

Серия  
«РУССКИЙ ПУТЬ»

---

# С.Н.БУЛГАКОВ: PRO ET CONTRA

*Личность и творчество Булгакова  
в оценке русских мыслителей и исследователей*

Антология  
Том 1

Издательство  
Русского Христианского гуманитарного института  
Санкт-Петербург  
2003



**И. И. Евлампиев**

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛИЗМ С. Н. БУЛГАКОВА:  
«ЗА» И «ПРОТИВ»**

1

Булгаков принадлежал к первому ряду тех русских мыслителей, которые составили славу русской философии. Будучи старше других, он стал одним из признанных лидеров философского движения в начале XX века. В трудах Булгакова мы находим отражение всех самых острых дискуссий той эпохи. Быть может, несколько уступая многим своим коллегам в силе философского мышления, Булгаков обладал чрезвычайно развитой способностью к публицистически яркому выражению волнующих всех его современников проблем.

Две из этих проблем мы находим в центре уже самых первых его работ. Первая была навеяна занятиями политической экономией, в области которой Булгаков за короткий срок успел стать признанным авторитетом, — это проблема закономерностей развития общества и тех целей, которые оно достигает и может достигнуть в истории. Вторая была непосредственно связана с глубинными основами мировоззрения Булгакова и всей его личности — с его искренней, но до времени скрываемой религиозностью, привитой еще в детстве. Это была проблема человека, поставленная и решаемая в духе христианской антропологии, т. е. на основе идеи об уникальности и неповторимости каждой личности, имеющей абсолютное значение на фоне безличного социального прогресса. Отражение этих проблем друг в друге, стремление рассматривать их во взаимосвязи друг с другом — главная черта всего раннего творчества Булгакова, носящего в большей степени публицистический, чем собственно философский характер.

Самый первый этап творческой деятельности Булгакова прошел под знаком твердой приверженности марксизму. В этом

нет ничего удивительного и необычного. В конце XIX века марксизм вместе с позитивизмом были наиболее модными философскими течениями как в академической, университетской среде, так и среди широкой публики, увлеченной обещаниями идеологов этих движений дать «окончательное» и «научное» философское мировоззрение. В понимании общества марксизм господствовал почти безраздельно, поскольку в соответствии с духом времени новое поколение мыслителей верило в возможность и необходимость разрешения общественных проблем *строго научным* образом.

Булгаков оказался среди тех многочисленных молодых русских интеллигентов, которых очаровало намерение марксизма точно объяснить причины несовершенства общества и человека и указать спасительные средства для искоренения несправедливости и построения общества всеобщего благоденствия. Однако уже в самом марксистском мировоззрении Булгакова содержались элементы, которые говорили о его самобытном философском «характере» и делали его совершенно необычным представителем марксистской школы. Прежде всего это выражалось в его неудовлетворенности представлением о человеке, господствовавшем в «классическом» марксизме. Понимание отдельной личности как «совокупности общественных отношений» лишало ее религиозной глубины, делало человека столь же «прозрачным» и научно постижимым, как и общество в целом, «механику» которого претендовал разоблачить марксизм. Для Булгакова, напротив, наличие в человеке неразрешимой *тайны*, присутствие бесконечной иррациональной глубины в каждой личности, не поддающейся окончательному, тем более «научному» постижению, было исходным постулатом, делающим осмысленными все наши мировоззренческие поиски и философию как итог этих поисков.

Важно отметить при этом, что стремление философски (т. е. все-таки рационально) постичь тайну человека у Булгакова соединилось со своего рода интеллектуальной страстностью, которая в той или иной степени была характерна почти для всех русских мыслителей, не признающих в философе только лишь стороннего наблюдателя, холодного летописца людских заблуждений и дерзаний. Как и другие русские мыслители, Булгаков был до глубины души «уязвлен» страданиями человека на этой несовершенной земле, его мысль будилась и подстегивалась не любопытством или жаждой чистого знания, а душевным состраданием, сопереживанием тем несчастьям и горестям, которые испытывали люди вокруг него.

В этом смысле чрезвычайно большое значение имеет одна из известнейших работ молодого Булгакова, посвященная интерпретации образа Ивана Карамазова. Можно с уверенностью сказать, что это — «духовный автопортрет» философа, это попытка осознать свои самые глубокие душевные устремления и одновременно — расставание с ложными увлечениями, которые оказались не соответствующими указанным устремлениям. В образе Ивана Карамазова — так, как он выведен в статье Булгакова, — мы без труда узнаем его самого, отвергающего марксизм и нерелигиозное мировоззрение и ищущего веры и Бога, через которые можно было бы оправдать человека и его страдания.

Очень характерно то, как Булгаков противопоставляет в этой статье западный и русский стиль философствования, подходы к решению главных проблем бытия. Называя «Фауста» Гете вершиной и наиболее точным выражением особенностей западной мысли, он видит в этом произведении апофеоз «холодного» гносеологизма и стремление к разрешению всех противоречий жизни в теории прогресса. В противоположность этому цель русского философствования, символом которого и являются напряженные религиозно-этические искания Ивана Карамазова и его братьев, — это жизненно-конкретное (можно было бы сказать, *экзистенциальное*) проникновение в тайну человеческой личности, переживание ее трагической судьбы в мире. Статья оставляет читателя в некотором недоумении: более чем на тридцати страницах разбирая мировоззрение Ивана Карамазова и многозначительно подчеркивая, что в нем отражаются самые важные черты русской мысли, автор в заключение говорит не об идеях или концепциях, а только о *настроении*, о некоторой *душевной склонности, тенденции*. Но именно это в конечном счете и оказывается самым важным; нет никаких сомнений, что эта «тенденция» пронизывала умонастроение самого Булгакова — она проявляется абсолютно во всех статьях самого плодотворного периода его творчества, начавшегося после избавления от марксистского «искушения». Только в самом конце этого периода, закончившегося катастрофическим разрушением всей прошлой жизни и эмиграцией, философствование Булгакова становится несколько иным: более системным и подчиненным более «глобальным» целям — оправданию не экзистенциально-личностного мировоззрения, а соборного, «всеобщего» мировоззрения Православия. Именно в эти последние годы, еще сохраняющие инерцию прежнего, докатастрофического бытия, Булгаков напишет самые большие и наиболее насыщенные

ные философскими идеями труды — книги «Свет Невечерний» (1917), «Трагедия философии» и «Философия имени» (последние две работы были созданы в 1918—1922 гг., но опубликованы только после смерти философа). Их итогом станет отречение от философии и принятие *окончательной* веры — уже не предполагающей сомнений и не связанной с теми бесконечными вопрошаниями о смысле человеческой жизни и человеческой истории, которые составляли саму суть творчества Булгакова в предшествующее двадцатилетие.

Все известные работы Булгакова 1902—1912 гг. (до первого крупного труда «Философия хозяйства») посвящены, по сути, одной и той же теме: критическому разбору существующих тенденций в понимании человека и в осмыслении его личного и исторического предназначения — ради отыскания единственного правильного мировоззрения, способного разрешить все трагические антиномии нашего бытия.

Поскольку для русской философии характерен экзистенциально-жизненный подход ко всем основным проблемам, для нее неприемлемы традиционные западные формы рационального философствования. Наиболее глубокие представители русской философии, с точки зрения Булгакова, — это великие русские писатели, заставляющие нас совершенно по-новому осознать вечные проблемы добра и зла, смерти и бессмертия, смысла жизни и целей истории (отметим, что эту точку зрения на главное в русской философии разделял Л. Шестов). В соответствии с этим самые важные свои работы Булгаков в этот период посвящает анализу произведений и мировоззрения известных русских писателей: Достоевского, Чехова, Герцена, Л. Толстого, Пушкина; он ясно высказывает свои предпочтения: «...в романах Достоевского, нужно прямо сказать, заключено больше подлинной философии, нежели во многих томах ее школьных представителей»\*.

Всех русских писателей, считает Булгаков, отличает невероятная чуткость к трагизму жизни, к страданиям человека, но одновременно — прозрение божественной сущности человека и предчувствие тех свершений, на которые он способен. Это прежде всего отличает Достоевского, который был особенно дорог Булгакову: «Достоевскому был дан страшный, истинно человеческий и единственно человеческий дар — дар страдания

\* Булгаков С. Н. Венец терновый. Памяти Ф. М. Достоевского // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 255.

во имя любви к людям, дар страдания и крест страдания» \*. Впрочем, значение Достоевского как величайшего русского философа было оценено сразу же после его смерти, и здесь Булгаков просто повторяет известную точку зрения, наиболее резко высказанную Вл. Соловьевым. Гораздо более оригинальной выглядит попытка найти глубокое философское содержание в творчестве Чехова (чуть позже очень похожим образом оценивал творчество Чехова Л. Шестов в книге «Начала и концы»).

«Вдохновенному взору художника, — пишет Булгаков, — открываются такие тайны жизни, которые не под силу уловить точному, но неуклюжему и неповоротливому аппарату науки, озаренному свыше мыслителю-художнику иногда яснее открыты вечные вопросы, нежели школьному философу, задыхающемуся в книжной пыли своего кабинета, поэтому дано глаголом жечь сердца людей так, как не может и никогда не смеет скромный научный специалист» \*\*. «В произведениях Чехова ярко отразилось это русское искание веры, тоска по высшем смысле жизни, мятущееся беспокойство русской души и ее больная совесть» \*\*\*.

Но если другие известные русские писатели больше внимания уделяют «героям», людям, претендующим на разрешение важнейших проблем жизни, то Чехова привлекают противоположные типы: бессильные, «нудные» и «хмурые» люди, в которых на первый взгляд невозможно найти ничего возвышенного и значимого для всего человечества, ничего «поучительного» для мыслителя, задумывающегося над смыслом бытия. И тем более неожиданно, что Булгаков приравнивает Чехова к Байрону. «Настроение Чехова должно быть... определено как *мировая скорбь* в полном смысле этого слова, и наряду с Байроном и другими Чехов является поэтом мировой скорби... Байрон протестует против ограниченности человеческой личности, против могущества мирового зла во имя свободной и богоборческой человеческой личности, сознавшей свои силы и не хотящей признать над собой высшей власти, стремящейся перерасти себя от человека к сверхчеловеку... Как и у Байрона, основным мотивом творчества Чехова является скорбь о бессилии человека воплотить в своей жизни смутно или ясно сознаваемый идеал; разлад между должным и существующим, идеалом и действи-

---

\* Там же. С. 226.

\*\* Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 136.

\*\*\* Там же. С. 137.

тельностью, отравляющий живую человеческую душу, более всего заставлял болеть и нашего писателя. Но если у Байрона мотивом разочарования является, так сказать, объективная невозможность осуществить сверхчеловеческие притязания, стать человекобогом не в желании только, а и в действительности, если здесь человек почувствовал внешние границы, дальше которых не может идти его самоутверждение, то Чехов скорбит, напротив, о бескрылости человека, об его неспособности подняться даже на ту высоту, которая ему вполне доступна, о слабости горения его сердца к добру, которое бессильно сжечь наседающую пену и мусор обыденщины. Байрон скорбит о невозможности полета в безграничную даль, Чехов — о неспособности подняться над землею» \*.

Одновременно Булгаков находит у Чехова то, что долго не могли разглядеть в нем рядовые литературные критики — его *оптимизм* в понимании человека. Нужно только учесть, что этот оптимизм не является прямолинейным и явным, но именно поэтому он более жизнен и оправдан — он связан с осознанием невероятной трудности пути человека к совершенству и к обретению своего высшего достоинства. «Если уж нужен латинский термин для определения мировоззрения Чехова, то всего правильнее назвать его оптимопессимизмом, видящим торжество зла, призывающим к мужественной и активной борьбе с ним, но твердо верящим в грядущую победу добра. У Чехова была, бесспорно, такая вера, которая видит в едва зарождающихся ростках грядущий расцвет и торжествующе приветствует его, это вера тоскующая, рвущаяся и беспокойная, но, однако, по-своему крепкая и незыблемая» \*\*.

Похожим образом Булгаков оценивает идейные поиски других русских писателей. Даже по отношению к творчеству бесконечно уважаемого и любимого им Соловьева он однажды высказал мысль, совершенно неожиданную в контексте других его работ, опирающихся на самые известные идеи Соловьева. Он признал, что самое главное в наследии его великого предшественника — не известные философские труды, а поэзия (!). Как пишет Булгаков, «все определеннее напрашивается мысль, что в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьева только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией. Поэтому то, чего нет в поэзии, надо считать искусственным,

\* Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель. С. 145—146.

\*\* Там же. С. 150.

схоластическим или случайным и в философии: так, в поэзии нет эквивалента для соловьевских дедукций, схем и категорий, в значительной степени заимствованных у немцев, нет пристрастной и несколько оппортунистической полемики с славянофилами, нет многоэтажного и рассудочного «оправдания добра». Зато есть все, что так пленяет и живет в Соловьеве: глубокие проникновения в ветхозаветную и новозаветную религию, пламенное почитание Пречистой Девы, поклонение «земле-Владычице», мистика любви, живая связь с отшедшими»\*.

Яркие статьи, посвященные анализу сочинений известных писателей и художников имели чрезвычайно большой резонанс в общественном сознании России, именно они прежде всего составили славу философа-публициста Булгакова. Однако пока мы говорили только об общем «настроении» этих работ. Попробуем теперь более внимательно присмотреться к тому, каково их конкретное содержание — какие выводы делает Булгаков в результате анализа избранных им произведений.

Прежде всего бросается в глаза, что некоторые из упомянутых работ вообще не имеют ясно выраженного итога (таковы, например, статьи «Иван Карамазов как философский тип», «Русская трагедия», «Чехов как мыслитель», «Моцарт и Сальери» и др.); пройдя через лабиринт мыслительных построений автора, читатель с удивлением и некоторым разочарованием обнаруживает, что в конце проделанного пути находится только призыв к дальнейшему движению, дальнейшим поискам. Часто и в тех случаях, когда работа завершается ясным итогом, он не выглядит достаточно естественным и похож на средневековые «моралите», которые искусственно добавлялись к изложенным во всей своей жизненной конкретности историям для большей «назидательности». Такое чувство остается, например, от прочтения статьи «Человекобог и человекозверь», содержащей виртуозный анализ поздних повестей Л. Толстого.

Нетрудно заметить, что Булгакову, несмотря на все его усилия, так и не удалось с достаточной полнотой и плодотворностью реализовать ту форму философствования, которую он решительно провозгласил единственно возможной для русских мыслителей, — опирающуюся не на традиционные категории рационализма, а на художественную образность искусства, использующую свободную интерпретацию великих произведений культуры. Самый удачный пример такого подхода к решению

---

\* Булгаков С. Н. Стихотворения Владимира Соловьева // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 52.



важнейших философских проблем (помимо абсолютных образцов, данных в романах Достоевского) в рассматриваемую эпоху дало творчество Льва Шестова. В творчестве же Булгакова одной из характерных черт стало противоречие между исходными установками, «декларациями намерений» и реальным исполнением этих установок и намерений. Среди них особенно заметным является противоречие между явно провозглашаемой необходимостью отразить в философских построениях иррационально-мистические стороны нашего бытия и склонностью к прямолинейному рационализму, который используется в качестве наиболее простого способа обоснования веры, выстраивания «защитных рвов и стен» против всех многочисленных врагов, угрожающих вере. Очень точно об этой черте философской манеры Булгакова писал Н. Бердяев: «По своему методу Булгаков остается рационалистом в философии религии... Булгаков совершенно не свободен в путях своего религиозного познания, он неизбежно приходит к трансцендентному авторитету, он вне себя помещает центр. Несвободен он уже потому, что совершенно лишен пафоса науки, никогда не считает науку своей, своим делом, но боится чужой науки, “их” науки и все время приспособляется к ней. Наука для него тоже авторитет. Он приспособляется к ней и вместе с тем занимает положение защищающееся, апологетическое. Булгакова явно смущает работа “их” науки в области религии, не дает ему покоя. Трансцендентальная постановка проблем философии религии, перевод на гносеологический язык молитвы и таинства, рассмотрение христианства как мифа, а всякого мифа как реальности и как синтетического религиозного суждения a priori — все это не имманентный гнозис у Булгакова, не свободное его познание, а предохранительное приспособление, мера защиты от врагов, принимающая некоторые приемы врагов»\*.

Не случайно самые яркие и «вдохновенные» сочинения Булгакова посвящены исключительно критическому анализу известных течений западной мысли, угрожающих традиционной религиозной вере. Доказательство абсолютного значения веры для всех сфер человеческой жизни и культуры — вот главная тема Булгакова в рассматриваемый период его творчества.

Сама вера не является проблемой для Булгаков, для него не существует вопроса о «выборе» веры и «удостоверении» в ней, вопроса о том, что такое «правильная» вера, — и в этом, несом-

---

\* Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия // Наст. изд. С. 761—762.

ненно, недостаток его размышлений. Здесь можно угадать своего рода «религиозное высокомерие», составляющее разительное отличие Булгакова от Достоевского, которому он явно старался подражать, но который бесконечно превосходил его именно в умении понять и выразить глубокую диалектику веры и неверия, скрытую в каждой цельной личности. Булгаков так и не смог до конца постичь эту диалектику. Из-под тонкого слоя марксистской политэкономической учености совершенно естественно, без какой-либо заметной борьбы, проступила незыблемая, не требующая никакого обоснования, православная религиозность, привитая будущему философу еще в семье, три поколения которой были прямо связаны с православной Церковью. Лишь позже (в упоминавшихся выше крупных работах, созданных в 1915—1922 гг.) Булгаков попытается отрефлексировать свою веру, но результатом этой рефлексии станет только окончательная дискредитация разума, признание его неспособным раскрыть сущность божественного Откровения, наполняющего веру смыслом. Пока же речь идет в основном о том, чтобы показать, какое место должна занимать вера в нашей жизни и в нашем знании. На фоне прежних марксистских убеждений это выглядит как *оправдание* веры перед судом разума и философии и доказательство ложности, даже порочности, знания, отвергающего веру.

Собственно говоря, именно последняя особенность современного научного метода стала причиной отречения Булгакова от марксизма и перехода к «идеализму». Он четко формулирует эту причину в статье «Основные проблемы теории прогресса», впервые опубликованной в программном сборнике «Проблемы идеализма» (1902). Признавая в самом начале статьи, что бесконечное развитие науки составляет важнейшее условие существования общества и его прогресса, Булгаков решительно отвергает восторжествовавшую в конце XIX — начале XX века точку зрения, наиболее ясно выраженную позитивизмом (в значительной степени разделяемую и марксизмом), что развитие науки самодостаточно и только оно ведет человека и общество к абсолютному совершенству. Наука всегда *ограничена* в своем охвате мира, она не может удовлетворить желание человека иметь *целостное* и *исчерпывающее* представление о мире и целях своей жизни. Это представление ему могут дать только два других слагаемых его мировоззрения — метафизика и религия. Булгаков особенно настаивает на необходимости присутствия религии в целостном мировоззрении личности, причем, в соответствии с идеями славянофилов, он именно религию признает

самой важной составляющей, без которой теряют смысл и две другие — наука и метафизика. «Религия есть активный выход за пределы своего я, живое чувство связи этого конечного и ограниченного я с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность в стремлении к недостижимому совершенству. Только религия устанавливает поэтому связь между умом и сердцем человека, между его мнениями и его поступками. Человек, который жил бы без всякой религии за личный страх и счет своего маленького я, был бы отвратительным уродом. И напротив, для человека истинно религиозного вся его жизнь, от крупного до мелкого, определяется его религией, и нет, таким образом, ничего, что являлось бы в религиозном отношении индифферентным» \*.

Высказав эти принципиальные положения своего нового, «идеалистического» мировоззрения, Булгаков далее критически рассматривает позитивизм и марксистскую социологию на предмет выполнения ими своего собственного исходного требования — основываться только на позитивной науке и не допускать элементов метафизики и религии в свои построения. Обращаясь к идейному основанию позитивизма и марксизма, к их представлению о бесконечном историческом прогрессе человечества, подчиненном ясно постижимым законам, Булгаков показывает, что оно не может существовать как чисто научная концепция, целиком опирающаяся на факты и строгие обобщения. Это невозможно, с одной стороны, в силу чрезвычайной сложности человеческого общества, не допускающего объяснения на основе лишь одного фактора (экономики, политики, морали, религии и т. д.), и, с другой стороны, в силу того, что само общество состоит из свободных личностей, действия которых только в очень ограниченной степени поддаются прогнозированию и предсказанию. В этом моменте критику Булгакова нужно признать абсолютно точной, именно эти аргументы являются наиболее весомыми против того упрощенного представления об обществе, которое было выработано позитивизмом и марксизмом.

Значительная доля привлекательности позитивизма и марксизма, продолжает свои рассуждения Булгаков, связана как раз с тем, что в этих учениях наступление «светлого будущего», т. е. неуклонный прогресс общества к абсолютно совершенному состоянию, *гарантируется* с такой же «принудительностью»,

---

\* Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 50.

как наступление какого-либо явления, управляемого «железными» законами природной необходимости. Это убеждение должно быть сохранено любой ценой, но поскольку у него фактически нет реального *научного* основания, оно принимается без такого основания, точно так же как верующим принимают-ся догматы его религии.

Как пишет Булгаков, «человечество в лучших своих представителях никогда не становилось спиной к вопросу о конечном назначении и судьбах человеческого рода и всегда так или иначе отвечало на него; отвечают и позитивисты. И не только отвечают, но они основали на представлении о судьбах будущего человечества религию, зажигающую в людях самые святые чувства, призывающую на подвиг и борьбу, воспламеняющую современные сердца.

Откуда же взялось это убеждение и это как бы твердое знание будущих судеб человечества, раз его не в силах дать позитивная наука? Оно оттуда же, откуда вообще происходят все религиозные истины, т. е. то, что религиозно принимается за истину. Источником его является *религиозная вера*, но вера, прокрававшаяся тихомолком, контрабандой, без царственного своего величия, но тем не менее утвердившая свое господство там, где считается призванной царить только наука» \*.

Этот вывод не только не «унижает» теорию прогресса, но, наоборот, позволяет ей стать по-настоящему важной составляющей нашей жизни, реально определять поведение людей, задавая им ориентиры для волевого устремления в будущее. Только вера способна по-настоящему преобразовать и мобилизовать человека, способна реально обосновывать его поступки; тот факт, что теория прогресса, особенно в ее марксистском варианте, имеет такое огромное число решительных и искренних сторонников, готовых ради достижения ее целей на самопожертвование, наглядно доказывает сформулированный тезис. Как всякая религия, «теория» прогресса имеет своих подвижников и святых, готовых идти на костер за веру.

Но если большинство приверженцев этой новой веры не понимает ее подлинной сути и предпочитает самообман научности, Булгаков отвергает этот самообман и принимает свою веру так, как ее и должно принимать, — как глубокое устремление человеческого духа, не требующее рационального основания и исходящее из тех глубин, в которых каждый человек соединен с Абсолютом, с трансцендентной сущностью бытия. Такое изме-

---

\* Там же. С. 61.

нение системы ценностей и составляло смысл столь известного движения «от марксизма к идеализму», а по существу — от марксизма к религиозной вере, который помимо Булгакова совершили многие русские мыслители начала XX века. В этом контексте «идеализмом» Булгаков называет ту идеалистическую метафизику, которая дает необходимое рациональное оформление для принятой религиозной веры, — конечно, не исчерпывающее содержания этой веры. Соотношение веры и метафизики здесь понимается так, как это обозначил в своей философии Вл. Соловьев. Именно взгляды Соловьева и становятся для Булгакова непререкаемой основой его собственного философствования на многие годы вперед, вплоть до разрыва с философией в начале 20-х годов.

В той же статье Булгаков помимо критики марксистской и позитивистской теории прогресса формулирует и свое собственное позитивное представление о сути исторического процесса. Его нельзя назвать достаточно развернутым, это, скорее, лаконичный набросок, схема для дальнейшей проработки. Позже Булгаков не раз будет возвращаться к этой проблеме — к выявлению определенной логики истории и тех начал, которые управляют ею, — но в более поздних и более капитальных трудах изложение этой темы будет подчинено другим, более важным, по его мнению, проблемам и поэтому не будет столь ясным.

В чем Булгаков видит безусловную правоту марксизма (впрочем, она не является его характерной особенностью и принадлежит к общим чертам множества философских направлений) — это в полагании для отдельного человека и человечества в целом некоторой безусловной цели всех их устремлений, в формировании представления об идеальном состоянии общества и самого человека. Радикальная ошибка и радикальный недостаток марксистской философии заключается в том, что указанное идеальное состояние рассматривается как эмпирически достижимое в истории и не требующее для своего понимания и выражения ничего за пределами наличных эмпирических свойств, присущих обществу и человеку. Здесь подразумевается, что идеал возникает в соответствии с внутренними законами исторического процесса и, значит, с *необходимостью* будет реализован за конечное время. Это устраняет из истории фактор свободы, вообще нивелирует значение отдельной личности; отдельный человек оказывается только проводником для действия исторической необходимости. В конечном счете это связано с убеждением марксизма в «научной» постижимости истории — свободный человек мешает действию строгих и точных

законов, и, хотя совсем устранить его невозможно, необходимо отказать ему в *существенном* влиянии на ход истории.

В противоположность этому Булгаков подчеркивает необходимость рассмотрения идеала как трансцендентного общественному развитию. Это на первый взгляд небольшое изменение ведет к радикально иному представлению об истории. Трансцендентность идеала, обуславливающего деятельность отдельных личностей и всего человечества, означает, с одной стороны, что невозможно окончательно и полно выразить суть этого идеала в категориях науки и рациональной философии, и, с другой стороны, что реальный исторический прогресс никогда не может завершиться реализацией этого идеала — он не «вмещается» в эмпирическую историю. Убеждение в возможности прогресса и реальная деятельность человека, способствующая прогрессу, именно потому должны основываться на *вере*, что вера и есть единственный способ постижения трансцендентного идеала человеческого совершенства. Некоторое рациональное «разъяснение» этого идеала может дать только метафизика, избегающая чрезмерной рациональности своих построений и сознательно признающая над собой более высокую инстанцию — религиозную веру. Величайшие примеры такой метафизики, согласно Булгакову, дали Кант и Вл. Соловьев.

«Нравственный закон велит нам хотеть добра, всегда и везде, ради самого добра. Абсолютный закон добра должен быть и законом нашей жизни.

Этот закон, в применении к историческому развитию, велит нам хотеть добра в истории и своими силами содействовать осуществлению добра, велит, другими словами, хотеть *прогресса*. Прогресс является с этой точки зрения нравственной задачей... не бытием, а абсолютным должествованием; конечное и относительное не может вместить абсолютного, в этом смысле прогресс бесконечен.

Нужна ли для признания обязательности нравственной задачи прогресса уверенность в том, что этот прогресс осуществляется с механической необходимостью? Нужно ли, другими словами, приподнимать завесу будущего, прибегать к научным прорицаниям? Нет, никакие костыли не нужны для нравственного закона. Абсолютный характер его велений, хотеть добра ради добра, не стоит в связи ни с какими случайными условиями осуществления добра в истории» \*.

---

\* Там же. С. 78—79.

Таким образом, размышления Булгакова о недостатках наиболее популярных учений, обосновывающих идею прогресса, приводят его к убеждению, что на самом деле эта идея имеет два истока: веру в Бога, понимаемого как трансцендентный идеал человеческого совершенства, и убеждение в абсолютном значении человеческой личности, осуществляющей себя в свободном историческом действии. «Следовательно, — подводит итог Булгаков, — основные проблемы теории прогресса суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина» \*.

Нужно отметить, что Булгаков не был одинок в попытках дать модель понимания истории, основывающуюся на тех же принципах, что были характерны для системы Соловьева, но, может быть, с еще большим акцентом на значение свободной деятельности человека (у Соловьева именно этот момент был недостаточно подчеркнут). Очень похожую систему идей, и даже более детально разработанную, мы находим у известного современника Булгакова П. Новгородцева. В своей книге «Об общественном идеале» (1917) Новгородцев, подобно Булгакову, разбирает недостатки марксизма и формулирует представление об истории, которое предполагает *бесконечность* исторического развития и первостепенное значение свободных усилий человека. Позже по этому же пути пошел Г. Флоровский \*\*, долгое время бывший в эмиграции близким другом Булгакова (отчуждение наступило только после истории с официальной богословской оценкой социологии Булгакова, в которой был вынужден принять участие Флоровский).

Однако сам Булгаков, как мы уже отметили, не стал углубляться в эту проблему, в его трудах мы не найдем подробной разработки обозначенной выше схемы понимания исторического процесса. На многие годы вперед его главной задачей стала защита обретенной в трудной жизненной борьбе веры; он стал подлинным «рыцарем веры», обороняющим ее от многочисленных врагов, соблазняющих человечество ложными идеалами и «идолами». Именно в этом качестве и в реализации этой задачи Булгаков стал своеобразным символом русской философской

\* Там же. С. 81.

\*\* См. его статьи «Метафизические предпосылки утопизма», «Смысл истории и смысл жизни», «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» и др.



публицистики начала XX века — во всех ее достоинствах и недостатках, достижениях и заблуждениях.

Как уже было сказано, особенно наглядно ведущая тенденция философского развития Булгакова проявилась в его работах, посвященных скрупулезной критике воззрений главных философских «кумиров» конца XIX — начала XX века, — помимо К. Маркса, это Л. Фейербах, М. Штирнер и Ф. Ницше. Хотя у Булгакова нет работы, специально посвященной философии Ницше, не будет преувеличением сказать, что Ницше оказался для Булгакова второй по значимости после Маркса «негативной» философской величиной, поскольку только эти два мыслителя смогли увлечь своими радикальными антирелигиозными идеями невиданные доселе массы последователей и создать действенную угрозу безраздельному господству христианства в умах европейцев.

В отношении Булгакова к Ницше с предельной наглядностью проявились слабости его философского и религиозного мировоззрения. Он выказывает удивительную слепоту в восприятии главнейших идей Ницше, буквально перевернувших традиционную европейскую философию и открывших такие горизонты, которые европейская культура не смогла по-настоящему освоить даже к началу XXI века. Булгаков с полной серьезностью воспроизводит самые банальные, почти вульгарные интерпретации «ницшеанства», и это выглядит очень странным в работах мыслителя, претендующего на раскрытие «глубочайших тайн» человеческого бытия.

Ницше Булгаков поминает и в статье «Иван Карамазов как религиозный тип», и в статье «Душевная драма Герцена», и в статье «Религия человекобожия у Л. Фейербаха», и во многих других своих работах. Здесь, в частности, Булгаков совершенно серьезно утверждает, что Ницше является крайним позитивистом! Но наиболее радикальное суждение в адрес немецкого философа он высказывает в статье, посвященной Чехову. Называя Ницше своего рода антиподом русского писателя, Булгаков следующим образом формулирует свое мнение о сути их противостояния: «Человека облагораживает, делает человеком в настоящем смысле слова не это странное обожение натурального, зоологического сверхчеловека, “белокурой бестии” Ницше, но вера в действительно сверхчеловеческую и всемогущую силу Добра, способную переродить поврежденного и поддержать слабого человека»\*. Достаточно сравнить это хлесткое, но совер-

\* Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель. С. 148.



шенно поверхностное утверждение с рассуждениями о Ницше С. Франка (в статье «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» — опубликованной, кстати, в 1902 г. в том же известном сборнике «Проблемы идеализма», где появилась статья Булгакова «Основные проблемы теории прогресса») и Л. Шестова (в книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)»), демонстрирующими конгениальное понимание системы немецкого философа именно как возвышенного *гуманистического* учения, чтобы оценить, насколько Булгаков проигрывает в глубине философского мышления своим более талантливым коллегам\*.

Булгаков оказывается «слеп» и «глух» не только по отношению к революционным идеям Ницше, он игнорирует либо неверно интерпретирует большинство тех явлений в философии рубежа двух веков, которые открывали новые перспективы — в том числе и перспективы для возрождения религиозного чувства, утрату которого в европейской культуре Нового времени он справедливо констатировал. Его стремление доказать, что европейская цивилизация не нуждается в принципиально новых «символах веры» и что нужно просто вернуться к традиционному христианству, лишь слегка подправленному в соответствии с духом гуманизма, была обречена на очевидную неудачу, — она слишком расходилась с глубинной и неотвратимой логикой исторического развития Европы в XX веке. Несмотря на все недостатки, недоговоренности и даже ошибки нового поколения мыслителей — от Фейербаха до Ницше, — которые отвергали традиционную систему ценностей, связанную с христианством, и искали новые пути, именно их поиски были единственным источником надежды на возрождение религиозного отношения к миру и человеку, именно они инициировали создание нового мировоззрения, помогающего европейской цивилизации двигаться вперед, не отбрасывая старые ценности, а включая их в более широкие и более плодотворные системы. В противоположность этому, Булгаков в своих ярких публицистических статьях предлагал только одно — возврат назад, к уже пройденным и дискредитированным историей путям, к утратившим свою жизненную силу формам веры.

В известной работе «Об упадке средневекового мирозерцания» Вл. Соловьев высказал чрезвычайно верную и важную

---

\* Современную точку зрения на значение идей Ницше для становления новых представлений о человеке см. в статье: *Евлампиев И. И.* Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. 2002. № 3.

мысль: чтобы сохранить свое значение для европейского человечества, христианство должно стать иным, должно обновиться, хотя это обновление можно рассматривать и как возврат к чистоте учения самого Иисуса Христа, освобождение его от средневековых «наслоений»\*. Самым главным из этих «наслоений» он считал абсолютное разделение и противопоставление Бога и человека. Идею богочеловечества как нерасторжимого единства Бога и человека Соловьев провозглашал важнейшей составляющей *истинного* христианства, способного стать насущным и живым для новой Европы.

Эта мысль стала программной не только для самого Соловьева, но и для всех его последователей. Но, как это обычно и бывает, идейные «наследники» Соловьева поняли ее очень по-разному. На наш взгляд, наиболее адекватно главную тенденцию соловьевской философии выразил Н. Бердяев. Идея неразрывного единства Бога и человека, как утверждает Бердяев, подразумевает *равноправие* человека и Бога, отдельной личности и абсолютного начала бытия. Иррациональная диалектика человеческого и божественного означает, что идея богочеловечества своим естественным и равноправным коррелятом имеет идею человекобожия — идею, согласно которой божественное содержание есть в *каждой* эмпирической личности, хотя не каждая может реализовать и сделать значимым в мире это содержание.

---

\* Отметим, что эта мысль близка к мыслям, высказанным в самой «эпатажной» и «нигилистической» работе Ницше — в «Антихристе». Христос жил и умер, говорит Ницше, «не для “спасения людей”, но чтобы показать, как нужно жить» (Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 660). «До бессмыслицы лживо в “вере” видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т. е. такая жизнь, какую жил тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая* жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена. *Не* верить, но делать, а прежде всего многого *не* делать, иное *бытие*...» (Там же. С. 663). Внимательно вчитываясь в рассуждения Ницше, мы с удивлением обнаруживаем, что, отвергая средневековое «наслоение» — Церковь, как «больное варварство», чуждое и враждебное тому смыслу, который несла жизнь Иисуса, Ницше оценивает *опыт этой жизни* как высчайший пример, значимый для всех людей; в итоге возникает впечатление, что именно этот опыт задает подлинное духовное значение термина «сверхчеловек», а вовсе не «обожение» «натурального и зоологического» в человеке, как полагали прямолинейные критики немецкого мыслителя.

Именно такое нетрадиционное понимание идеи богочеловечества Бердяев обнаружил (как нам кажется, совершенно справедливо) и в философских исканиях Достоевского, и в творчестве Ницше.

Очень похожим образом и даже, может быть, более глубоко развивали идеи Соловьева два других его наследника — С. Франк и Л. Карсавин. Только давление традиции и своеобразная духовная самоцензура не позволила им употреблять термин «человекобожие» как равноправный с термином «богочеловечество» — как отражающий те новые аспекты понимания человека, которые должно принять в себя христианское мировоззрение, если оно хочет остаться живым и современным учением.

Откровенно противоположную тенденцию защищал П. Флоренский; он, один из немногих в русской философии начала XX века, резко критиковал Соловьева и прямо утверждал необходимость возвращения к средневековому представлению о соотношении Бога и человека, согласно которому человек должен полностью отречься от своей свободы ради принятия полноты божественной благодати. Суть этой тенденции хорошо выразил Н. Бердяев, назвавший Флоренского «Великим Инквизитором» русской мысли\*.

Позиция Булгакова в противостоянии указанных крайних тенденций оказывается колеблющейся и неоднозначной. Так же, как и Соловьев, он критикует средневековое христианство за то, что в нем идея человека померкла перед идеей всемогущего Бога. В этом смысле мировоззрение возрожденческого и новоевропейского гуманизма он считает абсолютно оправданным, через него произошла реабилитация идеи человека. Однако при этом он утверждает, что итог развития гуманизма оказался в противоречии с его истоками и подлинными целями. Гуманизм должен был признать свою вторичность по отношению к христианской модели человека и стать частью христианской антропологии, полагающей в основу идею богочеловечества, на деле же произошел полный разрыв: «В историческом раскрытии богочеловеческого единства, которое совершается вообще диалектически путем противоречий, были испробованы обе крайности, обе возможности одностороннего понимания универсальной идеи богочеловечества: если в средние века господствовало мировоззрение богочеловечества без человека или,

---

\* См.: *Бердяев Н. А.* Хомяков и свящ. Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 389.

точнее, помимо человека, в Новое время преобладает идея человечества без Бога или помимо Бога»\*. Вывод Булгакова заключается в том, что необходимо радикально преодолеть гуманизм, усвоив его глубинную правду: сохраняя христианскую религию, нужно попытаться понять идею богочеловечества таким образом, чтобы в ней было признано значение человека и его свободы.

Сам по себе этот вывод вполне соответствует и идеям Соловьева, и той тенденции, которую развивали многие русские философы, современники Булгакова. Однако Булгаков оставляет его в слишком общем и неопределенном виде, чтобы можно было понять, как он представляет себе обновленное (в духе гуманизма) христианское мировоззрение. К сожалению, последующие его работы, прежде всего две книги, «Свет Невечерний» и «Трагедия философии», заставляют признать, что он в конце концов однозначно склонился к «линии Флоренского» и весьма далеко ушел от идей гуманизма, от представления об абсолютном значении человеческой личности — вернувшись к «средневековому миросозерцанию» с его представлением о безраздельном господстве Бога над человеком и *творческом бессилии человека*.

## 2

Обозначенная\*\* тенденция проявилась в творчестве Булгакова не сразу. В ранних свои работах, посвященных Соловьеву, Булгаков выступает восторженным почитателем и пропагандистом философских идей Соловьева. При этом, в отличие от более позднего негативного отношения к строгой систематике Соловьева (о чем уже упоминалось выше), именно целостная философская система рассматривается им как самое главное достижение Соловьева, как образец философствования, тонко учитывающий религиозные потребности личности.

Наиболее выразительна в этом смысле большая работа (публичная речь) «Природа в философии Вл. Соловьева», опубликованная в 1910 г. Здесь Булгаков очень точно формулирует одно

---

\* Булгаков С. Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 217.

\*\* В данном и последующих разделах использованы результаты работы, выполненной автором в рамках программы «Анри Бергсон и русская философия XX века», поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект № 01-03-00357а.

из самых главных достоинств системы Соловьева. Будучи «идеалистической» и «религиозной» по своей сути, философия Соловьева преодолевает ложную дихотомию идеалистического и материалистического понимания бытия и учитывает самостоятельность и творческую активность материального начала мира. «Два кошмара, — пишет Булгаков, — угнетают современное сознание в философии природы: механический материализм и идеалистический субъективизм. Первый превращает мир в бездушную машину, в мертвый механизм, второй — в гносеологическую схему, в голую возможность познания, лишенную собственной жизни» \*. Называя философию Соловьева «религиозным материализмом», Булгаков видит в ней плодотворную попытку понять в качестве равноправных начал дух и материю, живое и неживое, природу и человека.

Понятно, что такое соединение невозможно было осуществить «механически», оставляя определения духа и материи в той форме, какую им придала рационалистическая философия XVII—XIX веков. Соловьев возвращается от этой уже дискредитированной традиции к менее строгим, но более глубоким философским воззрениям античности и раннего христианства, в основе которых лежала идея *первичности и абсолютности жизни*. «Действительность, как мы ее знаем, не исчерпывается рассудочными категориями, а только их терпит, допускает. Она глубиннее, нежели рисуется в схематических проекциях и чертежах рассудочности. Она содержит в себе сверхрассудочный и в этом смысле совершенно иррациональный остаток или, точнее, основу, которая не поддается ни под микроскоп, ни под анатомический нож, ни под схемы рассудочности» \*\*. Впрочем, Булгаков признает, что не только Соловьев, но и некоторые другие выдающиеся философы XIX века пришли к необходимости новой постановки основных философских проблем, среди них он называет Шеллинга, Шопенгауэра и Э. Гартмана. В их системах он видит плодотворное приближение к новой философии, признающей значение иррациональных начал в бытии — прежде всего начала жизни.

«Природа, — излагает исходный принцип философии Соловьева Булгаков, — есть живое существо, природа есть сущее, природа есть абсолютное. Однако в отличие от пантеизма, хотя и постигающего жизнь природы, но отождествляющего ее с бо-

---

\* Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 18.

\*\* Там же. С. 26.

жеством, у Соловьева природа есть *другое* Бога, Его творение и образ, второе абсолютное, становящееся им в процессе, во времени. В учении Соловьева проводится ясная грань между Творцом и тварью, но вместе с тем устанавливается и тесная связь» \*. Далее следует пересказ системы Соловьева, в котором акцент сделан именно на «мифологической» и религиозно-иррациональной стороне, а не на системности и рациональной связности соловьевских идей. Тем самым уже в рассматриваемой работе, направленной не на собственную интерпретацию, а на популярное изложение идей Соловьева (что может быть оправдано в публичной лекции, предназначенной для широкой аудитории), проявляется склонность Булгакова к тому, чтобы из многообразия идей Соловьева выбирать те, которые в наибольшей степени соответствуют традиционному, догматическому христианскому учению.

Речь «Природа в философии Вл. Соловьева» является не более чем кратким и популярным обозначением той темы, которую Булгаков более подробно и капитально развил в первом своем большом философском труде — книге «Философия хозяйства» (1912). Исходные положения этой работы и особенности ее «методологии» можно признать достаточно оригинальными. Здесь Булгаков пытается учесть идеи совершенно разных, кажущихся несовместимыми философских течений. Это и элементы научного экономизма (сохраняющего некоторые мотивы марксизма), и философия прагматизма, и явно проводимый мистицизм неортодоксального толка (заимствованный из учения Соловьева, но имеющий гностические корни), и ключевые идеи православной, святоотеческой онтологии и антропологии. Последнее слагаемое особенно важно для Булгакова, в свете его все более явного тяготения к догматическому учению православной Церкви. К сожалению, оригинальный замысел синтеза всех этих разнородных мировоззренческих парадигм Булгакову явно не удался, во многих случаях соединение разнородных идей выглядит очень формальным и неорганичным.

Пожалуй, самое важное в замысле «Философии хозяйства» — это развитие того постулата, который был высказан в предыдущей работе, посвященной Соловьеву. Имеется в виду принцип первичности жизни, полагание иррационального начала жизни первоисходным источником всех характеристик не только человеческой личности, но и всего бытия. «По отношению к жизни, — пишет Булгаков, — все стороны бытия оказы-

---

\* Там же. С. 33.

ваются лишь частными определениями: воля, мышление, инстинкт, сознание, подсознательные сферы, даже самое бытие, связка *есть*, и предикат существования имеет смысл только по отношению к сущему — жизни, полагающей отдельные свои бывания или состояния как частные определения. Не существует бытия *in abstracto*, а есть лишь конкретное, для себя бытие, самополагающаяся жизнь»\*.

Этот исходный пункт естественным образом приводит Булгакова к отрицанию рационализма как универсального философского метода. Определяя философию «как учение о жизни в ее целом или в самых общих ее определениях»\*\*, Булгаков решительно подчеркивает *невозможность* охватить иррациональное начало жизни через одну-единственную систему идей; он постулирует принципиальный *плюрализм* философского постижения абсолютного начала. «Абсолютное, — пишет он, — конечно, едино, [но] многоликим открывается оно для подходящих к нему разными путями»\*\*\*. Здесь мы впервые сталкиваемся с ходом мысли, который в дальнейшем будет играть все большую и большую роль в трудах Булгакова. «Плюрализм» философии он рассматривает как ее явный *недостаток*, это означает ее неспособность адекватно и *объективно* отразить суть абсолютного начала бытия — каждый философ видит это начало под своим *субъективным* углом зрения и поэтому не обладает полнотой истины. Однако такая полнота истины все-таки возможна, ее дает религиозная вера, более конкретно — христианское Откровение, которое через систему догматов дает целостное схватывание «сверхлогического» Абсолюта. Здесь намечается то радикальное противопоставление философии и религии, которое в конце концов заставит Булгакова отказаться от философии в пользу догматики.

«Плюрализм», полагаемый Булгаковым в качестве важнейшего качества философии, помогает понять замысел «философии хозяйства». Она оказывается одним из путей постижения начала бытия — жизни, причем как раз таким, который схватывает самое главное в ней, и, значит, — наиболее естественным и «прямым» путем (если такой вообще возможен). Это связано с тем, что процесс «хозяйства» берется Булгаковым в самом широком смысле — как борьба жизни со своим негатив-

\* Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 60.

\*\* Там же. С. 79.

\*\*\* Там же. С. 74.



ным двойником — смертью, «мертвым» бытием. Если можно говорить об онтологии, которая лежит в основе концепции Булгакова, то эта онтология должна быть признана дуалистической: он считает, что все земное бытие есть взаимодействие, борьба двух начал — жизни и смерти. В определенном смысле эти начала напоминают традиционные начала европейской метафизики — бытие и ничто, причем законным, сущностным, «бытийственным» Булгаков полагает именно жизнь, а смерть, подобно платоновскому ничто (материи), называет незаконной, противоестественной и логически противоречивой — и тем не менее непонятным образом «вошедшей» в мир.

Соединение жизни как абсолютного и бесконечного начала со смертью привело к «деградации» жизни, к утрате ею своей абсолютности, бесконечности и совершенства; в результате, в мире мы видим только несовершенную, *смертную* жизнь, весь смысл которой заключается в непрерывном преодолении смерти, борьбе со смертью. Эту борьбу, в которой жизнь пытается расширить границы своего пространства, отвоевать как можно больше элементов у сферы «мертвого» бытия, Булгаков и называет *хозяйством в широком смысле слова*. Как и Соловьев, Булгаков понимает человека в качестве высшего проявления абсолютного начала бытия, жизни, поэтому собственно человеческое хозяйство является высшим и наиболее полным проявлением сути хозяйственного процесса вообще, оно подчиняет себе как низшие формы все виды борьбы жизни со смертью в природе. Хозяйство, утверждает Булгаков, «есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм. Содержание хозяйственного процесса можно поэтому выразить еще и так: в нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодоление необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как *очеловечение природы*»\*.

Оригинальность этих построений в сравнении с концепцией Соловьева, являющейся для Булгакова образцом, состоит только в том, что здесь больший акцент сделан на описание конкретных особенностей процесса преобразования природного бытия

---

\* Там же. С. 85.



к более совершенному состоянию — состоянию полноты жизни, в то время как у Соловьева характер той богочеловеческой деятельности, которую призван реализовывать в мире человек, оставался недостаточно ясным. Тем не менее Булгаков не раскрывает всех возможностей своего оригинального подхода к описанию развития мира и человека. Здесь была нужна особая точность и скрупулезность в проработке деталей концепции всемирного «хозяйства», он же ограничивается малооригинальными и слишком общими положениями, прямо заимствованными из трудов других философов, пытавшихся объяснить мир на основе понятия жизни (от Шеллинга до Бергсона).

Подобно тому как это принято в политической экономии, Булгаков выделяет в хозяйственной деятельности две главных составляющих — потребление и производство. Их определение в книге Булгакова ничего общего не имеет с политической экономией и опирается на самые общие философские категории. Так, потребление обосновывается как процесс, демонстрирующий всеобщую взаимосвязь элементов бытия, *всеединство бытия*. Учитывая, что помимо начала жизни в мире постоянно присутствует «мертвое» бытие, «отпавшее» от жизни, Булгаков получает следующее определение потребления: «Сама жизнь в этом смысле есть способность потреблять мир, приобщаться к нему, а смерть есть выход за пределы этого мира, утрата способности общения с ним, и, наконец, воскресение есть возвращение в мир с восстановлением этой способности хотя бы в бесконечно расширенной степени»\*. Потребление оказывается процессом воссоединения живого с мертвым ради возвращения мертвых элементов в сферу жизни. Значение этого определения могло бы быть продемонстрировано через его более конкретную экспликацию, однако у Булгакова оно остается в самом общем виде и тем самым лишается всей своей оригинальности (позже наглядный пример детальной и очень оригинальной разработки этого же подхода продемонстрировал Л. Карсавин в книге «О личности» (1929)).

Определение производства носит столь же общий и неконкретный характер. В производстве Булгаков прежде всего видит «выход субъекта в объект и притом не призрачный, но реальный, входящий в состав объективного, всеобщего “опыта”»\*\*. Признавая, что наиболее полно принцип совпадения субъекта и

---

\* Там же.

\*\* Там же. С. 121.

объекта был реализован в «философии тождества» Шеллинга, Булгаков буквально воспроизводит обширные фрагменты из его сочинений, «обогащая» их только с помощью совершенно искусственного соединения с догматом Св. Троицы, который, как он утверждает, дает наиболее точное выражение (?) тождества субъекта и объекта в Абсолюте.

В результате, и специфика «производства» и «потребления», и формы их единства в хозяйственном процессе остаются непонятными и необъяснимыми; ничего, кроме самых общих, а часто и полумифологических определений, в книге Булгакова найти невозможно.

Быть может, наиболее важной частью книги являются главы о «трансцендентальном субъекте хозяйства», где мы находим первое краткое изложение представлений Булгакова о Софии как идеальном прообразе всего земного бытия и одновременно — субъекте исторического (хозяйственного) процесса. Впрочем, и здесь нет ничего принципиально нового в интерпретации идеи Софии — в сравнении с известными «софиологическими» учениями, существовавшими в истории, в первую очередь у Я. Бёме, Шеллинга и Вл. Соловьева. Некоторая оригинальность позиции Булгакова заключается только в усилении отдельных акцентов и своеобразной комбинации различных слагаемых концепции Софии.

В соответствии с основной тенденцией книги «Философия хозяйства» Булгаков подходит к идее Софии из своего представления об общемировом процессе хозяйственного преобразования бытия. Кульминацией этого процесса и ее главной формой является деятельность человека; подобно большинству русских мыслителей, писавших на эту тему, Булгаков отказывается признавать деятельность и даже существование отдельной личности самодостаточными, он считает, что эмпирическая личность вторична по отношению к общечеловеческому духовно-материальному целому и все ее цели и поступки объяснимы только через это целое. «Хотя непосредственно хозяйство (или наука) в каждый данный момент существует в тех, кто эту энергию фактически развивает, однако оно с ними не сливается и ими не исчерпывается. Наоборот, они вступают и выступают из хозяйства, но само оно как функция, как единая деятельность и существовало ранее их, и будет существовать после. Этим хозяйство характеризуется как процесс не индивидуальный, но родовой и исторический... Истинным и притом единственным трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением

*чистого хозяйства, или самой функции хозяйствования, является не человек, но человечество»* \*.

Не ограничиваясь обоснованием общечеловеческого единства через анализ процесса хозяйства, Булгаков далее делает то же самое более традиционным путем, на основе анализа процесса познания: «...существует субъект знания, который обосновывает его единство и с формальной стороны, гносеологически, и по содержанию, научно. Знание действительно едино и действительно интегрируется в этом субъекте. В отдельных актах познания отдельных субъектов оно лишь актуализируется, из потенции переходит в реальность, выявляется, и, далее, в развитии знания оно организуется, разрозненность его преодолевается стремлением к единству. *Знает один, познают многие. Этот один, этот трансцендентальный субъект знания, есть уже не человеческий индивид, но целокупное человечество, Душа мира, Божественная София, Плерома, Natura Naturans, — под разными именами и под разными личинами выступает он в истории мысли*» \*\*.

Как мы видим, Булгаков в конце этой фразы признает, что его представление об общечеловеческом субъекте хозяйственной деятельности и познания не является оригинальным и не раз выдвигалось в истории философии. Можно напомнить, что в русской философии на эту тему писали П. Чаадаев, А. Хомяков, Вл. Соловьев, С. и Е. Трубецкие, С. Франк и др. В связи с этим, конечно же, Булгакову необходимо было более ясно подчеркнуть отличительные черты своей концепции. Однако ничего этого нет в книге; кроме необычности самой отправной точки для рассмотрения общечеловеческого единства — процесса хозяйственной деятельности, ничего принципиально нового в рассуждениях Булгакова мы не находим. Более того, определения Булгакова носят настолько общий и неконкретный характер, что его представление о Софии становится малоотличимым не только от упоминаемых им учений (Платон, Бёме, Шеллинг и Соловьев), но и, например, от представления о духовном единстве человечества у Гегеля. Можно вспомнить, с каким воодушевлением Булгаков опровергал точку зрения Фейербаха в статье «Религия человекобожия у Л. Фейербаха». Отвергая там концепцию взаимосвязи отдельной личности и человечества Фейербаха за ее близость к материализму, Булгаков требовал возврата к религиозно-идеалистическому представлению о че-

\* Там же. С. 136, 139.

\*\* Там же. С. 143.

ловечестве и его безусловной ценности. Однако, когда в «Философии хозяйства» он от критики чужих воззрений переходит к позитивному изложению своей концепции, выясняется, что возвращается он к самому банальному и расхожему представлению, ничем не отличающемуся от соответствующих представлений Гегеля. А ведь значение Фейербаха в истории философии и заключалось в том, что он дал эффективную (хотя и обладающую своими недостатками) альтернативу гегелевскому представлению о человеке и человечестве.

Завершая краткий анализ «Философии хозяйства», отметим еще два идейных момента этой книги, в одном из которых Булгаков делает важное дополнение к учению о Софии, в том варианте, как оно было развито Соловьевым, а в другом — четко формулирует принцип, показывающий, что он остался глух к самым оригинальным идеям, вошедшим в европейскую философию в конце XIX — начале XX века.

Отождествляя в духе гностической мистики единое человечество с Душой мира, Софией, Булгаков одновременно полностью принимает библейскую концепцию Софии как идеального космоса, идеального прообраза всего тварного бытия (эта идея содержится в ветхозаветной книге Притч Соломоновых). Соединяя эти два аспекта, он ликвидирует самое неясное место учения Соловьева о Софии и оказывается прямым продолжателем давней гностической и каббалистической мистической традиции. Напомним, что в центре Каббалы находится представление об Адаме Кадмоне, идеальном Человеке, «свернуто» содержащем всю природу. Исходное тождество всеединого идеального человечества, Адама Кадмона, и всеединого идеального космоса, согласно учению Каббалы, было нарушено из-за грехопадения Адама Кадмона. Этот акт привел к утрате человечеством и космосом целостности и внедрения смерти в бытие. Но главное, что в этом процессе человечество утратило свое единство с космосом и свое господство над ним. Только с развитием несовершенного человечества, прогрессом его знаний и форм деятельности, происходит постепенное «воссоединение» распавшихся частей мироздания и «восстановление» господствующего положения человека в мире. По сути, отождествляя каббалистическую идею Адама Кадмона с ветхозаветной идеей Софии, Булгаков пытается дать такое преломление всей этой концепции, которое не противоречило бы христианской догматике. Вера в возможность такого согласования воодушевляла его на протяжении всей жизни, вплоть до эпохи создания поздних богословских трудов. Однако церковное осуждение его богословских

построений (хотя и не доведенное до официальной формы запрета, но достаточно ясно выраженное) в конце концов показало утопичность этого замысла.

В наиболее резкой форме противоположность псевдодогматической и явно еретической интерпретаций идей Софии и Адама Кадмона проявляется в совершенно разной оценке в них степени творческой мощи «восстанавливаемого» в историческом процессе человечества. В еретической мистике эта творческая мощь приравнивается к творящей силе Бога, что соответствует тенденции к «уравниванию» Бога и человека. Булгаков прекрасно понимает эту опасность и поэтому специально останавливается на этой проблеме. Боясь еретического уклонения, он решительно подчеркивает, что «софийность» познания и деятельности человека (их направленность на восстановление цельного, «живого» бытия в мире) вовсе не означает, что человеческое творчество, хотя бы в малейшей степени, подобно творящей способности Бога; наше творчество, пишет он, не содержит в себе «ничего *метафизически нового*, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также наперед данным образом» \*.

В результате оказывается, что, несмотря на претензию создать новую концепцию человека и человеческой деятельности, Булгаков мало что добавляет к стародавней платоновско-августиновской версии христианской философии, не признающей за человеком никакой творческой задачи в бытии. Скучность реальных итогов философского построения Булгакова особенно заметна на фоне размышлений многих выдающихся западных философов (в том числе Ницше), которые считали своим главным долгом именно критику платоновской традиции, господствующей в христианской философии и не позволяющей обосновать творческую свободу человека в ее *абсолютном* значении. Об этом наиболее ясно писал А. Бергсон \*\*, идеи которого активно использовали в своем творчестве самые оригинальные русские мыслители — Н. Бердяев, С. Франк и Л. Карсавин.

Подводя итог, можно констатировать, что в книге «Философия хозяйства» — первом более или менее капитальном изложении философских взглядов Булгакова — в большей степени проявились его слабости, чем достоинства. К последним нужно

---

\* Там же. С. 159.

\*\* См.: Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 239—246.

отнести непререкаемое убеждение в необходимости развивать идеи Вл. Соловьева ради гармоничного сочетания веры и разума, интуиции и точного знания, религии и философии, а также достаточно оригинальное стремление обосновать модное представление о первостепенном значении в жизни человечества хозяйственной деятельности в рамках религиозно-идеалистического мировоззрения. Однако недостатки «Философии хозяйства» явно перевешивают достоинства этой книги. Сравнивая идеи Булгакова с оригинальной и явно недогматичной системой идей Соловьева, можно прийти к выводу, что они не содержат никакого существенного продвижения вперед, скорее уж можно говорить о движении назад — к преодоленному Соловьевым платонизму и «средневековому миросозерцанию».

То же самое можно сказать и о попытке выработать новую форму сочетания религии и философии, веры и разума. Сама необходимость такого сочетания, о которой Булгаков постоянно говорил в своих публицистических статьях, не вызывает сомнения. Однако, когда дело дошло до конкретной реализации этого призыва в виде последовательного мировоззрения и соответствующей религиозно-философской концепции, оказалось, что это сделать не так-то просто, в «Философии хозяйства» никакого органичного синтеза не возникает. И вполне понятно, с чем это связано. Ведь расхождение между рационалистической философией и христианством возникло в XVII веке и предельно обострилось к концу XIX века из-за того, что догматизм и консерватизм традиционной религии и официальной Церкви (как католической, так и православной) все больше приходили в противоречие с запросами развивающейся культуры (особенно науки). От этого расхождения страдали и религия, и культура. С одной стороны, религия и Церковь все больше отставали от запросов культуры, становились чем-то абсолютно несовременным, архаичным, ненужным современному человеку, с другой стороны, культура все больше теряла религиозно-мистические основания, без которых она вырождается в механическую «цивилизацию». Новые формы единства могли возникнуть только при движении *навстречу* друг другу: философия (как идейная основа культуры в целом) должна была осознать опасность чрезмерной рационализации и преодолеть свою зависимость от науки, а религия и Церковь — отказаться от догматизма и приверженности неизменной и доказавшей свою устарелость традиции. Отметим, что именно так вопрос о новом синтезе «религии» и «общественности», Церкви и культуры, был поставлен на Религиозно-философских собраниях, проходивших в 1901—

1903 гг. в Петербурге и вызвавших широкий резонанс в русском обществе.

Неудача замысла Булгакова объясняется как раз тем, что он не признавал необходимости *взаимности* в этом движении. Справедливо критикуя современную философию за чрезмерный рационализм и забвение своих мистических, религиозных оснований, он не желал признать, что жизнеспособность религии в современном обществе прямо зависит от способности ее адептов и служителей отказаться от догматизма и принять как должное возможность *современной и свободной* интерпретации догматов и Откровения.

В последующих своих трудах — «Свет Невечерний», «Трагедия философии» и особенно «Философия имени» — Булгаков все-таки рискнул приблизиться к такой более свободной интерпретации догматов и тем самым показал, что его недаром считали одним из лидеров философского движения в начале XX века. Однако затем, испугавшись, что последовательное развитие найденных принципов полностью уведет его из лона Церкви, он совсем отказался от философии — ради традиционной и уже пережившей свой век формы веры.

### 3

Книга «Свет Невечерний», вне всяких сомнений, является главным философским трудом Булгакова. Здесь он с наибольшей возможной полнотой попытался реализовать упомянутый ранее замысел — соединение религии и философии, веры и разума в органичное целое; здесь же ради этой цели он в отдельных моментах позволил себе достаточно свободное отношение к догматам христианства, чтобы сделать их доступными современному человеку, не желающему верить только в силу традиции и авторитета. В результате, в книге Булгакова возникла достаточно сложная, хотя и не во всем оригинальная концепция, которая наверняка бы вызывала бурные дискуссии и стимулировала бы развитие русской философии, если бы выход в свет книги не совпал с такими историческими катаклизмами, которые сделали невозможными и, может быть, уже ненужными многие прежние интеллектуальные споры.

Не претендуя на достаточно исчерпывающее рассмотрение философской концепции, которую Булгаков выстраивает в «Свете Невечернем», отметим только наиболее принципиаль-



ные моменты, важные для современной оценки и этой книги, и творчества Булгакова в целом\*.

Прежде всего во введении к основной части книги автор еще раз детально критикует ложные, на его взгляд, попытки «по-новому» интерпретировать суть христианской веры. При этом он проявляет весьма тонкое понимание отдельных деталей разбираемых учений, но оказывается, как и прежде, глух и слеп к их главной тенденции — к желанию придать христианству современную форму, отвечающую новому положению человека в истории.

«В «Свете Невечернем» Булгаков подробно развивает важнейшую идею, сформулированную им ранее и направленную на обоснование необходимости религии, религиозного чувства для человека и культуры. Религия представляет собой, утверждает Булгаков, переживание и постижение трансцендентных сфер, с которыми связан каждый человек и в которых он только и может черпать энергию своих творческих замыслов. В философских терминах это выражается как «переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного»\*\*.

Знание, в противоположность вере, есть постижение сферы бытия, всецело имманентной человеку. В доказательство этого непривычного для обыденного рассудка тезиса Булгаков вспоминает приводившуюся выше идею о принципиальном единстве (в идеале, переходящем в тождество) личности и мира, возникшую в мистических течениях, но в XX веке ставшей естественной принадлежностью многих философских теорий (в западной философии ее особенно подробно развивал Бергсон, в русской, не без влияния Бергсона, — Карсавин и Франк). При таком подходе познание человеком окружающей его действительности есть, по сути, «самопознание», познание себя через свое «отражение», через «свое иное».

Таким образом, знание и вера дополняют друг друга как постижение соответственно сферы, имманентной человеку, и сферы, трансцендентной ему, но задающей смысл его жизни. Понятно, что в рамках такого соотношения вера оказывается более важной и значимой для общества, культуры и отдельной

---

\* Подробнее см. в книге: *Евламиев И. И.* История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Ч. II. С. 344—372.

\*\* *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1994. С. 12.



личности, чем наука; при утрате человеком контакта с трансцендентной сферой, с Богом, наука также утрачивает свой смысл, поскольку тогда становится бессмысленной сама наша жизнь.

Поскольку религия есть не просто связь человека с трансцендентным бытием, но определенное его *постижение*, она не может остаться «бессодержательной», не может остаться на уровне чувства; за такое сведение религии к чувству Булгаков, в частности, критикует Шлейермахера (эту критику нельзя признать полностью обоснованной, поскольку позиция Шлейермахера не исчерпывается тем достаточно банальным утверждением, к которому ее сводит Булгаков). Постижение трансцендентной сущности Бога в религии происходит в форме догмата, поэтому догмат — это абсолютно необходимая ступень оформления религии. «Вера не абстрактна, но конкретна: это значит, что *вера необходимо родит догмат* того или иного содержания, или же, наоборот, догмат есть формула того, что опознается верою как трансцендентное бытие» \*. Поскольку в догмате выражается высшая трансцендентная истина, он «по определению» является *объективным и кафоличным*, т. е. универсальным, объединяющим всех людей и единым для всех. Отсюда, пишет Булгаков, можно непосредственно вывести идею Церкви как носительницы единой кафолической истины и понять значение исторического предания для дела веры. «Двоякою природой религиозной веры — с одной стороны, ее интимно-индивидуальным характером, в силу которого она может быть пережита лишь в глубочайших недрах личного опыта, и, с другой стороны, пламенным ее стремлением к сверхличной кафоличности — устанавливается двойственное отношение и к религиозной эмпирии, к исторически-конкретным формам религиозности. Они могут получить жизненное значение лишь после того, как интимное, лично-религиозное переживание откроет их живой смысл, причем кафолическая природа религии побуждает особенно *читать историческое предание*» \*\*.

Хотя догмат выражает сущность трансцендентного бытия в сфере, имманентной человеку, он не может строиться по тем же законам, что и эта сфера, он должен нести на себе несмыслимую печать божественного, трансцендентного содержания, не может допускать *полной* рационализации — последнее это как раз качество *полной* имманентности земному миру. Поэтому догмат

---

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 50.

\*\* Там же. С. 55.

может быть выражен только в форме *мифа*, понимаемого как особый акт соединения трансцендентного и имманентного бытия, как реальное событие их встречи. «Мифу необходимо присутствия активность, известная *инициатива* со стороны трансцендентного, которое *хочет* этой встречи, и в реальности этой встречи и заключается сила убедительности мифа... не человек создает миф, но миф высказывается чрез человека» \*. Жизненность и реальность догматов-мифов реализуется в их единстве с культом, с таинствами Церкви. «Чтобы понять значение культа, нужно принять во внимание его символический реализм, его мифотворческую энергию: для верующих культ не есть совокупность своевольно избранных символов, но совершенно реальное богодействие, переживаемый миф или мифологизирование действительности... Поэтому богослужение, культ есть *живая догматика*, мифы и догматы в действии, в жизни... Вместе с тем культ есть и средство постоянного догматического получения, оживления догматических истин. Можно сказать, живо и жизненно в религии только то, что есть в культе, а отрицает или нежизнеспособным является то, чего нет в культе» \*\*.

Все это дает очень оригинальную и убедительную концепцию мифа и ясно демонстрирует *насущную необходимость* присутствия в культуре «мифологической» составляющей, через которую происходит живое, органическое развитие культуры, «питание» ее энергией трансцендентных сфер. Позже по этому же пути в интерпретации мифа пошел А. Лосев, несомненно, под прямым влиянием идей, высказанных Булгаковым. Сам он позже также вернулся к этой теме в книге «Философия имени» и показал плодотворность этого подхода к анализу культуры на примере интерпретации такого сложного феномена, как язык.

Однако все-таки главной целью построений Булгакова в «Свете Невечернем» является не противопоставление веры, догмата и мифа, с одной стороны, и разума и философии, с другой, а доказательство возможности и необходимости их единства. Поэтому своеобразной кульминацией вводной части книги становятся размышления Булгакова относительно возможности философской интерпретации догматов. Исходным здесь для него по-прежнему является постулат о подчиненном, вторичном положении философии по отношению к вере и религии. Мифологический характер религиозной истины, выраженной в

---

\* Там же. С. 58, 61.

\*\* Там же. С. 62—63.

догматах, дает своего рода образец для философского познания и обозначает тот единственный путь, на котором философия в свою очередь может приблизиться к истине. «Возвращаясь к нашей исходной проблеме, — пишет Булгаков, — возможна ли религиозная философия и как она возможна, — мы должны настойчиво указать, что если действительно в основе философствования лежит некое “умное ведение”, непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, хотя и не имеющий яркости и красочности религиозного, *то всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна*, и потому невозможна иррелигиозная, “независимая”, “чистая” философия» \*. Совершенно не случайно именно после написания книги «Свет Невечерний» в одной из своих статей Булгаков резко изменил свое отношение к философии Вл. Соловьева. Если раньше он высоко оценивал рациональные построения Соловьева в духе классического немецкого идеализма, то теперь образцом для него становится «мифологическая» составляющая той же системы, наиболее полно выраженная в поэзии Соловьева.

Все дальнейшее изложение в «Свете Невечернем» демонстрирует пример обозначенной «религиозной» и «мифологической» философии, расставшейся с прежним идеалом рациональной строгости и последовательности. Понятно, что такой философии грозит опасность субъективизма и произвольности. Булгаков полагает, что эта опасность устраняется постоянной ориентацией на систему догматов, в которых выражена «кафолическая» истина. Однако в реальной практике философствования это убеждение не так-то просто реализовать. Ведь философское мышление, как ни пытается Булгаков загнать его в прокрустово ложе догматизма, обладает неустранимой *свободой* — конечно, если оно действительно отвечает своему предназначению. И у мыслителя, который сознательно принял обозначенную выше систему исходных предпосылок остается только две возможности: либо заниматься достаточно произвольным «мифотворчеством» на основе догматов (при отсутствии ясно обозначенного критерия рациональной истинности это становится неизбежным), либо, приняв догматы в их первозданной чистоте, заниматься их вторичным, чисто словесным комментированием. Философская «страстность» и увлеченность Булгакова были слишком сильны, чтобы он мог ограничиться вторым, поэтому в его книге очень много ярких и запоминающихся мыс-

---

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 77.

лительных конструкций; однако никуда не уйти от констатации того факта, что на них лежит явная печать произвольности и субъективности («прелести», по богословской терминологии), а ведь это как раз то, что, по мнению самого Булгакова, делает бессмысленными философские рассуждения.

Основная часть книги включает три раздела, излагающих соответственно религиозное постижение Бога, мира и человека (вместе с обществом и историей). Значительная часть каждого из разделов представляет собой простой пересказ и сведение во едино взглядов на соответствующий предмет известных богословов и философов. В этом смысле труд Булгакова в чем-то напоминает средневековые «суммы теологии» и выглядит достаточно старомодно в современную эпоху, хотя и отвечает традициям русской философской мысли, не признающей жесткой грани между философией и богословием.

Среди более или менее оригинальных фрагментов книги безусловно выделяется та часть, где речь заходит о Софии и ее роли в акте творения. Как и в предыдущих своих трудах, Булгаков использует концепцию Софии для религиозного оправдания и освящения природы. Но если раньше он основное внимание обращал на то, что София — это всеединое и совершенное человечество, т. е. описывал Софию как бы с точки зрения тварного мира, то теперь он больше внимания уделяет ее отношению к Творцу и к акту творения.

В основе самой возможности постижения Бога и связанной с Богом Софии лежит то, что Бог как бы «отпечатывается» в мире в акте творения. «Божественные энергии, струящиеся в мир, откровения Божества в твари, вносят тем самым различимость в само Божество, которое постольку уже перестает быть чистым НЕ для мира, но, раскрывая внутрибожественную жизнь, делает ведомым то, что неведомо, вносит в имманентное сознание то, что ему трансцендентно, так сказать, дробит и множит Божество, как единый солнечный луч дробится и множится в своих отражениях и преломлениях. На основании действия Божия в твари познается, что есть Бог в Себе» \* («божественные энергии» здесь понимаются в том же смысле, как это было принято в исихастской традиции, в частности у Г. Паламы). Именно через такое «отражение» Бога в творении для нас становится доступным самое главное его догматическое определение как Св. Троицы, т. е. мы усматриваем в Боге соединение его абсолютно личного характера с абсолютно сверхличным

---

\* Там же. С. 185.

характером его троичности. Здесь же проясняется и определение отдельных лиц Св. Троицы как Отца, Сына (Логоса) и Св. Духа. В этом рассуждении Булгаков следует давней богословской традиции, однако дальнейшая «мифологическая» дедукция характеристик божественной жизни уже отклоняется от обычной догматической «логики».

Без всякой необходимости, в силу только полноты своей любви Бог призывает небытие к жизни и делает объектом своей любви. «Но, поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собою и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится *между* Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое... Ангелом твари и Началом путей Божиих является св. София. Она есть *любовь Любви*» \*. При этом София, как пишет Булгаков, не только любима, но и любит ответной любовью, и поэтому получает от Бога *всё*, есть ВСЁ. «И, как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом иной, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству» \*\*. Наконец, София, находясь вне единства трех божественных ипостасей, является по отношению к ним только *приемлющей*, но не отдающей, поэтому она есть «Вечная Женственность».

Здесь Булгаков формулирует свой известный тезис о Софии как «четвертой ипостаси» Бога, за который его философская, а позже и богословская концепции подвергались резкой критике со стороны ортодоксальных богословов и иерархов Церкви. Позднее Булгаков откажется от термина «четвертая ипостась», однако это мало что изменит в его софиологии; София по-прежнему будет пониматься как важнейшее связующее звено между Богом и тварным миром и одновременно как совершенный образец тварного бытия. Если учесть, что София, как и раньше,

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 186.

\*\* Там же. С. 186—187.

отождествляется с всеединым человечеством и выражает абсолютную творческую сущность человека, нетрудно угадать в софиологической концепции Булгакова ту тенденцию, которая составляет самое ценное и перспективное в русской философии начала XX века — стремление понять человека в нерасторжимом единстве с Богом. Однако у Булгакова эта тенденция при ее конкретном развитии раз за разом приходит в противоречие с догматическим принципом ничтожности человека перед лицом Бога. Это порождает очевидные противоречия в философских построениях «Света Невечернего» и, по существу, лишает эту книгу ясной логики.

Особенно наглядно это сказывается в последнем разделе книги, посвященном человеку и его историческому предназначению. Человек, утверждает Булгаков, был создан Богом свободным, и его свободе был предоставлен выбор — склониться к греху или удержаться от него. Но раз сама *возможность* греха была заложена в свободе человека, в предмирном замысле творения, Бог предусмотрел и избавление от греха: голгофская жертва также как *возможность* «была предрешена в предвечном совете о сотворении человека: Отец решил отдать Сына, а Сын явил послушание воле Отца вплоть до крестной смерти. А посылать или не посылать Его на Голгофу дано было свободе человека. Такова была основа миротворения, и такова *цена* воссоздания человека, вторичного его рождения» \*.

Здесь в рассуждениях Булгакова неожиданно проступает идея о *сотрудничестве* Бога и человека, причем это касается самого возвышенного и ответственного творческого акта — *акта творения*. Однако возможность такого сотрудничества осталась нереализованной, поскольку, согрешив, человек оказался ниже своего предназначения, и Бог был вынужден осуществить новый акт творения, помогающий преодолеть обнаружившуюся недостаточность человека. «Мир закончен был в шесть дней творения в том смысле, что в него вложены были все силы и семена жизни, и он мог развиваться далее уже из себя, без нового творческого вмешательства. Поэтому в седьмой день Бог *почил* от дел творения. Но в то же время мир был только *предсоздан* в человеке, который должен был со своей стороны сотворить самого себя собственной свободой и лишь затем вступить во владение миром, осуществив общий план творения. И когда обнаружилась несостоятельность человека на этом пути,

---

\* Там же. С. 289.

от Бога потребовался новый акт творения мира в совершенном человеке через боговоплощение» \*.

В результате, оказывается, что в концепции Булгакова человек и его деятельность в мире оказываются менее существенными факторами *окончательного* преобразования, чем это полагали другие русские философы, начиная с Вл. Соловьева. Тем не менее он точно так же склоняется к тому, чтобы признать нерасторжимое единство Бога и мира и даже *обогащение* божественного бытия относительным, тварным бытием. «Вообще, если мы примем во внимание хотя бы только события земной жизни Спасителя, Его воскресение из мертвых и вознесение на небеса, сошествие Св. Духа на апостолов, то становится уже невозможно уклониться от вывода, что временность, процесс, вводится здесь и в жизнь Св. Троицы, в которой также совершаются в каком-то смысле эти события, следовательно, тоже как бы незревает полнота, происходит теогония. Это нерасторжимое единство времени и вечности, теогонии и теофании, абсолютного и относительного, именно и утверждается основным христологическим догматом» \*\*.

Нужно признать, что здесь Булгаков весьма свободно обращается с догматом о единстве двух природ в Христе. Однако этот оригинальный и совершенно неортодоксальный подход не получает должного развития в его книге, она завершается очередной «антиномией», которая, по мнению автора, доказывает бессмысленность дальнейших размышлений: «Голгофская жертва, принесенная Богу от лица человечества, есть высший плод его покаяния и возрождения, ибо принесена она совершеннейшим Человеком. Но вместе с тем она не принадлежит человечеству, ибо по значению абсолютно превышает меру ему доступного, быв принесена самим Богом, который, будучи Не-человеком, в то же время стал и совершенным Человеком» \*\*\*. С одной стороны, человек предназначен к «сотрудничеству» с Богом во всех его «делах», вплоть до акта творения, но, с другой — он оказывается бессильным выполнить это предназначение, более того, это бессилие уже «учтено» Богом и восполнено с помощью божественного всемогущества, которое предвечно, в самом замысле творения «исправило» последствия греха. Отсюда с необходимостью следует тот же самый вывод, который Булгаков с гораздо большей прямолинейностью делал в своих

\* Там же. С. 290.

\*\* Там же. С. 292.

\*\*\* Там же. С. 296.



ранних статьях: историческое действие человечества в конечном счете не является решающим фактором преображения и, значит, вряд ли может быть признано в этическом смысле абсолютно обязательным для человека. И сколько бы Булгаков на последних страницах «Света Невечернего» ни повторял известный соловьевский тезис о *теургическом (богодейственном)* характере искусства, преображающего к софийному состоянию мир в целом и каждый отдельный его фрагмент, его интерпретация этого тезиса радикально искажает мысль Соловьева. «Теургическая власть, — пишет Булгаков, — дана человеку Богом, но никоим образом не может быть им взята по своей воле, хищением ли или потугами личного творчества, а потому *теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна и есть недоразумение или богоборство*»\*. Булгаков, по сути, выхолащивает идею Соловьева, устраняя из нее самое главное — представление об абсолютном творческом начале в человеке, о его равенстве с Богом в творчестве; и с устранением этого момента в понятии теургии не остается никакого иного содержания, кроме представления о восприятии божественных (софийных) идей «творящим» человеком и об их воплощении (т. е. *повторении*) в материи, в несовершенном земном мире. После долгого и трудного пути философское рассуждение Булгакова в очередной раз возвращается к прямолинейному и неоригинальному платонизму, дополненному христианской (августиновской) идеей окончательного воскресения и преображения, совершаемого самим Богом — помимо воли человека и без существенного его «соучастия».

## 4

Год выхода в свет книги «Свет Невечерний» стал рубежом, разделившим разные эпохи истории России, точно так же как он стал особой жизненной вехой для каждого гражданина страны. Булгаков принадлежал к тем самым «совестливым» русским интеллигентам, о которых он писал в статье об Иване Карамзине: тяжелые испытания, переживаемые его страной и соотечественниками, воспринимались им как собственные испытания и собственная трагедия. По мере своих сил и своего понимания происходящего он пытался помочь обществу преодолеть трудности и избежать надвигающихся опасностей. Еще в 1905 г. в

---

\* Там же. С. 321.



статье «Неотложная задача» он выдвинул идею политической партии нового типа, основанной на христианских идеалах и проводящей «христианскую политику», которая должна была не только преследовать сугубо прагматические цели, но и стремиться к радикальному изменению самой системы ценностей, принятых в обществе. Хотя эта идея так и не получила реального воплощения, она была очень важна для Булгакова и показывала, насколько его жизненная позиция была далека от позиции «кабинетного» ученого. Кульминацией его усилий в чисто политической сфере стало участие в работе Государственной Думы в 1907 г. И хотя сам Булгаков оценивал этот опыт как неудачный и в дальнейшем уклонялся от политической деятельности, на протяжении 1900—1910-х годов он оставался в общественном мнении не только выдающимся идеологом, но и «вождем», способным мобилизовать людей на решение важных политических задач. К этой сфере можно отнести и усилия Булгакова, направленные на издание различных журналов и газет, призванных влиять на общество и его систему ценностей\*.

Революционный 1917 год и установление большевистской диктатуры подвели черту под всей предшествующей эпохой в жизни Булгакова. Как и большинство своих современников, он быстро понял, в каком направлении развиваются события; легальные и демократические формы отстаивания своих идеалов, особенно в сфере публичной политики, в течение всего нескольких месяцев ушли в прошлое. Для некоторых из его коллег и друзей выход был в том, чтобы перейти на «нелегальное» положение и начать борьбу с большевиками их же методами (так поступили, в частности, Е. Трубецкой, П. Струве и И. Ильин, открыто поддержавшие Белое движение). Однако в этом случае приходилось «на время» отказаться от морального идеала христианства: придерживаясь его, такую борьбу вести было невозможно (хотя И. Ильин и пытался доказать обратное в своей книге «О сопротивлении злу силою»). Булгаков был слишком последовательным и твердым в нравственном смысле человеком, чтобы хотя бы на «йоту» отказаться от своих убеждений и идеалов, поэтому для него этот путь был невозможен. Но и совсем уйти в сторону, «умыть руки», он, конечно же, не мог, это также было бы изменой своим идеалам, которые требовали единства мыслей и поступков. И Булгаков находит, быть может, единственный возможный для него путь — в 1918 г. он

---

\* Деятельность Булгакова в этой сфере подробно проанализирована в книге: Колеров М. А. Не мир, но меч. М., 1996.

принимает священнический сан и становится активным деятелем Русской православной Церкви.

Подобно тому как книга «Свет Невечерний» стала итогом его долгих идейных поисков, завершившихся окончательным подчинением философии догматическому богословию, так и принятие священства стало итогом жизненных поисков, поисков такого места в обществе, из которого можно было бы наиболее эффективно воздействовать на него. Начав, как и многие русские интеллигенты, с самого простого пути, обещанного марксизмом, Булгаков затем хорошо понял, насколько сложно для отдельной личности влиять на ход истории, насколько окольными путями здесь нужно идти. Попытка создания «Союза христианской политики» и реальное участие в политической борьбе принесли только разочарование. Политика не могла стать главным делом для мыслителя, который всегда полагал, что высшая, «кафолическая» Истина о мире и человеке сохраняется в соборном опыте Церкви. Это означает, что именно Церковь является важнейшей сферой общества, из которой в критические периоды его существования должно идти благотворное действие, направляющее историю в верное русло.

Будучи земным институтом, Церковь не всегда вполне соответствовала этой своей функции. Булгаков, как и многие другие христианские мыслители конца XIX — начала XX века, не раз прежде указывал на недостатки русской Церкви, слишком подчиненной земным, политическим интересам, ставшей главной опорой самодержавия и во многом забывшей о своем духовно-мистическом предназначении (в частности, летом 1902 г. в газете «Освобождение» была опубликована серия статей Булгакова «Письма из России», содержащая резкую критику официальной Церкви и самодержавия). Однако после большевистской революции и окончательного ниспровержения самодержавия Церковь, по мнению многих, осталась единственной инстанцией духовного сопротивления новой власти и ее идеологии. В годы гонений, Церковь уже не могла быть предметом критики, теперь у нее был только один путь: она должна была стать тем, чем всегда была призвана быть, — центром духовного обновления. Эта мысль рефреном звучит в сочинениях многих русских религиозных мыслителей той эпохи; безусловно разделял ее и Булгаков: практические усилия, призванные изменить ход событий, теперь связаны для него только с Церковью, направлены на возвращение ей ее подлинного значения в обществе, превращение ее в мощный источник духовного воздействия, которое рано или поздно изменит общество и поможет

ему преодолеть негативные тенденции в своем развитии. Не случайно еще до принятия сана Булгаков по просьбе новоизбранного патриарха Тихона помогал ему в составлении речей, а став служителем Церкви, активно участвовал во Всероссийском церковном соборе 1917—1918 гг.

Однако судьбе было угодно, чтобы Булгаков на время вернулся к чисто философскому творчеству. Уехав осенью 1918 г. за семьей, которая была в это время в Крыму, он не смог вернуться в Москву и в течение трех лет был вынужден жить вдали от всех происходивших событий. В этот период Булгаков создает два последних своих философских труда, которые совершенно не похожи на все то, что было им создано до того, и поэтому требуют к себе особого внимания. Хотя по объему оба сочинения значительно уступают «Свету Невечернему», в них содержится гораздо больше оригинальных идей, сохраняющих свое значение и для современной философии.

Формально первая из этих работ «Трагедия философии (философия и догмат)» посвящена теме, которая волновала Булгакова на протяжении всех предшествующих лет, — взаимосвязи философии и догматики. В книге прямо высказано окончательное мнение по этой проблеме, причем мнение, неблагоприятное для философии. Однако рискнем утверждать, что не этот явно выдвигаемый Булгаковым на первый план тематический слой является на самом деле главным и наиболее интересным в новой работе. Здесь, скорее, сказывается инерция не подведенных до конца итогов и не завершенных естественным образом споров; возможно, в новом обращении к уже «пройденному» вопросу отразился и пережитый Булгаковым кризис: именно в это время у него возникают сомнения в правильности своего пути. (Явным свидетельством этого кризиса стала еще одна большая работа «У стен Херсониса», в которой внезапно возникает мысль о превосходстве католической Церкви над православной.) Булгакову нужно было поставить точку в этом вопросе — хотя бы для себя самого (напомним, что книга «Трагедия философии» до наших дней оставалась неопубликованной), — и он ее ставит, объявляя всю историю философии непрерывной цепью еретических заблуждений и ошибок.

Однако, если бы дело ограничивалось только этим, новая книга была бы в большей степени вехой личной биографии философа, чем памятником русской философской мысли. После развернутой критической части, выносящей окончательный приговор философии, Булгаков переходит к позитивному философскому рассуждению, и здесь мы сталкиваемся с неожиданным

ностью: вместо того чтобы начать с изложения высших догматических истин, относящихся к сущности Бога, как это было принято в богословии и богословствующей философии, он подробно описывает сущность человека. Формально это можно обосновать тем, что только через «отражение» в твари Бог становится постижимым для нас. Однако в данном случае эта мысль вряд ли может служить достаточным объяснением. Ведь ее Булгаков воспроизводил и в книге «Свет Невечерний», тем не менее там глава, посвященная человеку, находилась в самом конце книги и была наименее интересной и оригинальной: в основной своей части это был просто свод вполне традиционных богословских воззрений.

Стоит обратить внимание на то, что, в отличие от других русских философов той эпохи, Булгаков вообще мало внимания уделял собственно философской концепции человека, и это при том, что в известных публицистических статьях он провозглашал необходимость для философии заняться прежде всего «загадкой» человеческой личности. И вот в последней работе, подводящей итог его философским трудам, он решает восполнить этот пробел. Небольшая центральная часть «Трагедии философии», излагающая оригинальный подход к определению сущности человеческой личности, оказывается абсолютно новым словом Булгакова-философа, показывающим, что, несмотря на негативное отношение ко всей современной ему философии, он все-таки учитывал ее достижения. В своей концепции личности и ее роли в бытии он очень близко подходит к тем идеям, которые развивали другие мыслители, его современники.

Как ни странно, но в основе рассуждений Булгакова о сущности человеческой личности лежит анализ структуры элементарного суждения «А есть В». Возможно, здесь на Булгакова оказал влияние С. Франк, который в известной книге «Предмет знания» точно таким же образом, пытаясь понять сущность трансцендентного Абсолюта, начинает с подробнейшего анализа структуры суждения и умозаключения (отметим, что Булгаков написал развернутую рецензию на указанную книгу Франка\*). «Каждое суждение, — пишет Булгаков, — онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которые суть не что иное, как “я”, ипостась, и его природа, раскрывающая его содержание, его сказуемое, оно же приводится в связь с подлежащим связкою бытия. В форме суждения тайна и приро-

\* См.: Булгаков С. Н. Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский вестник. 1916. Т. 1.

да мысли, ключ к уразумению философских построений. “Я”, самозамкнутое, находящееся на неприступном острове, к которому не достигает никакое мышление или бытие, находит в себе некоторый образ бытия, высказывается в “сказуемом”, и этот образ познает как свое собственное порождение, самораскрытие, каковое и есть связка. В этом смысле вся наша жизнь, а потому и все наше мышление является непрерывно осуществляющимся предложением, есть предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки»\*.

Важнее всего то, что помимо формально-логического и гносеологического смысла Булгаков находит в структуре суждения глубокий метафизический смысл; он видит в нем ту фундаментальную форму, через которую происходит «определение» конечного тварного мира Абсолютом, т. е. *творение* мира. Раньше при описании творения Булгаков всегда строго придерживался догматических формул, что вело к наивно-реалистическому представлению о происхождении мира, теперь же он совершенно неожиданно занимает в этом вопросе позицию, которая вряд ли может быть согласована с догматикой. Весь тварный мир предстает в качестве формы бытийственного самоопределения Абсолюта, осуществляемого через отдельные ипостаси — человеческие личности.

Разъяснение смысла «ипостасности» личности составляет важнейшую тему и книги «Трагедия философии», и книги «Философия имени», причем здесь Булгаков использует известную идею Соловьева о соотношении «сущего» и «бытия». У Соловьева эти понятия применялись для описания радикального метафизического различия Абсолюта (сущего) и мира (определенного, конечного бытия), и только в качестве скрытой основы этого соотношения можно было обнаружить его связь с фундаментальной интуицией личности, «я»\*\*; Булгаков же резко обнажает «антропологический» исток этой идеи и отождествляет отношение сущего к бытию с отношением личности к предстоящему «перед» ней миру. «“Я” не есть само по себе, не *существует*, но *имеет существование, получает бытие* через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от “я”. Поэтому “я” нельзя определить, но можно только определять, и

\* Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 318.

\*\* Подробнее см. в книге: Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. I. С. 209—229.

вся жизнь есть не что иное, как определение. Можно сказать также, что “я” не есть, но *сверхъест*, ибо есть *сущее* \*. Такое понимание личности означает, что она есть «конкретный», «второй» Абсолют (как говорил Соловьев), от которого непосредственно зависят и из которого «происходят» все частные феномены в сфере «бытия».

То, как Булгаков описывает метафизическую сущность личности, наглядно подтверждает это предположение. Постигание каждым из нас своей личности он считает полностью аналогичным апофатическому постижению Бога: «В конце концов приходится “я” определять антиномически, по типу “отрицательного богословия”: с одной стороны, “я” есть полное и окончательное НЕ по отношению ко всякому определению, ибо оно вообще *не есть* и, однако, оттого оно не обращается в нуль, в пустоту, просто в небытие, ибо ему присуще сверхбытие; с другой стороны, “я” есть *все*, которое составляет для него сказуемое, от самой интимной субъективности до наиболее застывшей объективности» \*\*. В то же время в отношении своего собственного «я» было бы нелепо полагать ту же степень «непознаваемости», как в отношении Божественного Ничто, поэтому Булгаков вводит представление о непосредственном интуитивно-мистическом постижении всей бесконечной полноты «я», а вместе с ним — *всего сущего*. «Если бы мы сами не были “я”, не знали “я” опытно или жизненно, то никакие усилия мысли и слова не способны были бы выразить, показать “я”, его доказать или описать, ибо “я” трансцендентно и абсолютно. Но так как мы сами имеем “я”, то и не требуется никакой нарочитой интроспекции для его познания, ибо оно дается непосредственным мистически интуитивным актом» \*\*\*.

Смысл сверхбытийного существования ипостасного «я» заключается в том, чтобы быть «основой» (ипостасью — «подставкой») для всех своих определений — чтобы определять себя в форме конкретного бытия («являть» себя). Это и есть, по Булгакову, метафизическое «суждение», или «предложение», его структура («“я” есмь нечто, некое А») определяет троичный характер «полного», «развернутого» существования «я» — оно включает в себя прежде всего саму *ипостасность*, затем совокупность *идей* или *смыслов*, через которые «являет» себя личность, и, наконец, *конкретное бытие*, реализующее эти идеи и

\* Там же. С. 392.

\*\* Там же. С. 394.

\*\*\* Там же. С. 392.

смыслы. В языковом суждении эти три момента соответствуют, во-первых, местоимению, подлежащему, во-вторых, сказуемому, определению и, в-третьих, связке «есть», задающей выражение «я» через идею в бытии. «Связь эта, — пишет о бытийной связке Булгаков, — неразрывна: “я” без сказуемого “никчемно”, ни к чему не относится; сказуемое без “я” слепо и “никкомно”, ни к кому не относится. Сказуемость, способность к сказуемости, есть не что иное, как раскрытие в духе его собственной природы и глубины, акт самоопределения и самопожертвования» \*. Абсолютно новая точка зрения на человека и его отношения с миром настолько увлекает Булгакова, что в «Трагедии философии» он почти забывает о важнейшей идее своих прежних работ, идее Софии. Тем не менее он, конечно же, не отрекается от своего религиозного мировоззрения и поэтому вынужден обратить внимание на согласование новой позиции с главными положениями этого мировоззрения; результатом его усилий в этом направлении, по-видимому, и стало ясное осознание невозможности такого согласования. Главным образом это относится к интерпретации «конкретного» Абсолюта в новой концепции (личности в ее ипостасности) и к необходимости согласовать эту интерпретацию с догматическим определением Бога и догматической идеей творения.

Совершенно очевидно, что новый вариант понимания личности исключает возможность использования по отношению к ней категории субстанции; личность необходимо рассматривать здесь как акт трансцендирования (экзистирования), «результатом» которого выступает «бытие-в-мире» — «явление» ипостасной личности (личности-абсолюта) в форме психологического, мыслящего, волящего и телесного существа, находящего и определяющего себя в мире и с миром. Булгаков достаточно ясно формулирует этот вывод \*\*. И тем не менее, вопреки всякой логике, он упорно пытается совместить этот вывод с наивно-реалистическим подходом к человеку, к миру и к акту творения. Он по-прежнему считает необходимым применять к человеку и миру понятие субстанции, лишь «обогащая» его троичной структурой суждения.

Радикальное несоответствие возникает и при попытке согласовать новую концепцию личности с понятием Софии. Булгаков не раз повторяет, что те идеи-образы, с помощью которых личность «являет» себя к бытию, она берет из своих собствен-

\* Там же. С. 394.

\*\* См.: там же. С. 389—399.



ных неизведанных глубин (по существу — из своего единства-тождества с трансцендентным Абсолютом, Божественным Ничто). Однако совокупность этих идей, как мы помним, и есть София. Получается, что Софию теперь необходимо понимать как сущность, вторичную по отношению к *отдельной* личности, подчиненную личности. Ведь *универсальной* формой «ипостасности» в новой концепции Булгакова является *личность отдельного человека*; ипостасный характер Софии как всеединного Человечества можно обосновать только через ипостасность отдельной личности — а не наоборот, как это было ранее. Если провести эту логику достаточно последовательно, то идея Софии утратит приданное ей в предшествующих больших работах Булгакова первостепенное значение. Булгакова спасает от явного тупика в этом направлении лишь то, что, как мы уже говорили, в своем увлечении новыми идеями он практически не вспоминает о Софии и игнорирует вопрос о том, согласуется ли новое понимание личности с основными постулатами «софиологии».

Понятно, что в рамках провозглашенного отношения к философии Булгаков не мог в «позитивной» части книги ограничиться изложением представлений о человеке. Завершает книгу раздел, посвященный описанию троичной сущности Бога, причем Булгаков утверждает, что именно он является главным. Но это, несомненно, не так. Здесь автор с еще большим вниманием, чем раньше, следит за догматической правильностью своих воззрений, и это приводит к тому, что изложение не несет в себе ничего интересного, оно существенно проигрывает даже соответствующему разделу «Света Невечернего», где сущность Бога описывается гораздо более подробно и оригинально.

Концепция личности, к которой в эти годы пришел Булгаков, видимо, так увлекла его, что он, вопреки решительно высказанному осуждению чисто философских построений, вернулся к ней и посвятил ей новый философский (!) труд. Хотя формальной целью книги «Философия имени» является оценка богословского учения об Имени Божьем, фактически большая ее часть посвящена развитию найденной ранее концепции личности (собственно об Именах Божьих речь идет только в самом конце книги).

В «Философии имени» Булгаков еще более решительно, чем в предыдущей книге, признает нерасторжимое единство человека и всего мирового бытия. Постулат этого единства становится основой интерпретации метафизической сущности слова, речи. Человеческая личность есть онтологический центр мирозда-

ния, она в своей бездонной глубине «слита» со всем бытием, и каждая вещь, каждый фрагмент бытия имеет возможность через личность «развернуть» себя, получить «голос», «зазвучать» во вселенной, *стать собой*. Булгаков решительно отвергает учение о чисто психологическом происхождении языка, в котором слово понимается как условное и субъективное обозначение независимо существующих вещей и явлений. Слово в своей сущности абсолютно объективно и творится не столько человеком, сколько самим бытием в человеке и *через* человека, причем вещи не существуют независимо от слов, «звучание» слова есть в метафизическом смысле акт *сотворения* вещи, точнее — ее самоявления из темной, дословесной глубины бытия на свет мыслимости, ясной определенности. «Слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово; точнее, не есть только слово, ибо имеет бытие еще и металоогическое, бессловесное. Слово *космично* в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, поэтому слово антропокосмично или, скажем точнее, антропологично. И эта антропологическая сила слова и есть реальная основа языка и языков. Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек»\*. Именно этот смысл Булгаков находит в библейской истории о том, как Бог привел к Адаму всех сотворенных им животных для того, чтобы тот назвал их, дал им имена. «Здесь не могло произойти никакой ошибки, ибо не было субъективности: имена тварей звучали в человеке как их внутренние слова о себе, как самооткровения самих вещей. Однако это именованное было не пассивным со стороны человека, он не был только зеркалом вещей, в которое они смотрелись, чтобы узнать себя в идее, в имени своем, но и действием человека, ибо только человек обладает речью»\*\*.

Вся эта теория помогает Булгакову конкретизировать ту новую метафизическую концепцию, которую он в общих чертах наметил в «Трагедии философии». Несколько искусственное обозначение личности как бесконечно осуществляемого суждения, предложения, теперь получает естественное обоснование в связи с тем, что в акте «явления» содержания личности в форме определенного бытия главным признается слово, акт «именования» (в его метафизической сущности).

\* Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1998. С. 35.

\*\* Там же. С. 35—36.

Троичная структура суждения теперь соотносится с тремя основными онтологическими элементами, или «слоями», реальности: алогичным, «непроявленным» бытием; миром общих идей-определений и, наконец, определенным (предметным) бытием, космосом. Самым важным, хотя чаще всего скрытым, оказывается первый член суждения, поскольку именно он задает «присутствие» алогичного, «темного» бытия в качестве трансцендентного «основания» вещи; это — *местоимение*, которое по самой своей сути не может быть обычным словом (ибо слово — это идея, определение), а представляет собой «мистический указательный жест» и обозначается условным символом «я». «“Я” есть та точка, из которой говорящий смотрит и выражает в слове весь мир, но себя он не видит, а потому и выразить не может иначе, как общим символическим свидетельством бытия»\*. Например, акт именованья замеченного живого существа «змеей» в развернутой форме должен выглядеть так: «“я” («здесь») есть змеиность» («видя змею и называя ее змеей, человек в сущности осуществляет функцию облечения смыслом внесмысленного, немого бытия и говорит: это — змеиное, змея»\*\*). В данном контексте понимать «я», личность как «субстанцию» невозможно, и в книге «Философия имени» Булгаков, наконец, отказывается от этой категории традиционной метафизики. «“Я”, языковое местоимение “я”, оказывается онтологической рамой, в которой может быть вмещено все бытие, а в частности — и бытие этого самого “я”, насколько оно входит в космос, именуется, нарекается. Само же “я” есть именование абсолютно неименоваемого, это сама *ousia*, обнажающаяся в феноменах как первородящая энергия»\*\*\*. В таком определении «я» можно найти сходство с самыми оригинальными концепциями личности русской и западной философии XX века, например, с хайдеггеровским определением человека как *Dasein* (здесь-бытия, присутствия), как акта экзистирования, акта, результатом которого становится «явление» алогичного бытия (бытия как такового) в форме мира, предметного бытия. Собственно говоря, и булгаковская интерпретация языка в целом может рассматриваться как предвосхищение поздней концепции М. Хайдеггера, с ее центральным тезисом «язык — дом бытия».

---

\* Там же. С. 78.

\*\* Там же. С. 90—91.

\*\*\* Там же. С. 82.

Достаточно трудная проблема, общая для двух последних философских книг Булгакова, — это проблема онтологического статуса Софии. В «Философии имени» Булгаков лишь однажды воспроизводит главный тезис своей прежней софийной концепции, повторяя, что София — это организм идей, тех самых идей-определений, которые «творяют» вещи в акте именованья, помогают «темному» бытию стать миром. При этом, как уже отмечалось, существование Софии и содержащихся в ней идей понимается им отличным и от «темного» бытия, и от определенного бытия мира. Смысл этого особого существования так и остается непроясненным. Однако достаточно очевидно, что в новой концепции Булгакова София уже никак не может сохранить то значение, которое она играла ранее. Если раньше именно София была непосредственным источником и основой *всего* бытия, то теперь это, безусловно, не так. «Темное» бытие, из которого «вырастает» бытие мира, космоса, вообще никаким образом не связано с Софией; космос, хотя он и «просветлен» идеями (Софией), возникает в результате действия Слова, праязыка, несущего в себе «энергию» творения. Этот священный праязык, лежащий в основе всех реальных языков, непосредственно связан с идеями и использует их, но он *не сводится* к ним, *не исчерпывается* совокупностью идей; каждая идея должна стать *именем*, стать частью акта именованья, чтобы выступить в качестве действенного фактора творения.

Но если не идеи сами по себе, а только идеи, реализованные в именах, выступают в качестве сил, творящих космос в лоне «темного» бытия, — то нетрудно понять, что в новой концепции Булгакова представление о творении очень далеко отклоняется от своего догматического прототипа. Ведь творит космос не София, а Слово, *использующее* Софию и ее идеи, причем само это творящее Слово, как не раз подчеркивает Булгаков, звучит *в человеке* (в его «я» — воронке, уходящей в глубь бытия\*), но исходит от самих творимых вещей, т. е. *от «темного» бытия* — из его неизведанной бездны, где скрыты «семена», «энтелехии» всех вещей и явлений. Таким образом, творение мира происходит силами самого «темного» бытия; «темное» бытие это и есть тот трансцендентный Абсолют, который открывает себя через человека и тем самым «является» в человеке в форме мира, космоса.

Когда Булгаков, наконец, приступает к рассмотрению проблемы Имени Божьего, которая и дала толчок его сочинению,

\* См.: Булгаков С. Н. Философия имени. С. 79.

он, естественно, делает вид, что в его идеях нет ни малейшего расхождения с догматикой. Однако в данном случае (в отличие от книги «Трагедия философии») логика развиваемой концепции слишком увлекает его, чтобы он мог отвергнуть ее. В результате, даже многочисленные библейские цитаты, приводимые в последней главе книги, не помогают затушевать совершенно неортодоксальное и недогматическое понимание Бога, которое он использует для завершения своей философской теории языка. Принципиальным моментом здесь является сближение творящего, священного Слова и обычных человеческих языков. Утверждая, в соответствии с догматическими формулами, что Божественное Слово, ипостасный Божественный Логос необходимо отличать от «антропокосмического» логоса, «звучащего» в мире\*, Булгаков при конкретном анализе языка сближает их до полной неразличимости, и наиболее ясно это выявляется как раз в понимании Имени Божьего.

Наиболее очевидно это выступает в том факте, что он вынужден понимать под Именем Божьим не только действительно упоминавшиеся в Библии имена, относимые к Богу (Иегова, Саваоф, Господь, Творец, Промыслитель, Отец и, наконец, Христос), но различные иные формы выражения божественного в человеческой речи и в человеческом творчестве. Отсутствие четких границ между собственно божественными именами и именами тварного бытия наглядно выступает в утверждении Булгакова о том, что имена языческих богов обладают в определенной степени той же мистической силой, что и Имена христианского Бога: «...мы не можем сказать, что Зевс, Афина, Аполлон, Изиды и т. п. были простые иллюзии и фантастические существа, а уже тем более не можем этого сказать о возвышенном богочитании индусов — веданте, об исламе (хотя в отношении к христианству ему присущи уже антихристианские и христорборческие элементы), вообще о всякой конкретной религии. Имена богов суть здесь реальные силы откровения этих богов: в каждом частном случае эта реальность и это откровение могут различаться по качеству, — от настоящего демонизма до стихийного натурализма, от оргиастического экстаза до высокого боговдохновения Сократа»\*\*. Но если так, то тем более странно было бы отрицать мистическую, божественную силу в возвышенных творениях человеческого гения. В результате, приходится признать, что собственные, библейские

---

\* См.: там же. С. 189.

\*\* Там же. С. 287.

Имена Божьи, упоминаемые Булгаковым, являются лишь относительно отличающимися от имен языческих богов и от иных возможных форм выражения религиозного чувства в культуре.

В итоге, книга «*Философия имени*», написанная после радикального осуждения автором философии, оказалась самым оригинальным и *свободным* его сочинением — свободным прежде всего от тех искусственных форм подчинения разума догмату, которые наложили неизгладимую печать на его предшествующие большие труды. Именно это сочинение в наибольшей степени свидетельствует о глубине философской мысли Булгакова и о его истинном значении в русской философии XX века.

Взятые вместе две последних философских книги Булгакова предстают выразительным символом тех противоречий, которые разрывали его личность и его мысль. С одной стороны, здесь очевидно присутствует творческий поиск, свободное и ответственное исследование главных проблем бытия, имеющее тенденцию к преодолению любых заранее положенных границ, но, с другой стороны, столь же очевидны здесь — смирение и покорность перед лицом традиции и авторитета, добровольный отказ от движения за пределы навеки установленной догматической истины. Казалось бы, окончательно поборов свою философскую «гордыню» в книге «Трагедия философии», раз и навсегда разрешив для себя указанное противоречие в пользу покорности авторитету, Булгаков в «Философии имени» в последний раз позволил своей мысли отдаться свободному полету, и созданный им труд стал его «лебединой песней», самым проникновенным и глубоким творением. Все, что было создано позже, уже не относилось к философии, т. е. к области *свободного* мышления, и поэтому вряд ли может рассматриваться как какой-то вклад в то дело, которое Булгаков обозначил в качестве самого важного для себя и своих мыслящих современников — в разгадку *тайны* человеческой личности.

Оценивая не отдельные сочинения Булгакова, а его философское творчество в целом, нужно признать, что оно не складывается в ясную картину: невозможно говорить о философской *системе* Булгакова, и даже достаточно сложно — о *единой* концепции. В конечном счете, самым главным здесь оказывается то самое *настроение* и та самая *тенденция*, о которых он так выразительно писал в своей ранней статье. Но и в проведении этой «тенденции» Булгаков был не столь последователен и настойчив, как его коллеги (например, Лев Шестов). В начале XX века русская философская мысль вместе со всем русским

обществом мучительно искала единственный верный путь в будущее, в новую историческую эпоху. К сожалению, в то время верный путь так и не был найден. В начале XXI века мы в чем-то повторяем эти поиски. Именно поэтому нам очень важно правильно оценить достижения и неудачи той эпохи. Философское творчество Булгакова в целом нужно отнести, скорее, к неудачам; его личная творческая трагедия 20-х годов дает выразительное свидетельство ложности пути, по которому он шел и на который призывал вступить своих современников. И поэтому нам никуда не уйти от необходимости *пристрастной* оценки творчества талантливого русского мыслителя — *пристрастной* в смысле той истины, которую мы ищем и перед которой нет «малых» и «великих», а все — работники одного дела. Сохраняя позицию восторженных неопитов по отношению к русской философии начала XX века, мы рискуем зайти в те же тупики, в которых оказались многие из ее ярких представителей. Наш долг перед ними — не в неумеренном и некритичном восторге, а в том, чтобы решительно разделить в их творчестве «зерна» от «плевел» — ради нового урожая, способного произрасти из этих зерен.





# I

## ВОСПОМИНАНИЯ И ДОКУМЕНТЫ



**С. Н. БУЛГАКОВ**

**Автобиографическое**

**МОЯ РОДИНА**

*Посвящается жене моей*

Родина есть священная тайна каждого человека, так же как и его рождение. Теми же таинственными и неисследимыми связями, которыми соединяется она чрез лоно матери со своими предками и прикрепляется ко всему человеческому древу, он связан чрез родину и с матерью-землей, и со всем Божиим творением. Человек существует в человечестве и природе. И образ его существования дается в его рождении и родине. Каждый человек имеет свою индивидуальность и в ней неповторим, но равноценен каждой другой, это есть дар Божий. И она включает в себя не только лично-качественное я, идущее от Бога, но и земную, тварную индивидуальность, — родину и предков. И этот комплекс для каждого человека также равноценен, ибо он связан с его индивидуальностью. И как нельзя восхотеть изменить свою индивидуальность, так и своих предков и свою родину. Нужно особое проникновение, и, может быть, наиболее трудное и глубокое, чтобы *познать самого себя* в своей природной индивидуальности, уметь полюбить *свое*, род и родину, постигнуть в ней самого себя, узнать в ней свой образ Божий. Часто завидуют родившимся среди потрясающих красот природы, хотя в очах Божиих, в Софии Божественной, все красоты одинаково потрясающи. Есть предустановленное для каждого откровение Софии в его рождении и в его родине. Чем я становлюсь старше, чем более расширяется и углубляется мой жизненный

опыт, тем яснее становится для меня значение родины. Там я не только родился, но и зародился в зерне, в самом своем существовании, так что вся дальнейшая моя, такая ломаная и сложная, жизнь есть только ряд побегов на этом корне. Все, все мое — *оттуда*. И, умирая, возвращаюсь — *туда же*, одни и те же врата — рождения и смерти.

Моя родина, носящая священное для меня имя *Ливны*, небольшой город Орловской губернии, — кажется, я умер бы от изнеможения блаженства, если бы сейчас увидел его, — в нагорье реки Сосны — не блещет никакими красотоми, скорее даже закрыта некрасотами, серостью, одета не только в скромной, но и бедной и даже грязноватой одежде. Однако она не лишена того, чего не лишена почти всякая земля в нашей средней России: красоты лета и зимы, весны и осени, закатов и восходов, реки и деревьев. Но все это так тихо, просто, скромно, незаметно и — в неподвижности своей — прекрасно. То, что я любил и чтил больше всего в жизни своей — некричащую, благородную скромность и правду, высшую красоту и благородство целомудрия, все это мне было дано в восприятии родины. И ей свойственна также такая *тихость и ласковость*, как матери. Она задушевна как русская песня, и, как она, исполнена поэзии музыки. Только ее надо слышать самому, внутренним слухом, потому что она не насилует и не потрясает, не гремит и не кричит, но тихим шепотом нашептывает свои небесные сны. Она *робко напоминает* лишь о потерянном рае, о той надмирной обители, откуда мы пришли сюда. И теперь, когда я пишу эти строки и собираю свои чувства и свою любовь к ней, в душе моей звенит этот голос вечности. И поистине родину можно — и должно — любить *вечною* любовью. Это не только страна, где мы «впервые вкусили сладость бытия», это — гораздо большее и высшее: это страна, где нам открылось небо, где нам виделось видение лестницы Иаковлей<sup>1</sup>, соединяющей небо и землю. Но для этого надо изжить свою родину, воспринять и услышать ее. Не всем это дано, иные, гонимые ветром жизни, оставляют или меняют родину, прежде чем она войдет в их душу. Я был ее избранником, я жил с ней все отрочество и юность, у меня ничего, кроме нее, не было в то время, и вся моя жизнь была с ней и в ней, и только позже вошли иные, более оглушающие, впечатления или присоединились к ней иные, новые пласты (Орловская губерния соединилась с Крымом<sup>2</sup>), но все это было позднее. Определился же я в своем естестве через Ливны. Я — ливенец.

Попытаюсь как-нибудь рассказать о родине, хотя это так же трудно, как и рассказать о матери...

Ливны — небольшой (12 т<ысяч>) город Орловской губернии, расположенный на высоком берегу р. Сосны \*, со впадающей в нее маленькой речкой Ливенкой \*\*. Город древний, исторический. Еще во времена татарских нашествий здесь была крепость, от которой остались следы монастыря в виде Сергиевской церкви<sup>3</sup>. В могилах при постройке соседнего храма св. Георгия<sup>4</sup> были находимы обширные кладбища, очевидно военные, хотя и более поздние, близ бывшего монастыря обретались св. останки в могилах, чтимые как мощи. Земля была исполнена и освящена человеческими останками, как некое кладбище с позабытым и оставленным алтарем. Я разумею ту нагорную часть, высившуюся над рекой, где тихо сияла Сергиевская церковь, близ которой я был рожден. Город был довольно обширен, большею частью из бедных деревянных домов, хотя в центре были и каменные. Был пылен и грязен. Мало растительности, хотя и был городской сад и чудный кладбищенский, теперь обращенный в парк. Кое-где были небольшие садики при домах: был и у нас, такой дорогой, тихий, нежный, хотя и бедный, маленький. Наш дом, в котором я родился, был недалеко от нагорной части над рекой в пяти минутах от Сергиевской церкви. Он был деревянный, в пять комнат, расширявшийся пристройками. Он принадлежал семейству моей матери. Сколько здесь было рождений и смертей, — тоже алтарь предков. Он был одноэтажный, старый, выходящий на угол своими многими небольшими окнами. Такой интимный, душевный. Но я не помню, чтобы в нем праздновались браки, но помню много, много похорон. Он был живой, этот дом, как будто часть нашего семейного тела и изливания души предков. Когда приходилось приезжать домой издалека, он тихо обнимал странника и нашептывал ему песни детства... Святая колыбель. Внутри его все было бедно и просто (хотя и выше среднего убогого уровня ливенской жизни), скромная деревянная мебель, но даже «диван» и два «кресла» в гостиной. Везде иконы и горящие перед ними лампы, словно церковь. Вокруг — колокольни с разными звонами, ближними и дальними. Это была сладкая и благородная музыка, которою освящался воздух и неприметно питалась душа. Этот скромный дом был сращен с душой, ее не покоряя. Но он был все-таки больше и выше, чем дано было большинству в нашем городе, и это преимущество неизменно отражалось в моей совести, как некая незаслуженная привилегия, и ее

---

\* Слободка за рекой называется Засосна.

\*\* С слободкой Заливенкой.

будило и брестило этой своей незаслуженностью, тревожило социальную совесть, давало ей заповедь на всю жизнь.

Мы были горожане в самом дурном смысле слова. От города мы не имели ничего положительного, но были лишены и не знали никогда прелестей деревенской жизни, никогда не переживали сельскохозяйственного года, пашни, косьбы, уборки урожая, ничего, ничего. Поистине с варварским равнодушием и вместе безразличием бедности мы никогда не жилали в деревне (на «даче»), и — самое большее — мне случалось провести в деревне два-три дня, причем я изнывал от бессонницы, от жары, от непривычных условий жизни, от блох. Даже и за город, в лес, мы собирались два-три раза в лето, — эти сборы были событием, и хотя лесок — дивный сказочный Липовчик со степными цветами, которыми мы все упивались, был в трех верстах от города, мы ездили (и непременно ездили, и лишь в поздние годы ходили пешком). Обычно мы ходили гулять на «линию» (по ветке железной дороги) или в городской сад (на «музыку») или «над Сосну»... Таково было наше варварство. Я замечал, что мужики так равнодушны к природе, хотя сами составляют ее часть; они относятся к ней или как корыстные хозяева, или как... звери (в хорошем и плохом смысле слова). Край наш прекрасен своей широтой и своими полями, но беден и однообразен природными красотами. Он безгорен и безлесен, — наш крохотный Липовчик только оазис здесь, и можно ехать десятки верст на лошадях и в поездах, и «все поля, поля и поля». Вероятно, были красоты в «имениях» «помещиков», полумифических аристократов, приезжавших на тройках, но эти уголья представлялись сказкою нам, бедным попovichам. Красой природы для нас были тихие, иногда глубокие речки, с возможностью рыбной ловли. На нашей реке Сосне летом мы жили, то в купальне, то на рыбной ловле, это было самое интенсивное общение с природой нашего детства. На рыбную ловлю ходили и дальше, хотя все это было неумело, убого, лишено настоящего оборудования и снаровки. Но это давало нам живое дыхание природы. И такое же дыхание давала зима, которую мы переживали с ее дивными закатами, с ее коньками, снежками и санями. И весна с ее бегущими ручьями, с ее ледоходом, хрустящим и шумящим, с обнажающимися от снега сухими пятнами земли, с первыми травками... Каждый дюйм весны, каждый миг пробуждения природы был нами измерен и возлюблен. И сейчас тихие слезы любви и благодарности туманят мои глаза, — как это было бедно и прекрасно, как *живо*. Мы в природе, и в нас природа. И может ли быть, даже и при нашем варвар-

ском и пауперском неумении брать ее, может ли быть ее мало? Она являлась царственно, тихо и прекрасно и приносила поэзию душе, будила в ней ее грезы. Как царица София, она являлась мне, вдохновляя и не объясняя, лаская и не устрашая, сокровенная в своей Красоте и прекрасная Ею. И детская душа навсегда услышала, узнала, возлюбила и отдалась этому видению. И все эти детские радостные грезы были осенены небесной музыкой церковного звона. Наши Ливны были для меня Китежем<sup>5</sup>. О нашей Сосне, быстро обмелевавшей и затягиваемой песками (по всеобщему равнодушию и варварству, соединенному с бедностью), были китежские легенды, которые пели моей душе, и она пела о них. Одна была о Колоколе, который будто бы сорвался во время подвешивания и скатился с горы в реку, но иногда гудит под водой. Я воспевал это в детских, неумелых виршах:

Тьма ночная над водою,  
Город весь заснул,  
И несется над рекою  
Колокола гул...  
Заунывный... как тоскою  
Полон этот звон...

Но родина моей родины, ее святыня, была Сергиевская церковь, «Сергие», как сокращенно она называлась в обычной речи. Для нас она была чем-то столь же данным и само собою разумеющимся, как и вся эта природа. Она была прекрасна, как и эта природа, тихую и смиренную красотой. Она, очевидно, представляла собою остаток древнего стиля: голубая с белыми колоннами, главная древняя ее часть была трогательна своей интимностью и прелестью, она и была — Сергиевская, и к ней была пристроена главная часть, с престолом Успения, — храмовой праздник 15 августа. Я никогда не задумывался о том, почему здесь соединены Сергиево и Успение<sup>6</sup>, — явное созвучие Троице-Сергию в лавре<sup>7</sup>. Я не знал и не понимал, что это был столь же Софийный храм, как и Успенский собор в лавре<sup>8</sup>; я не знал тогда, что я получил имя, был крещен и духовно рожден в *Софийном* храме, причтен к лику служителя Софии Премудрости Божией преп. Сергия. Я не знал, что все мои вдохновения, которым в будущем суждено было развиваться в целую богословскую систему, в корне своем были всеяны в душу Промыслом Божиим в этом умильном храме. Только теперь, в старости, я постигаю этот дар Божий. Как мы любили этот храм, — как мать, как родину, как Бога, — *одной* любовью, и как мы вдохновлялись им. Он был для нас и святили-

щем, и источником восторгов красоты, — больше у нас ничего не было, но этого было довольно. Мы были привязаны к своему храму исключительно и ревниво. — Другие храмы, как даже, напр<имер>, Кладбищенский, где служил мой отец, были как бы не храмы, полухрамы, лишь этот был настоящий. В нем душа дышала красотой. Он весь был голубой, софийный: особо стояла колокольня, особо храм, род удлинённой базилики, но какой домашний, уютный, тёплый, с теплом намолённых икон (чтимой иконы Тихвинской Божией Матери<sup>9</sup>). Хора, конечно, не было, да правду сказать, в нем и не нуждались, храм сам пел. Был гнусавый дьячок, наивно любивший свой клирос<sup>10</sup> и право правивший свое клиросное послушание, — бедный, с красным носом, вероятно, от выпивания. Но краса нашего «хора» был бас «Степаныч», пьяница, неизвестно как существовавший. Как сейчас вспоминаю, был он, вероятно, подлинно музыкален, артист в душе, и голос имел прекрасный, благородный, хотя и пропитый, дребезжащий. Как мы трепетали, придет или не придет от своего запоя Степаныч петь в Вел<икий> Четверток («Вечери Твоя Тайныя»), заутреню в Вел<икую> Субботу («Волною морскою») или в Св. Пасху<sup>11</sup> петь пасхальную заутреню. А другая краса нашего храма, другой столп нашей эстетики был дьякон: прекрасный тенор, бархатный, музыкальный, задушевный. Тоже пил, и тоже мы трепетали, будет ли в голосе и будет ли петь в Страстную субботу<sup>12</sup> и пасхальную заутреню. И когда оба пели, душа уходила в небеса, горела и трепетала в божественном сиянии. Премудрость Божия смотрела в душу во Славе Своей. Священник о. Иван, старенький, заикающийся, сама простота, сам ничего не вносил от себя в эту эстетику, но и не противоречил ей. Он был принят в это целое, потому что был принят этим храмом. И храм стоял над рекой, на высоте, и окружен был, пусть простым и убогим, цветником. Он тоже жил и дышал одной жизнью с природой. Во время Великого поста, с его печальными, строгими звонами, дивно соединялась музыка бегущих весенних ручьев, шорохи и шумы ледохода, ширь весеннего разлива, а позже и пасхальная радость нежной трепетной весны. А в день Успения его икона была неизменно украшена осенними астрами, бархатками и резедой, и их благоухание с тех пор трогает сердце радостью Успения. Это не внешняя только ассоциация, но благоухание от гроба Пречистой. И уже свежее лунные вечера над рекой с площадки около храма... Да, здесь я принял в сердце откровение Софии, здесь в мою душу была вложена та жемчужина, которую искал я в течение всей своей слепой и смутной жизни,



искал умом и сердцем, больше умом, чем сердцем, и когда обрел, то узнал ее, как сокровище, *данное* мне как дар Божий в духовном моем рождении.

Но наша церковная эстетика включала и «кладбище», т. е. кладбищенскую церковь моего отца, которая находилась на другом конце города. Это считалось «далеко», и туда ездили «на лошади»: зимой на санях, летом на «тарантасе», причем и эта лошадь, и кучер «Федорок» также вошли в память о святыне. Мы неохотно изменяли «Сергию» для «кладбища» и лишь иногда, в определенные времена, как бы из любезности отцу, отправлялись с ним на его служение. Здесь было меньше эстетики: пение (тоже дьячка, трогательного в своей простоте и благочестивой наивности) нас не пленяло. Церковь была мужицкая, серая. Но здесь было другое: отец, совершающий таинство Евхаристии и потрясающий тем нашу душу, его детская восторженность в пасхальную ночь, когда посредине храма водружалась жаровня фимиама и он наполнялся благоуханием (по типикону<sup>13</sup>), и из светлого храма выходили в темную ночь сада с могилами, поющими своими молчаливыми, но слышными голосами: Христос воскрес. С «кладбищем» соединяется у меня еще и небесная музыка сфер: когда ночью, во втором часу, ехали на санях в праздник Рождества Христова или Крещения, то небесный свод сиял своею славою. Звезды горели и посылали в душу свои ангельские звуки среди мороза, как Господь родился на морозе в зимнюю ночь в пещере. И все — одно об одном: о Славе Божией. Душа воспринимала многое и сохранила немного, но *это* сохранила, потому что только это есть сокровище души, ее жемчужина, — остальное кожа или оболочка...

Вместе с церковью я воспринял в душу и народ русский, не вне, как какой-то объект почитания или вразумления, но изнутри, как свое собственное существо, *одно* со мною. Нет более народной и, так сказать, народящей, онародивающей стихии, нежели церковь, именно потому, что здесь — *нет* — «народа», а есть только церковь, единая для всех и всех единящая. Однако никогда я не был слеп и глух к страданию народному, к неравенству и обиженности. Себя мы чувствовали все-таки привилегированными, как бы ни было в действительности скромно наше существование, и это сознание вносило острое чувство стыда и социального покаяния, хотя и бессильного. По-детски это выражалось так: к Празднику Пасхи нам обыкновенно шилась какая-нибудь новая принадлежность туалета: уродливые сапоги, не менее уродливый костюм, вообще обновки, которые, конечно, весело и не без горделивости самолюбования чувство-

вались ее обладателем. И, однако, к этому всегда примешивался щемящий звук, как ноющий зуб: а такой-то (Ванька, Кузятка и под.) будет в своем единственном, старом, замусоленном, уродливом дипломате<sup>14</sup> или свитке, потому что ему нечего больше надеть. И красуясь в церкви в своей обнове, я робко искал глазами и находил его — в его уродстве. Правда, сам-то он едва ли так остро чувствовал свое убожество, а сам я отлично приспособлялся к некоторому духовному неудобству и благополучно забывал об укорах совести. Но они всегда были, эти укоры. И психология «кающегося интеллигента», которую он не умеет отличить от христианского покаяния, вместе с его «народничеством» зародилась именно здесь. Я всегда был народником, потому что был народен от рождения. Больше ничего у нас не было в детстве из области «культуры»: ни музыки, ни другого искусства, которого так жаждала душа. Но она была полна, потому что все дано было в церкви, истина чрез красоту и красота в истине. Здесь, в Софийном храме Успения, я родился и определился как читатель Софии, Премудрости Божией, как читатель преп. Сергия в его простоте и смирении, соединенной с горением и дерзновением, в его народолюбии и социальном покаянии. И здесь я определился как русский, сын своего народа и матери — русской земли, которую научился чувствовать и любить на этой горке преп. Сергия и на этом тихом смиренномудром кладбище. И по велению Божию конец своего жизненного пути совершаю под кровом Успения-Сергия, хотя и в стране далекой, в земле чужой, без аромата бархаток и резеды в августовский вечер...<sup>15</sup> Мое великое богатство, особое благословение Божие, было не только в том, что я родился и вырос под кровом двух храмов и на лоне нежной, смиренно-целомудренной природы, но и в семье православного священника, в атмосфере дома-храма, как будто продолжавшего собою храм. По своему происхождению от отца я — левит<sup>16</sup> до 6-го колена (приблизительно до времени Иоанна Грозного, когда — возможно — захудалый боярский сын с явной примесью татарской крови, по обычаю того времени, вступал в духовное сословие). По матери, вероятно, происхожу от левитско-дворянского рода, со следами утонченности (и, может быть, некоторой дегенерации). Мой отец был смиренный и скромный священник, 47 лет прослуживший в своей кладбищенской (бесприходной) церкви с каждодневным служением, на панихидные гроши вскормивший и воспитавший всю нашу семью (семь человек детей, из которых остались в живых только два). Оба они, — и отец и мать, — были проникнуты церковной верой с простой и наивной цельностью, ко-

торая не допускала никакого вопроса и никакого сомнения, а вместе с тем никакой вольности и послаблений. Типикон был нашим домашним уставом в постах и праздниках, богослужениях и молитве. Вместе с этой природой, которая тоже как будто следовала церковному уставу, строй нашей жизни дышал этой атмосферой и не мнил быть иным. Поэтому для нас было самоочевидным, как бы законом природы, что постные дни, и особенно суровый режим Великого поста, не могут быть не соблюдаемы; что ранние, даже ночные вставания к службе, независимо от времени года и погоды, неотменны, и не может даже возникнуть вопроса о человеческой слабости, состоянии здоровья и проч. Да они и не возникали, не могли возникнуть эти вопросы в нас самих, в детях, так мы сами были проникнуты этим, так мы *любили* храм и красоту его службы. Не знаю, каким горем и лишением было переживаемо (как иногда случалось), или болезнь отлучала от храма. Но как правило, все времена церковного года, все праздничные и торжественные службы, особенно все посты и Пасхи, нами переживались, каждое в своем роде, как особое торжество. Как богата, глубока и чиста была эта наша детская жизнь, как озлащены были наши души этими небесными лучами, в них непрестанно струившимися. Вот Рождественская и Крещенская службы: два часа ночи, мороз, звезды, холодная церковь, борьба с дремотой, а вокруг летают ангелы. Но что скажу о величии Великого поста: о преждеосвященной литургии<sup>17</sup>, о стоянии Марии Египетской<sup>18</sup> и, наконец, о Страстной Седьмице<sup>19</sup>, где были у нас на учете все дни и часы? Исповедь в Вел<икую> Среду и литургия Вел<икого> Четверга (с «Вечери Твоя тайныя»), погребение Спасителя («Волною морскою»), литургия Вел<икой> Субботы и, наконец, Пасха, когда мы не знаю где были: на небе или на земле. Словно хоровод небесных светил зажжены были в душе эти звезды, и они не могли погаснуть даже в тьме безбожия, но всегда они звали к небу. И вся эта церковная, типиконская жизнь была обрамлена и связана с жизнью природы, которая в ней участвовала. Это был детский христианский «пантеизм», софийное чувство жизни и мира. Это был простертый над землею свод небесный, на веки вечные вошедший в душу: небо и земля. И когда от рассказов о монастыре (одного купца) горела душа, то видела она себя в детском воображении украшенной ангельским золотым поясом, горевшим и светящимся...

Но вся эта безмерная поэзия, радость озлащенной жизни соединялась с бытом прозаическим и суровым. Мои родители для своего круга были исключительно заботливы, тревожны, чад-

любивы. Нашим отношениям всегда присуща была природная нервность, свойственная — в разной мере — и всем членам нашей семьи, особенно матери (вместе с изнурительными бессонницами). Но это не могло уберечь от гнета бедности (или, по крайней мере, постоянного недостатка) и возникающих на этой почве семейных ссор, в связи с неудержимой склонностью матери дарить, а для этого занимать (она была исключительно добра и в силу этого расточительна — не по нашим средствам, — моя мама для себя же самой довольствовалась самым малым и как будто даже не существовала: не спала, не ела и только всегда беспокоилась и нервно курила). К этому надо прибавить тяжелые впечатления от «русской слабости», не чуждой и нашему дому. Алкоголизм скопил две молодые жизни (моих братьев, по-своему трогательных и благочестивых) в нашей семье, и только милостью Божией и сам я спасся от этой гибели. Эти же заболевания моего отца, очевидно, унаследованы были от предков (вместе с хронической нервной экземой), они сопровождались после прекращения большей его раздражительностью, это есть самое, может быть, тяжелое воспоминание детства, вместе с криком в доме от семейных раздоров, преимущественно почти исключительно возникавших на почве денежных затруднений. Но это проходило, и снова водворялся мир с жизнью словно в церкви или, по крайней мере, при церкви.

Наша семья состояла из родителей, братьев и дедушки. Все они, кроме двух братьев (меня и Лели), и умерли в нашем доме. Раньше всех дедушка от паралича, от которого он лежал разбитым более года. Это был чистый и благообразный старец, Косьма Сергеевич Азбукин, с ясным, любящим сердцем и каким-то прирожденным духовным достоинством. Он рано овдовел (его жена умерла после пожара, в котором будто бы считала себя виноватой от какой-то неосторожности, — из-за большой нервной и духовной утонченности). Оставшись один, он посвятил себя всецело воспитанию дочери «Саши» (Александры Косьминичны, нашей мамы). Был педагогом и хотя светским, но, конечно, до дна церковным. В своей жизни был безупречен и строг. Нас, внуков, любил безгранично, — меня меньше, чем старшего брата, из-за моей суровости (которая на самом деле была застенчивостью). Он был как патриарх. С его кончиной смерть впервые вошла в детское сознание (лет 12), я был, с одной стороны, мистически потрясен, а с другой — оборонялся животным себялюбием. Хорошо в Ливнах хоронили: это прямо какой-то Египет. И прежде всего никакого страха перед смертью. С каким-то скорее радостным, важным чувством приходят

родственники, а прежде всего женщины, обряжать покойника, молиться о нем, помогать на дому: особое вдохновение смерти входит в дом. А затем самые похороны в храме с несением по городу под погребальный перезвон колоколов, предание земле и почитание могилы, молитвенная память... Хорошо в Ливнах хоронят, и, если можно сказать про софийность и в похоронах, то скажу, софийно хоронят: печать вечности, торжество жизни, единение с природой: земля еси и в землю отыдеши...<sup>20</sup>

Отец был провинциальный священник, который, хотя и родился в селе Гуторове (Кромского уезда Орловской губернии), однако совершенно не имел черт сельского жителя и как-то совершенно перевоплотился в горожанина со всей ограниченностью этого типа. Он хорошо учился в семинарии, но вообще был ограничен, без особых умственных запросов и без всякой трагичности в характере. У него был здоровый ум и жесткий сарказм, не лишенный остроумия. В характере его (как и у меня) было мало ласковости, по крайней мере способности ее обнаруживать. Дедушка говорил обо мне с порицанием: булгаковская суровость. Может быть, в последнем счете это — татарская кровь. Главное достоинство моего отца была его добросовестность и ответственная точность во всех делах его: таков он был в исполнении своего семейного долга, — воспитания детей с ответом себе и в бережении худой лишней копейки (что так несвойственно было маме), в своем служении в храме и школе (женской гимназии, где он законоучительствовал), в своих счетах и личных отношениях. Это был человек доброй совести, на ответственность которого можно было положиться. Он не лишен был и своеобразной поэзии, любил природу, хотя и пользовался ею редко, и в Липовчике что-то напевал полуженским своим тенорком. Вообще же мужественность не была свойственна его характеру, он был робок и весьма законопослушен. В нем была крепкая воля в исполнении долга, как он его понимал: не могу иначе, — но совсем не было способности настойчиво хотеть и осуществлять свое воление. Он был — *не-борец* по природным своим свойствам. Своей судьбой он и не был призван к борьбе. Я унаследовал от него и эту робость, и отсутствие хотящей воли, но меня судьба поставила в неизбежность борьбы. И я всегда чувствую это как тяжелую, на меня извне как бы наложенную необходимость, связанность, бремя. Мне труден мой удел.

Мама была окрыленная. Она всегда была несколько *obsessed*<sup>21</sup> навязчивыми идеями, большею частью очередными пустяками: чтобы мною надета была крахмальная рубашка, которой я не выносил, чтобы кого-то «позвать» (в гости), написать

поздравление и пр. (и это я от нее унаследовал как внимательность к людям). Но обычно «эти ее пункты» все-таки выходили за пределы нужд обыденности, относились к тому, что можно было назвать поэзией жизни. Она любила и поэзию, хотя при слабом ее образовании круг ее знаний был ограничен, любила книгу и стихи. Вообще являла в себе тип какого-то неуравновешенного и несколько дегенеративного (фантастическая бессонница) аристократизма. Была не лишена и незлобивого тщеславия в детях, — в отношении к моим успехам, — и суетливой говорливости.

В своей нервной многозаботливости была и деспотична, в соединении с слабохарактерностью. При волнениях, которые были обычны, много курила. Поэтически любила храм и богослужение, но благодаря нервности будила нас раньше времени: Сережа, вставай! Миша, вставай!.. раздавались по дому ее крики, даже тогда, когда я терял уже веру и переживал эти бужения как насилие над собой и когда, принужденный уходить из дома, шатался по городскому саду.

Мои братья... Ко всем им (разумею старших) я относился свысока, а они признавали мое превосходство, великодушно не замечая моего свинства и эгоцентризма в своем трогательном смирении и великодушии. Старший брат Володя явился наиболее трагической жертвой наследственного алкоголизма. Он был прост сердцем, но неистов в страстях, алкоголь делал его безумным. Он погиб от чахотки, будучи уже священником в Москве (если удастся, расскажу особо). Младший мой брат Миша, робкий и кроткий ребенок, также погиб от чахотки (через две недели после Володи) в Ливнах. У меня и сейчас через 40 лет глаза застилают слеза, когда я вспоминаю его святую, прекрасную смерть. Как ангел он был послан отряхнуть сокровище своей смерти в мою душу, пред тем как уйти из мира. Это было ночью. Явно началась агония. Все встали, окружили его, и отец начал читать отходную (это для всех явилось так естественно). «Это — отходная?» — спросил Миша и затем начал прощаться со всеми, выразительно каждого целуя. И меня поцеловал так... Он особенно хотел, чтобы я был около него, когда я был полон собой, только собой... Он тихо отошел, и было светло таинство смерти. Руки его, как у чахоточных, были прекрасны своей белизной. Мы вышли в сад с братом Лелей, рассветало, и на сердце была такая небесная музыка, такое торжество, которое дает только смерть ласковая, тихая, верующая, смерть, открывающая небо и ангелов. Да, смерть была наша воспитательница в этом доме, как много было в нем смерти... Впрочем, все это у же

было позже, в юношеском возрасте, но и в детстве смерть стояла к нам близко, никогда не отходя. Один за другим умерли два маленьких «Кузи» (в честь деда Косьмы Сергеевича). Мама не хотела уступить смерти, и после смерти одного Кузи наименовала тем же именем другого ребенка, но умер и этот. Помню ночь с детским мертвым телом в доме, и ее плач, ночные воющие звуки... Это вкралось в сердце каким-то зовом и страхом и грозной памятью о вечности, так же как и когда стояло тело дедушки, то приносились — неизвестно откуда — страшные плачущие и торжественные звуки, которые переворачивали душу. Это черничка Параша читала Псалтырь. Но самая тяжелая рана была смерть Коли, прелестного, умного, одаренного мальчика в пятилетнем возрасте, общего любимца, с печатью херувима, предшественника нашего Ивашечки. Он болел горлом и долго боролся с болезнью. Еще накануне смерти отец шутя сказал: «а бутуз бутузит». Явилась надежда. А утром он скончался. Отец неизменно поехал служить свою раннюю службу, он был человек долга. Приехав в церковь сам в слезах, и дьякон в слезах, но стали служить. Никогда не могу забыть этой кончины, даже Ивашечкина кончина ее не изгладила<sup>22</sup> («Зовы и встречи» в «Свете Невечернем»). Так он был прекрасен в своей рубашечке, так истекала слезами его няня Татьяна, так мучительно болело и мое себялюбивое сердце, все горевали. И каждое утро этого трудного лета (я готовился к экзамену, решавшему судьбу мою) начиналось для меня слезами Татьяны и этой мукой о подстреленном младенце. Все это — Ливны. Сокровище моей души. Капли небесной росы, которые падали в себялюбивое, но все же не мертвое сердце и, прожигая его, ложились в него бриллиантами. Сейчас кажется, что все они не для себя умерли, а для меня умирали, как какая-то жертва любви ко мне. И не явится ли за гранью земной жизни явью эта тайна любви...

Но лик жизни нашей был суров и важен. Не раз тогда говорили мы об этом в беседах с мамой: не странно ли? Смерть никого не минует, но почему же *тогда*, в эти ранние годы, она миновала дома наших сверстников и сродников, но ангел смерти неотступно стоял над нашим домом?

Хочется призвать и другие милые тени, которые одаряли меня дарами любви и поэзии: няня Зинаида, которая бдела над нами в наших детских бедах и была такая замечательная рассказчица о своей жизни, из крепостного быта. Она и певала нам свои песни из этого прошлого, и это пение ложилось в душу как музыка жизни. Помню оттуда такие бесхитростные слова:



В посиделках девки пряли (2).  
 Они пряли, веселились, всякая с своим дружком.  
 Вдруг мальчишка девке красной (2)  
 Бросил взор свой распрекрасный,  
 Что-то на ухо шепнул.  
 Что шепнул, я не слыхала (2),  
 Как взглянул, я не видала,  
 Только милая узнала, что он ее сердцу мил...

А дальше следует другая картина:

Как во городе в Орле — в большой колокол звонят —  
 То Парашу хоронят,  
 А Ванюша-то Параши гробову доску вскрывал,  
 Сам Парашу целовал.  
 Ты, прости, прости. Параша, прости, милая моя,  
 Не досталася, Параша, ты ни мне, никому,  
 Ни злодею моему.

Она рассказывала про крепостной театр, про свою былую жизнь. И сама она как будто не существовала, она была стихией, стихией русской ласки, жалости, любви к нам. И подобной была и другая няня, Елисавета, сказочница. Как она умела рассказывать сказки, страшные, фантастические... софийные.

Ливенцы жили, кроме исключений, для нас не существовавших, в великой бедности и убожестве. Это был город не крестьян, людей производительного труда, и не купцов, и не дворян, но мелких мещан, существование которых зависело от случайного барыша и не носило в себе никакой обеспеченности. Это было ниже, чем пролетарии, трясущееся приниженное существование. Конечно, оно вырабатывало и инстинкт приниженности, было и это, но запечатлелась во мне какая-то смиренная простота, с которой несли свое существование, да кротость. Это то, что я унес со своей родины.

Родина — святыня для всякого, и как таковая она всегда дорога и прекрасна. И моя родина есть прекрасный дар Божий, благословение и напутствие на всю жизнь. И вот бреду я эту долгую жизнь и внемлю завещанию, и все яснее она раскрывается мне, как первозданная улыбка Софии Божественной, которой она позвала, приласкав меня как младенца, и тихим, тихим шепотом сказала мне свое имя. Этот шепот был тих, и Царица была закутана в рубище поверх своей царственной ризы, но я полюбил ее на всю жизнь, и всю жизнь искал встречи с ней, хотел узнать ее имя. В суете жизни я ушел из отчего дома, и в погоне за видимым я перестал ощущать невидимое и лишь просвечивающее. Но ложные обманные следы для меня гасли вме-

сте с видимыми красотами, и душа прозревала вечное и нездешнее. И теперь, на пороге иной и новой жизни, я возвращаюсь сердцем на эту мою родину и узнаю ее Имя. Узнать его значит перейти в другой мир. Не увидеть мне Ливны в этой жизни.

Но изломанными и таинственными путями Бог дал мне и вторую родину — Крым<sup>23</sup>, но это не вторая, а тоже единственная, но которая явилась мне в другом образе славы и также с ангелом смерти. Только там родина, где есть смерть. И потому последнее слово о родине — о смерти. Ливны запечатлены и освящены могилами отца и матери. Об этом нужно сказать сердцу.

10.VII.1939

Это было написано около 1 <sup>1</sup>/<sub>2</sub> года назад, в течение вынужденного досуга на пароходе<sup>24</sup>. А затем жизнь, с ее заботами, заставила оставить и даже позабыть начатое. И так протекли месяцы и даже полтора года, и не знаю, когда бы я возвратился\* к тому, что самое важное осмыслить, к своей собственной жизни. Но Господь призвал меня к тому ныне, когда ангел смерти еще раз приблизился ко мне, и «он к устам моим приник, и вырвал грешный мой язык, и празднословный и лукавый». И об этом-то я чувствую ныне долг и призвание поведать...

### МОЕ БЕЗБОЖИЕ

Я родился и вырос под кровом церковным, и это навсегда определило мою природу. Это есть моя «почвенность» (по крылатому слову Л. А. Зандера<sup>1</sup>), которая повелительно звала и через многие годы призвала меня к алтарю. Рукоположение для меня было не внешним биографическим фактом, которого мог-

---

\* Во время жительствова в Крыму под большевиками, в 1918—19 гг., я написал толстую тетрадь с повестью о своей жизни, примерно в течение 30 лет. При моей высылке я ее оставил, казалось, в надежные руки, но во время очередной паники перед обыском тетрадь была зарыта в землю и — погибла. Ее содержание невосстановимо, — ни в памяти, ни в душе, как не восстановима и запись о моем духовном умирании пред рукоположением, а об этом я жаляю больше, чем о жизнеописании. И это была — смерть первая и воскресение первое, за ними последовала теперь смерть вторая и воскресение второе. (См. запись 1942 года: «Мое рукоположение».)

ло бы и не быть, но внутренним необходимым раскрытием самого моего существа, голосом моей «левитской» крови. Я — левит и все полнее сознаю свое левитство и дорожу им (готов сказать: горжусь им). В русской истории «духовное» сословие, при всех немощах, было, действительно, и наиболее духовным. Религия детства была для меня моей стихией, призванием, влечением, которое никогда меня не оставляло, как собственное мое, глубинное естество. Я всегда жил в вере и верую. Как же могло случиться, что этой верой моей стало неверие и я в нем прожил не короткий промежуток времени, но долгие годы, целую часть своей жизни, примерно с 14—15-го года жизни, стало быть, с отрочества и ранней юности до зрелого возраста, примерно до исполнившегося 30-летия. На это время падают и такие события моей жизни, как вступление в брак, рождение первого ребенка, смерть деда и братьев... Как произошло это отшествие блудного сына из дома отчего, о котором я всегда, хотя сначала и бессознательно, а затем и все более сознательно, тосковал? Как?

Странным образом на этот вопрос, как совершилось это падение, которым, конечно, явилось для меня отпадение от веры, я принужден ответить: никак. На Страшном Суде Христовом обнаружатся все тайники души и глубины греха, в которых это зародилось, но — дерзну исповедывать наряду с грехом своим и всю, конечно, относительную и ограниченную, малую правду своего безбожия. Поскольку в нем совершилась моя трагическая судьба. Впрочем, я привык думать (и постигаю это все глубже), что вообще лишь трагедия, конечно, с ее преодолением, есть единственно достойный «путь спасения». На путях человеческих надлежит быть и «ересям», да откроются искуснейшие в искусстве их<sup>2</sup>, а от искушений не освобожден был праведный Иов<sup>3</sup> и их не отрицался и сам Сын Божий как Сын Человеческий<sup>4</sup>.

Общий характер моего искушения в неверии и моей трагической в нем судьбе я определил бы как несоответствие между тем образом религиозной жизни, как она определялась для меня тогда в мысли и культуре, и моими личными запросами, отречься от которых я не мог и не хотел, во имя правды, как я ее тогда понимал. Отказаться от ее критерия, вступить на путь внутреннего и внешнего компромисса и тем более остаться в нечувствии его я также не мог и не хотел. Я должен был вступить в борьбу, но не преклониться перед обывательством и порабощением духовным, которые изнутри проникали поры церковности, меня окружавшей. И единственным исходом для

этой непримиримости и этого моего разлада явилось... безбожие, уход из отчего дома.

Я повторяю, что никогда не терял веры и не погружался в неверие, но всегда жил верой, сколь бы она ни была слепотствующей. И, однако, не могу без скорби и раскаяния вспоминать и теперь об этих годах тьмы и отпадения... Как это случилось? Как-то сразу, неприметно, почти как нечто само собою разумеющееся, когда поэзию детства стали вытеснять проза бурсачества<sup>5</sup> и семинарии. Конечно, здесь в духовном смысле побеждала и гордость, нежелание согласиться, стать как все, разделить общий образ бытия. А его неприятие так легко, — с преступной легкостью — переходило в холодность к детским верованиям и их отвержение. Когда же началось сомнение, критическая мысль, рано пробудившаяся, не только перестала удовлетворяться семинарской апологетикой, но и начала ею соблазняться и раздражаться. Семинарская учеба непрестанно ставила мысль перед вопросами веры, с которыми не под силу было справляться своими силами, а то, как все это преподавалось, еще более затрудняло мое внутреннее положение. Не буду здесь вспоминать не добрым словом наставников своих, в которых много было доброго и светлого, а если и были слабости, то *temporis vitia, non hominis*<sup>6</sup>. Однако внутренний разлад, однажды появившийся, все углублялся и переходил в религиозный кризис. Это было то состояние, которое описано в стихах честного семинариста, прошедшего тем же путем, Н. А. Добролюбова<sup>7</sup>: «гимнов божественных пение стройное — память минувшего будит во мне». Оно заканчивается словами: «детскими чувствами вновь я горю, — но уста уже не шепчут моления — но рукой я креста не творю». И это противление еще усиливалось чрез принудительное благочестие: продолжительные службы, с «акафистами»<sup>8</sup> и под., вообще обрядовое благочестие уже не удовлетворяло, а только раздражало, мистическая же его сторона все больше переставала для меня существовать.

Здесь вступила в действие еще новая сила, — интеллигентщина, — судьба и проклятие нашей родины, искушение от нигилизма, надолго оторвавшее меня от почвы. Естественно и почти без борьбы потеряв религиозную веру, я сделался «интеллигентом» как в положительном, так и отрицательном смысле: интеллигентности в само собою разумеющемся соединении с нигилизмом. Однако, — опять-таки и здесь я должен наряду с исповеданием всей лжи нигилизма — свидетельствовать и о правде моей непримиримости к раболепству и порабощенности всей русской жизни, в частности и церковной, общего характе-

ра эпохи. Этого я не мог и не должен был принять, и в этом неприятии я не могу раскаиваться. В известном смысле могу сказать, что его я сохранил «даже и до дня сего» и хочу сохранить до конца своих дней, — верность началам свободы и хранения человеческого достоинства, с непримиримостью ко всякому «тоталитаризму». Здесь я хочу остаться в рядах русской «прогрессивной» (не хочу отрицать также и этого слова) общечеловечности.

Однако именно на этих путях, общественного и государственного самоопределения, меня ждали наибольшие трудности и искушения, особенно в отношении к священной царской власти. Здесь я сразу и всецело стал на сторону революции с ее борьбой против «царизма» и «самодержавия». Это явилось совершенно естественным, что с утратой религиозной веры идея священной царской власти с особым почитанием помазанника Божия для меня испарилась, и хуже того, получила отвратительный, невыносимый привкус казенщины, лицемерия, раболепства. Я возненавидел ее, в единомыслии со всею русскою революцией, и постольку разделяю с нею и весь грех ее перед Россией. Однако грех этот состоит не столько в свободолюбии и в этом смысле революционности, сколько в нигилизме и историческом своеволии, в последнем счете, самочинии с отсутствием чувства меры. Во всяком случае, вся гамма монархических чувств, если и была когда-нибудь хотя бы в малой степени мне знакома, быстро во мне испарилась. Я еще помню из отрочества, как я, десятилетним мальчиком, горестно переживал убийство Александра II<sup>9</sup>, со всей трогательностью этой кончины, еще усиливавшейся обликом Царя-Освободителя. Однако этот облик был совершенно вытеснен из памяти сердца политическим обликом его преемника и всем общим характером царствования Александра III<sup>10</sup>. Этот режим я переживал, со дней юности своей, со всей непримиримостью, и вся связь «православия с самодержавием», как она тогда проявлялась, была для меня великим и непреодолимым соблазном не только политическим, но и религиозным. В таком же настроении встречено было мною и вступление на престол его преемника, с речью о «бессмысленных (беспочвенных) мечтаниях»<sup>11</sup> (о конституции). Лишь с началом революции, а вместе с нею всей русской катастрофы, с 1905 года, я стал преодолевать революционные искушения\*, и однако также не в смысле измены свобод — по-

\* Вспоминаю следующий символический жест: 18 октября 1905 г. в Киеве я вышел из Политехникума с толпой студентов праздновать

вторую, здесь я не могу и не хочу ничему изменять, но в отношении к идее священной власти, которая получила для меня характер политического апокалипсиса, запредельного метаисторического явления Царствия Христова на земле. Эту свою тоску о «Белом Царе» и любовь к нему я выразил в диалоге «Ночь», написанном в 1918 году уже после падения царской власти<sup>13</sup>. Однажды, всего на краткое мгновение, мелькнуло предо мною ее мистическое видение. Это было при встрече Государя. Я влюбился тогда в образ Государя и с тех пор носил его в сердце, но это была — увы! — трагическая любовь: «белый царь» был в самом черном окружении, чрез которое он так и не мог прорваться до самого конца своего царствования. Как трагично переживал я надвигающуюся революцию и отречение от престола, как я предвидел с самого этого дня всю трагическую судьбу и Государя, и его семейства. Долгое время я бредил мыслью о личной встрече с Государем, в которой бы хотел выразить ему все царелюбивые, но и свободолюбивые свои идеи и молить его о спасении России. Но это был только мечтательный бред, которому не соответствовала никакая действительность. История уже сказала свой приговор. То был мой личный апокалипсис, — был и есть — но историческая и церковная действительность — увы! — были тогда страшны, но не «апокалиптичны», в смысле свершений, а только в смысле трагических путей своих, которыми и пошла через революцию в советчину, к дальнейшим, еще неявленным и неразгаданным судьбам Россия.

Возвращаюсь к своим собственным судьбам в «интеллигентщине». Я оказался ею отравлен чрез такое привитие этого яда, которому я бессилён был оказать противодействие\*. Рок мой состоял в том, что в том возрасте, когда во мне пробудилась критическая мысль, я находился в среде некультурной или, лучше сказать, внекультурной, и это делало меня в известной степени беззащитным перед ядами интеллигентщины, но вместе и лишенным ее благ и вообще культурного воспитания. Я находился в известном смысле в состоянии первоначальной невинности, святого варварства. Когда же столкнулся с ревизионным

---

торжество свободы, имея в петлице красную тряпицу, как и многие, но, увидав и почувствовав происходящее, я бросил ее в отхожее место. И мне открылось Евангелие со следующим текстом в ответ на мое немое вопрошание: «сей род изгоняется молитвой и постом»<sup>12</sup>.

\* Думаю, что моя внешняя судьба здесь аналогична судьбам также семинаристов Добролюбова и Чернышевского<sup>14</sup>.

сомнением, которое порождалось во имя культуры и свободы, я оказался пред ним совершенно беззащитным, да и обнаженным. Иной культуры, кроме интеллигентской, в ее довольно упрощенной форме политической революционности (но даже еще не социальной) я не знал. В этом отношении моя личная судьба в безбожии все-таки отличается от судеб других моих спутников жизни, которые, происходя из культурной среды (Водовозов, Струве<sup>15</sup>), могли быть и по-иному ответственны за свое мировоззрение. Я оказался отрочески беспомощен перед неверием и в наивности мог считать (на фоне, конечно, и своего собственного отроческого самомнения), что оно есть единственно возможная и существующая форма мировоззрения для «умных» людей. Мне нечего было противопоставить и тем защититься от нигилизма. При этом те, довольно примитивные, способы апологетики, вместе с неудовлетворявшими меня эстетическими формами, способны были содействовать этому переходу от православия к... нигилизму. Словом, он совершался как-то в кредит, умственно безболезненно, ребячески. Вероятно, я сразу испугался твердыни нигилизма в его «научности», а вместе с тем сразу почувствовал себя польщенным тем, чтобы быть «умным» в собственных глазах. В этом, повторяю, была своя правда и честность, искание истины, хотя и беспомощное и ребяческое. Я сдал позиции веры не защищая. Впрочем, моя мера и не была никогда ранее (да и не могла быть по моему возрасту) таким мировоззрением, которое допускало бы для себя и интеллектуальную защиту. Она была для меня жизнью, мироощущением, гораздо больше, чем учением, хотя, конечно, св. Евангелие, некоторые жития святых (напр<имер>, Марии Египетской) трогали сердце и исторгали из него сладкие звуки, но это было заглушено мефистофельским шипением нигилизма. Дальше же с раз принятой установкой оно стало уже само собой развиваться и укрепляться вместе с моим собственным развитием, умственным и научным, протекавшим притом в интеллигентской среде, которой не были свойственны религиозные переживания и вопрошания, но, напротив, религиозный нигилизм являлся само собою разумеющейся аксиомой мировоззрения. Так продолжалось долгие годы, доколе не пришло время прорасти зерну моей собственной души, и этот росток властно проложил себе путь в чуждой и враждебной среде. Сейчас мне самому является чем-то для себя уничижительным, а вместе и непонятным, как мог я так долго духовно спать или находиться в духовно обморочном состоянии. Этот период религиозной пустоты представляется мне сейчас самым тяжелым временем моей



жизни именно по своей религиозной бессознательности. Очевидно, мне предстояло изжить до дна всю пустоту интеллигентщины и нигилизма, со всей силой удариться об эту каменную стену, отчего почувствовалась наконец невыносимая боль. Теперь, озирая свою жизнь уже из начала 8-го десятилетия, зная ее долготу, я вижу, что темпы ее свершений вообще были соразмерны этой продолжительности. Для того чтобы пережить данное духовное состояние в пропорциях долголетней жизни, очевидно соответствовала и большая замедленность духовных процессов, которая не соответствовала бы жизни более краткой\*.

Однако, если я воспринял нигилизм без боя, это не значило, чтобы я это пережил безболезненно. Совсем напротив, теперь я вижу, как я никогда не мирился с ним, нося его как платье с чужого плеча, доколе не найдено было мною собственное. Да и вообще это мой переход не от веры к неверию, но с одной своей веры к другой, чужой и пустой, но все-таки вере, имеющей для себя свои собственные святыни. Эта верность вере, призвание к вере и жизнь по вере (если и греховная даже в отношении к ней, то во всяком случае судимая ее собственным, имманентным судом) — есть основной факт моей жизни, который мне хотелось бы установить и утвердить именно пред лицом моего неверия. Человек есть вообще верующее существо, призванное к вере и к жизни по вере. Но не все сознают это с равной степенью ясности. Для меня же это открылось с такой полной очевидностью именно потому, что имея, может быть, по левитству своему, особую призванность к вере, в свете ее, загоревшемся во мне, и на протяжении всей жизни в вере, являюсь способен ощутить в себе и оценить во всей силе этот основной факт веры и неверия познать как особый образ или разновидность веры. Такова была психология моего неверия. Дважды я переживал потерю веры, как общий жизненный кризис, настолько, что однажды во мне раздалась мысль о самоубийстве на религиозной почве, т. е. утрачивался и смысл жизни вместе с потерей веры. Этого не было в отрочестве в ранний период неверия, но проявилось с неожиданной и большой силой на грани юности.

---

\* На путях Промысла Божия эти времена и сроки человеческой жизни имеют, очевидно, свою таинственную предустановленность. Мой beau-père<sup>16</sup>, Н. В. Водовозов, умер от чахотки 25-ти лет, в расцвете интеллигентской гордыни и нигилизма. Значит ли это, что ему уже нечего было изживать на земле и он отозван был для того в иные сферы?

Бессознательное религиозное вдохновение подавалось мне даже в период безверия, веяние смерти, ее благодать с откровением потустороннего мира. Наряду с этим, и самый характер моего неверия не был состоянием религиозной пустоты и индифферентизма, но вера в «прогресс» человечества и под. Она включала не только определенную этику, но и эсхатологию. Мое неверие было существенно эсхатологично. Оно знало свои восторги веры. Я вспоминаю такие минуты некоего как бы пророческого вдохновения, когда свои видения грядущего человеческого прогресса я невольно облакал в образы жизни в Боге: люди будут боги<sup>17</sup>, говорил я себе (кажется, и другим) с юным горением сердца и, разумеется, без всякого оттенка богоборчества или кощунства. Напротив, то было бессознательное видение истины богочеловечества, которое во мне всегда просилось наружу, искало для себя выхода. Но выход этот должен быть найден достойно, а этого я не умею найти. И так создавался духовный плен. Найти же себя в православии, которое было для меня родным, мешал, кроме моей юношеской гордости, его «зрак раба»<sup>18</sup>, культурное убожество и историческая бескрылость «исторической Церкви», пойти же на открытую борьбу с интеллигентщиной не находилось сил. Таким образом, я оказался уже в начале своего жизненного пути *между двух миров*, не будучи способен слиться ни с одним из них, двух станов гость случайный. Так предопределилась судьба всей моей жизни, пока еще в смутных первообразах: чужой среди своих, свой среди чужих, а в сущности нигде не свой... Один в поле не воин, но всегда и везде один...

### ПЯТЬ ЛЕТ (1917—1922)

*Царьград. 17/30. III. 1923*

Жизнь дается один раз человеку, и в этом смысле дорога и интересна всякая жизнь. Индивидуальность есть как бы окно, чрез которое зрится поток жизни, и личная судьба есть рамка, в которой она оформляется, дробится, конкретизируется. То важное, дивное и страшное, чему суждено было стать свидетелями и участниками людям нашего поколения, каждым испытано и пережито по-своему. И в этом — оправдание и вместе побуждение рассказать о пережитом каждым по-своему. Это же понуждение испытываю я теперь, когда волею судеб прервалась временно линия моей жизни и я оказался выброшен из преде-

лов России. Отрезок времени от начала революции лежит предо мною, если не законченным внутренне, то оборванным, как обрывается всякая жизнь. И невольно хочется посмотреть на него извне и изнутри как на целое, еще раз пережить и понять. Однако я чувствую себя не в силах писать воспоминания. В свое время я делал заметки в потаенной книге сердца, род интимного дневника. Но его нет со мной, как нет вообще никаких материалов, а надорванная и ослабевшая память не помогает. К тому же никогда у меня не было ни интереса, ни вкуса к конкретному, к действительности, такова моя слабость и мое свойство. События всегда воспринимались мною в виде звуковых или красочных нитей определенного колорита и насыщенности, но я не имел ни умения, ни вкуса разлагать их на конкретности. При этом сам я, как ввиду личной слабости, так и ввиду особого своего отношения к современности, к которой почему-то всегда оказываюсь не современным, чужим в трагическом разладе, не принимал активного участия в событиях, был ими влеком, но не делал их, созерцал и чувствовал, но не был деятелем, по крайней мере, в смысле внешнего исторического дела. Пусть так. Но ведь и то, что совершалось в душах людей, имеет право на такое же внимание, как внешние события. И события в душах, в известном смысле, важнее и существеннее внешних событий. Попытаюсь и я закрепить те, бледнеющие уже нити своих воспоминаний о том, как революция, происходившая извне, протекла в моей душе и отражалась в моих судьбах. Но я чувствую потребность сделать здесь нечто вроде пролога, — о себе, о том, что я был и чем стал к тому времени, когда грянула мировая война, а за ней и революция.

### *Агония*

Революцию я пережил трагически, как гибель того, что было для меня самым дорогим, сладким, радостным в русской жизни, как гибель любви. Да, для меня революция именно и была катастрофой любви, унесшей из мира ее предмет и опустошившей душу, ограбившей ее. Пусть смеются над этой трагической эротикой, которая все время составляла *error in objecto*<sup>1</sup>, пока не погиб сам объект. Однако это было так. В предреволюционной России был такой безумец, который носил в сердце стыдливую и до конца никогда не высказанную трагику любви которая все время и попиралась ее объектом. Я любил Царя, хотел Россию только с Царем, и без Царя Россия была для меня и не Россия. Первое движение души — даже полусознательное,

настолько оно было глубоко, — когда революция совершилась и когда по-прежнему раздавались призывы: война до победного конца, было таково: но зачем же, к чему теперь и победа без Царя? Зачем же нам Царьград, когда нет Царя? Ведь для Царя приличествовал Царьград, он был тот первосвященник, который мог войти в этот алтарь, он и только он один<sup>2</sup>. И мысль о том, что в Царьград может войти Временное Правительство с Керенским, Милюковым<sup>3</sup>, была для меня так отвратительна, так смертельна, что я чувствовал в сердце холодную, мертвящую пустоту. Я не был «монархистом» в политически-партийном смысле, как есть и были они в России, и вообще я никого почти не знал, с кем мог бы разделить эти чувства мистической любви. Но у меня было на душе так, как бывает, когда умирает самое близкое, дорогое существо, после безнадежной продолжительной болезни. Однако подобно тому, как здесь же бывает, испытывалось и облегчение, потому что агония любви моей была невыносима, она парализовала во мне всякую активность. В сущности, агония царского самодержавия продолжалась все царствование Николая II, которое все было сплошным и непрерывным самоубийством самодержавия. Теперь, после всего, что мы уже знаем о царе и об его царствовании, это выступает с новой очевидностью. Раньше могло казаться, что революцию сделали революционеры, — и это верно в том смысле, что *такую*, т. е. интеллигентскую, революцию сделали действительно революционеры во имя своей интеллигентщины<sup>4</sup>, но это лишь *как*. К несчастью, революция была совершена помимо всяких революционеров самим царем, который влекся неудержимой злой силой к самоубийству своего самодержавия, влекся чрез Ялу, Порт-Артур и Цусиму<sup>5</sup>, чрез все бесчисленные зигзаги своей политики и последний маразм войны.

Я ничего не мог и не хотел любить, как Царское самодержавие, Царя, как мистическую, священную Государственную власть, и я обречен был видеть, как эта теократия *не удалась* в русской истории и из нее уходит сама, обмирщившись, подменившись и оставляя свое место... интеллигентщине. И теперь только я вижу и понимаю, что эта *неудача* была глубже и радикальнее, чем я ее тогда умел видеть. Самоубийство самодержавия, в котором политические искажения в своевольном деспотизме соединились с мистическими aberrациями в Распутине<sup>6</sup> и даже семейным психозом в царице, *не* имели виновника в Николае II, ни в его семье, которые по своим личным качествам были совершенно не тем, чем их сделал их престол. Это самоубийство было предопределено до его рождения и вступле-

ния на престол, — здесь античная трагедия без личной вины, но с трагической судьбой: Эдип должен убить отца и жениться на матери, хочет он этого или не хочет<sup>7</sup>. Николай II с теми силами ума и воли, которые ему были отпущены, не мог быть лучшим монархом, чем он был: в нем не было злой воли, но была государственная бездарность и в особенности страшная в монархе черта — прирожденное безволие. Но разве он сам восхотел престола и от его ли воли зависело то, что он на нем унаследовал? Но такой, как он был, он мог только губить и Россию, и самодержавие. И добавлю еще: разве не правого он восхотел, когда он, теократический царь, как это он верно и глубоко понял в царском сердце своем (вопреки всем окружающим, хотевшим видеть в нем только политического монарха, самодержавного императора), взыскал вдохновения свыше, духа пророчесственного, и обрел его... в Распутине... И, однако, неудача самодержавия в лице Николая II была настолько велика, непоправима, что она обрекала того, кто мог и хотел любить только самодержавие, понятое как государственная вселенская идея, на ежечасное умирание. И, притом, в повседневной жизни эта неудача измельчалась, она разменивалась и дробилась, принимала вид пошлый, жалкий и ничтожный. Царя можно было любить только в уединении, но всякая встреча в действительности оскорбляла и ранила, приносила миллион терзаний. Вместе с тем глубоким мистическим чувством, которое дает только зрячая любовь, я видел и знал, что неудача самодержавия есть неудача России и гибель царства есть гибель и России. Я это знал и думал до революции, я это теперь со всей ответственностью исповедую и утверждаю, и потому я не хотел революции, когда все ее хотели, и плакал, когда все радовались, я хоронил, когда все стремились к новому браку...

Сделаю здесь небольшое отступление, чтобы сказать, как и когда появилось у меня это «шестое чувство». Всю свою молодость и сознательную жизнь до первой революции я был непримиримым врагом самодержавия, я его ненавидел, презирал, гнушался им, как самым бессмысленным, жестоким пережитком истории. Самодержавие — это полиция, жандармы, тюрьма, ссылка, придворные, ни для кого не нужные и не интересные приемы и парады и убийственная жестокость к русскому народу. Всю гамму интеллигентской непримиримости к самодержавию я изведаль и пережил. В студенчестве я мечтал о цареубийстве (хотя, разумеется, меня начинало трясти уже при мысли об исполнении акта), когда я вступил на путь религии<sup>8</sup>, самодержавие казалось мне главнейшим религиозным врагом,

с которым связана основная ложь нашей церковности. И в своих мыслях и чувствах я не находил никакого подхода к тому, чтобы можно было мистически познать и признать самодержавие. В подготовке революции 1905 г. участвовал и я как деятель Союза Освобождения<sup>9</sup>, и я *хотел* так, как хотела и хочет вся интеллигенция, с которой я чувствовал себя в разрыве в вопросах веры, но не политики. В Киеве, где я профессорствовал эти годы (1901—1906), я занимал вполне определенную политическую позицию. И так шло до 17 октября 1905 г.<sup>10</sup> Этот день я встретил с энтузиазмом почти обморочным, я сказал студентам совершенно безумную по экзальтации речь (из которой помню только первые слова: «Века сходятся с веками») и из аудитории Киевского политехникума мы отправились на площадь («освобождать заключенных борцов»). Все украсились красными лоскутками в петлицах, и я тогда надел на себя красную розетку, причем, делая это, я чувствовал, что совершаю какой-то мистический акт, принимаю род посвящения. На площади я почувствовал совершенно явственно влияние антихристового духа: речи ораторов, революционная наглость, которая бросилась прежде всего срывать гербы и флаги, — словом, что-то чужое, холодное и смертоносное так оледенило мне сердце, что, придя домой, я *бросил свою красную розетку в ватерклозет*. А в Евангелии, которое открыл для священногадания, прочел: сей род (какой род, я тогда еще не умел распознать) изгоняется молитвой и постом<sup>11</sup>. Но тогда для меня ясно было присутствие *сего рода*, от которого вечером того же дня начались в Киеве погромы, только в том черном стане, но не в этом с красной петлицей. Однако развернувшаяся картина революции очень скоро показала, что представляет собою революция как духовная сущность. И я уже с этого времени отделился от революции и отгородился от нее утопической и наивной мыслью о создании *христианского* освободительного движения, для чего нужно создать «союз христианской политики»<sup>12</sup> (ранний прототип «живой церкви»<sup>13</sup>). Я постиг *мертвящую* сущность революции, по крайней мере русской, как воинствующего безбожия и нигилизма. До сих пор я кой-как старался зажимать себе нос, чтобы не слышать этого трупного запаха. С революцией было нам не *по пути*, потому что, пока Россией правила черная сотня, казалось оправданным бытие красной сотни. Постепенно, по мере того как выявлялась духовная сущность русской революции в истории 1905—1907 гг., для меня становилась невозможна всякая связь с ней. Становилось очевидно, что революция губит и погубит Россию. Но не менее ясно было

для меня тогда, что ее не менее верно губит и самоубийца на престоле, первый деятель революции, Николай II. И из этого рокового кольца революции, в котором боговенчаный монарх в непостижимом ослеплении и человеческом слабоволии подавал руку революции, казалось, не было выхода. Слишком страшно было думать всерьез и говорить о гибели России (хотя я и говорил еще в «*Вехах*»<sup>14</sup>), тем более что все еще оставалась надежда найти *внеэволюционный*, свободный от красной и черной сотни культурный центр, опираясь на который можно было бы освободить царя от революции (тогда мы еще не знали, что революция имеет неотразимую силу на него через ближайшего ему человека — любящую, преданную жену, ибо царица Александра оказалась в полном смысле слова роковой революционеркой, что она дала революции проникнуть во святая святых царя и утвердиться во дворце). Культурный консерватизм, почвенность, верность преданию, соединяющаяся со способностью к развитию, — таково было это задание, которое и на самом деле оказалось бы спасительным в истории, если бы было выполнено. Впрочем, про себя лично скажу, что, хотя в бытовых и практических отношениях я шел об руку с этим культурным консерватизмом (как он ни был слаб в России), исповедовал почвенность, однако в глубине души никогда не мог бы слиться с этим слоем, который у нас получил в идеологии наиболее яркое выражение в славянофильстве (с осколками славянофильства: Д. Ф. Самариним, И. В. Мансуровым, М. А. Новоселовым, В. А. Кожевниковым<sup>15</sup> и др. я дружил и лично). Меня разделяло общее ощущение мира и истории, какой-то внутренний апокалипсис, однажды и навсегда воспринятый душой, как самое интимное обетование и мечта. Русские почвенники были культурные консерваторы, хранители и читатели священного предания, они были живым отрицанием *нигилизма*, но они не были его преодолением, не были потому, что сами они были, в сущности, духовно сыты и никуда не порывались души их, никуда не стремились. Они жили прошлым, если только не в прошлом. Их истина была в том, что прошлое *есть* настоящее, но настоящее-то не есть только прошлое, но оно есть и будущее, и притом не только будущее, которое есть выявление прошлого чрез настоящее в будущем, т. е. *только* прошлое, а будущее, как новое рождение. «Се Аз творю все новое»<sup>16</sup>. К этому новому рвалась и рвется, его *знает* душа. И это религиозно-революционное, апокалипсическое ощущение «прерывности» (о чем любил философствовать рано ушедший друг наш В. Ф. Эрн<sup>17</sup>) роднит меня неразрывно с революцией, даже — *horribile dictu*<sup>18</sup> с



русским большевизмом. Отрицая всеми силами души революционность как мировоззрение и программу, я остаюсь и, вероятно, навсегда останусь «революционером» в смысле мироощущения (да разве такими «революционерами» не были первохристиане, ожидавшие скорого мирового пожара). Но эта «революционность» в русской душе так неразделимо соединилась с гадаринской бесноватостью<sup>19</sup>, что с национально-государственной и культурной точки зрения она может быть только самоубийственной. К чему я об этом говорю здесь, в воспоминаниях? Да потому, что понимание этого со всею ясностью у меня явилось уже в 1906 г. и определило собою и мой образ действий, и мировоззрение. Дореволюционные безумства и наглость 1905 г., совет рабочих депутатов, экспроприации, убийства и, как ответ на это, военно-полевые суды, с жестокостями, с которыми было так же невозможно мириться, как с низостями революции. И, казалось, нет выхода. Промелькнула первая Государственная дума<sup>20</sup>: она блеснула своими талантами, но обнаружила полное отсутствие государственного разума и особенно воли и достоинства перед революцией, и меньше всего этого достоинства было в руководящей и ответственной кадетской партии, получившей бесславный конец в Выборге<sup>21</sup>, ибо Выборг был несомненно самоубийством партии, от которого она уже не оправилась. Вечное равнение налево, трусливое оглядывание по сторонам было органически присуще партии и вождям при всех достоинствах и заслугах их в отдельности, и это неудивительно, потому что духовно кадетизм был поражен тем же духом нигилизма и беспочвенности, что революция. В этом, духовном, смысле кадеты были и остаются в моих глазах революционерами в той же степени, как и большевики, и исключения здесь лишь подтверждают общее правило: насколько те или иные отдельные лица (как П. Б. Струве или П. И. Новгородцев<sup>22</sup>, — не говорю о кадетах, случайных для блока, как А. В. Карташев<sup>23</sup>) они перерастают свой кадетизм. Все дело в *религиозном* самоопределении, а эту-то сторону по наивности и в революционном ослеплении кадеты оставили в тени, предоставляя его «терпимости», т. е. нигилизму. Наконец, среди правых руководящую роль задавали погромные элементы либо такого рода консерватизм (например, митрополит Антоний, Грингмут, пр. Восторгов<sup>24</sup>), для которого нет никакого просвета ни в настоящем, ни в будущем: это поклонники московщины и деспотизма реакции под маской консерватизма. Погромщики же (Дубровин и К<sup>о</sup>) подняли голову и образовали свои боевые дружины<sup>25</sup>. И, однако, они исповедовали православие и народность, которые и я тогда исповедо-

вал, и я чувствовал себя в трагическом почти одиночестве в своем же собственном лагере.

В это время образовалась крошечная группа людей, составивших вскоре Религиозно-философское общество имени Вл. Соловьева в Москве<sup>26</sup> (следящим за русской религиозной мыслью известны эти имена). В то время, около 1905 г., нам всем казалось, что мы-то именно и призваны начать в России *новое* религиозно-революционное движение (позднее, когда это было уже брошено нами, это было подхвачено и опошлено декламацией Мережковского<sup>27</sup>, который сделал своей теноровой специальностью ноту *ре-волюция-магия*). Это были своего рода «бессмысленные мечтания», которые и обличила жизнь. В Москве дело не пошло дальше расклеивания революционных прокламаций с крестами, а я лично пытался кликнуть клич на основании «Союза христианской политики» (название, как и идея, заимствованы у Вл. Соловьева<sup>28</sup>), но для этого у меня самым очевидным образом не хватало ни воли, ни умения, ни даже желания, это предпринято было, в сущности, для отписки, ради самообмана *ut aliquid fieri videatur*<sup>29</sup>. Сам я очень скоро разочаровался и отказался от этой затеи. Позднее, в 1917 г., меня хотели вернуть к ней, аки «пса на блевотину»<sup>30</sup>, но у меня не было на это ни малейшего желания.

Под такими воздействиями определялось мое настроение в начале революции. Своей партии я не создал, а примкнуть к кадетам я не хотел и не мог, не теряя своего лица. А в это время надвинулись выборы в первую Думу. Я не имел достаточно характера, чтобы остаться «тверд, спокоен и угрюм» перед общей сутолокой и предвыборной суетой. Для меня было необходимо пережить Государственную думу, да и, разумеется, я имел достаточные данные, а потому и обязанность вложить и свои силы в общую работу. Однако препятствием оказалась партийность. По вышеуказанным причинам, став боком к революции уже тогда, я не мог примкнуть ни к одной из политических партий, всецело стоявших на почве революционного или контрреволюционного мировоззрения (не говорю об «октябризме»<sup>31</sup>, который всегда имел классово-оппортунистическую природу). Между тем попасть в Государственную думу в Киеве, где я жил и где могла быть выставлена моя кандидатура с большими шансами на успех, не было возможности. Моя очередь пришла во вторую Государственную Думу, куда и выбран по родной Орловской губернии, как беспартийный («христианский социалист»<sup>32</sup>). Я получил наконец депутатское крещение, и четырехмесячное сидение в «революционной» Государственной думе

совершенно и окончательно отвратило меня от революции. Из Государственной думы я вышел таким черным, как никогда не бывал. И это было понятно. Нужно было пережить всю безнадежность, нелепость, невежественность, никчемность этого собрания, в своем убожестве даже не замечавшего этой своей абсолютной непригодности ни для какого дела, утопавшего в бесконечной болтовне, тешившего самые мелкие тщеславные чувства. Я не знал в мире места с более нездоровой атмосферой, нежели общий зал и кулуары Государственной думы<sup>33</sup>, где потом достойно воцарились бесовские игрища советских депутатов. Разумеется, сам я совершенно негоден в депутаты, и потому, может быть, с таким ужасом и вспоминаю эту атмосферу. Однако я сохранил достаточную объективность и бесстрашие, чтобы видеть там происходившее. И нет достаточно сильных слов негодования, разочарования, печали, даже презрения, которые бы мне нужны были, чтобы выразить свои чувства. И это — спасение России. Эта уличная рвань, которая клички позорной не заслуживает. Возьмите с улицы первых попавшихся встречных, присоедините к ним горсть бессильных, но благомыслящих людей, внушите им, что они спасители России, к каждому слову их, немедленно становящемуся предметом общего достояния, прислушивается вся Россия, и вы получите 2-ю Государственную думу. И какими знающими, государственными, дельными представлялись на этом фоне деловые работники ведомств — «бюрократы». Одним словом, 2-я Государственная дума для меня явилась таким обличением лжи революции, что я и политически от нее выздоровел. Однако я еще не стал монархистом. Мое отношение к Царю и во второй Государственной думе оставалось прежним. В мою «почвенность» идея монархии и монархической государственности отнюдь не входила. Вопрос о монархии есть, в существе дела, вопрос любви или не любви (*есть любовь и в политике*), и я не любил Царя. Мне был гнусен, разумеется, рев и рычание революционной Думы, но я ощущал как лакейство, когда некоторые члены Государственной думы удостоились царского приема, где-то с заднего крыльца. Но, выйдя из Государственной думы, после банкротства революции и разочарования в ней, куда мог я пойти? В Государственной Думе на меня произвел сильное впечатление своей личностью, смелостью, своеобразной силой слова (особенно на фоне жалкой брехни) Столыпин<sup>34</sup>. Я совершенно не сочувствовал его политике, но я сохранил веру, что он любит Россию и, в конце концов, не солжет. И с этой — последней — надеждой я вышел из Таврического дворца. Это была слабая соломин-

ка, но и она уже гнулась во все стороны. И здесь была течь. И в этом я убедился с трагической ясностью, когда встретился со столыпинской работой по подготовке выборов в Государственную думу. Я снова участвовал в орловских выборах, но в Думу уже не пошел, хотя меня и посылали настойчиво. За время третьей Думы революция затихла, но зато подняла голову — все решительнее и решительнее — контрреволюция. Начались ликвидационные процессы, дело Бейлиса<sup>35</sup> и под. Россия экономически росла стихийно и стремительно, духовно разлагаясь. И за это время, каким-то внутренним актом, постижением, силу которого дало мне православие, изменилось мое отношение к царской власти, воля к ней. Я стал, по подлому выражению улицы, царист. Я постиг, что царская власть в зерне своем есть высшая природа власти, не во имя свое, но во имя Божие. Не хочу здесь богословствовать о царской власти, скажу только, что это чувство, эта любовь родилась в душе моей внезапно, молниеносно, при встрече Государя в Ялте, кажется, в 1909 г., когда я его увидал (единственный раз в жизни) на набережной. Я почувствовал, что и Царь несет свою власть, как крест Христов, и что повиновение Ему тоже может быть крестом Христовым и во имя Его. В душе моей, как яркая звезда, загорелась идея священной царской власти, и при свете этой идеи по-новому загорелись и засверкали, как самоцветы, черты русской истории; там, где я раньше видел пустоту, ложь, азиатчину, загорелась божественная идея власти Божией милостью, а не народным произволением. Религиозная идея демократии была обличена и низвергнута, во имя теократии в образе царской власти. Безбожная демократия, на которой утверждается духовно революция, несовместима с теократической природой власти, здесь водораздел: или — или: с Царем или без Царя, против Царя. А вся русская революция — я это знал и по личному опыту — всегда была *против* Царя и с демократией. В моем энтузиазме к царской власти совсем не было (и никогда не бывало) элементов полицейского черносотенства, и я не становился от этого ближе к «правым», оставаясь одиноким и безвольным мечтателем, каким был я всегда, но передо мной становился со всей трагической остротой вопрос о монархе, о носителе царской власти, в минуту ее рокового крушения, о Николае II, совершавшем самоубийство самодержавия. Ставши царелюбцем в такое время, когда царская власть уходила из мира, я обрекался на муки медленного умирания вместе с ней. Отныне, если я — монархист, я становился как-то ответственным за все те безумия и преступления, которые творились цар-

ской властью и даже именно этим монархом-самоубийцей. А в то же время в своей любви к царю я сразу же отделил от его личности вины, за которые он не был ответствен, и зло, ему не принадлежавшее, и полюбил *его* в это мгновение какой-то любовью до гроба, какою обещаются перед алтарем жених и невеста. Это — бред, которого не поймет и не простит мне интеллигенция, но это было стихийное чувство русского народа, на котором строилась русская государственность. И когда совершилось это избрание сердца, когда я полюбил *Царя*, а вследствие этого не мог не полюбить и царствующего Императора, не полюбить в нем того, что достойно любви, и прежде всего крестonosца, мое политическое бытие, как русского гражданина, стало агонией, ибо в агонии находилась историческая царская власть, и я агонизировал вместе с нею. Отмечу два-три момента в этой истории, запечатлевшиеся в моем сознании с особенной четкостью: выборы в 3-ю Государственную думу и распутинская эпопея. После роспуска 2-й Государственной думы и нового избирательного закона<sup>36</sup> правительство Столыпина проявило известную избирательную технику, которая, однако, соединилась, увы, с прямолинейностью цинизма и бесстыдства. А к этому еще не приучена русская жизнь, как приучена уже теперь (как и во всем мире, где выборы *делаются*). В качестве избирательной скотинки — *Stimmvieh*<sup>37</sup> — были избраны послушные попы, которых в огромном, ничего не соображающем количестве нагнали на выборы в качестве выборщиков и здесь заставили играть самую жалкую и вредную роль, причем дирижировал ими А. Н. Хвостов<sup>38</sup>, будущий министр, а в то время нижегородский губернатор, расстрелянный большевиками. Это был отвратительно толстый и столь же развязный человек, — он внушал мне непримиримое отвращение. Рядом с раболопством духовенства была демонстрирована гнилость дворянства, которое также проявляло «классовую» разнузданность, без мысли об общерусских, государственных интересах (разумеется, за единичными исключениями, очень высокими и светлыми), и полная темнота крестьянства, которое думало только о диетах<sup>39</sup>. Все это вскрыло передо мною воочию такое убожество России и, главное, такую *нечестность* власти в ее политической деятельности, что я вернулся с выборов в полном отчаянии и даже заболел от огорчения. В это время раздавались уже первые раскаты мировых громов, — начало балканской войны, повлекшей за собою через пять лет и войну мировую<sup>40</sup>. Помню, я беседовал с П. И. Н.<sup>41</sup> относительно нашей современности и отечественной войны: великие национальные задачи, но где же

у нас люди? Что же, с Хвостовым отечественную войну вести? И в душе была смерть... Однако к счастью или несчастью, мрачные впечатления у меня скоро изглаживаются, и к началу мировой войны я опять уже был готов славянофильствовать во всю.

С этой «бюрократией» Россия вела тяжбу о царской власти, и эта тяжба в моей душе происходила. Наблюдая непрестанно, что царь действует и выступает не как царь, но как полицейский самодержец, фиговый лист для бюрократии, я — в бессильной мечтательности помышлял об увещаниях, о том, чтобы умолять царя быть царем, представить ему записку о царской власти, но все это оставалось в преступно бессильной мечтательности. Царь ли деморализовал министров, или же деморализовался ими, только пусто было около царского трона. И когда царь бывал в Крыму, где жизнь его была близко известна, то у местных людей к нему имели приближение и доступ только карьеристы, временщики и проходимцы. Еще помню, уже во время войны, когда обаяние царя заметно пошло на убыль, был он в Москве, с обычными официальными приемами, а у нас была как раз лекция о войне (и даже именно моя <sup>42</sup>), и было так больно, что непроницаемая стена отделяет царя от тех, кто изнемогает в бесплодной идее об апофеозе царской власти.

Однако самое мучительное было связано с Распутиным и его влиянием. О действительном характере этого влияния много врали и спорили. Чаще всего приплетали всякую грязь, которой я не верил, но совсем почти не знали действительной причины его силы, — именно болезни наследника и рокового и таинственного влияния на ход этой болезни <sup>43</sup> (и даже мне, который, как отец, должен был бы это понимать, не приходило в голову никогда, каким непрестанным и скрытым мучением, обессиливающим и терзающим, была для Царской четы неизлечимая болезнь единственного сына).

Я никогда не видел Распутина. Услышал о нем впервые в 1907 г., в бытность членом 2-й Государственной думы, от М. А. Новоселова, который тут же выразил и сомнение в мистической доброкачественности этого совершенно особого человека. Тогда же я познакомился и с архимандритом Феофаном <sup>44</sup>, который позднее сыграл столь роковую роль в знакомстве Распутина с Царской семьей. О Распутине заговорили несколько лет спустя, и тогда же М. А. Н., со свойственной ему ревностью о вере, начал собирать материалы о нем и готовить печатное его обличение, однако, задержанное полицией. Затем Распутин был ранен и удалился в Сибирь, но с начала войны влияние его

опять стало колоссально<sup>45</sup>. Теперь степень этого влияния выясняется из писем царицы, но и тогда, во время войны, оно было общеизвестно и приукрашивалось, разумеется, слухами об измене. Газеты были полны намеками, сообщениями, выпадами относительно «темной силы», тем более что она давала себя знать ощутительно и в церковной жизни (удаление Самарина, опала митрополита Владимира, возвышение епископа Варнавы, Питирима<sup>46</sup>). Это был — *позор*, позор России и царской семьи, и именно как позор переживался всеми, любящими царя и ему преданными. И вместе с тем это роковое влияние никак нельзя было ни защищать, ни оправдывать, ибо все чувствовали здесь руку дьявола. *Про себя* я Государя за Распутина готов был еще больше любить, и теперь вменяю ему в *актив*, что при нем возможен был Распутин, но не такой, какой он был в действительности, но как *постулат* народного святого и пророка при Царе. *Царь взыскал пророка*, говорил я себе не раз, и его ли вина, если, вместо пророка, он встретил хлыста<sup>47</sup>. В этом трагическая вина слабости Церкви, интеллигенции, чиновничества, всей России. Но что этот Царь в наши сухие и маловерные дни возвысился до этой мечты, смирился до послушания этому «Другу» (как в трагическом ослеплении зовет его Царица), это величественно, это — знаменательно и пророчески. Если Распутин грех, то — всей Русской церкви и всей России, но зато и самая мысль о святом старце, водителе монарха, могла родиться только в России, в сердце царевом. И чем возвышеннее задание, чем пророческое, тем злее пародия, карикатура, тем ужаснее падение. Таково действительное значение распутиинства в общей экономии духовной жизни русского народа. Но тогда это был самый страшный тупик русской жизни и самое страшное орудие в руках революции. Этого не понимали легкомысленные попы, как Востоков, пошло игравшие в демагогию на распутинской теме, но это отлично сознавали мои друзья, которые вели через Елизавету Феодоровну<sup>48</sup> скрытую борьбу с Распутиным при дворе, когда А. И. Гучков<sup>49</sup> просил их дать материалы о Распутине для «запроса» в Государственной думе и они отказались дать эти сведения. Они не хотели революции, которой хотели все, злорадствовавшие о Распутине.

Итак, мировая война застала меня с потаенным чувством мистической любви к Царю и вместе с тем с постоянно растравляемой раной в сердце от постоянного попиранья этого чувства. Начавшаяся война принесла неожиданный и небывалый на моем веку подъем любви к Царю. Меня лично объявление войны застало в Крыму, вдали от центров. Я лишь из газет узнавал о тех



восторгах, которыми окружено было имя Государя. Особенно потрясло меня описание первого выхода в Зимнем дворце, когда массы народные, повинувшись неотразимому и верному инстинкту, опустились перед Царем на колени в иступлении и восторге, а царственная чета шла среди любящего народа на крестный подвиг. О, как я трепетал от радости, восторга, умиления, читая это. Как будто и я сам был там, как будто то видение на Ялтинской набережной теперь приняло всероссийский размер. Для меня это было явление *Белого Царя* своему народу, на миг блеснул и погас апокалипсический луч Белого Царства. Для меня это было откровение о Царе, и я надеялся, что это — откровение для всей России. В газетах стали появляться новые речи о примирении власти (читай: Царя) с народом, за этим последовали восторженные студенческие манифестации. Улицы столицы увидели неслыханное в истории зрелище: манифестации молодежи с Царским портретом и пением гимна. Государь ответил на студенческий привет достойной и теплой телеграммой. Мое сердце рвалось от восторга. Тогда я написал сумасшедшую статью («Родине»), в газету «Утро России»<sup>50</sup>, в которой промелькнули слова о Белом Царе. Статья была замечена, что называется, спущена с рук, но не одобрена зоилами, я попал на черную доску монархизма (а некий Дориан Грей<sup>51</sup> от профессуры, Г. Г. Шпет<sup>52</sup>, прислал мне ругательное письмо за «Белого Царя», в нем характерно выразилась та злоба и презрение, которое питает нигилистическая душа к светлomu образу).

Начало войны, принесшее нам неожиданные по своим размерам успехи (ведь мы все еще жили под гнетом японских поражений, и я отлично помню, как страшно было за армию с начала войны и как успокаивали и радовали первые победы, удостоверявшие, что русская армия может еще побеждать). Но скоро начались затруднения и неудачи; обнаружилась «сухомлиновщина», совершилось принятие главного командования Государем, вместо Николая Николаевича<sup>53</sup>, который как-то сделался популярным. Я помню, что это пережито было мною лично как гибель страны и династии, — так это и оказалось. Я просто рыдал с этим газетным листом в руках... Чем дальше, тем напряженнее становились отношения с Государственной Думой, которая — от Пуришкевича<sup>54</sup> до Милюкова — принимала революционный характер. В это время с царской властью явно что-то *творилось*: какая-то мистическая рука на ней тяготила и вызывала ее судороги. Эта ежемесячная смена министров, недопустимая и в мирное время, была температурой чахоточного больного. Я изнемогал от муки, я умирал и был со-

вершенно парализован, п<отому> ч<то> присутствовал при смертном одре умирающего дорогого существа — русского царства в лице Царя. И вместе с тем, как русский патриот и гражданин, я изнемогал от тревоги и скорби за родину: так немного, казалось, нужно было, чтобы быть любимым, нужно не приближать всякую сволочь, нужно отказаться от бессмысленных назначений и дикого произвола. Наконец после Хвостова (этого самого Хвостова, который привел меня в отчаяние еще в Орле, теперь, во время мировой войны, видеть министром!) докатились до Протопопова<sup>55</sup>. Это была настоящая мерзость, и мерзость эта была на месте святом, пятнала царскую мантию. И в это время от сгущавшихся грозových туч ударила первая молния, в декабре 1916 г. был убит Распутин.

Я был в Зосимовой пустыни<sup>56</sup> под Москвой на богомолье. В монастыре было, как всегда, тихо и молитвенно. Простояли, как водится, пятичасовую всенощную, исповедовались, причащались за литургией, которую совершал епископ Феодор из Москвы (он меня впоследствии и рукополагал). И вот после обедни из номера в номер поползло потрясающее известие. Распутин убит. Кто-то приехал и привез его из Москвы. Первое и непосредственное чувство было отнюдь не радости, как у большинства, но смущения и потрясения. А между тем *все* радовались, даже и монахи. Преосвященный Феодор перекрестился, узнав об этом, — помню, как меня это поразило. У меня же было твердое и несомненное чувство, которое — увы! впоследствии подтвердилось: против нечистой силы бессильна революционная пуля, и распутинская кровь прольется в русскую землю. Вместе с тем было смущение относительно бессилия Церкви, которая, очевидно, не могла заклясть беса, и его сразила офицерская пуля. С этим чувством я приехал и в Москву, где встретил те же настроения, что и в монастыре, только не робкие и тихие, но наглые и торжествующие. «Истребить гадину», — иначе не говорилось. Два года спустя после этого я познакомился с кн. Юсуповым, который мне рассказывал (очевидно, уже десятки раз) историю этого убийства с его потрясающими подробностями. В его рассказе не было ничего, кроме аристократической брезгливости, не было даже сознания того, что пуля, направленная в Распутина, попала в царскую семью и что с этим выстрелом началась революция<sup>57</sup>. Это было уже тогда для меня очевидно. Убийство Распутина внесло недостававший элемент какой-то связи крови между сторонниками революции, а таковыми были почти все. Вокруг себя я, по крайней мере, почти не видел и не знал единомышленников. Это убий-

ство разнуздало революцию, и стали открыто и нагло говорить и даже писать — правда, не о цареубийстве, но о дворцовом перевороте. В обращение было пущено подлое словцо В. А. Маклакова о перемене шофера на полном ходу автомобиля<sup>58</sup>, и среди мужей-законодателей, разума и совета совершенно серьезно обсуждался вопрос о том, внесет ли это какое-либо потрясение или нет, причем, конечно, разрешали в последнем смысле. Я чувствовал себя единственно трезвым среди невольного сумасшествия: иначе нельзя было понять это повальное ослепление. И, конечно, для меня обезвкусивалась, теряла радость Россия без любимого Царя. Особенное недоумение и негодование во мне вызывали в то время дела и речи кн. Г. Е. Львова<sup>59</sup>, будущего премьера главноуправляющего правительства. Его я знал во время 2-й Государственной думы как верного слугу Царя, разумного, ответственного, добросовестного русского человека, относившегося с непримиримым отвращением к революционной сивухе, и вдруг его речи на ответственном посту зовут прямо к революции, — такова была, например, его прокламация по поводу неразрешенного всероссийского земского съезда<sup>60</sup>. Это было для меня показательным, п<отому> ч<то> о всей интеллигентской черни не приходилось и говорить. Не иначе настроены были и мои близкие: Н. А. Бердяев бердяевствовал в отношении ко мне и моему монархизму, писал легкомысленные и безответственные статьи о «темной силе»; кн. Е. Н. Трубецкой плыл в широком русле кадетского либерализма и, кроме того, относился лично к Государю с застарелым раздражением (еще по делу Лопухина<sup>61</sup>). Г. А. Рачинский<sup>62</sup>, конечно, капитулировал по всему фронту и был левее левых (впрочем, он и прежде был таков же). Из моих друзей только П. А. Флоренский знал и делил мои чувства в сознании неотвратимого и отдавался обычному для него *amor fati*<sup>63</sup>. Л. В. Успенский<sup>64</sup>, любимый из моих учеников и молодых товарищей, которому я мог открывать свою душу, спорил со мною, как политическим утопистом. А я, повторяю, чувствовал себя единственным трезвым среди пьяных, единственным реалистом среди всяких иллюзионистов, и мой реализм было православие, моя трезвость — любовь к Государю. Я видел совершенно ясно, знал шестым чувством, что Царь не шофер, которого можно переменить, но скала, на которой утверждаются копыта повиснувшего в воздухе русского коня.

Незабываемым по силе и остроте впечатления остался в моей памяти один декабрьский вечер в квартире Угримовых<sup>65</sup> в Никольском переулке. Там делился своими впечатлениями только

что вернувшийся с фронта И. П. Демидов<sup>66</sup>. Я знал его раньше как исключение среди кадет по своей церковности, почвенности и вообще какому-то особенно напряженному строю души. Его доклад был богат содержанием, он сообщил много удивительного и трогательного о русском солдате, давал полную надежду на победу, но являлся сплошным обвинительным актом против Царя как Главнокомандующего за его безответственные и вредные действия по смене начальствующих отдельными частями и армиями. Доклад был гневен, страстен и по-своему убедителен, он заставлял думать, что русское дело в неверных руках и эти руки надо устранить во имя победы, для спасения родины. Этот самый фальшивый и самый опасный лозунг, который изобрела и которым победила революция, не останавливающаяся ни перед какой, даже самой заведомой ложью, здесь провозглашался устами искреннего и доброго, но слабого мыслителя и волей, как и все мы, русского человека, и от этой авторизации приобретал особую убедительность. Он свидетельствовал, что революция проникла уже на фронт, отравила высшее командование. Я чувствовал в этот вечер, как смерть входила в мою душу. Начался обмен мнений, который сводился к полному согласию с оратором относительно необходимости перемены шофера, и только спрашивали его, как примет это фронт и не пошатнется ли, причем, с своей стороны, выражали уверенность, что это пройдет незамеченным и фронтом, и страной и опасностью для обороны совсем не угрожает. Был ряд ораторов, в числе их я запомнил именно Н. А. Бердяева, поэтому что он, по обычаю, говорил против меня и бил именно по мне. Из всех только я один говорил против, т. е. выражал ту простую мысль, что революция, хотя бы и дворцовый переворот, не может пройти незаметно, не вызвав потрясений на фронте. Сочувствовал мне только один протоиерей о. И. Фудель<sup>67</sup>, который при выходе сказал мне упавшим и полным отчаяния голосом, что он давно уже видит всю неизбежность революции и всю ее гибельность. Но в этом чуждом для меня собрании и он молчал, да и мое выступление имело значение только для исповедания веры. О, как часто впоследствии вспоминал я этот декабрьский вечер с его безвыходной тоской. В это время в Москве происходили собрания, на которых открыто обсуждался дворцовый переворот и говорилось об этом, как о событии завтрашнего дня. Приезжал в Москву А. И. Гучков, В. А. Маклаков, суетились и другие спасители отечества. Во главе власти стоял в это время Штюрмер<sup>68</sup>, а министром внутренних дел был сделавшийся быстро всем ненавистным и никому не милым и не нужным Про-

топопов, ведший политику ничтожества и страха. И вот грянула роковая гроза.

Начало ее застало меня опять не дома, а на богомолье у Троицы. 26 февраля, день рождения моей жены, мы привыкли проводить у Троицы-Сергия, были там и на этот раз. Так хорошо было оказаться среди снегов, в скитах и в окрестностях посада. Возвратясь к вечеру домой, мы узнали по телефону, что в Петрограде происходят события: распущенная Государственная дума отказалась повиноваться и объявила себя Временным правительством. Известия шли за известиями с удручающей быстротой и несомненностью, и очень быстро революция передавалась Москве. Уже на следующий день появились на улицах сначала угрожающие объявления, а затем «революционные бюллетени», которые, по привычке, сначала было страшно читать, однако читались всеми, и там уже открыто оповещалось о ходе революции в столице. *Исчезла полиция*, но вскоре начали ловить и водить переодетых городских и околоточных, с диким и гнусным криком толпа провожала затравленных зверей. Улицы все более переполнялись народом. На следующий день около манежа уже появились военные части, и неслись какие-то автомобили, на которых появились сразу зловещие длинноволосые типы с револьверами в руках и соответствующие девичьи. Кремль был взят почти без одного выстрела, и к вечеру Москва оказалась в руках революционной власти. Эти дни улицы были полны народом, который шел с гнусными революционными песнями на гнусные свои демонстрации. Временами слышались всплески — это долавливали городских. Объявлено было «благодарственное Господу Богу молебствие», шли войска на парад, и там было кощунственно и гнусно. Все радовались, все ликовали, красный Дионис ходил по Москве и сыпал в толпу свой красный хмель. Все было в красном, всюду были гнусные красные тряпки, и сразу же появились не то немцы, не то большевики, с агитацией против войны. У меня была смерть и на душе. Революция была мне только постыла и отвратительна. Я хорошо *помнил* революцию 1905 г., чтобы не предаваться ни в какой мере обаянию... И, вместе с тем, я любил Царя и изнывал в тревоге за Царскую семью. Однако был момент малодушия, когда я захотел выдавить из себя радость, слиться с народом в его «свободе». Не хватило характера презирать и негодовать до конца. Я шел по Остоженке в народном шествии в день парада и пьянил себя. Однако этого хватило на полчаса, и ничего не вышло, кроме омерзения. Я видел и чувствовал, что пришел красный хам, что жизнь становится вульгарной и низкой и нет

уже России. А между тем кругом все сходило с ума от радости, и как я ни сторонился в эти страшные дни, но и мне приходилось попадать в круги профессионально радующихся. Так, например, в кругу профессоров и студентов — демонстративно хоронили в красном гробу *одну* жертву революции — произносились ликующие речи, делались соответствующие обещания, распространялся «заем свободы», брехня Керенского еще не успела опостылеть, вызывала восхищение (а я еще за много лет по отчетам Думы возненавидел этого ничтожного болтуна). И я, мрачным Гамлетом, хотя, конечно, не обнаруживавшим своего безочарования (хотя и молчание на фоне общего иступления было достаточно красноречиво), проходил среди этих сумасшедших. Была Крестопоклонная неделя<sup>69</sup> Великого поста. — Об этом, конечно, все забыли, а у меня были самые тяжелые предчувствия от этого символического совпадения. Однако вся мысль и забота (уввы! бессильная и бездейственная!) была о Нем, о Помазаннике. Что с Ним? Удержится ли он на престоле? Если да, то можно мириться со всякими ответственными министерствами (так *тогда* казалось, в страхе за него, быть может, и неверно казалось). Затем поползли слухи о вынужденном отречении: я и этого ждал, п<отому> ч<то> знал сердцем, как там, в центре революции, ненавидели именно Царя, как там хотели не конституции, а именно свержения Царя, какие *жиды* там давали направление. Все это я знал вперед и всего боялся — до царевбийства включительно с первого же дня революции, ибо эта великая подлость не может быть ничем по существу, как царевбийством, которая есть настоящая черная месса революции. И вот понеслась весть за вестью: Царь отрекся. Одновременно с этим в газетах появились известия об «Александр Феодоровне» (по новой жидовской терминологии, с которой нельзя было примириться): больны корью Царевны, болен Наследник и она под арестом. Слезы, бессильные и последние, душили при чтении, а газетчики кричали по улице гнусные слова: «Арест Романова» и пр. Государь был действительно арестован и отвезен в Царское Село, там соединен с семьей. Стали доходить только отрывистые сведения о нем, хотя поражаало, что во всем этом море лжи, клеветы и ругани он выходил прекрасным и чистым. Ни единого неверного, неблагородного, нецарственного жеста, такое достоинство, такая покорность и смирение. Подходила Пасха. Мысль о них: что с ними, как? Появилось сведение, что они говели, причащались, что к ним допущен священник. Рассказывалось, что Государь работает в саду и как оскорбляют его хамократы<sup>70</sup>. И, однако, оглушаю-

щий поток событий неся с такой стремительностью, что заставлял забывать о царскосельских узниках до новых слухов или известий.

## МОЕ РУКОПОЛОЖЕНИЕ (24 ГОДА)

*Игорю Платоновичу Демидову*

Я родился в семье священника, во мне течет левитская кровь шести поколений. Я вырос у храма Преподного Сергия, благодатно обвеянный его молитвой и звоном. Мои впечатления детства эстетические, моральные, бытовые связаны с жизнью этого храма \*. Под кровом его горело сердце молитвенным восторгом и орошалось похоронными слезами. Примерно до 12—13 лет я был верным сыном Церкви по рождению и воспитанию. Учился в духовной школе, сначала в Духовном училище (четырёхклассном) в родном городе Ливнах, а затем в Орловской Духовной семинарии (3 года). Уже в самом почти начале периода, в первом-втором классе семинарии, наступил религиозный кризис, который — правда, хотя и с болью, но без трагедии — закончился утратой религиозной веры на долгие, долгие годы, и с 14 лет, примерно до 30, блудный сын удалился в страну далеку, к горю и соблазну, вероятно, многих, но прежде всего, конечно, родителей. Мне было *что* терять, а я это отдавал как будто легко, без борьбы (хотя были даже мысли о самоубийстве от безбожия). Начальный толчок, по-видимому, давало ребяческое самолюбие: я был захвален в школе, однако тем чувствительней были для меня его уколы в бурсацкой грубости. Однако это не было серьезно. Гораздо серьезнее были молодые вопрошания и сомнения, на которые некому было ответить. Последние к тому же поддерживались попутными влияниями и встречами, главное же и больше всего той интеллигентщиной, жертвой которой — и лично, и исторически — сделался и я, вместе с бесчисленными братьями своими, вместе со всей Россией. То была общая судьба «гуманистического» человечества, донныне изживаемая, соблазн человекобожия<sup>1</sup>. Однако правда моего протеста против окружавшего меня мира состояла в том

---

\* Свою жизнь до 30-летнего возраста я в 1918 г. описал для детей в толстой тетради, в Крыму безвозвратно погибшей в земле во время одной из очередных паник, уже после моей высылки из России (1922—1923).



духе свободолюбия, который отвращался от раболепства, царившего в мире «духовном». (За пределы же его мой опыт тогда еще не простирался.) С ним я не хотел и не мог (и не должен был) примириться, от него я бежал, спасая свое духовное существо, и это свое бегство и посейчас считаю оправданным. К этому присоединилось и то, что вместе с потерей религиозной веры я естественно, как бы автоматически, усвоил господствующие в интеллигенции революционные настроения, без определенной партийности, но с решительной непримиримостью к монархизму, господствовавшему, по крайней мере в нашей, «духовной» среде. Одним словом, со мной повторилось — в этой стадии жизни — то, что было с моими предшественниками по семинарской школе: Чернышевским, Добролюбовым и др. Я стал жертвой мрачного революционного нигилизма (хотя он всегда соединялся с любовью к искусству и литературе, меня спасавшими). К этому надо присоединить и то, что общая атмосфера духовной школы бессильна была противопоставить этому нигилизму достаточное противодействие. Поддерживаемая привычным бытом и принуждением, она становилась все более невыносимой для гордого, самомыслящего, но и искреннего в своем свободолюбии и правдолюбию мальчика.

Семинарское начальство прочило меня тогда в студенты Духовной академии, для меня же единственным путем спасения тогда являлось: бежать из семинарии, не откладывая и без оглядки. Куда? Конечно, в светскую школу — в университет. Зачем? «Приносить пользу», служить человечеству, прогрессу, научной мысли, к которой всегда лежала моя душа. Исполнение этого плана было не легко, оно требовало жертв, и не только от меня самого, но и от моих близких, т. е., прежде всего, от родителей (о чем я меньше всего думал в молодом своем эгоизме). Тем не менее летом 1888 г. я оставил Орловскую семинарию и, после двухлетнего пребывания в Елецкой гимназии, осенью 1890 г. вступил в Московский университет, на юридический факультет. В этом выборе я явился также жертвой интеллигентской стадности, пойдя вопреки собственному влечению. Меня влекла область филологии, философии, литературы, я же попал на чуждый мне юридический факультет в известном смысле для того, чтобы тем спасти отечество от царской тирании, конечно, идейно. А для этого надо было посвятить себя социальным наукам, как каторжник к тачке, привязав себя к политической экономии. К прохождению чрез это чистилище я сам обрек себя и тем искупил свой грех блудного сына. Я вступил в университет с заранее определенным намерением — посвятить

себя мне чуждой науке, и этот план я и исполнил, достигнув оставления при университете на этой кафедре (добрейшим и милейшим профессором А. И. Чупровым<sup>2</sup>, сродным мне по судьбе: это был тоже семинарист, вспоминавший о своем прошлом как о потерянном рае, но ему не суждено было до конца пройти интеллигентскую пустыню). Я хорошо представляю себе все его волнение, которое он испытывал бы, увидев меня в рясе, но он до этого скандала не дожил.

Итак, моя мысль двигалась на путях социального и, разумеется, социалистического мировоззрения. Последовательно и в известной мере как бы автоматически переходил от одного его образа к другому, чтобы, казалось, наконец, закрепиться в марксизме, который шел ко мне, как к корове седло. Научная университетская командировка (1898—1900) повела меня, конечно, прежде всего в Германию, как страну социал-демократии и марксизма. Но здесь-то, наперекор ожиданиям, начались быстрые разочарования, и мое «мировоззрение» стало трещать по всем швам. В результате, когда я вернулся на родину, чтобы занять наконец желанную профессуру «политической экономики», я был в состоянии полной резиньяции, в которой сначала робко и неуверенно, а затем все победнее стал звучать голос религиозной веры. Ее я и начал исповедовать с тех пор в своих сочинениях примерно начиная с 1901—1902 гг., к удивлению и негодованию своих вчерашних единомышленников. Но, в сущности, даже в состоянии духовного одичания в марксизме, я всегда религиозно тосковал, никогда не был равнодушен к вере. Сперва верил в земной рай, но трепетно, иногда со слезами. Потом же, начиная с известного момента, когда я сам себе это позволил и решился исповедовать, я быстро, резко, решительно пошел прямо на родину духовную из страны далекой: вернувшись к вере в «личного» Бога (вместо безличного идола прогресса), я поверил во Христа, Которого в детстве возлюбил и носил в сердце, а затем и в «Православии», меня повлекло в родную церковь властно и неудержимо. Однако прошли еще годы, в которые эта мысль и желание о возвращении в дом Отчий во мне оставались еще бессильны, сокровенным страданием было оплачиваемо мое возвращение. Оно совершалось, конечно, не только в сердце и в жизни, но и в мысли, из социолога я становился богословом (благодарно отмечу духовное влияние Достоевского и Вл. Соловьева в эти годы). Но одновременно в душе поднималось и желание, которое тайно тоже никогда не угасало, полного уже возвращения в отчий дом, с принятием священства. В эти годы я называл себя иногда в беседе с друзь-

ями «изменником алтаря». Мне становилось недостаточно смены «мировоззрения», «левитская» моя кровь говорила все властнее, и душа жаждала священства, рвалась к алтарю\*. (Кн. Евг. Н. Трубецкой однажды сказал мне, что по его ощущению я «рожден в епитрахили»<sup>3</sup>.)

Однако на этом пути стояли разные препятствия. Первое из них — это привычки и предубеждения среды и даже близких. Если там, откуда я ушел, в среде «духовной», принятие сана в известный момент жизни являлось шагом само собою разумеющимся и бесспорным, то в среде интеллигентской, где безбожие столь же естественно подразумевалось, принятие священства, по крайней мере, в состоянии профессора Московского университета, доктора политической экономии и проч., являлось скандалом, сумасшествием или юродством и, во всяком случае, самоисключением из просвещенной среды. На это надо было решиться, и это тоже потребовало времени. На это я также решился заведомо пойти, да, впрочем, и времена уже становились не те. Впрочем, не знаю, как бы я сам справился со всеми личными трудностями, но здесь меня явно поддерживала рука Божия. В начале 1918 г. в Москве было получено известие об обстреле Ялты и вообще южного Крымского побережья, где находилась моя семья, большевиками, и, конечно, произошел перерыв всяких сношений с ней. Были основания опасаться, что вся она погибла. Я оставался один пред лицом Божиим. И тогда я почувствовал, что меня уже ничто не удерживает и нет оснований откладывать то, что я вынашивал в душе по крайней мере десятилетие. Но существовало для меня еще препятствие, силами человеческими также непреодолимое: то была связь православия с самодержавием, приводившая к унижительной и вредоносной зависимости Церкви от государства и своеобразного цезарепапизма. Через это я не мог перешагнуть, не хотел и не должен был. Это препятствие внезапно отпало в 1917 г. с революцией: Церковь оказалась свободна, из государственной она стала гонимой. На Всероссийском соборе<sup>5</sup> (которого я был членом) Церковь, в лице Патриарха Тихона<sup>6</sup>, получила достойного и неустрашимого главу. Собор же явился каноническим органом церковного управления. Вместе с Церковью и я получил для себя свободу действий Поэтому я также не должен был те-

---

\* «Und Bulgakoff ist fromrn geworden»<sup>4</sup> передавали мне изумленное восклицание Karl Kautsky, одного из вождей германской социал-демократии (это можно по смыслу передать так: «Булгаков обидиотел!»).

рять времени, чтобы им воспользоваться пред лицом грозных грядущих событий. Решение мною было принято, и нельзя было его откладывать. К тому же я получил от кн. Евг. Н. Трубецкого однажды поздним вечером дружеское извещение по телефону, в котором он меня на латинском (!) языке предупредил, что я этой ночью буду арестован. Но когда я после этого лег спать, то почувствовал себя больным, поднялась температура с болями. Утром доктор определил припадок аппендицита, хотя и не настаивал на немедленной операции. Из своей квартиры мне надо было скрываться (хотя предупреждение Е. Н. и не исполнилось). Кое-как оправившись от припадков, я начал действовать: сначала обратился к Преосвященному Феодору Волоколамскому, одному из московских викариев, лично меня знавшему (и рукоположившему моего друга профессора о. Павла Флоренского), с вопросом, согласится ли он меня рукоположить в иереи. После его согласия я объяснил ему всю срочность этого дела ввиду моей угрожаемости (поэтому он от первоначального своего предложения провести некоторое время во диаконстве, узнав мое положение, и сам отказался). После этого я уже обратился к самому Патриарху Тихону с прошением о рукоположении, на что Святейший милостиво и без всяких возражений и согласился. (Он сказал мне, смеясь, что «Вы в сюртуке нам нужнее, чем в рясе».) Я и не подумал, что Патриарх мог иметь желание сам совершить мое рукоположение, когда просил его поручить это Преосвященному Феодору. При этом я хотел избежать шума, ввиду моего положения. В смиренности и доброте своей Патриарх не возразил против этого, тем более что времени терять не приходилось, а между тем в ближайшее воскресенье (Троицын день)<sup>7</sup> Патриарх должен был отъехать в Петербург и, следовательно, отсутствовать из Москвы. Условились, что это решение до последнего момента останется в тайне, хотя оно, конечно, просочилось и на Соборе, да и сам Патриарх в Петербурге в самый Троицын день говорил в своих кругах, что сегодня их ждет радость, таково было его любящее и благословляющее слово\*. Итак, наконец, было решено: в Троицын день имело состояться мое рукоположение в диаконы (в Даниловом монастыре, где пребывал Преосвященный Феодор), а в день Св. Духа в храме кладбища Св. Духа во иереи. Разумеется,

---

\* Незадолго до этого, в рождественские праздники. Святейший Патриарх меня понудил (еще мирянина) составить текст первого его послания, возвещающего об его вступлении на Патриарший Престол, что я и исполнил (читано было в храмах на Крещение).

я не дерзнул бы сам избирать такие сроки для своего рукоположения, они оказались предуказанными свыше, и посему я всегда переживаю эти великие и священные дни как светлое знамение милости Божией\*.

Итак, решено. Но от Светлого Праздника отделяла меня еще Страстная седмица, дни духовного приготовления. Еще никто не знал о моем решении, и я сам изведал о том лишь своих ближайших друзей. То было как бы радостное прощание с ними пред моим браком духовным, а вместе и некое торжественное свидание — перед смертью. Я храню в сердце священные воспоминания об этих встречах: здесь были и слезы радости, и волнения, и слова любви и дружеского напутствия\*\*. Дома же я был один с мальчиком-сыном, который явился для меня огромной и радостной поддержкой в эти дни (нас разделило мое

---

\* При этом упомяну и о такой смешной и характерной подробности всего этого события. Когда я в субботу (канун дня Троицы, назначенного для моего рукоположения) пришел в Московскую консисторию<sup>8</sup> выправлять свое ставленническое дело, в нем оказалось отсутствующим письменное удостоверение относительно моей жены, что она православного исповедания и венчана со мной первым браком. Хотя я, будучи не только членом церковного Собора, но и избранного им Высшего Церковного Совета, об этом заверял секретаря консистории, этого оказалось недостаточно, необходима была соответственная бумага. Когда же он обратился за этим в канцелярию Свящ<енного> Собора, то оказалось, что оттуда ее нельзя было получить. Каково же было мое волнение, когда я понял, что все для меня висит в воздухе из-за этого канцелярского формализма, ничто здесь не может помочь и даже некуда обратиться, потому что сам Патриарх, если только и он мог здесь справиться с неумолимостью канцелярий, был уже в отъезде (в Петербург). А между тем день склонялся уже ко второй половине, все было условлено и решено (даже вплоть до газетных заметок о предстоящем рукоположении, которые намеренно были отложены до утра самого Троицына дня). И вот в последнюю минуту меня осенила спасительная мысль обратиться к секретарю канцелярии Московского коммерческого института<sup>9</sup>, где я был профессором, за выдачей такого удостоверения. Отправил спешного гонца, и беспрепятственно выданное свидетельство удовлетворило консисторию, и, тем самым, моя карма<sup>10</sup> политической экономии открыла мне врата Данилова монастыря. Я испытал чувство совершившегося надо мной чуда милости Божией.

\*\* Много дружеской заботы и ласки было проявлено к тому, чтобы меня одеть в «духовное», тогда это по-своему было не менее трудно, как и теперь. Бог помог мне с тех дней всегда сохранять «духовный» облик, хотя были времена, когда от меня требовали ему измены под угрозой опасности смертной.

изгнание и не знаю, увижу ли его в этой жизни). Страстная седмица перед рукоположением состояла для меня в *умирании* для этой жизни, которое началось для меня с принятием моего решения. Не знаю даже как, но в моем сознании отпечатлелось ясное понимание, с каждым днем все возраставшее и крепнувшее, что это умирание есть вольное, но и неизбежное, от которого нельзя уйти, но этого ухода и не должно желать. Это была как бы длительная агония, каждый день приносил новые переживания, и то были муки, которых невозможно описать. Но не было ни одного мгновения, когда мелькнула хотя бы мысль об отступлении; однако при этом я шел, имея перед собой как будто какую-то каменную стену, упираясь в тупик. Могу сравнить это только с некоторыми состояниями умирания во время моей последней болезни, хотя, конечно, тогда они не сопровождались физическим страданием (если не считать обычной для меня бессонницы). Это умирание явилось для меня тогда совершенно необходимым и важным, каким-то духовным заданием, которого я не могу миновать, как некоей духовной очевидности. Оно для меня неожиданно и произвольно возникло и как-то тлело и, тлея, жгло меня. Эта мука духовного рождения была великая милость Божия. Дорого бы я дал, чтобы теперь увидеть эти мои, конечно, погибшие записи...

Но миновав и эти дни умирания, 9 июня, в канун Троицына дня, я отправился в Данилов монастырь, неся в собой узел с духовным платьем (обратно в нем же принес я уже свою сюртучную пару), к Преосвященному Феодору, там я и ночевал. Москвичи знают этот монастырь с кладбищем, в котором покоится прах Хомякова, Гоголя и др. В день Св. Троицы я был рукоположен во диакона. Если можно выражать невыразимое, то я скажу, что это первое диаконское посвящение пережито мною было как самое огненное. Самым в нем потрясающим было, конечно, первое прохождение чрез царские врата и приближение к св. престолу. Это было как прохождение чрез огонь, опаляющее, просветляющее и перерождающее. То было вступление в иной мир, в небесное царство. Это явилось для меня началом нового состояния моего бытия, в котором с тех пор и донныне пребываю... Когда я шел домой по большевистской Москве в рясе, вероятно с явной непривычностью нового одеяния, я не услышал к себе ни одного грубого слова и не встретил грубого взгляда. Только одна девочка в Замоскворечье приветливо мне сказала: здравствуйте, батюшка! И буквально то же самое повторилось и на следующий день, когда я возвращался уже священником. Тогда же моя кухарка, чудная Аннушка, которая

вообще все время относилась к происходящему с молчаливым сочувствием, ко мне подошла за благословением уже со словами: благословите, батюшка, и первая тогда его получила (вслед же за нею и швейцар нашего дома).

В день Св. Духа<sup>11</sup> епископ Феодор имел служить в кладбищенском храме Св. Духа, и туда шли мы из Данилова монастыря крестным ходом, я шел в стихаре с дьяконской свечой рядом с епископом. То было не малое расстояние, но прошли его спокойно и беспрепятственно. К рукоположению пришли в храм и друзья мои, бывшие тогда в Москве. Вспоминаю прежде всего о. Павла Флоренского (со своим Васей), участвовавшего и в литургии, М. А. Новоселова, Н. Н. Прейса (†), Вяч. Ив. Иванова, Н. А. Бердяева, П. Б. Струве (?), кн. Е. Н. Трубецкого, гр. А. Рачинского, В. К. Хорошко, А. С. Глинку (Волжского), М. О. Гершензона, Л. И. Шестова, Е. А. Аскольдову и др.<sup>12</sup> Все они после службы участвовали в дружеском чаепитии, духовенством храма для нас радушно устроенном (тогда это было нелегко, как и теперь). Переживания этого рукоположения, конечно, еще более неопишутемы, чем диаконского — «Удобнее молчание». Епископ Феодор сказал мне в алтаре слово, которое тогда меня потрясло, хотя сейчас я не могу восстановить его содержания. Была общая радость, и сам я испытывал какое-то спокойное ликование, чувство вечности. Умирание миновало, как проходит скорбь страстных дней в свете пасхальном. То, что я переживал тогда, и была та пасхальная радость.

Первые свои литургии я совершал в Богородичном храме Всех Скорбящих Радости, в детском приюте на Зубовском бульваре, где и жил, вместе и под руководством о. Павла Флоренского, который для этого и оставался несколько дней в Москве и после моего посвящения. Приписан же я был к храму Ильи Обыденного в Обыденном переулке, близ Храма Спасителя, где также успел совершить несколько литургий до своего отъезда из Москвы.

Однако надлежало мне в новом образе встретиться с семьей, о которой я тогда уже получил вести. Поэтому чрез две недели после рукоположения, с благословения Патриарха, я выехал в Крым для свидания с семьей на месячный срок, по истечении которого предполагал вернуться к месту своего прежнего, профессорского, и нового, иерейского, служения. Однако мне вовсе не суждено было вернуться в Москву. Мне пришлось первый раз переехать под Курском границу немецкой оккупации, без паспорта, но благополучно ее миновав. Встретил благополучно своих и пробыл законный месяц с ними. Затем я сделал попытку



ку возвращаться в Москву чрез Киев. Но отсюда в течение целого месяца мне это не удалось: обстоятельства изменились. Так я и принужден был возвратиться в Крым и там остался до начала 1923 г., когда оттуда был выслан за границу навсегда. Из числа же профессоров университета я был исключен за принятие священства дважды: из Московского — немедленно по рукоположении, из Симферопольского — по занятии его большевиками.

Слава Богу за все.

11/24—12/25.5.1942





**С. Н. БУЛГАКОВ**

**Ялтинский дневник**

№ 3

16 июня 1921 г., по возвращении из церкви. Сегодня совершал божественную литургию в Гасприйском храме<sup>1</sup>. Бог дал литургичною молитвою освятить исполнившееся 50-летие моей жизни. После 49 жизнь уже определенно катится под гору, чем дальше, тем быстрее. А вместе с тем такая легкость, такая свежесть и юность в душе! И это теперь, когда обстоятельства так зловещи и грозны. Оба наши старшие, и Федичка<sup>2</sup>, и Муночка<sup>3</sup>, ушли за хлебом, первый на тяжелые работы. Будущее сулит голод и холод, б<ыть> м<ожет>, сверх того и политические злоключения. Нахожусь в параличе и обречен на ненужность, и все-таки «слышу, как сердце цветет». Что делать глупому парню, уродившемуся вечным недорослем? Или это драгоценный дар Божий — все снова и снова припадать к кубку жизни и жадными глотками впивать искрометное ее вино... Одно несомненно дает возраст: научает ценить жизнь как высший дар Бога Жизнодавца. Мы не умеем смолоду ценить жизнь, так как слишком пьяны ею, слишком заняты собою и рисуемся. Но когда с годами отходит и эта пряность, и эти иллюзии, в подлинной ценности выступает благо жизни и дар жизни, который никогда не отвергнет — вплоть до конца — никакое живое существо, ни даже сатана, и хотя и клеветет и хулит Жизнодавца. И, вместе с годами, все яснее печатлется <?> бессмертие жизни, — не веришь ни в какие ее сроки, ни в старость, ни в смерть, а только в жизнь. Свеча, все сгорая, переходит в свет и тепло, которые с избытком возмещают отгоревшую часть ствола.

Я встречаю свое 50-летие взласканный Господом Богом: вокруг вся семья моя, все пока (надеюсь) живы и здоровы, что самое главное, а все прочее приложится. Далеко от меня друзья

мой, но имею надежду на скорое свидание и с ними — Слава Господу.

27 июня 1921 г. Вчера поминали Ивашечку<sup>4</sup> в его церкви. Время и испытания сделали свое: к чему себя обманывать, прошлое умерло, не возвратно, конечно, но уже невозвратно для здешней жизни. Теперь сознание, что Господь взял его от скорбей земли, совершенно уничтожает скорбь, поблекли и воспоминания. Остался только чистый молитвенный образ небесного ангела, нам помогающего. Жизнь наша становится все трудней и суровой. Надежды на Москву блекнут, как это выяснилось из рассказов приехавшей Маруси, всюду тяжело (?). Нас спасти может только чудо милости Божьей. Да будет воля Твоя!

6 августа 1921 г. Преображение Господне<sup>5</sup>. Сегодня я, по воле Божией, отлучен от богослужения (опять вследствие нарывов на ногах). Первый раз за свое священство со мною это случилось, и притом в *такой* праздник, в *мой* праздник, ибо в безумии своем чаю раньше смерти видеть Царство Божие, пришедшее в силе, раньше смерти пережить... преобразование. Разумеется, устрашающий пример А. Н. Шмидт<sup>6</sup>, которая была уверена в своем преображении и — просто умерла. Но относительно ее все так таинственно.

За это время решила, очевидно, моя судьба на ближайшую зиму. Я находился в полной безысходности. Москва все больше уходила из поля зрения, и зима представлялась темной и страшной дырой. Здесь, в Олеизе<sup>7</sup>, атмосфера становилась все тяжелее. И вдруг — получил предложение занять место в Ялт<инском> соборе, чем сразу разрешаются многие трудности: я остаюсь здесь, вблизи своих, получаю храм, амвон и даже кафедру, известный заработок и даже известные возможности доставать книги. Вообще, туча разорвалась, и оттуда льются солнечные лучи благодати Божией. Господи, благослови меня и укрепи! Я верю, что Господь ведет меня, и Он укажет время, когда нужно вернуться в Москву, но пока время это верно еще не пришло! Становлюсь здесь под стяг св. Александра Невского. Неужели же, как говорит сердце, скоро придет здесь час *его* помощи и *его* выступления для спасения России? Из Петрограда пришли беды на Россию, и хранитель Петрограда и будет ее освобождать (!). Надвигаются какие-то события!..

13 сент<ября> 1921 г. Ялта. Вот я и в Ялте, служу в Новом соборе, живу около храма, под звон, как благодатное дитя Бо-

жие. Не хочется слышать и различать (хотя человеческим ухом и слышу, и различаю) суету, дразги вокруг себя, — мне это неинтересно в сравнении с великим, у чего я стою. Предо мною распахиваются страждущие сердца, я могу молиться и ежедневно литургисать в свою неделю, чего мне еще просить у Бога! Помоги, Господи, прокормить семью, а это становится все труднее, нужда в хлебе все ощутительнее. Детки остаются неустроенными, без учения. Но все, все от Господа. Есть интересные встречи и беседы. Ах, как хотелось бы знать что-л<ибо> о Друге<sup>8</sup>, иметь от него, как мне нужна его поддержка. Ужасные вести о Вяч<еславе> Иванове, — как тяжела была его жизнь за это время и как страшна судьба теперь, — новое и страшное кровосмешение!<sup>9</sup> И как будто его наталкивает на это внешне судьба! Господь испытует иногда тем, что дает проявиться силе греха до конца, — как это, по-человечески судя, непостижимо! Вера Конст<антиновна>, очевидно, отошла к Господу в мире и молитве. Господи, помоги нам всем, укрепи и утверди!

22 сентября 1921 г. Живу в Ялте. Анабиоз. Тишина захолустья. Одиночество. Ежедневная служба и молитва, наподобие монастыря, но нет близких по духу, нет друга, нет общины. Все, что имеет совершиться, совершится чудом, наитием Св. Духа, так что мы сами себя не узнаем. От нас только вопрошание, тоска по неотвеченному, скорбь. Человеческие усилия малы и тщетны, и для нас, изнемогающих, невозможны. И однако сегодня почувствовалось мне остро за литургией пред Св. Дарамии, — конец уже близок, желанное сбудется вскоре, недалек час освобождения. Сижу вечером один, в полутьме. Нужно иметь большое духовное содержание, чтобы жизнь черпать из себя, но вместе с тем это лучшая проверка того, что принадлежит нам и что мы себе присваиваем. Останься один и познаешь себя, — увь! — в своей малости. Думаю о своем «творчестве», но бессильно. Вчера мелькнула малодушная мысль: не есть ли вера в свое особое избранничество, «встречу» и «событие», не есть ли и это... самомнение, которое разлетается в суровые дни испытания? Но нет, это — греховная, искусовая мысль, да и разве это самомнение? Разве Бог не глиняный сосуд избирает для Своих целей? И затем, моя непреклонная вера, что совершится чудо, но оно будет и концом моей жизни, связано со смертью («смертью прославишь Бога», как писал в том письме о. Павел Ф<лоренский>), — разве она не мирится с неудачничеством, никчемностью и пустоцветством моей жизни и моим бессилием теперь? Ведь не по заслугам, но по благодати избирает Бог Себе

служителей и избрал меня, слабого и недостойного, быть свидетелем Божественной Софии и Ее откровения. Может быть, и приближается конец моей жизни, но еще целое событие меня от него отделяет, и он еще не наступил.

Было время, когда трепетание душевное давало чувство вырастающих крыльев, когда загоралась радостная заря и была надежда, что личным усилием, личным творчеством совершится восхождение. Теперь все личное задавлено и обессилено, остается только тихий, но неумолчный зов: ей, гряди, Господи Иисусе!

Когда я посвящался, я говорил себе совершенно отчетливо, что я приношу в жертву Богу не только себя, но и семью. Но тогда я не знал, *что* я говорю и *что* это значит; я рисовал перед собой и думал, самое большое, о тех трудных переживаниях, которые я доставляю семье, не больше. И, в сущности, я думал, что на самом деле ее жизнь будет лишь интереснее, глубже и радостнее. Я *говорил* о жертве, не ведал и не думал, что она означает, чего она требует. Только теперь я *начинаю* (да и то только едва начинаю) прозревать, что означает на самом деле жертва — не в жесте и в позе, но в жизни. Моя жертва принята Богом, — жертва Авраама и Исаака<sup>10</sup>, какой является всякая жертва (как и жертва Сына Божия и Отчая). Моя жизнь исковеркана, но она само по себе *для меня* нетрудно и не тяжело, но из-за меня исковеркана жизнь всей моей семьи, моих милых, детей моих. Если Муночка томится и чахнет, теряет лучшие годы и остается без образования, то это потому, что я — в опале; если Федя не учится и должен лучшие годы отдаваться на борьбу за существование и остаются неразвитыми и невыявленными его художественные задатки, это тоже из-за меня, *п<ото>му> ч<то>* в прежнем своем положении я, если бы пережил это время, мог бы обеспечить ему возможность учиться. Если голод своим кольцом все плотнее охватывает *всю* мою семью, дорогую мою Нелю и Сережечку<sup>11</sup>, это тоже не без связи. И тьма, которая окутывает нашу жизнь и пугает *<нрзб.>*, есть тьма Гефсиманской ночи<sup>12</sup>. Да, *я* виноват в их страданиях и неудачничестве, я говорил о жертве, изъявлял на нее готовность, и Бог *принял* эту жертву. Господи, дай мне сил на Голгофу, я верю, что Ты ведешь, что все совершается к лучшему, ибо по Твоей воле, и я склоняюсь как ведомый агнец. Прими жертву и дай мне силу любить Тебя, как *Ты* этого хочешь! Но по-человечеству, во имя которого и Ты молился: если возможно, да мимо идет мя чаша сия<sup>13</sup>, и я прошу: Господи, пощади их, спаси, сохрани! Дай мне силы и мудрость, дай мужества в трудное вре-

мя! Дай быть опорой семьи во всех смыслах, дай пастырскую мудрость и твердость. И еще молитва: дай мне видеть и почувствовать Друга, его помощь, любовь и ласку, ибо без него я вяну.

Не могу распознать, что означает мое поселение здесь, есть ли это временный искуc и испытание или же медленно надвигающаяся смерть. Однако хотя покорно приемлю и последнее, но греховной слабостью считаю этой мысли отдаваться. Да будет благословенна *жизнь*, она есть высшее благо, вышний дар Жизнодавца, и да будет далеко малодушное уныние!

*26 сент<ября> 21 г. Ялта.* Вчерашний день, мои именины, память преп. Сергия, навсегда останется памятен. После трех лет разлуки в этот день мне Бог дал провести именины в семье, в кругу любимых, благодаря Бога, помолиться вместе, причастить Сережу. Но день этот был омрачен сначала глухою вестью и тревогой о Котике Михайлове, потом стало известно, что найдено тело, а затем мы встретили и самую скорбную процессию. Слов нет выразить это, сердце разрывается, ум не вмещает, и только можешь плакать и молиться о нем, о живых, оставшихся жить без него, и о России, на которую раскованный сатана выпустил всех демонов своих и по этому мистическому заговору истребляется все русское, благороднейшее, остаются осатанелые и жидаы. Господи, спаси Россию, я знаю, что Ты ведешь, и Твоя благодать мудрее и сильнее зла, но яви нам десницу Свою! А Федя за несколько дней был чудесно спасен от такого же нападения дорогой. Благодарим, Господи! Господи, дай мне силу молитвы и веры, чтобы помочь оставшимся!

*5 окт<ября>. Ялта.* Живу здесь близ храма, под колокольный звон, словно на дне реки, в затишье, материнском и ласкающем... Совершаю каждодневно литургию — в свою Седмицу, молюсь. Душа детски молчит. Умственная жизнь заволакивается пеленой, — за ненужностью и от неупотребления. Духовная жизнь, разумеется, слаба, много слабее, чем должна и может быть, — пасую перед ничтожными искушениями, но в общем такое чувство, словно я качаюсь в люльке матери: странное чувство — покоя и безмятежности среди всеобщего мятежа... Надо благодарить Господа за всякий день, Им посылаемый. Не надо поддаваться искушению быта, которое здесь подстерегает. Иногда спрашиваешь себя, словно в полусне: но где же мои огненные упования, где встречи и встреча? Но не надо себя сочинять и насиловать, пусть зреет зерно до времени, которое

придет... Перебираются сюда дети, их изгоняет нужда; их жизнь безрадостна... Но да будет благословенна жизнь, она есть высшее, единственное благо...

Русский народ остается в оцепенении, ему еще не пришло время очнуться, но оно приходит. В душе нет ни отчаянья, ни страха об его судьбе, большой великан трагически совершил безумные грехи, но еще станет Христофором<sup>14</sup>, обретет в сердце своем рождающегося Христа. Сие буди, буди!

6 окт<ября>. Сегодня после литургии Нюра, чудесная и восторженная швейка, живущая в Боге, просила у меня разрешения — остаться ей на ночь в церкви, говоря, что она уже оставалась прежде. Я не смог ей этого разрешить без настоятеля (а у него она спросить не хотела), а сам я благословил ее, — поступив нерешительно и двусмысленно, как мне свойственно. А затем пораздумался и недоумеваю до сих пор. С одной стороны, у меня есть полное доверие к чистоте и молитвенности этой девушки, и ей *мало* общей храмовой молитвы, она жаждет большего, ночных молитв и восторгов, но в то же время я боюсь, что это сверхмерное и недолжное дерзновение может ее повести в прелесть, перенапрячь ее силы... И сам недоумеваю... Господи, вразуми недостойного Твоего иерея! Во всяком случае явно, что нет на то воли Господней, ибо своей волей я не вправе ей разрешить. С нею была и другая восторженная визионерка и молитвенница, 16-летняя Клавдия, которая однажды имела со мною беседу, — это <.....?> в то же время совершенно охваченная умною молитвою, астральным ясновидением и сумбуром от чтения книг вроде Нилуса<sup>15</sup>. За нее боюсь, как не боюсь за чистую и ясную Нюру: не справится со своим внутренним миром, но и люблюсь и радуюсь на эти живые чудеса Божии... Она — гимназистка — в наш век пламенно стремится в монастырь, задыхается в миру. И это в наш век, рядом с разными комсомолами. Как смешны и бессильны они со своими попытками угасить огонь веры в человеке...

Моя жизнь — вне храма — полна обыденщины. Устраиваю детей на службу, езжу по делам. Умственным трудом совершенно не занимаюсь. Некогда, нечем, да, очевидно, и уж не моего ума дело. Господи, помоги мне не погрязнуть духовно, дай опыт молитвы и силу веры!

17 окт<ября>. Вернулся от вечерни после беседы о молитве Господней. Особое чувство от этой беседы в полутемном храме, — что-то катакомбное есть в этом. И даже остается извест-



ное удовлетворение, — жаждет земля стяжания Слова Божия. Господи, помоги мне! А сам я вчера и сегодня в смятении: с одной ст<ороны>, над Олеизом опять занесена рука, и сжимается сердце за В. Ив., а с другой — хозяйственный наш кризис не смягчается, и Тришкин кафтан вытягивается во все стороны. Конечно, греховное малодушие, но за детей болеешь душой. На все воля Божья! Тихий вечер после трудного дня. Сижу один в пустой квартире, слышен бой часов и каждое движение.

*1 ноября 1921 г. Ялта.* Вот и ноябрь, — дожили и до ноября. А летом казалось, что уже в октябре погибнем от голода, темноты и холода. Сюда в Ялту переехала Муночка, поступила на службу. Приходится мне ехать на детей, их эксплуатировать, вместо того, чтобы содержать их самому. Но благодарение Господу, что живем. Получил из Киева назначение в Инст<итут> нар<одного> хоз<яйства>. И вызов — первый за это время реальный проблеск на будущее. Вчера вел беседу в церкви. Жизнь без перемен, тишина и затишье, среди которого страшные кошмары. Ровно год, как я приехал в Олеиз, — год испытаний и чудес...

*7 ноября 1921 г.* Трудная и тяжелая была неделя, — испытаний. Муночка попала было на место (довольно-таки двусмысленное политически), но была оттуда через несколько дней выброшена, и за негодностью, и м<ожет> б<ыть> из-за человеческой жестокости. Она, бедная, страдала, а за нее и с нею и я. Вообще, как и раньше, Мун<очкина> судьба есть для меня постоянная тревога и боль, — конечно, это мое маловерие. Так было всегда, вследствие трудности ее характера, а особенно в дни посвящения, и после, и теперь. Я не могу не сознавать, что из-за меня она страдает: не умел и не мог воспитать, сам отдавшись растлевающему влиянию <окружающей?> праздности и сытости, и, вместе, обрек ее на испытания, вступая на путь священства. Оно есть более всего жертва, — я так хотел, но губами это звучало красивее и отвлеченнее, чем теперь, когда облеклось в плоть и кровь прозаического существования, обивания порогов, унижений и щелчков. В глубине своего сознания я твердо знаю, что моим посвящением семья моя — и Муночка — спасается от зла, но житейски порою малодушествую. Она соблазняется, как раньше соблазнялась разной дрянью, так и теперь, легкостью спекулятивного обольщения <нрзб.>, дает его низкой, плотской стихии и самодовольству минутным успехом слишком большую над собою власть, а я слишком прислушива-

юсь и реагирую на в ней происходящее, и бессилён ей помочь. Молю Господа и Пречистую Матерь вразумить, помочь и укрепить её на путь благой. И верю — твердо верю, что ко благу нам посылаются теперешние испытания, обличая тлен нашей прежней жизни и полагающие начало новой. Но по-человечески не могу не скорбеть, видя, как дети теряют лучшие годы, а, м<ожет> б<ыть>, и дичают в этой нужде, в этой борьбе за существование... А наряду с этим как будто в сердце стучится новая волна новых мыслей, чувств, постижений. И душе является радость творческих созерцаний, когда кажется, что не напрасно шло время, что незримо в душе нечто зреет и зрело. Как будто явилось новое чувство и новые мысли около вопроса о *поле*, а все это связано с чаяниями о Св. Духе Утешителе. И такая радость подымается в душе, чувствуя этот прибой и новый прилив... — Читал больш<евистский> журнал: по-своему и в своем они правы, правы и о западной буржуазности, которой они сами последнее слово. Их нельзя опровергать в *их* плоскости, п<отому> ч<то> всякое такое опровержение будет на самом деле компромиссное «соглашательство», их можно только *превзойти*, преодолеть из *новой* жизни: кто во Христе, тот новая тварь. Но — Боже! — как это трудно, — трудно всегда, особенно же в час испытания, когда, бессильная, оставлена Христова Церковь, и «знамения» не дается нам, когда поруганы святые, в музеях стоят св. мощи под гогот неверия и нет молний с неба, нет защиты. Но Господь, когда придет час, даст защиту, пошлет вдохновение, воспламенит сердца... Ей, гряди же, Утешитель, гряди, гряди, гряди!

17 ноября 1921 г. Ялта. Сегодня день рождения нашей Муночки, ей исполнилось 23 года. Благодарение Господу, она с нами и здорова, и вообще мы все вместе. В прошлом году Федя был в неизвестности, она вдали от нас в Симферополе, и надвигался кровавый кошмар, сегодня же над нами нужда, но мы живы. Господи, благослови жизнь нашей девочки. Пречистая Матерь, сохрани ее сердце. Конечно, по-человечеству, отцовски я ей могу желать только хорошего мужа — и это у меня, по обычаю, превращается в *idée fixe*<sup>16</sup>, но это — малодушие. Я поддался ее настроениям и моменту: при свете опыта собственной жизни и всего окружающего разве я могу считать теперь замужество действительно тихой пристанью, успокоением, да еще при Муночкином капризном, требовательном и слабом характере? По крайней мере, все, кто попадались на ее пути, несомненно, не дали бы ни покоя, ни опоры, и, вслед за коротким увле-

чением, последовала бы долгая горечь, разочарование... Не умею ей помочь своим слабым умом и волею и чувствую безмерную вину перед ней. Но спокойно вверяю ее и судьбу ее Господу. Если не устраивается ее личное счастье, стало быть, нет его в планах Божьих. Сегодняшняя ночь мне это как-то неожиданно <открыла?> и успокоила. Да будет воля Его.

25 ноября 1921 г. Пришли письма из Москвы и повеяло московской жизнью, бодростью и дружбой. Переезд в Москву стал как-то близок и реален. От о. Павла нет прямых вестей, но есть о нем. Он жив и жизнен, ибо у него за это время родился сын Михаил. Молчаливое, но достаточно сильное утверждение жизни вопреки всему развалу! М. В. Нестеров<sup>17</sup> прислал снимок с нашего портрета, как радостно я был им взволнован, как вспомнились эти дорогие, лучезарные дни и вечера в домике о. Павла под кровом преп. Сергия в тихой, задушевной беседе... Господи, как Ты милостив ко мне, посылая Друга и столько дружбы... *Себя* на этом портрете я ощущаю уже определенно как *не-себя*: он совершенно верен, но *того* уже нет, он умер, испепелился в огне посвящения. И лицо (духовное) у меня теперь совсем *другое*, проще, скромнее, мягче (?), дисгармония разрешилась, и потом нет этого пошлого штатского платья, внушающего брезгливость, эстетическую и мистическую... И еще сильнее сознаю я и чувствую, как недостойн я стоять рядом с о. Павлом, какое недоразумение в этом *совместном* портрете (что я для него и рядом с ним), но пусть буду как фон, как эти деревца, но все-таки с ним и около него. Сижусь и смотрю на эту мудрость, свет и силу, спокойствие, льющееся от всей его фигуры... Большое письмо от аввы<sup>18</sup>, любящее, полное известий о друзьях.

Завтра годовщина великой, бесконечной милости Божией, чудесно к нам явленной: получение известия от Федички... Я позабыл было даже этот священный срок, но мне напомнила моя Неличка. Господи, какое это было потрясение души, как это было чудесно! Накануне приехал О. С. Иванов и убил надежду тем, что в Москве никакого следа Феди не оказалось. На следующей день была служба в Гаспре, я еле нес себя от подавленности, хотя после причащения стало ясно и мирно на душе. Спустился вниз, и встреча с Нелей, которая, смеясь, плача и не доверяя, шла получать письмо. Идем вместе, не идем, а летим, вне времени и пространства, и, наконец, вдруг радостная, ликующая весть... А затем общая радость, восторги, поздравления, благодарственный молебен в столовой и общая, благодар-

ная молитва. Вечером Дроздов с таким горячим приветом... Когда вспоминаешь это чудо, так стыдно греховного своего маловерия, так хочется плакать, молиться, благословлять Бога... И теперь Федичка живет со мною, — не так, как чаялось и как хотелось бы, в теле раба, советским невольником без кисти и палитры, но зато такой светлый, самоотверженный, любящий, заботливый: то, чего не было в нем *до* этого страшного часа. И верно Господь ведет его и нас Своей стезей, чтобы научиться нас не носить с собою, но просто молиться и благодарить. Нынче ночью он отсутствовал на дежурстве, и так было страшно за него, так живо чувствовал бесконечную милость Божию в его возвращении. Жизнь есть высшее благо, дар Божий, перед которым *все* остальное условно и производно, и вот будем вместе все, общими силами, отстаивать жизнь. Слава Тебе.

*2 декабря 1921 г. Ялта.* Сейчас будет молебствие с освящением нашей квартиры. Благослови, Господи, житие наше здесь!

Сегодняшняя ночь была примечательная и, б<ыть> м<о-жет>, еще раз поворотная в моей жизни, — трудная и даже страшная. У меня была бессонница от тревоги, от холода, от скорби при виде моих дорогих деток, находящихся в тяжелой неволе. Но вдруг моя мысль понеслась в совершенно новом и неожиданном направлении. Вчера мне заявила Е. К. Ракитина о своем желании перейти в православие, — для нее это просто есть возможность настоящей церковной жизни, но это дало толчок моим дремавшим чувствам и никогда не гаснущей боли о разделении Церквей. Я почувствовал со всей остротой, что просто присоединить настоящих католиков я не могу *хотеть*, ибо у меня несомненное чувство, что и они в настоящей Церкви и мы в не вполне настоящей, как и они, что разъединение есть рана на обеих и что же тут делать?<sup>19</sup> И все, что обычно говорится о различиях исповеданий, есть лишь лепет и жалкие самооправдания, — и догматы, и даже Папа, и опресноки<sup>20</sup>. У нас есть восточное православие как *жизнь* церковная, у них есть свои прекрасные стороны, — дисциплина, умиленный культ Сердца Иисусова и Богоматери и многое. Главное же у них есть универсальное вселенское чувство Церкви с универсальным лат<инским> языком, при *местных* обычаях и т<ак> ск<азать> разночтениях, а у нас только местное: наш церковно-славянский язык есть историческая случайность, нам дорогая, но уже умирающая (что иное говорит теперешнее бессилие и безвкусице сказать хоть что-нибудь на этом славянском языке, а не на кулонной семинарщине<?>). Мы, приняв христианство от греков

вместе с дивным восточным обрядом, приняли их *местную*, национальную себялюбивую распрю с Римом и раскол, от которого погибла Византия, как от кары Божией, но, умирая, и нас заразила трупным ядом, действующим в разных митр<ополисах> Антониях<sup>21</sup> и присных. Мы сразу вверглись в провинциализм, который в Москве возведен был в догмат «Третьего Рима»<sup>22</sup> (и здесь только пародируя Рим первый и единый), за что были наказаны синодальным Петербургом<sup>23</sup>, а теперь суд Божий над Россией и Русской церковью разразился в большевизме и в бессилии духовном и духовной оставленности Церкви. Да, мы имели великих русских святых, русскую святость и благочестие, но все это как поместное, приходское благочестие, и наивен тот, кто, как Новоселов и многие иерархи, эту «духовную жизнь» смешивают с Вселенской Церковью. Этого не исключает, не отнимает Рим, этому он, будучи мудрым, и не мешает. Мне совсем в новом свете предстал новый путь католичества вост<очного> обряда. Ничему не мешать, ничего не гасить местного, только разбить эту удушливую преграду, ограниченность... Да, это именно так... И мы должны, думалось мне, совершить жертвоприношение, самоотвержение ради истины: покаяться во грехе...

3 декабря. Эти мысли налетели на меня как вихрь, голова работала с горячечной быстротой, сердце стучало. Я со страхом думал: Господи, неужели еще не кончен мой путь, и новое дело, новую жертву, новое перевоплощение требуешь Ты от меня? Я знаю, как страшен, как жертвенен может быть этот путь, я не чувствую ни сил, ни молодости к нему, он дал опять неожиданное отклонение от намечавшегося мною иного пути. И однако рука Божья на мне, я это уже знаю, чувствую с несомненностью, достоверностью. Много должен я пережить и передумать и проверить, прежде чем для меня проявится, чего требует от меня Господь, какого sacrificio не только dell'intelletto, но и della corde<sup>24</sup> потребует. Но с этой ночи передо мной вплотную стала новая страшная задача: изжить до глубины боль разделения Церкви и ответить себе решительно на этот безответный, трагический вопрос. Вот для чего, думалось мне, сохранили мне жизнь столь чудесно, и она мне уже не принадлежит, она в руках Божиих. И я знаю, перед какой стеною в обе стороны я здесь стою. Порою мне становится ясно, зачем и почему я здесь остался в этом уединении, вдали от всех близких, даже от Друга: мне нужно *одному* пережить и прислушаться к себе, к потоку событий во мне и вне меня, к голосу Божию.

Во всяком случае, страшная, историческая, роковая это была для меня ночь, и была на мне рука Господня...

*31 декабря 1921 г.* Отходит в вечность сей страшный и благословенный год, год испытаний и чудес. Велики были испытания — от непрестанной угрозы жизни и свободе, от нужды, от человеческой жестокости и грубости, от надвинувшегося голода, и казалось, что не пережить этого года, не дожить до нового! Малодушный страх мертвил и леденил сердце. И — вместе с тем — в этом году мы пережили чудо — возвращение Федички, который сделался нашей опорой и кормильцем, и эта радость вознаградила за все, все испытания. И теперь живем все вместе, все живы, хотя и потрепаны, под кровом Ялтинского собора, куда я тоже попал по воле Божией, вопреки всем ожиданиям. И когда видишь и чувствуешь явственно, как вела и ведет рука Божия, спокойно и доверчиво вверяешь ей себя до конца. Да принесет наступающий год желанную перемену в судьбе Муночки, которая находится в хронички-тяжелом состоянии, каком-то тупике. Для России этот год был год умирания, бедствий, голода, рабства. Да будет это умирание перед воскресением. Очевидно, власть красных дикарей себя изжила, и начинается европейский раздел России, быстрая ее экономическая европеизация. Еще год тому назад я бы с ужасом и омерзением смотрел на это дело русского и европейского <?> начала, но теперь я смотрю в будущее бодро и с доверием и готов почти приветствовать эту европеизацию, видя в ней волю Божию. Нам нельзя жить в отрыве и гордом самоутверждении от мира. Чтобы стать самим собой, надо стать христианской Европой, и тогда Россия приблизится к своему призванию. У нас все впереди... Господи, благослови новое лето!

*1 января 1922 г.* Благослови, Господи, новое лето! Вчера мы встречали Новый год всей нашей семьей, в мире и радости. Со мною в комнате ночевал Сережа, я с радостью слышал его дыхание и чувствовал его присутствие. Самому мне, конечно, не спалось, как всегда перед ранней литургией, но и мысли мои неслись вихрем и... в Рим, и о Риме... Я думал о том, что мне надлежит обратиться к патриарху с мотивированной запиской о необходимости общества для взаимного ознакомления и сближения Церквей. Надо *поставить* вопрос и церковно и *вне*-церковно. До сих пор Господь явно помогал мне и содействовал. Верю, что если есть воля Божия и если я не в прелести, но действительно чувствую на себе руку Божию, то сами обстоятель-

ства укажут путь. А пока — благодарение Богу, что я в Ялте, один, со своими мыслями, такими для меня самого новыми, поразительными, неожиданными. Голова трещит от вопросов, п<отому> ч<то> надо пересмотреть все свои верования и земные упования. Помогите мне, Господи, вразуми! Во всяком случае новый год сей встречаю весь охваченный новыми мыслями, новыми предчувствиями и задачами. Слава Господу.

*14 февраля 1922 г.* Понедельник 1-й Седм<ицы> Вел<икого> поста. Господи, благослови святую Четыредесятницу! Вот по милости Божией встретили и Великий пост, дожили здоровы и невредимы. Уже четвертую 4-десятницу я встречаю в сане иерея: первая и незабвенная в Олеизе в 1919 г., — при вторых б<ольшеве>ках, следующая, тоже незабвенная, в Симферополе, неразрывно связанная с воспоминаниями о Вере Георг<иевне>, ее вере и преданности, и о Еленинской церкви (Страстная седмица); тогда был Муночкин тиф, Федино отправление на фронт. Третья четыредесятница в Олеизе, — с Алешей, в пору тяжелой угрожаемости, она закончилась благодатной Страстной седмицей в Гаспр<ийской> церкви. И вот 4-ю встречаю здесь «викарием» соборного о. Петра, в Ялт<инском> Нов<ом> Соборе, охваченный трудными и ответственными переживаниями. Здесь я только колесо в *не* мною поставленном и руководимом богослужении, смирил меня Господь, но вместе и благословил, да будет Его воля! Хотелось бы, конечно, на это время больше, чем когда-либо, *своего* угла и *своей* общины, чего здесь нет, но, очевидно, для этого не время, и сейчас я должен обезличиться, чтобы в тишине совершить путь свой. Основное мое чувство жизни личное — это бессилие и поражение перед голодом. Как тяжело и постыдно чувствовать себя жадным и трусливым себялюбцем, прячущимся и запирающимся в свой угол с своим куском для себя и семьи, под стук и стоны голодных. Я чувствую себя недостойным даже говорить о Боге и вере, а в то же время должен учить других, литургисать, и сам окаянный причащаюсь плоти и крови Господней. На днях я был со Св. Дарами у умирающей от голода старухи, которая лежит одна в холодной сырой комнате. Я чувствовал себя таким уничтоженным и духовно бессильным, и она стоит передо мною, как на Страшном суде. Сейчас самое существование становится грехом. Ведь я должен был бы отдать ей свою еду, взять ее к себе, а это значит, пожертвовать всеми привычными условиями и удобствами своего существования. Господь заставляет делать решительный выбор: или Он, или себялюбивое самосохранение,



и во мне побеждает последнее, и это во всем, на каждом шагу: смеется сатана с своим экономическим материализмом, который оказывается *прав* относительно меня. Мы проходим через огонь и грязь испытания и видим себя в ужасном свете, духовными трупами ранее вечной смерти. Я знаю, сколько я могу привести смягчающих обстоятельств: семья, — главный заработок вовсе не мой, а Федин, которым я не имею и права распоряжаться. А все-таки сознаю, что нет во мне живой любви к Христу, Которого я дерзаю называться служителем, а на самом деле являюсь хулителем и распинателем. И какие страшные, жуткие положения теперь раскрывает исповедь, — она меня страшит теперь, ибо знаю, что предстоит мне сознавать снова и снова свое бессилие, — маловерие, себялюбие. Теперь — «святое время», как сказала мне одна прихожанка, но для святых, а не для таких черствых и грубых маловеров. Теперь надо растаять, отвергнуться себя, или же влачить такое постыдное существование. Господи, Ты видишь мое сердце, помоги мне, <нрзб.> его и помилуй людей Твоих!

*26 февраля 1922 г., день рождения Нели, Ялта.*

Благодарение Господу, при всех трудностях жизни Бог дал нам в мире и радости встретить день Неличкиного рождения. Мы все здоровы и благополучны, миновала зима, стоит весенний день, и на душе надежда. Вчера проводили Муночку с Д. Н. в Москву, дай Бог ей удачи и радости. Было много трудностей и волнений с ее отъездом, но все благополучно миновало. Завтра годовщина возвращения к нам Федички. Как милостив к нам Господь! Как чудесно хранил он нас в эту годину. Благослови и сохрани моих милых!

*27 февраля 1922.* Годовщина возвращения Феде, тот чудесный, благодатный, радостный день. Господи, слава Тебе! Сегодня (2 воскр<есень>) совершил литургию и молились дома, и о всех нас и об отсутствующей Муночке.

*11 марта 1922 г.* Иногда зябнет сердце и цепенеет мысль. Боже, чего приходится быть современником и пассивным, себялюбивым созерцателем!

Ведь теперь просто оставаться живым, т. е. ежедневно пить и есть, среди этих умирающих от голода людей есть грех и преступление, и таковым чувствую себя. Исповедь теперь для меня мучение, п<отому> ч<то> это стон, обличение, вопль. И, самое страшное, лишь теперь узнаешь, как мало веры во мне, *какой я*

христианин. Сознание, что недостаточно войти в храм, приблизиться к престолу, а между тем говорю мертвыми устами слова святой молитвы, совершаю таинства... Если бы у меня была та вера, о которой говорит Евангелие, я бы совершал чудеса, я помогал бы этим несчастным, насыщал бы их пятью хлебами<sup>25</sup>. Но для этого надо отречься от себя, надо отдать эти пять хлебов, последние, от себя и своей семьи, — первому нуждающемуся — и лишь тогда, после безумия в мирском смысле, совершить чудо. Все эти страдания и вопли, от которых мучается и изнемогает сердце, есть моление *о чуде*. А этого моления и этой веры нет, а потому нет и чуда. У меня темнеет на душе. Наступает для меня какой-то страшный и жуткий кризис, — со стороны, которой я не ждал, хотя и должен был ждать. Я мечтал о *сладо*сти священства, а пью горькую, отравленную маловерием чашу страдания и бессилия. То, что ежедневно происходит вокруг, непоправимо и непросто. Господи, научи меня оправданиям Твоим. И как больно, как обидно за человека! Уже не за Россию, не за русского — перед голодом все равны этим странным равенством, но за человека. Как это поэтично в стихах: И куда печальным оком / Вкруг Церера ни глядит, / В унижении глубоко / Человека всюду зрит<sup>26</sup>, — но как страшно и отвратительно это унижение: вши, нечистота, вонь, живые и мертвые трупы... Этого нельзя, не должно забыть. Это мертвит душу навсегда (если не легкомыслие), это подрезывает навсегда крылья. Если мы и выйдем отсюда живыми телом, то мертвыми душой. А между тем я собирался еще жить, мне казалось, что Господь зовет меня к новому делу, служению. Но в душу входит смерть... Вероятно, смерть всегда такова. Но когда вся жизнь становится смертью, умиранием, тогда и такая смерть есть отравка жизни. Смерти нужно покориться, нужно ее принять с верою и не растеряться пред смертью, когда она покажет свое лицо, но это умирание страшнее и отвратительнее смерти. Что я нажил за эти недели и месяцы, которые несутся с какой-то страшной пустотой, а вместе значительностью, — не то новое рождение, не то агонию, — это сознание своей смертности и принятие смерти. Это совсем не в связи с только что записанными отравленными чувствами, — нет, это как новое обретение, освобождение, рост души. Раньше я *не верил* в свою смерть, *п<отому> ч<то> верил* в событие, преображение, которое лично для меня упразднит смерть (хотя бы даже оно и явилось вместе с тем физической смертью). Теперь я понял, жизненно, всем своим существом понял, что это — мечтательность и иллюзия, *детское* неведение. И вообще наша игра в эсхатологию слиш-

ком часто бывает особой разновидностью интеллигентщины, интеллигентской мечтательности и, вместе, испуга, бегства от истории, тем более, что, как и всякая мечтательность, она ни к чему не обязывает, кроме пассивного ожидания. Образовывалась густая мгла, которая то темнела, то розовела. И для меня образовалось такое розовое облако — мечты о преображении, которое и заставило меня поверить, что я не вкушу смерти, а буду как бы взят в сретение Господа на воздухе. И теперь я *прозрел душой*, что это лишь мечтательность. И потому для меня впервые реально выступила смерть, моя личная смерть. И думаю о ней с покоем и радостью, как о свидании с милыми ушедшими, как об общем человеческом уделе, как воле Божией, которая исполнится, когда наступит срок. И какая-то простота, покой и ясность в душе от этой мысли, что сначала испытывал это как разочарование, — остатки прежней *mania grandiosa*<sup>27</sup>, — теперь вижу в себе человека, что-то делавшего, как-то жившего, но не очень крупного и жизненное дело коего перервется с его жизнью. Я даже не исключаю возможности и «событий» и даже преобразования и неведения смерти, если Господу это угодно и нужно, но это тогда должно наступить как новое, еще не бывшее. То, что я доселе принимал уже за это, есть ребячество, а вместе и предчувствие. Разумеется, я вовсе не отрицаю и не уменьшаю значения эсхатологии, но не хочу ей баловаться, заслоняться от серьезного и честного голоса жизни. И эта простота дает мне силу жизни, она дает мне возможность нести спокойно крест своего безвестного, приходского провинциального существования без суетливости, стремления куда-то. Страшные испытания, среди которых я живу, срывают маски и разрушают иллюзии. Они заставляют смотреть на смерть как *страшный* час расплаты и бессилия. Но это новое чувство жизни и смерти не от них, оно просто следствие духовного возраста и роста, далекое «ныне отпускаеши». И как легко, как хорошо чувствовать себя и в этом отношении простым человеком, как все, и со всеми, и радостно думать, что ждет новое рождение, новое свидание, — с Ивашечкой, папой, мамой, братьями, ушедшими.

10/23 марта 1922 г. Боже мой Господи! Что мне делать? Начи, укрепи! Вернулся с исповеди: обычная теперь история — голод, безработица, мысли о самоубийстве. И чувствуешь себя преступником, недостойным войти в Храм, приблизиться к Святому Престолу. Разве мы христиане? Разве мы верим? Вот испытание нашей веры... правы марксисты, которые глумятся

над «идеологией», столь жалкой, столь бессильной. Каким-то ледяным кошмаром стало теперь для меня мое служение. Я очень хорошо вижу, как легко упиваться сладостью богослужения, отдаваться маниловской мечтательности относит<ельно> своего «преображения», а вот поверил: умирающая от голода старуха, которую именем Христовым напутствуешь богохульствуя, умирающий старик, голодающий и готовящийся к голодной смерти. На исповедь пришли, эти готовящиеся к самоубийству женщины, и жалкий, бессильный лепет мой, с полным желанием поскорее отделаться, отвязаться, да в сущности, с желанием, чтобы они поскорее умерли, «успокоились». О, какое страшное в себе разочарование, какая беспощадная критика всех ребяческих самоуверенных иллюзий... Да и не имеешь ответа, п<отому> ч<то> и сам не знаешь, зачем, за что и почему умирают все эти люди. Но знаешь *свою* собственную низость, свое себялюбие. С жестокой иронической правдой ставится теперь вопрос: если хочешь *быть* христианином, а не трепать языком, отдай все свое. Тогда... будет чудо, если поверишь, двинешь гору, а до этого... молчи. О страшное испытание, страшный суд Божий и гнев Божий, суд до смерти и полное, полное обвинение! Я *боюсь* теперь проповеди, п<отому> ч<то> она меня обличает: как я могу говорить о помощи ближнему, когда весь состою из себялюбия, когда я боюсь каждого стука в дверь, каждого нищего! Боже мой, вскую меня оставил!

*11 марта.* Подготовил было возможность справиться о выезде для моей Матрены, а помочь ей не удалось, не благословил Господь, такая, такая тяжесть на душе. Видел ее только у Св. Чаши, когда причащал, — недостойный себялюбец, а потом уже исчезла, вероятно, бесследно, п<отому> ч<то> не знаю ни ее фамилии, ни лица даже не узнаю.

*27 марта. Вербное воскресенье.*

Великий праздник, солнце сияет, я сегодня служил, мы благополучны, а на душе чугунная, беспросветная тяжесть. Только что вернулся из земской больницы, где больные прямо-таки умирают с голода, их не кормят, и таким безбожным преступником чувствуешь себя перед этими страдальцами ты, сытый, жирный поп, и так немеет на устах слово утешения. Поднимается волна негодования на палачей России, но она сменяется болью за свое себялюбие. Все эти умирающие уста, просящие о помощи безучастного «батюшку», они будут вопить и свидетельствовать на Страшном суде против меня. Рассуждая умом,

понимаешь, что при теперешних размерах бедствия никто не может пособить (только «американцы»), а сердце мучит и мучится... Господи, смилуйся над людьми своими, ведь этого ужаса и преступления еще не видела земля.

*31 марта.* Чистый четверг, — святой и благодатный день, много причастников. Я так всегда любил этот день и чувствовал эту литургию... На душу сходит мир, а еще вчера я был в смятении. Получились вести о Муночке: хотя и хранит ее Господь, но трудны и не вполне удачны ее первые шаги в Москве, иначе не могло и быть. Надо молитвенно поддерживать нашу бедную девочку! Господь милует нас: к празднику мы завалены и деньгами, и пайками. Если бы была с нами Муночка! А голод вокруг прежний, и тот же самообман и забвение спасает от них нашу сытость: дать какие-то крохи чужими руками, да притупится острота первого впечатления, вот и успокоишься... Лукавый и себялюбивый раб! Эти дни беспокоился по поводу того, попаду ли в Москву, но теперь предал себя в волю Божию, да и есть как будто надежда на ресурсы. По-видимому, собирается новая гроза на церковном небе, надо готовиться к шквалу...

А собор наш — все-таки сказка, и сказка, хотя и трагическая, о жизни всех этих душ, которые раскрываются на исповеди: какие судьбы, какие чистые и прекрасные есть души и теперь, в этой советской содомии. Это поистине чудесно. Всякая исповедь в Вел<иком> посту, и на Страстной неделе в особенности, меня подымает и окрыляет, дает ощущение бесконечной духовной шири и глубины.

*1 апреля 1922 г. Ялта.* Скоро уже месяц, как мы проводили Муночку в Москву, и нет от нее известий. Я мало и плохо моллился о ней и молитвенно помогал ей и чувствую себя перед нею виноватым. И это же чувство у Нели, хотя она, конечно, гораздо больше бдит над ней. А над ней нужно бдение. Она такой ребенок, так незащитна перед всякими смущениями, так робка и пуглива. Сохрани ее, Господи, от зла. Я не боюсь, чтобы зло могло иметь доступ к самому ее сердцу, — этого нет, она чиста, но изломать ее, измучить, запугать оно может, — и она без того запугана. Верю Господу и Матери Божией, что ее жизнь направится как надо. Господи, сохрани ее! В чем-то ей сейчас трудно, слышит сердце о ней... Сегодня в ночь умерла Л. А. Кандинская, и опять упреки совести в черствости сердца, в себялюбии. А она незлобива, как младенец, Господь призвал ее скоро. Я ее причащал. По-прежнему голодные требы. Но и

становлюсь бесчувственным, — быстро забываю и успокаиваюсь, чужая скорбь, — а ее море на исповеди, на требах, всюду, — как-то проходит мимо. Или это закон самосохранения и прямая помощь Божия, п<отому> ч<то> иначе нельзя было бы и жить?..

Федя получает все больше, наша сытость увеличивается, но совесть укоряет, какой неоплатной ценой покупается эта сытость: надо Феде скорее высвободиться от этой неволи. А между тем, пока о выезде в Москву невозможно и думать, — не на что. Но верю, если надо и когда будет надо, явятся средства... Уже Великий пост на исходе, приближается Светлый праздник.

*3 апреля 1922 г. Святая Пасха.*

Пролетели знойные и благодатные дни Страстной седмицы, и Господь привел встретить Пасху. Как велика к нам милость Божия! Разве могли мы думать прошлым летом, что доживем до Пасхи и встретим ее в таком благополучии, что даже совестно. Но Муночка не с нами, от нее нет известий, это единственное, что нас омрачает, конечно, в нашем семейном положении. Служба, как и все вообще эти службы, была красивая, парадная, величественная, но холодноватая. Конечно, это от того, что это не мой храм и не мой приход, хотя они мне стали и дороги. Но все чудесно в жизни, и надо чувствовать совершающееся чудо. Христос воскрес из мертвых!

*24 апреля.* Дни идут. Весна уже. Муночка зовет в Москву. Она устроилась и хлопочет о нас, милая девочка. За нее непрерывно болит сердце, — ее личная жизнь так и не устраивается, а в этом все дело.

Приходится серьезно думать о Москве, не можем же мы ее там одну оставить, да и Феде нужно, хотя страшно мне за Нелю и Сережу. Жду, что Господь укажет путь, и заранее покоряюсь. Лично за себя страшусь и смущаюсь, ибо знаю, что иду не на радость, а на скорбь, на последние, быть может, испытания. Меня ждут там в качестве «столпа православия», а этот столп уже подгнил: в глубине своего сознания я уже потерял себя и не знаю, кем мне считать себя: просто ли католиком, еще не решившимся провозгласить свою новую веру, или же, напротив, *новым*, восточным католиком. Ясно для меня одно: в основном прав Рим и не прав восток, — и о Папе, и о Св. Духе. Но что из этого практически для восточной Церкви для меня следует, на это я не имею ответа и не умею его найти. Я чувствую, что меня ведет рука Божия, и я должен отдаться ей, как трость

в руках книжника-скорописца. Но те сердечные раны, жертвы и разрывы, которые меня ждут, меня ужасают, те разочарования и слезы, которые я причиною любимым и дорогим, начиная с патриарха и еп<ископа> Феодора, Мих<аила> Ал<ександровича><sup>28</sup> и др., меня угнетают. Я думаю о Москве как какой-то глухой стене или Голгофе. Я так слаб и бесхарактерен для дела, на которое ныне посылает меня Господь, и всю жизнь свою прожил я в бесхарактерности, вся она ушла на путь, на *от*—*к*. И вот я радовался обретенной тихой пристани, правде своего священства, выше и незыблемей коего ничего не знаю, и этот ураган, на меня налетевший, меня ломает и гнет... У меня началась страшная двойная бухгалтерия: перед Богом я чувствую свою совесть спокойной, но я знаю, что если я выскажу вслух свои теперешние мысли, произойдет страшный скандал и, б<ыть> м<ожет>, церковные репрессии, а я должен — *рано или поздно* — это сделать. Теперь еще не могу, еще рано, да и я не в состоянии сам себе ответить на главные практические вопросы. Пока я должен молчать и вынашивать, вверяя свои мысли своей тетради, но в Москве это станет уже невозможно, там и не смогу, и не нужно молчать. Как привлекательна теперь и значительна, — издалека, — кажется жизнь и деятельность о. В. Абрикосова<sup>29</sup>: как прямая свеча горит он пред Богом и делает *одно* великое дело всю свою жизнь, служит *одной* великой идее всеми силами души, и уйдет к Богу, неся плод полного рабочего дня. Может быть я разочаруюсь ближе, но теперь мне эта однотонность, это одно звучание туго натянутой струны, необыкновенная серьезность, строгость и самоотверженность жизни кажется великим подвигом и величайшим даром жизни. Не такова моя неудавшаяся, в лености прожитая жизнь. Я знаю, что легко со стороны говорить обо мне, что все время я суетился и менял свои вкусы, то же и теперь, не сидится без пикантных ощущений. Но видит Бог, что это неправда. Свое священство я чувствую как дар неба и абсолютный, и незыблемость священства в православии я тоже абсолютно знаю. Но единственная моя теперь мысль — церковность, и я вижу, совершенно ясно вижу, что православие не абсолютно, оно должно осознать себя и вырасти во вселенскость. Благодарю Господа, за эти годы и месяцы в Ялте я освободился от стольких иллюзий и о себе, и о России, и о мировых свершениях. Я все время постигаю, в какой степени я, да и все мы, с Достоевским и др., охвачены интеллигентской *мечтательностью*, за которую наказуемся и от которой теперь отрезвляемся. Я действительно церковно смирился и *все*, о чем пророчествовал ранее, поставил под вопрос,



отвечаю *не знаю* или просто не отвечаю, — о русском народе, его задачах, призвании, о своих собственных заданиях и пр. Я стал благодаря опыту священства неизмеримо церковнее, т. е. *реалистичнее* в своей религии и не обольщаюсь, даже прямо скучаю иллюзиями. Я не чувствую себя в этом старее, но просто зрелее, старше, опытнее. Меня почти перестала интересовать литература в религии. И при этом на мои плечи, слабые и хилые, свалилась такая непосильная и невыносимая ноша, как сделать делом остатков дней моих вопрос о разделении Церквей, — вопрос безнадежный по человеческому суждению. Ведь тут мне нужно только решиться на гибель, б<ыть> м<ожет>, бесплодную. Когда я думаю об этом, когда я думаю о семье, о милых, которым еще предстоит пережить, со мною, шквал, — б<ыть> м<ожет>, они его и не поймут, и не примут, — меня охватывает малодушный страх, мне хочется инстинктивно еще остаться в Ялте, *скрываться* в Ялте, никем не знаемым. И я совершенно не в силах объять умом передо мною предстоящего. Пусть Господь указывает путь и свои веления. Я раб Его. Я себе цену теперь узнал, о себе я ничего не воображаю, знаю свое бессилие и свое неудачничество. Не *горделивые* мысли — видит Бог — владеют мною теперь. Но мысли эти все-таки — мною владеют. И я хорошо понимаю, что от меня, «Сергея Булгакова», ничего не останется при этом, от этого недоразумения. Я ищу, думается мне, *не своего*. Господи, открой, укажи, вразуми раба Твоего!

6/19 мая. Вчера я прочел моск<овскую> газету с отчетом о процессе духовенства и о вызове святейшего Патриарха на суд, о поношениях и глумлениях над ним<sup>30</sup>. Боже, до чего тяжело! Как будто присутствуешь при поношениях и истязаниях Христа и апостолов. И ведь этот насквозь чистый, кристальный человек, святой, он — мой духовный отец, — он благословил меня на священство, он — мой епарх<иальный> архиерей, его расположением, доверием и лаской я всегда был взыскан, а теперь издалека, бессильный, молча гляжу на узы его и на поношение его, далекий, бессильный и ненужный. Верю, Господу неугодно было удостоить меня жребия с ним, и боюсь я, страшусь в тайниках души и не могу преодолеть этого постыдного чувства. Господи, огради (?) меня силой Твоею, дай мне возлюбить Тебя больше этой жизни. Ведь я же хорошо понимаю, что только такой конец и может быть единственно достойным концом жизни, по крайней мере, в наши дни, и Господь падит меня, видя мою незрелость и ожидая от меня покаяния и мужества. Если и

суждено мне иметь свой собственный жребий (правду сказать, меня не вдохновляет положение жертвы за изъятие ценностей!), то ведь всякое подлинное дело Христово в мире м<ожет> б<ыть> куплено страданием и крестом. И если мне суждено еще чем-нибудь проявить себя, я должен быть готов на крест. Участь Патриарха — заточение и ссылка — предрешена, процесс — инсценирован, все разыгрывается по нотам. Как видно из лживых отчетов сына лжи, Патриарх держится со святительским достоинством и даже этим богоотступникам импонирует, хотя позиция его — увы! — шатка и недодумана. Остальные же, как я и боялся, путаются, спасаются, вообще являют смятение, конечно, не мне окаянному их судить, я знаю, что мог малодушествовать больше всех, особенно благодаря бессоннице, но картина экзамена исторической Церкви не очень утешительная. Я все больше и больше склоняюсь к мысли, что миссия большевиков, даже и в их антицерковных действиях, — пробудить Русскую церковь, разбить ее историческую скорлупу и ограниченность, но пока — увы! — как чувствуется скорлупа. Патриарх — избранник Божий, как мученик, но вместе с тем вполне трагическая фигура, на нем отяготел рок нашего греко-русского православия, коего он, мнится мне, есть первый и последний в новейший период истории, искупительная жертва «грекороссийства». Быть поставленным у церковного кормила в самый страшный час русской истории (ибо ведь это на самом деле так, п<отому> ч<то> происходит небывалый никогда кризис России), всеми нами, «соборянами», вольно или невольно брошенный, без власти, но с ответственностью и «подотчетностью Собору», поставленный лицом к лицу с самыми свирепыми и бессовестными врагами веры, пред лицом закономерного развала церковного единства, он, жертвенный и чистый, обречен искупать чужие грехи, по образу Христову. Безнадежная и великая, страшная и прекрасная судьба. Господи, укрепи его в крестной муке его!

*11 мая 1922 г. Ялта. День свв. Кирилла и Мефодия.*

Сегодня Сереже исполнилось 11 лет, возблагодарим Господа! Новорожденный капризничает, как 5-летний, не умели мы его воспитать, да и слабый он и хилый. Трудно ему будет жить в нынешние времена, но Господь его да сохранит и умудрит! Своим человеческим разумом ничего не обнимешь теперь. Из Москвы самые ужасные вести, и самое ужасное это — осатанение чугунных сердец богоотступников и железная сила жестокости и неумолимости в связи с неимоверным глумлением и нагло-

стью семитского гонения *по качеству* хуже и злее диоклетианских<sup>31</sup>, п<отому> ч<то> тогда не было царства семитов, не было прессы, наглейшими путями <?> изливающимися ложь и клевету безответно, не было отступничества. Но самое тяжелое во всем этом — унижительное чувство своей растерянности, маловерия, бессилия. Надо готовиться к Голгофе, а человеческое чувство все время пятится... «Се ныне выходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет в руки человеческие...»<sup>32</sup>, а человеческая слабость говорила: да не будет. И в жизни каждого человека наступает момент, когда он должен сказать *да* этому часу, жить, *к нему* приготавливаясь, а нам хочется жить, от него отмахиваясь. Господи, научи, укрепи, дай сказать от всего сердца: готово сердце мое, Боже мой!..

Сегодня день первоучителей славянства Кирилла и Мефодия<sup>33</sup>, из которых первый и скончался и почивает в Риме, а второй получил от Папы свое епископство. Они, греки, проповедники среди славян и верные сыны Рима, являют собой живой символ того, что надлежит совершить, к чему зовет нас исторический час. И вот в этот, лично знаменательный и торжественный для мира день в алтаре, за литургией, как звезда загорелась в душе моей новая мысль, которая является как бы ответом на все мои искания этих дней: соединение восточной и западной Церкви есть не идея только и не задание для будущего, это мистически *уже совершившийся факт*, на Флорентийском соборе в 1439 г.<sup>34</sup>, который имеет все внешние признаки Вселенского собора и не имеет ничего опорочивающего. В Византии уния была совершившимся фактом и держалась, пока обычная греческая лживость не изменила с падением Византии. За ними отреклись и другие восточные патриаршества, без *всякого* основания объявив Собор разбойническим, хотя присутствовали и подписали законные их представители. От России же был митроп<олит> Исидор<sup>35</sup> с епископами, которые потом возвратившись не встретили никакого противодействия духовенства («воздержались») и народа, и моление о Папе торжественно было провозглашено в Успенском соборе. А через три дня митрополит был арестован молодым (26 л<ет>) царем Василием<sup>36</sup>, епископы «проснулись», и все пошло прахом... Но какую же церковную каноническую силу это все имеет? Теперь мне ясен мой путь: надо открыто стать на платформу Вселенского Флорент<ийского> собора, как уже совершившегося факта, под сень свв. Кирилла и Мефодия. Я могу и должен (разумеется, пока тайно, из церковной дисциплины) возносить литургийные моления о Папе с завтрашнего дня Воскресения

Христова, а главное — передо мной внезапно прояснился мой путь церковного действия. Через некоторое время, вероятно, еще не скоро, я должен буду обратиться с кличем сплотить на почве постановлений Флорент<ийского> собора, законная сила которого *никем* не была отменена, хотя и затемнена расколом... Господи, помоги и благослови! Свв. Кирилл и Мефодий, молитесь Бога обо мне, дабы умудрил Он сердце мое на сие служение! В нашей литературе Собор этот совершенно оболган и извращен, надо все прояснять сызнова.

22 мая 1922 г. Вчера праздновали именины Нели, хотя и в многолюдстве, но в мире и тихой радости, только Муночки нет с нами. Сегодня же или завтра я, вместе с великими и таинственными праздниками Троицы и Св. Духа, праздную самые великие, блаженные и священные дни своей жизни, — своего посвящения сначала в диаконы и затем в святейший сан. С любовью и благодарностью вспоминаю каждую подробность, — людей от святейшего, ныне мучимого патриарха и еп. Феодора и кончая всеми, тогда бывшими и явившими мне любовь свою. Какие блаженные, незабываемые дни! И ныне, светом Пятидесятницы обвеянные, стоят они в памяти моей. Четыре года священства, слава Богу! Первый год — на приходе в Кореизе во время второго большевизма, мой брачный час; второй год — в Симферополе, в незабываемой Еленинской церкви; третий год — Троица в Кореизе, а Духов день — в Гаспре, торжественная церковная служба (которая, однако, сменилась новой угрозой, дамокловым мечом) и третий год — здесь, в Ялте. Чувствую себя перед великими и моей немощи непосильными трудностями и задачами в Церкви, но уповаю на благодать Божию и отдаю себя в орудие воли Божией. Вчера за всеобщей — зовах Пятидесятницы — я почти против воли *впервые* развил круг своих теперешних церковных идей и чувствовал себя *не свое* говорящим, но от Духа Божия. Впрочем, сам-то я не мог говорить иначе и не сказать того, что я сказал, но и сам знал, что говорю перед глухими и впустую — это и подтвердила даже Нела, которая, как я заключил из ее слов, совершенно не уразумела, *что* я говорю и *куда* клонится смысл моей проповеди, — вообще умная или неумная ненужность или просто странность, как и многое у меня. Мне нужно вооружиться терпением и любовью. А из Москвы все нелепее и удручающее идут вести, все страннее и жутче. И на фоне этого внутреннего развала вопрос о природе Церкви становится все острее. За эти четыре года, благодаря Бога, я стал гораздо церковнее и право-

славнее, хотя и (а м<ожет> б<ыть>, и благодаря тому) элементарнее в своих мыслях и чувствах значительно освободился от привкуса теософизма<sup>37</sup> и как будто преодолел сенсуализм в религии<sup>38</sup>, которым был отравлен. Разумеется, ревнителям покажется, что вместо этого я впал в худшее, — в католицизм, ибо — продолжаю речь *adv. diaboli*<sup>39</sup>, — я не умею жить без новых увлечений, и лучшее средство излечить навсегда от католицизма — это его изведать практически. Однако я и не думаю, чтобы моему дряблему, извневшемуся существу доступно было что-то *вместить*, — на это я и сам не рассчитываю. Но ведь «дары различны и служения различны», и если Господь судил мне, ценою толчков, жертв и разочарований, искать истину, я молю Его, чтобы и это совершалось не без Духа Божия. Завтра в сей великий день Его праздника совершаю раннюю литургию в нижнем храме великомуч<еника> Артемия<sup>40</sup>.

*23 мая. День Св. Духа.* Вернулся от литургии, — какая была светлая, радостная и благодатная служба! Как живо я чувствовал на себе милость Божию и любовь Божию! И особенно живо потому, что чувствовал себя помилованным. Первоначально казалось, что я на этот день вовсе останусь без службы, и я принял это как эпитимью, наказание Божие за пастырские грехи мои этого года, и я этого, конечно, вполне заслужил, об этом говорит мне моя совесть. Но вразумил меня Господь, явил и милость. Молился за всех милых и дорогих, кто был тогда около меня в Москве, начиная с еп<ископа> Феодора и святейшего патриарха, молился (тайно) и за первосвящ<енника> римского.

*5/18 июня 1922 г.* Эти дни прожили снова в тревоге и подавленности. Из Москвы вести тяжелые. Пишут, что мне туда ехать нельзя, — казни, гонения на патриарха и церковная смута под давлением советского синода<sup>41</sup>. Затем предстоящая мобилизация и тревога за Федю. Наконец, тревожное положение в С<имферопол>е и здесь. И в результате — полная неопределенность, неизвестность... Порою это тяжело. Кажется, что я предательствую и шкурничаю и совершенно обезличиваюсь в столь грозное и ответственное время для Церкви, далее изнемогаю от бессилия и страха при мысли о том, что же будет, когда я скажу, наконец, громко, что я думаю теперь. От меня отвернутся мои ближайшие друзья, мой слабый голос не будет иметь никакого значения, и я останусь один. Вообще все мрачное и только мрачное теснит душу, вместе с мыслью и о возможности скорой гибели и положении семьи без нее. Конечно, этот дух уныния

от лукавого. И когда вспоминаешь все чудеса своей жизни и неисчерпаемость милости Божией ко мне, то верится и здесь в чудо. Ведь не на свои же силы я надеюсь — видит Бог, что *теперь* этого нет, и если мое дело есть дело Божие, то Господь его благословит и устроит, а если нет, да сойдет оно поскорее на нет. Но рассуждая объективно, я все-таки продолжаю себя считать правым и все утверждаюсь. Часто я думаю последние дни об о. Павле и с болью и страхом говорю себе, что, конечно, и он будет *не* со мною, хотя в то же время я чувствую и понимаю, что он *должен* быть со мною. Я так ничтожен и бессилен перед ним, так перед ним склоняюсь и пасую, что я, конечно, не мог бы вблизи его проходить *свой* путь. Я от него получал бы бесконечно много идей и импульсов, как это и было, и из всех сил старался бы, вольно или невольно, сознательно или бессознательно, — подражать ему. Теперь, на расстоянии места и времени, я, кажется, больше различаю его и себя. Он, конечно, единственный, он — чудо человеческого ума и гения, — он это знает сам о себе, и это, освобождая его от всего мелочного и суетного, дает ему силу и сознание своей сверхчеловеческой свободы. Он есть на самом деле *Uebermensch*<sup>42</sup>, но вместе с тем и христианин, — святой. Но сила его не в его святости, не в подчинении низших сил высшим, — иначе — не мог бы быть *такого* калибра духовного человек, но в его железном уме и жажде познания — беспредельной... О. Павел слишком *сам*, иногда он изнемогает от этого богатства своего, которое не становится для него самостью, но мешает его детской непосредственности. Он ни в чем не наивен и не детск, у него все опосредствовано, прошло через сознание и волю, и в этом смысле сделано, стилизовано. Странно, но он для меня перестал быть *церковным* авторитетом, хотя я по-прежнему, не меньше прежнего знаю его единственность, он для меня не непогрешим в вопросах церковного сознания, как я в сущности его считал. И «столп и утверждение истины», как я теперь ясно вижу, *сделан* и, действительно, ведь прав Бердяев, не злобным и мелочным, завистливым тоном, но по существу — есть стилизация православия<sup>43</sup>. Я помню, о. Павел когда-то мне писал, что он имеет *свою* идею православия и, действительно, в этой книге есть *его* собственное православие, *его* мысли о нем. И *его* православие — с такой *безнадежностью* в смысле неразтворенности и, кажется, неразтворимости оккультизма, неоплатонизма, гностицизма<sup>44</sup>, не есть историческое православие, не есть и церковное православие. Его личная, человеческая сила, уверенность сознающей себя силы отнюдь не есть еще церковная сила, как мне наивно все

время казалось. О. Павел — загадка из загадок и для себя он загадка, м<ожет> б<ыть>, это самый интересный, значительный из людей, когда-либо бывших, п<отому> ч<то> в нем пересекается лабиринт ходов, его совет и суждение единственны и все-таки это не голос Церкви, это — роковым образом свое, мудрость рядом с чудачеством, свой *произвол*. Я, разумеется, верю в его дружбу, он меня не оставит, ибо он верен, он так благороден, что не м<ожет> б<ыть> *не* верным, но он любит меня своим произволом, причем, конечно, не может не третировать, я это и вижу. Ну разве же я ему ровня, как мой слабый Сережка не товарищ его умного Васи, но который имеет право на существование, и каждый сам по себе. О. Павел, написавший гениально о дружбе и с распаленной ее жаждой, в сущности всегда *один*, как Эльбрус с снеговой вершиной, никого не видит около себя, наравне с собою. И его привязанности, «друзья» (характерно для роковой для него «стилизации», что ведь и «письма к другу» тоже литературная фикция, ибо друга-то не существует, и *правы* те наивные, которые все разгадывали и спрашивали, кто же друг, п<отому> ч<то> для простого человеческого чувства здесь стилизация недопустима и невозможна, а между тем она была) суть избрание иррационального произвола, почему так непонятны и удивляли: «Васенька» Гиацинтов!<sup>45</sup> Я никогда не занимал такого места, скорее я *своим* робким отношением вынудил или вымолил ответную дружбу, всегда великодушную и щедрую, но и отнюдь не страстную и не единственную. Да, все волевые акты избрания, озолачивания собою, своими лучами, зеркала я: и еп. Антоний, и Анна Мих<айловна>, и старец Исидор<sup>46</sup>, и... «православие» (именно в кавычках, т. е. «Столпа»), и даже моя малость и это «стилизация» роковая, безысходная, от силы, от богатства... б<ыть> м<ожет>, люциферовского, дьявольского (в неоплатоническом смысле), от которого *не дано* освободиться. Около него я был бы задавлен, и мое глупое, но непосредственное и в *этом* смысле более подлинное церковное чувство молчало бы...<sup>47</sup> Поэтому, мне кажется, я понимаю, *почему* я удален и отлучен и от него, от единственного, чтобы пережить все, что мне суждено пережить\*.

\* А с ним, по-видимому, чувствую это без слов и заключаю из косвенных, до меня доходящих признаков, — опять происходит рецидив того, давно уже прошедшего и погасшего, казалось, люциферовского подполья, которое наглухо закрыто было, но не преодолено (ибо непреодолимо «αυχιδξη», ведь сам он называл себя несчастным «Гераклитиком») сверхчеловеческим усилием воли...



И я, действительно, не знаю, надо ли мне, пора ли мне ехать в Москву и обнаруживаться, или еще надо в тиши, молча, думать и зреть, пока Господь не призвет. Вверяю себя в его руку! Пусть Господь укажет путь мой!

17 июня. На горизонте моем опять появились грозные тучи, возможно, что из С<имферопол>я угрожает мне опасность, и большая, хотя столь же возможно, что и ничего не будет. Препродаю себя в руки Божьи! Страдаю за семью, но лично к перспективе смерти отношусь, если не спокойно, хотя и с недоумением, по-человечески мне казалось, что предстоит мне еще одно послушание на ниве церковной, — вещать и звать к соединению Церквей. Но неужто ли Богу эта моя идея (чего я все-таки не могу в совести моей сознать) или же она так превышает мои силы, что мне дано о ней только посмертно возвестить, не знаю, Господь знает... И в России, и в Русской церкви творятся такие мерзости, что, будь я настроен эсхатологически, то линия наименьшего сопротивления и исторического испуга была бы бежать в эсхатологию и объявить уже наступление «мерзости запустения на месте святе», — последние времена. Но я, м<ожет> б<ыть>, накануне своего личного конца, настроен еще исторически: еще не выполнена задача исторического христианства, соединение Церквей, за которым наступит расцвет и подъем восточного христианства (бывшего «греко-русского православия») и осуществится миф о белом царе. Сейчас же Россия, подобно Византии, завоеванной турками, завоевана изнутри евреями и нигилистами, и происходит вполне аналогичное греческой Церкви под султаном. Но греки оказались бесплодной смоковницей, тот порыв, или хотя тяга к вселенскости, который у них все-таки обнаруживался перед падением Византии, сменился мелкой, тупой, фанатичной, безыдейной национальной враждой к Риму, и бесплодная смоковница была посечена, ибо, конечно, православный восток уже более 5 веков умирает исторической смертью и не проявляет признаков жизни. Россия сейчас находится в состоянии, аналогичном тому, что испытывала Византия после 1453 г., после падения<sup>48</sup>. Она должна духовно самоопределиваться под игом и либо развалиться, что она и делает, или же подвигом духовного рождения найти в себе силы победить интернациональность вселенским христианством. Сие буди — буди!

И ведь от Израиля не одно же жидовство интернационала, ведь наступит же обещанное время, когда он начнет спасаться,

и от него опять явятся вселенские апостолы, которые во все концы земли понесут апостольскую проповедь. Мне противно на прежний манер вещать и пророчествовать (тем более безответственно), но ведь надеяться-то на это можно и следует. Мы, русские, не годимся для этой роли: ленивы, слабы, робки, женственны, на это нужна еврейская неразстворимость, которая теперь проявляется беспримерной даже в истории *наглостью* всей русской революции и особенно большевизма, но тогда проявится апостольской ревностью. Однако реальных признаков обращения еврейства я не вижу еще, но вопрос о соединении Церквей считаю очередным, завтрашнего дня. Сие буди, буди!

*16 июля 1922 г. Ялта.*

Слава Тебе, Боже! Сегодня мне исполнилось 51 год, идет старость. Бесконечное благодарение и удивление пред чудесами милости Божией объемлет мою душу за всю жизнь, за все, за все: и за родителей, и за родину, и за Нелю и семью, и за то, что во всех моих грехах и слабостях Господь привел меня и допустил служить у Престола Его. Этот же год Он дал милостиво пережить, не погибнуть, вместе с семьей, от голода и от врагов, но сохранил, питал, просвещал! Ведь было безнадежно положение наше год назад, и Господь помиловал и все устроил! Как же могу я малодушествовать или сомневаться о судьбах ныне сотрясаемой и угрожаемой Церкви, как и о личной судьбе? Спокойно вверяю себя воле Божией. Этот год был необыкновенен и притом совершенно неожиданно значителен, я сделался вселенским христианином (вульго: кат/ф/оликом<sup>49</sup>) и считаю задачей своей жизни, сколько даст мне ее Господь, исповедовать эту веру, как Господь укажет. Знаю всю свою слабость и не впадаю ни в малейшие иллюзии относительно своих сил, что, если Господь меня посылает, Он и научит, Он и устроит мою судьбу, нужно ли мне ехать в Москву или оставаться здесь. Грехи мои тяжкие, особенно за этот год, проведенный в вымирающем от голода приходе: на моих глазах умерло от голода много чужих и свойственных, которым я не помог и понесу на Страшном суде ответ за них, большой горестью и осознанным грехом маловерия и себялюбия отяготилася душа моя, и, как и прежде, молитва моя холодна и рассеяна, а леность моя и чревоугодие остаются прежние. Еще скорбь моя и забота — неустроенность Муночки, которая как-то не умеет благодарно пользоваться жизнью, и то, что Федя не учится. Но сейчас хочется только благодарить, славить дела Божии, явленные и неявленные бес-

численные благодеяния, бывшие на нас. И особенно дивно, что этот год оказался таким поворотным в моем церковном сознании, а между тем год назад казалось, что уже со всякой работой и движением покончено... Надо мною, как и над всей Русской церковью и русским народом, нависли тучи, но дивен Бог, творяй чудеса. Господи, благослови венец лета Твоея благодости. Предаю себя в волю Твою, жизнь ли или смерть, радости или скорби, утешения и испытания, научи только любить Тебя!

27 июля 1922 г. Ялта. День влмч. Пантелеймона<sup>50</sup>. Ивашечкина кончина. Утро. Вот, Господь судил дожить до великого и священного дня — Ивашечкина успения. В первый раз за 13 (уже!) лет проводим его вне Олеиза, не на его могилке. Но зато сегодня моя служба, буду совершать литургию. На душе торжественно и радостно. Вчера на вечерне, видя какие-то красные блики на царских вратах, я испытал радостное волнение, от которого захватывало дух. Тихие и радостные зовы Ивашечки и обетования оттуда слышатся. Не Беатриче<sup>51</sup> — нет, таковой у меня нет и она мне не нужна и неуместна, мне, иерею Божию, — но ангел Божий, который теперь вырос в великого гражданина неба, он меня встретит и поведет, он, ангел у Бога, возьмет мою слабую, но иерейскую десницу и приведет к Престолу Божию. Как таинственно, священно было все в эти отдаленные дни и ночи, и как мы должны благодарить Господа за это самое жгучее, самое мучительное страдание, которое только я испытал в жизни, и за страдание, и за откровение. И теперь все это остается и самым большим чудом в моей жизни, исполненной чудес, и самым значительным событием. Конечно, без этого я едва ли был иерей, т. е. не был бы тем, что я есмь, чем создан. Ныне Ивашечкина могилка в запустении: некому посадить цветочков, но, слава Богу, уцелел крест и на нем икона. Иногда, за последний год, когда думаешь о смерти (не трусливо, а просто, при свете нажитого мною здесь принятия смерти), так светло и радостно становится при мысли о всех близких и дорогих, которые есть там у Бога и которых я встречу и, конечно, на пороге ее я встречу Ивашечку. Ах, а затем папу и маму, братьев, родных, друзей, всех, кого знал и любил. Мне кажется совершенно ясно, что самая смерть для меня будет — явление Ивашечки, того бледного изящного молодого человека, которого видел в художественно-пророческом сне о. Павел (хотя ни сам он тогда, ни я не поняли преимущественно художественного, а *постольку* и пророческого характера этого сна, а увидели

в нем в самом деле предсказание, на что были так падки), и увидеть Ивашечку это будет такой восторг, которого не выдержит душа и, устремившись к нему, оторвется от тела... Но не хочу грешить и загадывать время. Пусть будет, когда Богу угодно. Да будет воля Твоя! Господи, благодарю Тебя, что Ты дал мне дожить до этого дня и встретить его в мире и светоносной небесной радости об Ивашечке! Иду в храм служить литургию.

*6 сент<ября> 1922 г. Ялта.*

Вот исполнился год, как по воле Божией вступил я в этот город для служения в здешнем соборе. Благодарение милосердному Господу, Который сохранил мне и милым жизнь в этот страшный год голода и зверства, дает предстоять Престолу Своему и молиться перед ним. Благодарение Господу, что он дал мне свет Свой и явил волю свою, — здесь в этот год открылись у меня глаза, и совершился во мне переворот и единение с Римом, который, если только я утвержусь в этом, составит мне призвание и служение на остающиеся годы жизни. Все чудесно и неожиданно, и это дало и дает мне силы жить и работать. Но в то же время царство зверя все мрачнее. За этот год совершенно развалена Русская церковь и лежит во прахе перед новыми господами, издевающимися над ней, она понесла такие жертвы, от которых теперь не оправится. Ей грозит испытание в песках посредственности и повседневности. Лично для меня также одна за другой закрываются перспективы. Переезд в Москву, который еще недавно казался столь осуществимым, теперь отходит за пределы досягаемости, и я не могу там получить места при теперешних церковных властях, я не могу устроиться материально и, вероятно, буду немедленно изъят, почему Ялта фактически превращается для меня в место заточения. Но с благодатной природой! и родное, Ивашечкино... В Москве Муночка, одинокая, бедная. Федя потерял место, ему и нам всем снова грозит полуголодное существование, ему грозит военщина, он дичает без образования, наконец, ему придется, отделившись от нас, уехать в Москву — неизвестно на что — то это будет еще хуже и опаснее, чем для Муночки. Но все здоровы (кроме временного, надеюсь, заболевания Сережи), держится моя Неличка, жива В. Ив., цела и благополучна семья, это главное, что теперь приходится ценить. Изъято и выслано большинство моих друзей, но цел о. Павел, дружба с которым в ближайшем будущем пройдет чрез огненное испытание, когда

он узнает о происшедшем во мне перевороте к унии с Римом. Господи, укрепи мою веру, спаси детей и родину, дай мне дожить остаток дней, не поддавшись духовной смерти, которую сеют слуги антихристовы. Благослови новое лето ялтинского служения!

P. S. В прошлом году оно открылось смертью Веры Ник<олаевны>. В этом — смертью Нат<альи> Петр<овны> (к последней я, впрочем, не иду на похороны). Сколько перемерло в этот год и перед сколькими я несу ответ, — умерли от голода и оба Кандинские.





## С. Н. БУЛГАКОВ

### Из «Дневника»

*18 (31) декабря 1922 г.  
Черное море между Севастополем  
и Константинополем,  
итальянский пароход «Jeanne»*

Итак, на пути на чужбину, изгнанный из родины, к древнему Царьграду! Так дивно и по-человечески неожиданно совершается над нами воля Божия! Рука Промысла взяла меня и извлекла из тупика, в котором я оставался в Ялте. Тяжелы были последние испытания, хотя, когда они миновали, и в них вижу милующую руку Божию. Разве можно было легко и безбоязненно покинуть родину и разве можно было ее оставить, не испытав самому ни ареста, ни чрезвычайек. Эпопея моей высылки началась еще 7 сентября, когда был у меня произведен обыск, но, несмотря на ордер об аресте, я не был еще арестован, — в канун Рождества Богородицы. Затем я был подвергнут аресту в канун Покрова Божьей Матери<sup>1</sup> 30 сентября, был переведен в Симферополь и там получил свой приговор. В день Казанской Б<ожьей> М<атери><sup>2</sup> выехал оттуда в Ялту, где в день Введения во Храм Б<ожьей> М<атери><sup>3</sup> получил извещение о требовании выехать. 3 декабря был отправлен в Севастополь, где промучился до 17-го, когда выехали в море. Все пережитое за эти три месяца было и настолько кошмарно по своей жестокой бессмыслице и вместе так грандиозно, что я сейчас не могу еще ни описать, ни даже до конца осознать. Но это дало последний чекан совершившемуся в душе и облегчило до последней возможности неизбежную и — верю — благодетельную экспатриацию. Страшно написать это слово, мне, для которого еще два года назад во время всеобщего бегства экспатриация была равна смерти. Но эти годы не прошли бесследно: я страдал и жил, а вместе и прозрел, и еду на Запад не как в страну «буржуазной культуры» или бывшую страну «святых чудес», теперь «гнию-

щую»<sup>4</sup>, но как страну еще сохранившейся христианской культуры и, главное, место святейшего Римского престола и Вселенской католической церкви, — «Россия», гниющая в гробу, извергла меня за ненадобностью, после того как выжгла на мне клеймо раба. Положение Русской церкви в настоящее время безвыходно: она развалилась и медленно догнивает под гнетом большевистского гонения и деспотизма, в существе же дела изживает последние дни своего обособления. Дело России может делаться сейчас, кажется, только на Западе, — и путь в «Третий Рим», сейчас подобно Китежу скрывшийся под воду, лежит для меня через Рим второй и первый. Мне 51-й год, а мне опять кажется, что новые страницы жизни открываются для меня (а во мне и для России; ибо все-таки во мне и Россия), в ясности, с яркими просветами открывающейся уже смерти. Со мной семья, кроме Феде, который, надеюсь, к нам присоединится. Пусть они поживут по-человечески и, если не поздно, воспитаются и поучатся, в России это уже невозможно. Конечно, знаю, что ждут всякие испытания, тоска по родине, разочарование, всему этому и надлежит быть, и положение наше без средств и неизвестность могло бы смущать в другое время, но сейчас во мне по-человечески одно чувство — радости освобождения и благоговейное чувство удивления и благодарности перед милостью Божией. Господи, благослови путь наш!

— Вечер надвигается. Плыдем среди открытого моря — свобода. Мысли о России, о родных. Россия, как ты погибла? как ты сделалась жертвой дьяволов, твоих же собственных детей? Что с тобой? Никогда не было загадки загадочнее, непонятнее. Загадку эту дал Бог, а разгадывает дьявол, обрадовавшийся временной и кажущейся власти. «О недостойная избрания, ты избрана» (так пели славянофилы), а теперь приходится говорить: ты отвергнута, проклята, но ведь Бог никогда не отвергает и не проклинает, почему же Россия отвергнута? Раньше я все понимал и толковал, а теперь этой судьбы России я не понимаю и не берусь истолковывать. Богу я верю, поэтому <то> верю в Бога, значит, верю, что и происшедшее с Россией нужно, совершилось не только по грехам нашим, но и да явятся дела Божии. Только чудо может спасти Россию, так, как мы не знаем, и то, что нужно и можно спасти, но чудо нельзя предвидеть. В Россию надо верить и надо надеяться, но то, что я вижу, знаю и понимаю, не дает ни веры, ни надежды. Я не могу даже любить ее, могу только жалеть, а между тем есть долг верности России. Вернее сказать, то, что лежит между Северным и Черным морем и занимает шестую часть света, не есть Россия, по



крайней мере для меня, я даже не чувствую русскую землю, даже от нее без боли отрываюсь, действительно, а не по большевистской только бумажке экспатрируюсь. Но где же Россия и есть ли она, если в себе ее не чувствуешь? есть ли и я сам? Я ощупываю себя как после обморока или глубокого сна, не понимая, где я, жив ли я и что со мной, как если бы я потерял свой вес или объем. Что со мной? Не понимаю, не понимаю. Пойму, если надо, если Господу угодно, а м<ожет> б<ыть>, и не пойму, тогда это смерть, потому что смерть для живого непонятна. А ведь я жив и хочу жить... Я не могу даже сказать, что у меня есть боль о России, нет, боли нет, как не болит отрезанная нога, отекающее тело, утратившее чувствительность. Я не хочу быть неблагодарным, свиньей, эгоистом (хочу и нахожу, что, раз мне дана жизнь, я могу радоваться этой жизни), я не дам пинка копытом несчастной родине, но я не буду ни лгать, ни сентиментальничать у оврага гноящегося Иова, да не возгремит с неба Вышний на горе.

Я туп и растерян, я не знаю и не понимаю, что случилось, и это не личное мое непонимание и ограниченность, это — так есть. Бог понимает и знает, что Он делает, когда движет и сталкивает ледяные глыбы, движет землю и сотрясает ее, но мы не понимаем. Произошло погружение Атлантиды<sup>5</sup>, хотя по человеческому разумению она и могла не погружаться, и непонятно, почему она погрузилась. Бог понимает, не мы... Разумеется, я могу видеть и учитывать и ошибки, и заблуждения, но и при всех них той гибели, того погружения Атлантиды, смерти России могло не получиться, а оно получилось. Смерть непонятна, по крайней мере, для нас, остающихся по сю сторону смерти, живых, не умеющих подняться выше различия жизни и смерти. *Россия спасена*, раздалось в моем сердце перед большевистским переворотом в 1917 г. как откровение Богоматери (во Владычной Ее иконе)<sup>6</sup>, и я верен и верю этому завету. Но в ответ на это исторически Россия погибла, значит, она спасется через гибель и смерть, *воскресая*, но воскресение нам непонятно, оно — чудо. Так толпятся в уме и сердце неисходные противоречия. Она поражена, *смертельно* и навечно разорвана и ранена. Она исцелится? — благодатью Духа Св., но тоже чудом, новым созданием, а это сердце неисцельно ранено и болит. Конечно, на крайний случай можно обойтись и без родины, когда есть Родина — Церковь, но и от родины я не должен, не могу и не хочу никогда отказаться и, значит, умираю всю оставшуюся жизнь, пока Господь не исцелит бесноватую Россию. Его воля да совершится.

19.XII.1922 (1.I.1923)

Утро в море. Сегодня ночью на пароходе встречали Новый год, гудели, стреляли...

Когда я оглядываюсь назад, на «Россию», я чувствую себя таким жалким ничтожеством, которое, даже не замечая, вылило случайно и выбросило в роль прихлебателя Зап<адной> Европы, и такое обидное и горькое чувство бессилия. А вместе с тем чудесное спасение из пещеры львиной<sup>7</sup>, — недаром мы отъехали 17 декабря в день Даниила пророка и Трех отроков<sup>8</sup>. Под звуки празднования Нового года я опять задумался над своей постоянной мыслью о соединении Церквей, и снова стало страшно трудностей этого соединения. Разность стилей, — недаром за них так упрямо держатся латиноненавистники! Ведь это горько, невыносимо, объединившись, жить по разным календарям, по разному времени праздновать св. Пасху и Четырнадцатую<sup>9</sup>. И в темных массах народа, в которых пробуждается теперь темная ревность о православии, изменение стиля и церк<овного> календаря вызовет наибольший протест, как наиболее осязательное: наследие старой ненависти и отчуждения! И эти в сущности бытовые, обрядовые различия оказывались и могут еще оказаться сильнее догматического единения! Как трудно быть на грани двух эпох, на историческом рубеже, ни здесь, ни там. Но что делать? Когда я думал и набрасывал в Ялте свои Jaltica<sup>10</sup>, я ни о чем не думал, кроме истины и самого вопроса, и то, что об этом придется говорить и свидетельствовать пред всем миром, показалось бы мне тогда нелепой и несбыточной сказкой. Но нет ничего тайного, что не становилось бы явным, и что говорится шепотом — возглашается на сонмищах<sup>11</sup>. Сейчас меня ждут впечатления Царьграда и «восточных патриархов», надо себя проверять еще и еще новыми испытаниями.

22.XII.1922 (4.I.1923)

*На рейде в Ковани*

Вот уже мы достигли таинственных вод Босфора и уже третий день стоим в карантине у входа в Царьград. Проза и скука карантина притупили первое впечатление, но оно было царственно и прекрасно. К вечеру по летнему морю в лунную ночь мы подошли к Босфору, в стене берега открылись ворота, и мы вступили в тихие воды, обрамленные мягкими берегами, скользя как по стеклу. Напор дум волновал мою душу, и глаз радо-

вали эти дивные берега. Здесь ключ европейской и мировой истории, здесь Иустиниан<sup>12</sup>, здесь Константин Великий<sup>13</sup>, здесь: Иоанн Златоуст, Фотий<sup>14</sup>, Византия и ее падение, здесь узел политических судеб мира, и доньше не распутанный, а еще сильнее затянутый! В ум вмещается такое богатство воспоминаний и такой напор чувств, теряется мысль. На рейде стояло несколько пароходов. Наш пароход, полный эмигрирующих евреев, печальных, карикатурных, но старозаветных и симиотичных, тотчас вступил в сношения с другим пароходом, стоявшим на рейде из Румынии: он был полон евреев, переселявшихся в Палестину. У нас тоже оказался ревнитель этого дела, начался разговор на древнееврейском языке, а затем многочисленный, хотя и не очень стройный хор с того парохода долго пел свои национальные песни, и с гаснущим днем тихо гасли слова песни. Господи, как все это трогательно: из большевистской палестины в эту Палестину? И всюду они! А на следующий день к ним явились уже свои из Константинополя, затем еврейское общество прислало подарки (уделило и нам — анекдот!), и здесь они — свои. Какая всепроницаемость, какая неразстворимость у этого народа: едут — старики и дети, зимой, в Америку и Палестину, уверенные в себе, не теряющиеся, шумные, смешные и трогательные. Избранный народ, вместе и отверженный и *сacer*<sup>15</sup> в двойном смысле слова.

Однако нам недолго пришлось погружаться в мистику и созерцание, на другой же день начался санитарный контроль и карантин. Самое прискорбное его последствие то, что, может быть, нам придется провести здесь и день Рожд<ества> Хр<истова> или же приехать в самый его канун. Я с тревогой думаю, неужели же это имеет преобразовательное значение и для будущей моей жизни, и я буду лишен возможности *служить*... Но Господь так был милостив ко мне во все дни живота моего, неужели я буду лишен того, что для меня жизнь? Настоящее рассматриваю как эпитимью, на меня налагаемую. Думаю, как юная душа Феда будет впитывать все впечатления, если Господь его сюда приведет.

23.XII.1922 (5.I.1923)

Ковани

Стоим на карантине, томимся. Говорят, завтра выедем, если так, то Рожд<ество> Хр<истово> встретим на судне, в Константинополе. Иногда охватывает тревога пред многими трудностями, разочарованиями, ныне предстоящими, но гоню это мало-

душное чувство как грех перед Богом. Думы мои, конечно, о родине. За что и почему она отвержена Богом и обречена на гниение и умирание? Грехи наши тяжелы, но не так, чтобы объяснить судьбы, единственные в Истории. Не повторю друзей Иова и с ним вместе стану прекословить Богу за родину!<sup>16</sup> Такой судьбы и Россия не заслужила, она как будто агнец, несущий бремя грехов европейского мира, и она заклана и растлена. Здесь тайна: верую надо склониться и надеяться, но человеческому уму недоступно. Все исчадия адовы слетелись и душат Россию и... [строчка неразборч.], Господи.

24 декабря 1922

*Навечерие Р<ождества> Хр<истова>.  
Пароход «Жанне», Ковани*

Итак, день Р<ождества> Хр<истова> встречаем в безбожной международной прозе пароходного карантина. Не удостоил Господь сладостной молитвы в этот день. Сегодняшний день ознаменован для меня тяжелым испытанием: утром в каюте поскользнулась и упала моя дорогая Неличка и повредила себе ногу. В первое время казалось, что если не перелом, то вывих, бедная страшно страдала, и остро стала вся безвыходность положения и в карантине, когда требуется немедленная помощь, и в незнакомом мировом городе К<онстантинопо>ле. И вся радость от предвкушения его созерцания погасла, и новое бремя жизни легло на усталые плечи. В середине дня Неличке стало легче, вывих отрицают, хотя положение и неясно. Господи, благослови завтрашний день, рожденный в Вифлееме, смилуйся над нами.

25 декабря 1922

*Рождество Христово. Ковани. Пароход «Жанна»*

Вот и великий наш праздник, но — увы, без богослужения, без церковной радости, на чужбине, на пароходе, в карантине и, главное, в тревоге за мою любимую, не говоря уже о неизвестном будущем, о котором нет возможности даже думать. Она мучилась ночь и лежит, прикованная к постели. С вечера я чувствовал удивительную, единственную, сердцу слышную тишину Христовой ночи, когда Господь явил безмерность любви своей к миру, а ночью тосковал о Вар<варе> Ив<ановне> и как будто слышал сердцем ее тоску. На пароходе день, серый и туманный, развертывается обычно.

Говорят, сегодня будем в К<онстантинопо>ле, но мне не суждено будет увидеть его с моря. Что-то даст Господь при высадке! Господи, благослови!

26 декабря  
Собор Пресв<ятой> Богородицы.  
«Жеанне». Политический карантин

Вчера был полицейский контроль, мне было обещано, что я буду спущен сегодня в 10 ч<асов> утра, но сегодня прошел весь день, а между тем пропуска прислано не было. Уезжали, один за другим, за всеми были приезжающие, кому позаботиться, но мы оставались одни, холодные, голодные, сиротливые. И был такой час, что я несколько раз плакал, глядя на детей, и все будущее представлялось мне в безнадежном свете, тем более что лиры мои быстро тают. Это были часы испытаний веры, когда малодушие входило во все фибры души. Но затем полегчало и отошло. Появилась надежда на выгрузку хотя завтра. День сегодня непогожий, дождливый, Неличка в постели, не знаешь, куда деться в этом огромном городе-пустыне. Помощь оказали опять евреи, их комитет будет нас и высаживать, одиноких и сирых, беззащитных. Здесь на каждом шагу видишь и убеждаешься, какие это мировые силы и какие провинциалы мы, русские, по сравнению с ними! Во всяком случае, завтра надеемся спуститься на турецкую землю. Господи, благослови и облегчи путь детей и Нелички, да будет Твоя святая воля!

2 (15) января 1923 г.  
День преподобного Серафима<sup>17</sup>.  
Константинополь

Целая вечность протекла за эти дни и, конечно, трудных и изнурительных впечатлений, чтобы не сказать разочарований. К<онстантинопо>ля я еще не видал, из-за трудностей устройства, непрерывной беготни, сломанной ноги Нели и страшных дождей и грязи. Первые впечатления были тягостны: мы ездили по городу из места в место (с пресловутых подворий, где нас не приняли), добрым ангелом явились Н. А. Власенко и Ю. Н. Рентницкая. Сразу же в душу полезли, как едкие туманы, впечатления о разлагающейся эмиграции: нужды и нищеты, тоски и уныния, неизбежная, но печальная картина. Я, конечно, еще не в состоянии в этом разобраться, но вижу и чувствую, как все тяжело, и еще: как силен большевизм и здесь, и вообще за пре-

делами России. Однако самое тяжелое и трудное ждало меня в области церковной, — острое и совершенно старомодное, миссионерское столкновение с католиками, которые тоже применяли здесь миссионерские приемы. Настроение и отношение к вопросу о соединении Церквей арх<имандрита> Анастасия<sup>18</sup> и всего его клира *ничем* не отличается по существу от антониевского<sup>19</sup>, они *ничего* не пережили и ничему не научились, никакого духовного движения и никаких сил, а ожесточение и от бессилия, и от агрессивного образа действий здешних иезуитов<sup>20</sup>. А я несчастный до такой степени чувствую свое безволие и бессилие перед этой стеной, что в глубине души уже думаю о капитуляции и сознаю лишь свою немощь. Боже, помоги, научи, укрепи... Я чувствую себя таким бездарным, бессильным и робким... А в то же время и самые вопросы приобретают трагический характер: я *обязан верностью* своей Церкви: — неверный бессильен и ненужен, как снявший рясу поп, и плодить смуту и новый раскол в эту страшную минуту я не могу и не должен. А в то же время не могу и погасить загоревшийся во мне свет. Может дойти до того, что вопрос станет: или — или, а я этого-то и не хочу, не допускаю, не могу, я хочу: и — и. Но, м<ожет> б<ыть>, это моя природная бесхарактерность и безволие, стремление сесть между двух стульев. Но я не могу иначе. Насколько легче было Вл. Соловьеву в сравнении со мною: он не был священник и не жил в это страшное, ответственное время<sup>21</sup>. А я связан канонической дисциплиной, и вместе с велением совести. Господи, помоги мне, Матерь Божия, осени своим покровом.

Материально Господь помог, и мы устроены, но все здесь так мучительно трудно...

7(20).I.1923

Вот уже вторая неделя идет в К<онстантинопо>ле, и та же смута и туча в душе. Я чувствую себя совершенно бессильным перед надвинувшимися вопросами. С одной стороны, каждый день и час приносит с собой новые черты крушения православия вместе с Россией и совершенную неподвижность здесь пребывающих, а тем более местных этнографических Церквей. Все они равнодушны взаимно и слабы, так что, в сущности, речь может идти только о соблюдении привычных отношений, а не о поддержке, и Русская церковь влачит жалкое существование беженства. А с другой — натиск воинствующего католицизма, уверенного, умного, сильного, победа которого так же неотра-

зима, как дредноутов над ручными триремами<sup>22</sup>. Остров православия смывается, и всякая попытка его оградить только свидетельствует никчемность. Национальная Церковь держится не православием, но некультурностью, косностью и национализмом. В России был натиск лишь советского, живоцерковного насилия, а здесь лютого, разлагающего бессилия. Я чувствую себя парализованным во всех своих действиях и начинаниях. Я здесь нужен, и за меня хватаются, как за авторитет, а я ношу в душе бурю неутешную. Господь оставил меня изведать всю мою слабость и несостоятельность. И в то же время слезное зрелище здешнего беженства: какие овцы рассеянные без пастыря, какая скорбь и какая беспросветность! Я уже теперь по ночам просыпаюсь от боли за родину и о родине, за семью, за Церковь. Это какая-то тоска последних дней. А между тем нужно находить себя, нужно устраиваться к новой жизни. О том, чтобы выступить здесь вслух со своими идеями диалогов «У стен Херс<ониса>», не может быть и речи: это — не литература, но ответственное действие. И однако, путь один перед Богом и перед людьми: поставить честно и прямо вопрос о соединении Церквей и условиях этого соединения. Но когда я реально соприкасаюсь с православием, то видишь такую толщу косности и предубеждений, что является совершенно отчетливое сознание своей утопичности и безнадежности. Или оставить мертвых погребать своих мертвецов<sup>23</sup> или преступно плодить новый раскол и смуту, когда Церковь изнемогает. Нельзя бездействовать, нельзя и действовать, и эта ἐλοχῆ<sup>24</sup> порой дает какое-то чувство смертной безысходности. Снова повторяю и сознаю, что я не могу жить в разрыве с родной Церковью и вне ее, и вместе с тем, перерос ли я ее или не дорос, но кризис ее и во мне совершился, и меня обессилил. Боже, помоги мне, не ведаю пути... и как противоестественна, смертна жизнь эмиграции, как безрадостна. Когда думаешь, что это на годы, м<ожет> б<ыть>, до конца, то просто теряешься. Или это первое время? Только за детей, им там, там... дома — ведь одна смерть.

9 (22).I.1923<sup>25</sup>

Вчера я имел счастье посетить Св. Софию, Бог явил мне эту милость — не умереть, не увидев Св. Софии, и благодарю Бога моего. Я испытал такое неземное блаженство, в котором потонули как незначащие все мои скорби и туги, прошлые и будущие. Душе открылось нечто абсолютное, непререкаемое и очевидное. Из всех виденных мною дивных храмов, из которых



самое чарующее впечатление оставили на меня Св. Марк и Notre-Dame<sup>26</sup> это есть *храм, der Dom*<sup>27</sup> в абсолютном и непререкаемом смысле, храм вселенский. Это непередаваемая на человеческом языке легкость, ясность, простота и дивная гармония, при которой совершенно исчезает тяжесть, — тяжесть купола и стен, это море света, льющегося сверху и владеющего всем этим пространством, замкнутым и свободным («Возведи очи твои, Сионе, и виждь, яко приидоша к тебе от запада, севера и моря и от востока чада твоя»<sup>28</sup>), эта грация мраморного кружева и красоты колонн, эта царственность — не роскошь, но именно царственность золотых стен и дивного орнамента — пленяет, покоряет, умиляет, убеждает... Исчезает ограниченность и тяжесть маленького страждущего Я, нет его, душа растекается по этим сводам и сама сливается с ними, становится миром, я — в мире и мир во мне. И это чувство растаявшей глыбы на сердце, это ощущение крылатости, как птица в синеве неба, дает не счастье, не радость — но блаженство, — какого-то окончательного ведения, всего во всем и всего в себе, — всякого всячества, мира в единстве. Это, действительно, *София*, актуальное единство мира в логосе, связь всего со всем, мир божественных идей *κόσμος νοητός*<sup>29</sup>. Это Платон, окрещенный эллинским гением Византии, это его мир, его горняя область, куда возносятся души к созерцанию идей. Языческая София Платона смотрится и постигает себя в Христианской Софии<sup>30</sup>, Премудрости Божией, и поистине храм св. Софии есть художественное, следовательно, наглядное доказательство и оказательство явления св. Софии, софийности мира и космичности Софии. Это не небо и не земля, свет небесный над землею — это не бог и не человек, но сама божественность, божественный покров над миром. Как понятно стало чувство наших предков в этом храме, как правы они были, говоря, что не ведали они, где находятся, на небе или на земле: они и на самом деле были ни на небе и ни на земле, но *между*, в св. Софии: это *μεταξύ*<sup>31</sup> было философским провидением Платона. Св. София есть последнее и молчаливое откровение греческого гения о св. Софии, жест векам, которого уже не смогли и до конца не умели осознать и выразить богословски гаснущие византийцы, и, однако, она жила как высшее откровение в душах их, зарожденная в эллинстве и явившая себя в христианстве. И здесь, в Софии, для Софии, в связи и по поводу Софии зазвучала божественная софийская симфония православного богослужения...

И здесь с новой силой, убедительностью, самоочевидностью постигаешь неведомый ему самому смысл слов св. Иустина фи-

лософа<sup>32</sup> о том, что Сократ и Платон были христиане до Христа, и Платон есть пророк Божий о Софии в язычестве. Мне никогда не приходилось слышать или думать, что св. София есть платоновское царство идей в камне, восставшая над хаосом небытия и его победившая идея, актуальное *все*, все как единое, всеединство. Оно явлено и показано миру. Боже, как свято, как дивно, как неочененно все это доказательство...

Входишь... И отовсюду, сверху и снизу, со всех сторон душу наполняет это чувство пространства и свободы, безмерности и ограниченности не борьбы границы — *πέρας*, — с безмерностью *ἄλειρον*<sup>33</sup>, но светлого радостного согласия — тайна св. Софии... Останавливаешься до купола: он впереди. Со стен звучит тихо и гармонично это золото, оттененное дивным и благородным орнаментом. Разве могут быть не золотыми, не сверкающими нетленным, нержавеющей золотом стены Храма? Разве могут быть не золотыми стены и здания небесного Иерусалима<sup>34</sup>, спустившегося на землю? Это само собой разумеется, и здесь это показано. Перед глазами эти колонны справа и слева, вдали высится алтарь, а свод зовет к себе, под себя, пережить его небесность, иходишь, становишься под ним, в самой его середине, он тихо и властно объемлет душу и входит в нее... Запрокидываешь голову, насколько можешь, чтобы глотнуть этот свод полной грудью, напиться ею и раствориться в нем, и душа уплывает в его безмерности, теряется чувство тяжести, телесности, летишь, летишь, как птица. Но снова опускаешь голову и снова изумленно смотришь на высящийся алтарь, на боковые колоннады, на колонны хоров с их кружевом мрамора, с непрекращающимся звучанием золота стен, и снова улетаешь к своду... О, я знаю, я не раз в жизни испытал это чувство блаженства перед великими создателями искусства, боговдохновенными творениями, и каждый раз это было свое, неповторяющееся — тоже блаженство, но всегда различное и индивидуальное. И здесь, после *рабства*, рабства самым суетным и презренным стихиям мира, эта свобода в Софии, этот полет в лазури. Приближаешься к алтарю, опустевшему и лишенному своего престола. Здесь мысль невольно несется к прошлому: как здесь все было, если ограбленный скелет храма так дивен... Что было здесь, когда Патриарх и Царь со всем клиром и синклитом, в златых одеждах, в золоте небесного Иерусалима священнодействовали в этом алтаре, и храм наполнен молящихся, и курился фимиам: когда была полнота живой Софии, а не омертвевшее тело ее. Какой был замысел богослужения в этом храме... Не было на земле подобного по красоте софийности — богослужения

жения. А ныне... ныне храм Бога, но не христианского, отнят у Христа и отдан Лжепророку. Но и ныне здесь молятся и молятся достойно, достойнее тех, кому принадлежит храм... Бог сдвинул светильник и отдал храм чужому народу. Они молились. Как прекрасна, благообразна, чинна была эта молитва, как красивы были они сами, мирно и благоговейно то склонявшиеся, то поднимавшиеся в молитве, как благородно звучали их восточные напевы в молитвословии. Они, пленив Храм, обарабили его, дали ему свое лицо, свою душу. Конечно, они не заметили, не знают св. Софии, ограничили ее до мечети, но они явились и являются благоговейными «местоблюстителями». И их молитва, их благочестие производят чарующее, успокаивающее душу впечатление: «из уст и ссущих соверших еси хвалу»<sup>35</sup>. Они — младенцы и ссущие. Храм отнят от недостойных и до времени вверен местоблюстителям. И невольно подумалось: они достойнее нас, тех, которые недавно еще собирались «водрузить крест на св. Софии», чтобы безобразничать там безвкусием и рабством своим... Но София этого не допустила, отвергла непрошенных и осталась у прежних детей. И да будет...

София есть Храм, вселенский, абсолютный храм вселенского человечества и Вселенской Церкви, имеющий для христианского мира в его истории значение, аналогичное Иерусалимскому Храму, интегральное значение. Иерусалимский храм принадлежит Ветхому Завету, началу истории, посему он должен был упраздниться. Храм Новозаветный принадлежит вселенскому будущему Церкви, а сейчас пока нет Вселенской Церкви в ее исторической силе и славе, после раскола церковного, после Фотия и Веттулария<sup>36</sup> отнят у христиан и отдан местоблюстителям. И снова: какая слепота, какая детскость у нас, когда мы считаем себя, Россию Николая II и Распутина, Св. Синода, Плеве и Победоносцева<sup>37</sup>, достойной и готовой воздвигать крест на Софии: говорят, приготовили даже в Питере, с какого-то приходского храма, крест на Храм... думали, как Магомет, окровавленными сапожищами вступить в Софию и наложить и в ней на стене свою лапу, синодальным хором пленить эти стены. Но в гневе воззре Господь, и посмеяся нам... И правы пути Твои, Господи! Но — или София есть археология, памятник прошлого, музейная ценность, — но против этого говорит... она сама: пусть судит и свидетельствует об этом имеющий очи видеть и уши слышать, — здесь носится Дух Божий, благодать Божия, зов Божий, веление Божие, непреложность обетования, *София живет* божественной, бессмертной жизнью, София есть потрясающий факт для сознания и современного, и всех времен хрис-

тианства; или — София — символ, пророчество, знамение. У старообрядцев есть мудрое, как вижу теперь, поверье, что София будет восстановлена в конце мира. Если освободить эту мысль от эсхатологического испуга, ее окрашивающего, то это значит, что София осуществится, станет возможной лишь в полноте христианства, в конце истории, когда явлен будет ее самый зрелый и последний плод, когда явится Белый Царь, и ему, а не политическому «всеславянскому царю»<sup>38</sup> откроет свои врата Царьград, и он воздвигнет Св. Софию, а осветит ее не распутинский ставленник, но вселенский патриарх, Папа Римский. И посему история не кончена... Мы еще в «средних веках» в смысле варварства и идем к новому Средневековью в смысле вдохновения Истории — впереди, хотя мы уже видим и чувствуем ее конец, к чему она идет, но история внутренне не окончена, она на полном ходу, и прочь туман и испуг, навеянный тяжелым часом истории, внемлите гласу Св. Софии, ее пророчеству, она не в прошлом, но в будущем, она зов векам и пророчество, история окончится внутренне в Царьграде и лишь тогда станет возможно, без испуга и не от утомления говорить об «эпilogue истории», Соловьев рано об этом заговорил...<sup>39</sup> Есть история, история внутренне не закончилась, пока нет в мире христианской св. Софии, пока она не стала хотя на мгновенье победным фактом истории, вот что говорила мне св. София.

Разумеется, обыденное «православное» сознание считает, что время Софии в прошлом, когда был православный царь и патриарх в Царьграде. Но это до очевидности не так: то была *Византия*, определенная, местная и по отношению ко всему остальному миру насильственно тираническая, как и по отношению к местной, вообразившей себя Вселенской Церкви. Но св. София, хотя и создана Византией, точнее, всем эллинизмом, но возвышается над византизмом, есть его отрицание. Как возможна оказалась св. София в Византии? Как могла она иметь своим строителем Юстиниана, так же отразившего на себе черты византийца? Это — загадка, нет, это — тайна. Или это значит, как всего естественнее думать, что София адекватно выражает Византию, но тогда она должна была бы погибнуть с нею, а она живет, так же как живет Платон, хотя нет уже эллинов (а есть лишь этнографические их сродники)? И разве Византия, это зрелище церковных разбоев и насилий над Церковью, а вместе и непрестанного надмения поместной Церкви, может быть признаком достойной Софии? Конечно, только гений эллинизма, живший в византийстве, мог родить одинаково — богословие Вселенских соборов и св. Софию, и вне эллинизма ни-

где — менее всего в Риме, тоже не знаящем и не понимавшем себя, своей собственной природы, и служение Вселенского Первосвященника смешавшего с земным владычеством, — было бы это возможно. В этом свидетельство непререкаемое *самобытности* восточной Церкви, от Византии переданной России, она не может и не должна быть утеряна и под водительством вселенского первосвященника, — непониманием и небрежением этой истины питалось и питается разделение Церквей, ее восстановление — и только им одним — может быть оно преодолено (иначе попытки унии будут иметь такую же судьбу, как и доселе). И об этом свидетельствует св. София. Невольно мысль несетя в наши русские, домашние, семейные храмы, полные такого тепла и уюта. И тот же небесный купол над ними, но этот купол над «домашней церковью», небо в клетки, в доме... Это тоже купол небесный, но не тот свод над всей вселенной, о котором говорит св. София, он есть его *prius*<sup>40</sup>, ему предшествует и во времени, и в истории, его предполагает. Это — интимность, — первохристианство, катакомбы, монастырь, домашняя церковь, но это не мировая история, не Человечество Контата—Вл. Соловьева<sup>41</sup>, а св. София *есть* это Человечество...

И медленно переходишь из места в место, из точки в точку, причем все в новых переливах, в новых перспективах открывается этот свод небесный; время остановилось, а между тем зовут, надо уходить. А там молятся, поют, припадают, кланяются мусульмане на месте святе, ныне опустелом, у св. Престола... Как благородно, как величественно лицо молящегося турка, как красивы движения... Нет, сейчас рано освобождать и воздвигать крест над св. Софией, когда снимаются кресты с наших домашних русских храмов, пусть пока там благочестиво молятся местоблюстители, своими щитами и арабскими молитвами заградившие наши священные изображения. Боже, до чего таинственна история [неразб.] человека...

\* \* \*

Русские славянофилы всегда относили пророчество о Византии к русскому православному царю, всеславянскому (Тютчев)<sup>42</sup>. Но этого мало для Софии. Что для космоса Россия? — провинция. — Славянство? этнографическая группа. Но София всенародна, она не национальная, местная, но *Вселенская* церковь, все народы призывавшая под свой купол. А ее хотят сделать поместною, народною, приходскою церковью, ее, кафедрал мира... А вместе с тем заветы царства отданы Востоку, восточ-

ной Церкви, Византии и России. Но как София была создана, когда не было еще разделения Церквей, так и возвращена христианскому миру, лишь когда его не будет: как этого не понимали наши славянофилы, что нельзя церковной провинции иметь храм Софию. Единственная Церковь должна породить единого Белого Царя, но этот царь есть историческое задание и мечтание Востока, которое трагически не удавалось до сих пор, и под развалинами царства рассыпалась и Церковь, за вторым Римом рушится третий, но воскресает *новый* Рим, который в едином древнем Риме получил свои бармы<sup>43</sup>, а Москва только промежуточная точка в пути...<sup>44</sup> <...>





**С. Н. БУЛГАКОВ**

**Письмо к П. А. Флоренскому**

*17 августа — 1 сентября 1922 г. Ялта.  
17.VIII. 1922. Ялта.  
Jaltica (Письмо к Другу)*

**I**

Дорогой и единственный, царственный мой друг! Тебе я пишу теперь церковную эту исповедь... Лично для меня сейчас нет ничего более важного и нужного, как то, чтобы Ты меня понял и одобрил, ибо при мысли о расхождении (я даже не решаюсь сказать о разрыве, ибо в него не верю) с Тобой ломит сердце, трепещет и изнемогает душа, и я не знаю, как я это переживу. После семьи, которая есть мое же распространенное я, я люблю Тебя больше всех на свете, удивляюсь, что, преклоняюсь, обожаю, как школьник учителя или, скажу точнее, как познавший всю меру слабости своей неудачник, однако не настолько слепорожденный, чтобы не узнать рядом с собой живущего гения во всей его сверхъестественности. Ты это знаешь, знаешь, что Ты для меня значишь, как я Тебе благодарен за все, за все. Ты был для меня верным другом и на брачной вечери моего священства: пред престолом Христовым Ты стоял, как сослужитель, когда я приносил Ему свои обеты, и вместе вкусили мы от Чаши Господней. И первую мою литургию совершил со мною Ты, вода меня за руку как мать, водящая свое дитя, или лучше, как орел, учащий молодого орленка летать и дышать воздухом высей небесных. И мы расстались с Тобой после совершенной вместе литургии более четырех лет назад. И земную нашу дружбу; в которой Ты снизошел до меня и которой меня осчастливил, увенчал сам Христос Спаситель на Своей вечери.



На великие испытания, искушения и просветления посылал меня Господь в эти годы, которые я прошел без Тебя, с ужасом думая о Тебе, жив ли Ты, трепеща при мысли, что я остался один без Тебя. Время это было исполнено великих чудес Божиих, и я не умею даже сказать и понять теперь, сколько было этого времени, сорок лет или четыре года: время остановилось, свивалось в точку или снова разворачивалось в бесконечную ленту, но ежесуточно восходило и заходило солнце моей жизни, ежесекундно совершало свои биения сердце, давало знать, что силой Божьего создания я живу в мире, в этой стране, принадлежу Ему, а он мне. И это была для меня новая жизнь, ибо была неизведанная жизнь в священстве. О, как велико и непостижимо это таинство! Как, действительно, священник есть иной человек, новая тварь! На всю свою прошлую жизнь я смотрю, как, вероятно, смотрит душа покойника на сброшенное тело или бабочка на свою куколку. Я увидел свой, или наш, портрет, так бесконечно дорогой мне, и по воспоминаниям, и по значению, но на себя там смотрю именно так, извне, как на бывшее свое тело, которое однако уже также не мое, как отрезанный ноготь, ибо я твердо и несомненно знаю, что ведь это не-я, хотя и было я в предыдущей жизни (редкий случай, скажешь, постижения «прерывности» и напр<имер> <?> преодоления «закона тождества!»), и лишь напрягая память восста-новляю свое единство с этим... интеллигентом.

...Я священник теперь и только священник: все остальное во мне затихло и замерло, если, впрочем, и было чему замирать. Ведь теперь-то я хорошо знаю, что все профессорство мое и научность было лишь одним недоразумением в смысле отсутствия во мне этой стихии, хотя совне иным и казалось обратное (даже Розанову<sup>1</sup>), и во всяком случае и внешне-биографически, и внутренне-духовно оно сгорает и догорает в огне священства, и я без всякого сопротивления, вольно, отдаюсь этому перерождению, вот уже четыре года. Я знаю, что это «целых» вызовет улыбку у какого-н<ибудь> заматеревшего и матерого церковника, десятками лет считающего свое священство. И пусть себе улыбается, но ведь ты-то знаешь, что время есть величина относительная, зависящая от наполнения и интенсивности. И в моей жизни, которой Бог определил кривой путь незаконной кометы, пресекающей многие чуждые орбиты, на склоне лет, после долгой уже и утомительной жизни, исполненной непрерывных перевоплощений или же хотя переодеваний, это — не мало. И притом в мой опыт вошло еще теперь приходское священство, которое дало мне хотя бы одним глотком ощутить

вкус вод всероссийского «грекоправославия» in concreto<sup>2</sup>, т. е. прежде всего, в себе и через себя. На мою долю достались и эти печальные страшные месяцы испытания веры и любви — голодного священства в голодном Крыму в разгаре голода... И к этому непрерывная смута, церковная и мирская... Вспоминаю об этом, чтобы еще раз сказать, что на войне месяцы, а то и недели и дни, идут за годы, и я, право, уже чувствую за собой опыт приходского священства. Среди нашей братии не родился еще Вересаев<sup>3</sup>, который бы написал «Записки священника», с чуткой религиозной душой, а не пустые бытовые картинки, которые пишутся. Я не собираюсь быть таким Вересаевым, но твердо и ясно знаю, что без этого опыта мое церковное сознание не получило бы той конкретности, которую имеет теперь: плавать можно научиться только бросившись в воду, да я и не своею волею взялся за эту науку.

Итак, вот Тебе итог этого отрезка моей жизни: эти годы я жил в священстве, мыслил и страдал в священстве и — хотелось бы, право, сказать это без ложного дерзновения и лицемерного смирения — и священство жило во мне, возгревая дар благодати его (*character indelebilis*<sup>4</sup> священства, ведь это же его аксиома!). Разумеется, я и мыслил и богословствовал — со всей силой страсти, которая только доступна моей хилости — и все те же старые вопросы: о поле (приобретающие новые очертания с изменением ориентации, ведь ты подумай, для меня уже начинаются откровения старости, т. е. опять совершенно новое освещение жизни и новая ориентация), о новом сознании и, главное, о догмате о Св. Духе и о Св. Троице. Этому последнему посвящены были все мои богословские: думы, созерцания, изучение: это — центр всего моего сознания<sup>5</sup>. Но тем не менее это было и есть еще богословие (хотя, разумеется, не только богословие). Но область, в которой откровения мысли были вместе с тем и откровениями жизни, где я ощущал живо самую стихию, в себе и вне себя, выше себя, это — церковность, все та же вековая проблема Церкви. Ее нельзя сызнова не ставить и не проверять старых решений пред лицом крушения миров и церковных потрясений, но и помимо скандала и треска, слышного только на поверхности, в глубине, в агенте, где не слышны уже дневные шумы, выступают новые знаки, иероглифы или знамения («*vexilla*»<sup>6</sup>), о них ночь души непрестанно ведет шепотный разговор, смотрясь в их таинственную глубину как в многозвездное небо. И в этой тиши жила и в эту глубину смотрелась и смотрится и ныне моя иерейская душа, непрерывно ощупывая свой «столп и утверждение истины». И при этом, с полной не-

ожиданностью, вопреки всему своему прежнему самосознанию, пристрастиям и предубеждениям, повинуюсь повелительно разрывающей антиномии, какой-то железной диалектике, я пришел к сознанию, что я уже перерос прежнее понимание церковности, и опять должен взять посох и отправляться снова в путь, м<ожет> б<ыть>, последний уже путь своей старости. И первая и последняя — человеческая и более чем человеческая — священническая, мысль при этом о Тебе: неужели я отойду в этот путь одни. Неужели здесь меня ждет разлука — а, м<ожет> б<ыть>, и духовный разрыв (к чему смягчать истину? это недостойно нашей дружбы!) с Тобой. Неужели Бог потребует этой, кажется мне по человеческой слабости моей, — непосильной для меня жертвы? Или же, шевелится надежда — этого все-таки не произойдет и так-то... даже и не представляю себе как, ты, даже не сливаясь со мной в моих мыслях и чувствах, все-таки останешься со мной, о чем молю Господа, ибо Он видит, что вольно я не согрешил против нашей дружбы, а невольные грехи слабости и неведения Он да разрешит! Всех Он нас заключил в <нрзб.>, чтобы всех помиловать. Итак, да смилуется Господь надо мною, и да не потеряю Тебя в этой жизни. Знаю я свою слабость. Она такова, что без проверки Тобой и по Тебе, без Твоего одобрения не могу я решиться поставить последнюю точку, сказать окончательное да самым, казалось бы, искренним и несомненным своим переживаниям, и Твое неодобрение поразит параличом мои слабые силы, — такую власть надо мною дал Тебе Христос. Но и Он же — и в этом я тоже не могу, не умею сомневаться — ныне повелевает мне идти путем своим, путем истины. Вот жизненная антиномия, она не в пример мучительнее и труднее, чем наши декоративные и благополучные антиномии школьные. Итак, прими мою смелую <?> и, конечно, неумелую исповедь, и дай мне на нее ответ как соиерей, друг мой, моя надежда, <нрзб.>, и утешение! Внемли же...

## II

1.IX.1922

Не рассказать этих бесчисленных и бесконечных дней и ночей, когда боролась душа и изнывала под непосильным бременем гибели России, эта непрерывная тупая боль, которая прерывалась острыми пароксизмами. Я жил (и живу) в полном одиноче-

стве, в котором вынашиваю и вымаливаю свои теперешние думы, поставленный перед Престолом Божиим и перед (с <нрзб.>) своею паствою. И странным образом — под наплывом этих дум и чувств — все сильнее во мне обострялась одна основная боль и тоска — о церковности. Здесь, в этом пункте основном и решающем, Ты должен меня правильно понять: не о Церкви, Теле Христове, Невесте Христовой, которую я знаю, верю и люблю всем сердцем и помышлением превыше всяких сомнений, но именно о церковности, о социально мистическом (здесь в первый раз не извиняясь и не смущаясь, говорю о «социальности», ибо нащупал и ее откровение). М<ожет> б<ыть>, в глубине своего существа все сильнее я чувствовал роковую неудовлетворенность грекороссийством и новый духовный голод, чувствовал все сильнее какое-то роковое одиночество и церковное сиротство... Я знаю, что Ты поймешь, о чем речь, и не станешь мне читать прописную мораль: мистическая Церковь, в которой я — все и во всем, есть, как и была для меня, высшая и даже единственная реальность, и я познаю это в каждой Евхаристии, в каждом священнослужении, — речь не об этом. И совсем не о личном фактическом одиночестве, т. е. уединении, говорю я, п<отому> ч<то> если бы я жил и на необитаемом острове, то все было бы то же. И нельзя также и дружбой утолять эту жажду (я постигаю это совершенно точно), о которой умел Ты раскрыть как бы откровение, ибо дружба — и по Твоему постижению, — есть клетчатое строение организма Церкви и жизненна только в Церкви, как мистической социальности, ценна только церковностью, т. е. предполагает уже ее наличность, но ни в коем случае ее не замещает, иначе получается опаснейшее упование на сынов человеческих, «прелесть» вдвоем («Эрн и Свенцицкий»<sup>7</sup> — перед нашими глазами в этой мистической фирме прошел пример такого церковного самообмана), и как ни люблю и ни чту я Тебя, но даже в отношении к Тебе я не хотел бы совершить ошибку религ<иозного> суждения: дружба есть Церковь и в Церкви, но Церковь ни в каком случае не должна сделаться Дружбой, не есть Дружба. Словом, и дружба дает ответ совсем на другое чувство, на другое алкание, чем то, которое все более овладевало моей душой. Все, что я знал и что было в моей душе, оставалось на месте, кристаллизовалось и крепло. Но вместе с этой четкостью церковного сознания непрестанно вставало и новое чувство: душа куда-то тянулась своими щупальцами, что-то искала, около чего можно утвердиться, обвиться и зацвести... И все ответы, которые имеются и которые с наибольшим блеском и полнотою дал Ты о

столпе и утверждении истины, стали недостаточны, потому что сделались понятны в своей неполноте, человеческом слишком человеческом видении и постольку неизбежной стилизации. И, главное, неполноте: ибо и для Тебя самого Церковь не есть только умное видение, которое постигается умным видением, ощущается духовным художеством, опознается духовным вкусом, суждением красоты духовной: София—Дружба—Ревность etc., но есть и, действительно, столп и утверждение истины. Не только динамика, о которой можно говорить лишь глаголом, но и статика, — имя существительное. Ведь и для Тебя церковность есть не только мистическая жизнь, но и грани, столпообразно утвержденные, железный нерушимый иерархический строй, власть, полагающая предел всякому самовластию. Ты выявил всю женственную полноту Церкви, но где же мужественная? где Камень Церкви? Я отвлекаюсь, вместо того, чтобы повествовать, начинаю спорить, но ведь я постоянно смотрелся и смотрюсь в Твое духовное зеркало, и хочу быть не только Тобою понятым, но Тебя к себе подвинуть, какова бы ни была моя малость. Как же могу не хотеть я этого, если сознаю себя на пути истины, и сама Истина помогает отрокам своим... Из всей суммы моих переживаний — личных и патриотических, молитвенных и приходских, из всего опыта русского священника в наши дни в темной глубине церковного сознания все явственнее высверливалась воронка, намечающая новый его центр. И я долго не умел сознать, что это значит...

Это было в одну октябрьскую бессонную ночь 1921 г. в Ялте: в ночной тоске неслись мои всегдашние думы — о России, о православии, о будущем. И вдруг... «была на мне рука Господня»<sup>8</sup> — иначе я не умею этого определить и понять — налетел на меня вихрь, сердце забилося, и что-то явственно и несомненно проговорило во мне ответ: в Рим! Свидетельствую, что это было для меня самого ново, неожиданно и как-то принудительно. Мысли понеслись, обгоняя и тесня друг друга, развертывая свою панораму. После этой ночи я — еще раз в жизни — встал новым человеком, с новой идеей в душе, с новой темой жизни... Я был в каком-то радостном изумлении и ужасе, я боролся с Богом и спорил с Ним. Ибо знал я, что это для меня географически значит, знал, как слабы мои силы, знал, что на эти, немногие уже, оставшиеся годы старости возлагается непосильное бремя, но Бог — сильнее нас и нельзя Ему противиться. А вместе с тем были и свет, и радость, и новая жизнь... Ну вот. Теперь я Тебе все сказал, остальное Ты поймешь сам: «vexilla regni...»<sup>9</sup> Но все-таки кое-что прибавлю.

Удивительна поверхностность, с которой всегда судят о Папе, как о внешнем авторитете, но ведь в таком случае внешним авторитетом будет и Христос, а Его Евангелие — *corpus juris*<sup>10</sup>. Но в том-то и дело, что Папа, *plena potestas*<sup>11</sup>, непогрешимость и безусловность церковной власти, есть, прежде всего, внутренний факт, который мы находим в душе, в глубине церковности: он не дан, но задан, *si n'existait pas, il faudrait l'inventer*<sup>12</sup>. Ведь что же в самом деле иначе представляет собой история зап<адной> Церкви: слепоту, обман, религиозный психоз? Невидимое в видимом, — Церковь мистическая и историческая, как ведь и каждый священник или епископ есть такой же мистический факт: о. Павел или пр<еосвященный> Феодор, но вместе и *ιερευς*<sup>13</sup>. Почему же Папа есть внешний авторитет, а не предмет веры, первоархиерей; которому присуще — *ex cathedra*<sup>14</sup> — осуществлять таинство веры и власти? Это таинство мы легко приписываем Вселенским соборам «изволися Духу Св. и нам»<sup>15</sup> (ибо это соборное определение есть таинство веры, Ты-то в этом со мною согласишься), почему же претываемся о мысли о Папе? И эта идея — хотел бы сказать — это отцевение дает совсем новое чувство церкви, дает полноту этого чувства и через то открывает неполноту моего прежнего чувства. Ньюман<sup>16</sup> сказал — в порыве «конвертита»: Церковь это Папа. И это верно, по крайней мере, в такой же степени, насколько верны все те определения Церкви, которые даются на языке мистическом (в частности, и Тобой). Это значит, что ведение Петра в Церкви, живого ее вождя и центра, иерарха церковного единства, дает всепроникающее чувство, совсем иное, противоположное той сиротливости и одиночеству, которое испытывается вне этой связи. Невидимые, но реальные нити связывают с кафедрой ап. Петра, и сильная рука держит и утверждает. Есть духовный отец на земле, данный самим Христом. И мне при свете этого нового ведения просто непостижно, каким-то недоразумением кажется, что Ты — с Твоей остротой мистического зрения — этого не видишь, проходишь мимо этого Таинства власти и веры, без которого не полна была церковная полнота (т. е. неистинна истина) и отмахиваться словами... школьного богословия или славянофильства (в «Столпе»<sup>17</sup>). Во всяком случае, уж если не принять, если отвергнуть догмат о Папе, то не так, как это доселе делалось и делается, но обернувшись к нему лицом и до конца постигнув, о чем идет дело. Этого я даже у Тебя не видал. Все пути ведут в Рим, т. е. приводят к центру проблем о Церкви, и в этом убеждаешься опытно каждым движением, каждым усилием мысли (таково свойство центра в отношении всех то-

чек периферии), и поэтому, как Ты сам хорошо понимаешь, тысячью способов можно вести апологетику и контрапологетику папства. Но я ведь не эту умную ненужность хочу здесь повторить, но хочу Тебе открыть душу, как это было, и вот в этом-то внутреннем событии обнажается такая «скала», которую никому нельзя безнаказанно не видеть. И это мистическое откровение о Церкви, которое, повторяю, пришло ко мне помимо всяких внешних влияний и впечатлений, стало, конечно, живым центром всех моих мыслей и чувств... И это все было потому неожиданно, что я привык — это же так хорошо известно — относиться с предубеждением, подозрительностью и антипатией ко всем униональным попыткам и настроениям. Но при свете нового чувства жизни и, разумеется, стал по-новому понимать и себя, и Россию, и все свои прежние дела и мысли, и наши общие с Тобой думы, и вот об этом-то я и хочу больше всего Тебе сказать.

Виноват: был один небольшой внешний толчок, который меня как бы разбудил и насильственно направил мои мысли в эту сторону: мне пришлось присоединять к православию одну католичку. Ей это было хорошо и нужно по семейным условиям, это было, в сущности, переходом к восточному обряду, дававшему возможность причащаться, так что с нею мне не было трудно. Но я спросил свою пастырскую совесть: разве могу я с новым убеждением ее «сворачивать», как от полуистины к полной, как от лучшего к лучшему? Да и разве могу я внушить ей все богословские тонкости о *filioque*<sup>18</sup> и пр.? Я ответил себе: нет, и был этим потрясен. Это было еще до той октябрьской ночи. Приходилось ли Тебе присоединять?

### III

Помнишь ли Ты, как перед принятием священства беседовали мы о нем, и я говорил, что я стремлюсь к тайнодействию, хочу быть жрецом, а не пастором, а Ел<ена> Ив<ановна> еще все возражала против этого. Я тогда, как и Ты, считал ее мнение недоразумением, а теперь думаю, что она была права. Правосл<авный> священник есть не только жрец, но и пастырь, поскольку он — священник, он есть мистический центр власти, а след<овательно>, и прав, и ответственности. И говорю это не только как приходской священник (хотя в таком положении это виднее), но и просто как священник, который ведь не может



не исповедывать, не проповедовать, не учить — в какой бы то ни было форме, если только он возгревает, а не замораживает свой дар. И в этом служении священства развивается и утончается особое мистическое чувство церковной социальности, связи с единой Церковью, вместе и с болезнями этого чувства. В своем «жречестве» православный священник вполне удовлетворен и сыт, ибо вкушает неземное блаженство тайнодействия и ангельскую радость священнослужения: одна сторона церковности, о которой мы с Тобой всегда делили мысли и чувства, есть, действительно, незыблемый камень столпа и утверждения. Но в другой стороне его, которую я стану условно называть церковно-социальной, я скоро почувствовал; не все благополучно. Ибо внутреннее задание и жажда здесь — единства церковной связи и власти, внутреннее сознание вселенскости, а действительность — поместное, тусклое, приходское, двусмысленное или многосмысленное, — какой-то партикуляризм и дилетантизм. Я не говорю о том, что фактически, при данном состоянии Русской церкви, нет не только вселенского, но даже общерусского, даже общеeparхиального сознания в пастве: есть приход, где-то благочиние, наконец, епарх<иальный> епископ, — таков рыхлый, рассыпчатый материал, из которого склеена наша еkkлeсия<sup>19</sup>, так легко и рассыпающаяся. Но это печальное внешнее состояние есть только обнаружение природы нашей церковности, порожденной «грекороссийством», т. е. национальным партикуляризмом вместо вселенской сверхнародности (это звучит книжно, но на самом деле у меня зажглось солнце в душе, когда я прозрел в себе и этот партикуляризм, и национализм и, думаю, навсегда расстался с остатками своего религиозного славянофильства). И вот эта-то церковная оголенность и беспомощность всего яснее сказывается в наиболее интимных точках, в особенности, в исповеди и учительстве. Наше священство безвольно и постольку бессильно, и это не в смысле личной слабыхарактерности, а церковной своей хилости. Иные и это ухитряются ставить на плюс доброму «батюшке», в противоположность хищному и цепкому *directeur de conscience*<sup>20</sup> патеру, но духовник несомненно есть *directeur de conscience*, иначе он просто требоисправитель, *ex opere operato*<sup>21</sup>, отпускающий грехи, жрец, а не пастырь. От приходской исповеди бегут в монастырь, к старцу, там не только внимательнее, но строже, серьезнее, ибо там атмосфера церковности плотнее, но качество ее то же. Чего-то нет внутри, нет костяка, нет мускулов власти, нет внутренней связи с ее первоисточником, — роковое одиночество пастыря, кое-как, как-нибудь делающего

свое дело, боящегося власти, от которой, однако, нельзя освободиться. И замечательно, что и епископ, с которым могла бы быть эта внутренняя мистическая связь, тоже есть скорее начальство, чем орган власти, он не помогает священнику, как не помогают ему и рядом стоящие его собратия, такие же одинокие и взаимно отчужденные. Нет Папы в сердце и не протянуты мистические нити, связующие с Властью, т. е. с Римом, и потому вся природа православного пастырства бессильная хилая. Можно было платонически умиляться на эту кротость и смирение, пока не ясно стало, что это — слабость, на которую нельзя умиляться и с которой нельзя даже мириться. Воинствующая церковь не должна состоять из инвалидов, а этой инвалидностью объясняются все роковые черты нашей славянской слабости, распушенности, расплывчатости, рабства: каков поп, таков и приход. — Ты поймешь меня с полуслова, и мне не нужно Тебе приводить бытовых или исторических подкреплений, когда дело идет, прежде всего, о самой природе священства, а след<sup>д</sup>о<sup>в</sup>ательно, и церковности. Можно сказать да или нет этой природе, но нельзя ее наличность отрицать. И с тех пор, как я увидел и сознал ее в себе и в других, я говорю нет, п<sup>о</sup>тому ч<sup>т</sup>о нельзя говорить да слабости и несостоятельности. М<sup>о</sup>жет б<sup>ы</sup>ть, ты скажешь: католичество все-таки хуже, — отвечу: исторически — может быть, все бывало, а мистически — ubi para ibi ecclesia<sup>22</sup>, — душа не может быть без центра. Нынешние экспериментальные времена и здесь произвели эксперимент церковности: мы все садимся и пересаживаемся в церковные позы: от Синода к Собору, от Собора к патриарху, от него кувырком летим, Бог знает куда, и остается в существе то же щемящее чувство тоски о Вселенской Церкви. Чтобы Ты не подумал, что во мне говорит разочарованный интеллигент, которому все приедается, или лично Тебе известный С. Н. Б.; которому на роду написано переходить от—к даже и в священстве, скажу по всей совести, что это самознание вовсе не есть разочарование. Я ведь и знаю все положительные качества русского православного священства, как не видят многие со стороны, и лично за себя блажен, что нахожусь в его рядах. А все-таки «грекороссийская» Церковь в параличе, совсем не в том, о котором говорили церковные либералы вместе с Достоевским, но во внутреннем, чисто логическом: дряблость ткани вследствие слабости сердечной мышцы, разрыв с центром единства Церкви, схизма... И понятно все историческое наше отталкивание от католичества, внутренний страх перед ним, п<sup>о</sup>тому ч<sup>т</sup>о

здесь, действительно, предел для «грекороссийства», здесь мы имеем иное чувство Церкви, острое, четкое, честное, но трудное, потому отвратное. Из вечного кое-какства, наследственного дилетантизма придется стать «спецами». Если бы действительно написать — конечно, для немногих и лишь для внутреннего употребления вторые вересаевские «Записки духовника», как бы прикусили мы языки многие в своем православном хвостовстве. А еще над католическим «конфессионалом» величаемся. Убежден, что, хотя и там есть грехи и уклоны, но исповедь существеннее, строже, целительнее. Потому и патеры там получают и удерживают власть над душами, пот~~ому~~ что в себе эту власть имеют. А мы ухмыляемся и высокомерно осуждаем. И вся наша приходская жизнь в лучшем случае полна благожелательности и теплоты, а в среднем чревата или теплопрохладна, но не имеет напряженности и жгучести, какую должна иметь. Последнее почитают свойством или недостатком католического «фанатизма», а на самом деле это есть нормальная церковная энергия, любовь есть ревность, ревность — огонь и смерть, не для Тебя и не мне это надо объяснять. И оттого так легко и бесшумно, и даже как будто безболезненно разваливается русское православие...

Я упомянул еще нашу вечную церковную двусмысленность и многосмысленность. Ты знаешь, о чем я говорю. У нас нет, кроме области тайнодействия и священнодействия, т. е. апостольского иерархического преемства, ничего бесспорного и не двусмысленного. Имеем ли мы каноническую, не узурпированную власть? Мы позабыли, когда ее имели, если только когда-либо имели. И всякая власть у нас есть очень ревностное и иногда лютое начальство (и тем лютее, чем узурпативнее), но поражена роковою двусмысленностью, так что не то ей должно повиноваться за страх и за совесть, не то с нею греховно общаться. Всего мучительнее это чувствовалось на патриархе, который обречен был собою трагически выявить это каноническое недоразумение (разве патриарх имел церковную власть?), и я уж не говорю о том, что было и что будет после него... Двусмысленна наша догматика: мы с Тобой признаем (или не признаем) немало того, что совсем иначе расценивает церковная власть, этим не смущаясь, но в то же время всегда рискуя попасть под ее канонический шаг. И, в частности, даже и в теперешнем своем состоянии я продолжаю считать себя православным, хотя знаю, насколько расхожусь с официальным, но всегда «блуждающим» богословием. И даже в самом важном пункте: в канонизации

святых и в литургических и канонических новшествах, больших и малых, не устранена эта двусмысленность, связанная с отсутствием единой высшей церковной власти, какая-то церковная нелегальность, и чем больше вдумываешься в это зло, тем оно становится болезненнее. Да какие еще канонизации и новшества можем мы увидеть в Русской церкви... И этот тупик не имеет исхода. До тех пор, пока все было сковано и неподвижно, была личина канонического благообразия, теперь же — все оттаяло и завоняло. Вот мы горячимся в вопросе об Имени Божиим, но ведь этот догмат — в приятии или неприятии его одинаково — обречен остаться канонической двусмысленностью, потому что в лучшем случае даже Поместный собор не будет властен изрекать догматическое определение (да если он изречет нам неприемлемое, мы ведь этот Собор все равно не признаем, не «реципируем»). А Вселенского собора быть не может, некому его авторитетно созвать! Да и какая же будет гарантия того, что каждый следующий Поместный собор не станет пересматривать дела в противоположном смысле, как было это с константинопольскими Соборами относит<sup>ельно</sup> паламитских споров, где три Собора, на протяжении менее 10 лет, постановили три взаимно противоположных решения, в соответствии сменам политических влияний при дворе<sup>23</sup> (кстати, Ты почему-то всерьез берешь эти Соборы в качестве авторитета, почему?) Ведь Поместный-то собор обречен всяким случайностям. Мы обречены и в настоящем, и в будущем на эту церковную двусмысленность и зыбкость, и при каждой попытке пошевелиться будем тонуть и вязнуть. Так жить нельзя. Это — грех перед Духом Святым и Невестой Христовой! Мы обречены на церковную двусмысленность и — протестантизм, роковой, неизбывный. Да, протестантизм! Мне казалось, что я всю свою сознательную жизнь воевал с протестантизмом, и это верно, поскольку я имел пред собою протестантизм рационалистический, безвкусный, и я искренно удивлялся и не понимал, когда сам подпадал с католической стороны упреку в протестантизме, теперь понимаю: страшен не протестантизм исторический, который даже совсем не страшен, ибо распространяется по закону всякого сектантства и самочиния, но протестантизм мистический, религиозно-философский, даже церковный, который и является нашим общим уделом при параличе церковности. Таким взглядом смотрю я теперь и на свой путь, и на Твой. Трудно богатому внити в Царствие Божие, и так Ты богат и силен своим богатством, которое знаешь, что неразличима Твоя

человеческая, гениальная и церковная, сила, одна переходит в другую, одна с другой смешивается. В Твоем человеческом хочу и знаю столько твердости и стали, какое бы — христианское ли или стоическое, православное или католическое, сказуемое ни соединялось с этим подлежащим, во всяком случае получался бы некий «столп и утверждение», о который можно было бы обвиваться слабой и гибкой поросли (как я о Тебя обвивался). Но та лучше других — один только Ты знаешь и трудности этого богатства. Ты — Венера Милосская<sup>24</sup>, которая везде радуется и утешает своим благородством и красотой, будь Ты неоплатоник (каким Тебя, в сущности, родила природа) или христианин, и Ты всегда подвижник и аскет идеи, каковы бы они ни были. Одним словом, всякое прилагательное к Твоему существительному так грандиозно, дорого и прекрасно, что оно чарует само по себе, даже если бы Ты был не христианин и поскольку Ты не христианин, по крайней мере, грекороссийский (русского, несмотря на всю стилизацию и пристрастие Твое, в Тебе вообще мало, и по крови, и по духу, да это и хорошо, п<отому> ч<то> в русской жизни не может — или еще не может — образоваться такой кристалл). И тем не менее все это надо как-то отмыслить, чтобы поставить вопрос по церковному существу, где идет речь только о корневых связях, а не цветах и плодах: не все то, что гениально речет Фл<оренский>, будет и церковно в то же время, будет голосом Церкви в нем и через него. А в то же время задания церковности, в соответствии его дарам, безмерно увеличиваются: не Церковь, но сам он становится для себя и для других «столпом и утверждением истины», в себе нащупывающая его и приукрашая («цветовод», балагурит Терн<авцев><sup>25</sup>, «стилизатор», ругается Б<ердяев><sup>26</sup>, а в сущности, в известном смысле оба правы). Сила Твоя такова, что с нею, если знать ее, как Ты сам ее знаешь, не справиться не только моей малости, но и посильнее меня, думаю я, прямо не справиться никому с Твоим суеверное чувство возбуждающим, сверхъестественным прозорливством, Ты в своем роде сам по себе — непогрешимый папа своею силою, и это Твое природное папство покоряет, а все-таки и Ты — не Папа, и Твое слово о Церкви не есть слово Церкви. Потому буду дерзать и о Тебе. Я помню, Ты писал мне еще студентом: моя идея — православие. Помни, и тогда я был поражен этим, а теперь, при свете заходящего солнца своей жизни, часто думая об этом, поражаюсь: да, это так, у Тебя есть Твое православие, которое, к лучшему или худшему, но отличается от исторического православия настолько, что даже ему

непонятно (ведь Ты-то знаешь, насколько Ты остаешься непонятым, и притом не в математиках и абракадабрах своих, но прямо в насущном куске церковного своего хлеба, который Ты показываешь в Столпе), так что, в сущности, православны либо они, либо Ты. Мало того, Ты внутренне, что называется, и усом не ведешь от этого церковного своего одиночества или же ему, церковному телу; Ты противопоставляешь ἐν διὰ δύοῖν<sup>27</sup> дружбы, чтобы уж окончательно от них отвязаться. А при этом Ты берешь от них (да, «от них») таинство священства и власть его, ты даже слушаешься их, гнешься перед ними, их велений даже не уважая (как это заклеивание слова София в диссертации по требованию епископа<sup>28</sup>), но при этом остаешься сам себе папой, сам себе «столп и утверждение», которое Ты, в довершение всего, проецируешь на экране православия. И это Твой рок, пока Ты в себе же не найдешь не только столпа и утверждения, но и столпа утверждения, скалы ап. Петра, не услышишь твердый голос и веление Петра... Я сейчас не жду этого и не могу даже себе представить, но я думаю невольно, какое потрясение произойдет в духовном мире, когда Ты увидишь в себе свой протестантизм, т. е. индивидуализм, свое церковное одиночество, из которого выводит только твердая рука того, кому поведено Богом утвердить братьев своих... Надеюсь, Ты поймешь эти мои неумелые и неуклюжие потуги выразить мысль: разумеется, без этого личного мистицизма, догматоискательства, вообще без личного творчества нет жизни; нет ее и в недрах католичества, с Папой, но есть антиномически сопряженный полюс — самоотречения, победы над протестантизмом своей мысли, чувства, искания и обретение для себя, действительно, столпа и утверждения в истине; и это мучительно радостно и сладостно, потому что это не-я; но сверх-я; Церковь и ее священная власть, авторитет. Сколько несправедливостей сказано было (даже и Ты их повторяешь в Столпе) о внешнем характере этого авторитета (как будто авторитет Вселенских соборов менее внешний, чем Папы), но главная разница между авторитетом Папы и Соборов (ибо факт непогрешимости Церкви и, стало быть, вероучительского ее авторитета не подвергается сомнению) в том, что Соборы — дело прошлого, археология, что не связывает или мало связывает меня в сегодняшних исканиях, нам — слава Богу! — становится снова нужен Вселенский собор, а его не только нет, но и не может быть на Востоке, а Папа — живой авторитет, голос Церкви in actu<sup>29</sup>, с которым не только всегда надо считаться, но перед которым надо быть всегда готовым и

преклониться, его велениям отдаться, победив в себе протестантизм, ибо последний есть постоянная возможность, духовное искушение, всегда подстерегающее, естественный человек; жертвоприносимый на алтаре веры. Борьба с собственными противоречиями есть подвиг веры; самозаклание, которого не хочет, ненавидит мирской человек; и вот почему повсюду такая вражда против католичества, которой не возбуждает расплывчатое и дряблкое («кроткое»); а потому терпимое, нетребовательное православие. И, конечно, для эстетического протестантизма как удобно и соблазнительно подменить жесткую и твердую скалу авторитета «эстетическим критерием», духовным вкусом; религиозным эстетством, тем более, что и на самом деле на своем месте и в своей области это — высокая и незаменимая сила (разве католики это хуже нас знают?), и это смещение сопровождается смешением карт; при котором получают типичные тупики и порочные круги; и в конце концов единственным критерием церковности остается естественно протестантствующее его самого автора; которому удалось обойти вопрос и ввести себя в самообман церковности: und der König absolut etc.<sup>30</sup> А по отношению к инакомыслящим духовный вкус имеет про запас и духовный меч: обвинение в «прелести»; в которой и обольщается вся католическая Церковь (как мне больно даже и у Тебя встретить эти несправедливые отзывы, — о Фоме Кемп<ийском>, о Франциске<sup>31</sup>: как ни велик для меня Твой авторитет и как ни тонок Твой художественный вкус; но даже и меня он не может заставить голословно в этом Тебе поверить).

Ты скажешь: а все-таки дело идет только о внешнем авторитете и внешнем подчинении ограниченными римскими клерикалам; которые не постигают нужд нового религ<иозного> сознания. Они-то и постигают более наших богословов; но это заставляет меня вспомнить о самом для меня больном теперь и показательном вопросе; — о нашем детище — Рел<игиозной> фил<ософской> академии<sup>32</sup>. Эта мечта была светом моей (думаю) нашей жизни. В ней, мнились, смысл и оправдание совершающегося, п<отому> ч<то> с нею связано религиозное Будущее. Это не просто школа, но новое сознание, новая Церковь, которая есть вместе с тем и старая в ее истинном существовании. Я чувствовал себя держащим в своих руках нити этого Будущего и так или иначе к нему приставленного. Конечно, главное место в ней принадлежит Тебе (но и нуль, приставленный к единице, получает свое значение), но самое дело; самая задача превышает и Тебя, и нас, ибо это была церковная задача. Чего мы хоте-



ли? Явить истинную православную церковность во всей ее красоте, глубине и широте, дав православные ответы на все запросы современности и все их, так <им> обр<азом>, вмести в ее ограде. Философия, оккультизм, наука, искусство, все не как предметы преподавания только (это только ближайшая, внешняя задача), но их внутренняя ассимиляция, так сказать, оправославление, оцерковление их существа. Это последняя задача в области религиозного сознания (далее, а м<ожет> б<ыть>, и одновременно, идет уже религиозное действие), и поэтому-то была бы мировая задача, в которой заключается весь узел всемирной истории. Я, конечно, не так глуп и наивен, чтобы себе приписывать эту способность, и даже не Тебе, при всей сверхъестественности и единственности Твоей, — задача дана нам — так казалось — Церковью, родилась в церковном сознании, и, будучи поставлен у великого и чудесного дела, я даже не мог спрашивать себя, по силам ли это мне или нам, п<отому> ч<то> оно по силам только одной, совершающей его Высшей Силе. Но тем не менее мы знали, что через нас проходит сейчас ось Православия и всемирной истории, — и чувствовали себя призванными и посланными на дело Православия. Это не было пророческое, личное от Бога призвание как у пророков (как ни странно, сейчас чувствую себя гораздо более призванным лично), это было сознание, его свидетельство, но оно, казалось, ручалось своей несомненностью, что дело наше будет совершаться. Так я понимал и Тебя, и Ты не станешь отрицать, что было так: не о школе, которая была бы лучше дух<овной> академии, шла речь, но о новой эпохе сознания (то, о чем болтали литераторы à la Мережк<овский>, мы сделаем — таково было чувство). Однако наше дело не удавалось, подобно тому, как А. Н. Шмидт не удавалось найти подходящих членов новой Церкви «Третьего Завета»<sup>33</sup>. Наступили годы разлуки, когда я трепетал за Твою драгоценную жизнь, — с нею погасал бы для меня и свет моей собственной жизни, и смысл предстоящей истории: если Тебя нет, значит, земная история внутренне окончилась, и в ней нет большого, нового содержания, пьеса сыграна. Но внутренний голос надежды говорил мне, что Ты жив (как и пропадавший тогда Федя<sup>34</sup>), и будет Будущее. И когда я узнал, что Ты жив и здоров, я с трепетом ждал от Тебя известий, о Тебе и о Том, и даже не столько внешних, но внутренних. И когда я, наконец, получил Твое письмо, я почувствовал, что Того нет. Письмо было дружеское, но внешнее. Конечно, о самом важном и нужном не напишешь, но я прочел бы и

ненаписанное. И это впечатление подтвердилось и следующим письмом, где Ты пишешь, что занимаешься и тем, и Тем (с изумительным разнообразием), «оставаясь самим собой». О, это, конечно, да! Что же может Тебя обезличить как творческую личность! В этом-то я никогда не сомневался: где бы и когда бы Ты ни был, Ты всегда останешься самим собой. Но мне хотелось знать и Твое церковное сверх-я, и его я не ощутил. В отношении современной церковности Ты стал боком, с брезгливым безучастием: пусть «они» стряпают свои пошлости. Однако пошлость стала уже трагедией, а «они» связаны властью и силой с Твоим священническим я, которой нельзя свести к потенциальности. А другого, Того, я пока не чувствую. Но об этом особый разговор, возвращусь к нашей идее. Я все спрашивал себя: почему же не удастся внешне наша идея. Немногие уцелевшие наши сотрудники умирают или рассеиваются, годы идут, и мы остаемся одни... Но затем я стал проверять себя и самую идею: чего мы хотим? истинного православия, в сознательном и вызывающем противопоставлении себя православию историческому. Правда, мы — в Церкви и от нее берем, из ее сокровищницы свои диаманты, но в выборе и употреблении и состоит наше творческое дело. Все-таки не уйти от того, что духовным фундаментом всего является: мы — православие, мы — непогрешимый и самовластный его орган, в нас и через нас оно раскрывается и сознается. Иначе мы не можем мыслить, без этого все рассыпается... И когда я увидел это с полной ясностью, я был поражен и — отшатнулся. Я понял, что находился в протестантской прелести религиозного самоутверждения (правда, для меня оно было по типу дружбы: вне меня, в другом, в Тебе, но в данном случае это *ἐν διὰ δύοιν* было только утонченной формой этого религиозного самоутверждения), и мне даже стало страшно при мысли о том, что было бы, если бы наш замысел внешне удался, и в том, что он не удавался, я увидел милостивую руку Божию. Во всяком случае, теперь я прозрел, и не хочу хотеть нецерковного. Это история неосуществившегося замысла для меня самого показала, как глубоко коренится в нас протестантизм, — мистический его-папизм. Разумеется, и теперь я считаю делом первостепенной важности, как просветительное учреждение, такую школу, но нерв ее должен быть совсем другим: это должна быть церковная школа. Ты скажешь: духовная академия? нет, ее трагедия в том и состоит, что она не могла быть церковной школой, не обладая внутренней церковностью, посвященностью и мистической связью всех и каждого с Церквю-

вью в ее живом центре, и эта неудача дух<овных> академий внутренняя есть лишь одно из многих обличений и «грекороссийства», приемлющего себя за Церковь. Ты скажешь: клерикальная, иезуитская? конечно, все дела человеческие несут на себе печать земной юдоли, и церковность покрывается налетом клерикализма. Но — ответу исторически — католичество достаточно показало свою гибкость и жизненность в меняющихся условиях жизни, и в Риме сумеют оценить новые искания и возможности (новый «орден»). Главное же в том, что тогда дело это будет осенено благодатным покровом церковной власти и спасено от прелести. Мне не хочется расставаться с нашей мечтой, и позволь мне еще мечтать о том, что мы найдем, наконец, вместе с церковной основой, и церковную для нее форму, вместо какой-то «вольной», самочинной и вместо церковной школы. Во всяком случае, нашу неудачу в Том, что для обоих нас было делом жизни, я постигаю как закономерную и как милость Божию, п<отому> ч<то> какова же могла быть удача?

#### IV

Когда во внутреннем опыте для меня стало аксиоматической очевидностью, что Папа есть, т. е. что есть примат св. Петра и живой носитель церковного единства, непогрешимый глава Церкви воинствующей, ключарь, которому принадлежит *plena potestas* (о, как радостно, как светла и сладостна эта мысль), я — одновременно, раньше и позже — обратился снова к научному пересмотру (доступными здесь средствами) вопроса о догмате папства. И у меня как будто открылись глаза на евангельские тексты о примате Петра, которые абсолютной тяжестью легли на весы вопроса. *Tu es Petrus*<sup>35</sup>, это — повеление и воля Господа И. Христа, которой без всякого рассуждения, безусловно и безгранично надо покориться. Я как будто впервые увидел эти слова в том подлинном виде, как они сказаны, без обычного апологетического обгрызания углов, истолковывания, перетолковывания: немножко здесь, немножко там, пока удастся вовсе изгладить силу первоначального впечатления. Вот это, действительно, дело духовного, богословского, научного вкуса — доверие или недоверие к этим толкованиям, и я решительно потерял этот вкус и освободился от гипноза, который закрывал прямое повеление Господа. И в беседе по дороге в Кесарию Ф<илиппову><sup>36</sup>, и в других местах, которые всегда приводятся

католиками и против католиков (Ты их знаешь), совершенно явно одно; что Господь вручил Петру особую власть в Церкви и, конечно, преемникам его кафедры. Даже у Тебя поразило меня мимоходное, но характерное замечание о троекратном вопрошании Петра о любви и троекратном же вторении ему агнецвоец, в чем Ты, вопреки католикам, усмотрел личный разговор (огрубляя Твою мысль), а не новую торжественную интонацию Петра: мне непостижимо это в Тебе, и мне показалось вообще, что в «Столпе» вопрос о Папе и католичестве Тобою вполне еще не пережит и рассматривается частью при свете «моей идеи православия»<sup>37</sup>, которой примат почему-то не понадобился (вместе со своей иерархией), частью по принятому православному шаблону (*sit venia verbo*<sup>38</sup>). Это говорю не для полемики, но потому, что вслушиваюсь внутренне во всякое Твое слово. Итак, Евангелие я невольно читаю сейчас «католическими» глазами, т. е. так, как написано, и иначе читать, своевольничать над священным текстом, позволяя себе в нем всякую ретушь, я не могу и не хочу: в Евангелии написано о примате ап. Петра, дано зерно догмата о папстве, который и развивается из этого зерна как растение. Ведь Ты знаешь, как обстоит дело с историей этого догмата в первые века: приблизительно так же, как со всем иерархическим вопросом: протестанты дов<ольно> успешно доказывают исторически, что трех степеней священства первоначально не было, и они появились позднее, а нам это предание, против которого можно без конца воевать и исторически, кажется слепорожденной пред внутренней достоверностью предания. Еще более можно это сказать о почитании Богоматери и Ее праздниках (Успения!), которое как будто вовсе отсутствует в глазах научных критиков в первые века, но тем достовернее для суждения церковного предания. С папством исторически обстоит дело даже благоприятнее, п<отому> ч<то> кажется, не было времени, когда не было бы следов исключительного значения кафедры ап. Петра, которое в эпоху Вселенских соборов совершенно неоспоримо для всех, так что остается работать только апологетической ретушью. Но тем не менее вся эта масса опыта получает свою силу лишь при внутреннем свете апперцептирующего догмата, благодаря чему и идут эти бесконечные споры, есть ли папство догматический факт или злоупотребление римского властолюбия. Я, разумеется, не могу, да и не хочу, не интересуюсь выдумать еще новый, несказанный аргумент в этом споре, тем более, что, кажется, все уже сказано и про, и contra. Думаю, что в этом и Ты не будешь со мною спорить: исторически одинаково невозможно ни ниспровергнуть,

ни доказать догмат, можно только его показать, а эта возможность относит<ельно> папства стоит благоприятнее, чем для многих догматов, и для меня кажется исторически ясным, что для Вселенских соборов папам принадлежит и руководящая, и решающая роль (а все щипки и ужимки по адресу Гонория, Либерия<sup>39</sup> и др. наводят достаточное противодействие), при непрестанном еретичестве Востока, и императоров, и пап. Разумеется, догмата о папском примате раньше соборов Лионского III, Флорентийского и Ватиканского<sup>40</sup> не было провозглашено, но это ничего не значит, раз он был все-таки в жизни, так бывало и с другими догматами, так было и есть с догматом о Богоматери и... о Софии. В то же время достаточно бесспорно, или не ретушировать, но смотреть открытыми глазами, что многие великие отцы и учителя Церкви, как то св. Иоанн Златоуст, Феодор Студит, Максим Исповедник<sup>41</sup> и др. из восточных чтили Рим, и у западных это подразумевалось само собою (конечно, Ты не разделяешь этого фальшивого и даже еретического приема, принятого в «обличит<ельном> богословии», отводить суждения зап<адных> отцов и считаться только с восточными).

Самая трагическая и роковая фигура во всей истории христианской Европы и, особенно, «грекороссийского» востока — «св.» (да, «св.»!) патр<иарх> Фотий. Им я больше всего интересовался, обломав классические томы Гергенротера<sup>42</sup>, где он заставляет говорить только документы, изучал самого Фотия, попутно убеждался какая наглая и бессовестная лож пишется о нем в русской литературе (в частности, и у «самого» Лебедева<sup>43</sup>), и вижу со всей ясностью, что это — узурпатор и честолюбец, принесший своему честолюбию в жертву благо Церкви. Его дарования и полигистерство единственны (*mutatus mutandis*<sup>44</sup> Тебя напоминают), но это лживый, лукавый, демонически честолюбивый грек, который, на фоне общего культурного разъединения миров Востока и Запада, влил свой яд разделения. Для меня это сейчас, повторяю, самая мрачная и роковая личность в христианской истории (относительно кавычек в «св.» — ἱσαλόστολος<sup>45</sup> — sic! могу сказать, что я следил за этой историей и считаю, что эта канонизация — не ранее XVI в.! — есть один из церковно-политических актов, требующих пересмотра). Что же касается Михаила Керуллара<sup>46</sup>, то этот мелкий честолюбец даже у греков не «св.» и не ἱσαλόστολος. Я не говорю, конечно, что латины неповинны в распре и расколе в частности, важно, что они правы были в существенном. Ну а когда совершался раскол, началось «обличительное» богословие, заработа-

ла мельница, Ты эту музыку хорошо знаешь. Интересно не это, а то, что до самого падения Византии никогда не сходил вопрос о Папе со сцены самого искреннего и горячего обсуждения среди греков, я теперь только, эти месяцы, познакомился с этой совершенно позабытой или неизвестной «полемической догматикой», и для меня, — да и не для меня только, но и для всего православного богословия это было настоящее открытие. Лишь после падения Византии, когда кончилась Эллада, кончилась и Византия, и начался Стамбул, с озлобленным, завистливым и темным антилатинством эпигонов, стали, не вызывая возражений, кристаллизоваться предрассудки относит<ельно> Рима в стиле Антония Волын<ского><sup>47</sup>, а мы этот маразм приняли за православие и усердно насаждаем в духовных школах.

Фотиевский разрыв имел неисчислимые последствия в мировой истории (удивительно, что наши апокалиптики в своих толкованиях символов Апок<алипсиса> все находили — и Лютера, и Магомета, и Наполеона и пр., а вот Фотия никто не находил), и, в частности, образовалась не только отвычка и отчуждение, но и вражда, в которой и пребываем. Теперь о догматах католичества. Я знаю, что для Тебя не будет вопроса ни о непорочном зачатии, ни о латинской литургии, которая благополучно существовала и до разрыва, и блаженстве святых и о пургатории<sup>48</sup>, — здесь может быть, самое большее, лишь разговор о богословских тонкостях. Кроме примата Папы, серьезным и единственным вопросом является filioque или противоположная ему фотианская формула  $\xi\kappa \mu\acute{o}\nu\upsilon\upsilon \tau\omicron\upsilon \lambda\alpha\tau\rho\acute{o}\varsigma$ <sup>49</sup>. Для Тебя не новость, конечно, что все эти годы я не отходил от вопроса о Св. Духе, и старался знакомиться с богословской литературой, в частности, филиоквистическим спором. Первоначально я был решительным противником filioque (замечательно, что это же самое повторяется со многими выдающимися униатскими греками, напр<имер>, патр<иархом> И. Векком, даже кард<иналом> Виссарионом<sup>50</sup>, хотя бывало и наоборот: Геннадий Схolariй<sup>51</sup> из униата-латинофрона стал воинствующим латинофобом), но затем все больше понимал и историко-догматическую его правоту и внутреннюю правду. В пределах доступного я изучал и изучаю эту полемическую литературу у греков с IX в., начиная с Mystagogia Фотия<sup>52</sup>, в фотианской и антифотианской литературе, вплоть до последних тезисов Болотова<sup>53</sup> по вопросу о filioque, и в результате я с полной очевидностью пришел к выводу, что фотианство  $\xi\kappa \mu\acute{o}\nu\upsilon\upsilon \tau\omicron\upsilon \lambda\alpha\tau\rho\acute{o}\varsigma$  есть неправославное новшество, п<отому> ч<то> господствующим у отцов было

либо διὰ πατρός<sup>54</sup>, либо filioque... (и, само собою, «от отца исходящего» в символе оставляет вовсе открытым этот вопрос, п<о-тому> ч<то> его тогда не было). Это признано и Болотовым в тезисах, и здесь нечего ломиться в открытую дверь против ретушеров, как еп<ископ> Сильвестр, частью м<итрополит> Макарий<sup>55</sup>. И по существу я пришел к заключению, что filioque — истина, и во всяком случае третья Ипостась в походежении связана не только с Первой (что и утверждает однобоко Фотий), но и со Второй. Излагать все сложные пути мысли здесь не стоит, для Тебя и не нужно, но и у Тебя, помимо небрежных и враждебных слов о «католическом богословии», в Твоей метафизической схеме А—В—С третий член, С, оказывается непосредственно связан с вторым и лишь посредственно с первым, т. е. тоже выходит διὰ или filioque (что, по существу, одно и то же; разнится лишь в оттенках мысли). Это между прочим. Во всяком случае, помимо отношения к католичеству, в этом вопросе как богослов и метафизик, я — «филиоквист», если выразить это в грубых и условных терминах. Во всяком случае фотиевское ἐκ μόνου τοῦ πατρὸς противоречиво и неправославно, а все дальнейшее фотиевское богословие не прибавило ни одного существенного аргумента к спору, кончая Марком Еф<есским><sup>56</sup> и Схоларием.

## V

Но это все не важно, т. е. мои мнения, theologumena и philosophumena<sup>57</sup>, я себе цену теперь знаю и знаю предельный внутренний вес своих мнений, и, кроме того, столько раз менял их во время своих многочисленных идейных романов и все продолжаю менять, что и сам не имею полного доверия к прочности своих мнений (боюсь даже, что твердость их не выдержит испытания Твоей критики), и постольку поскольку я опираюсь на свои мнения, я всегда допускаю возможность увлечения и обольщения. Но важен догматический факт, обнаружение которого во всей силе было для меня настоящим открытием, давшим мне церковный фундамент для моих догматических домислов, и лицо к лицу перед этим фактом я и Тебя хочу поставить, требуя от него того или другого ответа. Факт этот — Ферраро-Флорентийский собор 1438—<143>9 гг., представляющий собой подлинный — осьмой — Вселенский собор<sup>58</sup>, властно, Духом Святым, изрекший ряд первостепенных догматических опреде-



лений (о filioque, о папском примате и проч.). Собор этот не только оклеветан так бессовестно и нагло, как умели это делать византийцы, обучившие этому и наших богословов, но просто изглажен даже из книги времен, как будто его и не было (а был какой-то съезд мошенников: Исидора, Виссариона с Папой во главе, побежденный, однако, доблестью Марка Ефесского) и с ним можно не считаться. И потому, повторяю, и для меня явилось настоящим открытием, когда я увидел, что это был никем не оспоренный, а только оболганный безбожно настоящий Вселенский собор. Насколько для меня это было возможно, я всматривался и вчитывался во все его черты, его деятели стали для меня конкретными историческими личностями, те сочинения их, которые напечатаны в патрологии Migne<sup>59</sup>, я прочел до строки и говорю это с полным убеждением. Это был настоящий вселенский собор и по полноте представительства всех Церквей, и по серьезности, достоинству и продолжительности своих работ и даже по полному почти единогласию своих решений, подписанными всеми участниками, кроме Марка Ефесского, последовавшего в этом, как справедливо говорили на Соборе, примеру непокорных Церкви Ария, Нестория<sup>60</sup> и под. Вообще эта фигура представляет собой смесь Антония-Иллариона и Илиодора<sup>61</sup>, истерик, даже эпилептик и демагог, сначала он пытался держаться на подложности якобы святоотеческих текстов, но когда был разбит, перестал ходить на заседания, где должен был быть дан ему ответ, вовремя заболевши своим то <1 гр. нрзб.> и все стремился бегать домой, а на последнем совещании греков, после двухлетнего почти соборования с латинами, провозгласил, что они — еретики, с которыми нельзя иметь общения, тем не менее обещал императору подписать акт соб<орных> постановлений, но по возвращении, а на самом деле принялся немедленно за илиодоровскую демагогию против Собора. И хватает еще совести говорить о насилии над греками, когда даже за бунт против Собора к нему не было применено мер церк<овной> дисциплины. Вообще эти антониевские разговоры, типичные для греков, о подкупе, насилии со стороны Папы и императора (который будто бы запретил Марку являться на заседания как непримиримому спорщику, а между тем он на самом деле сам удрал) страшно преувеличены, особенно если сравнивать, под каким давлением той или другой партии при дворе проходили Вселенские соборы, что не мешало им, как и Флорентийскому, явиться Таинством веры. Да, нет оснований отрицать значение Флор<ентийского> собора, как акта властного провозглашения церковной истины, и позднейшие отвер-

жения его на частных Соборах совершенно не имеют силы, иначе бы давно уже ничего не осталось и от первых Всел<sup><енских></sup> соборов, — я думаю, что и Ты не будешь спорить: Всел<sup><енские></sup> соборы есть таинство, совершенное совокупностью епископов всех Церквей, оно не может быть упразднено епископами в отдельности. Да кроме того, были многие из греков, защищавшие унию горячо, искренно и страстно, пришедшие к ней после колебания и борьбы. Ведь греки ехали на Собор (особенно, по-видимому, Марк) с легкомысленной самоуверенностью, что они латинян раскатают, и вовсе не принимая их догматов (так было и с Виссарионом, и с Геннадием Схоларием и др.), но, раз принято было решение вопроса вручить Всел<sup><енскому></sup> собору, нельзя свое личное мнение не подчинить этому решению. На Соборе был цвет византийского богословия и науки, так что бой был настоящий и решительный. Греки отвергли Собор уже после падения Византии, когда совершенно осатанели в латинофобстве, тоже последовали сделать и «вост<sup><очные></sup> патриархи» (и тогда уже только церковно-исторические статисты, как и теперь), а в Москве мальчишка-князь (20 лет) Василий Темный просто арестовал Исидора — и все. Такими средствами не может быть упразднен Вселенский собор, который требует себе признания и подчинения хотя бы через 500 лет. Греки, а вместе с ними и мы, и вся восточная Церковь совершили клятвопреступление, т<sup><ак></sup> к<sup><ак></sup> при совместном совершении литургии после Собора обе стороны перед Св. Дарами дали обет сохранить ему верность. Если до этого Собора (не считая Лионского<sup>62</sup>) в схизме можно было считать повинными обе стороны, то теперь схизматики — мы, восточная Церковь. И этот грех влечет за собой неотвратимое наказание, — пала Византия, а вместе с ней оскудела восточная Церковь. Теперь пала наша Византия, и оскудела Русская церковь. Если Ты уверенно и парадоксально гибель России связываешь с небрежением к догмату об Имени Божием, еще не раскрытому церковно, то что же Ты должен сказать перед лицом этого клятвопреступления и церковного бунта и схимы. Грех этот должен быть осознан и исправлен, и до тех пор не преодолеть нашей Церкви духа рабства и порабощения, которое было и остается ее уделом. Итак, соединение Церквей совершилось в 1439 г., хотя оно доселе не осуществлено и не использовано, мы уже в единении с католиками, а поэтому ни о каком переходе или даже соединении с католичеством речи быть не должно. В то же время не должно быть речи и об облатинении, п<sup><отому></sup> ч<sup><то></sup> восточный обряд признан равночестным с латинским во всем своеобразии и на Флор<sup><ен-</sup>

тийском> соборе, и особенно в наши дни. Но мы должны исполнить всякую правду — и явить правду Флор<ентийского> собора. Папа Римский есть верховный архиерей Вселенской церкви с непогрешительностью в качестве учителя веры, и его церковной властью утверждается (а не домыслами моими) и истина *filioque*. Вот что для меня теперь стоит как непререкаемая догматическая действительность. Если сумеешь, отмысли мне факт VIII всеел<енского> собора. Единение с зап<адной> Церковью и признание Папы требует именно мое православие, в глубине которого и сначала интуитивно, а затем исторически открыл это, ибо православная восточная Церковь есть Церковь не 7, но 8 Всеел<енских> соборов! Флорентийский собор не утратил свою силу и не может ее утратить вследствие нашего греховного ослепления и небрежения. Да будет общество Флорентийского единения!

## VI

Все это было бы верно и безотносительно к русским вопросам, но гибель России, и катастрофический развал Русской церкви и явное гниение русского народа являются громами и трубными гласами с неба. В истории Церкви и в мировой истории теперешнее время в России аналогично с падением Византии, только здесь внутреннее, а там внешнее завоевание, аналогичны и вопросы, и нестроения, и настроения, только различен возраст мировой истории: тогда пал второй Рим и под обломками своими похоронил царскую, константинопольскую Церковь (ибо эллинская эпигонская церковь после него принадлежит уже к иной эпохе, в сущности пережила себя и, как пережиток, потеряла и свой исторический смысл, и силу жизни), но начался Третий Рим, хотя и второго издания, московский, возникла новая царская церковь, которой первым сознательным цезарепапой был Грозный<sup>63</sup>. (Я говорю здесь кратко, намеками, намечаю ходы мысли пунктиром, но для Тебя достаточно. Ты поймешь.) Русская революция, отняв царя, обезглавила Русскую церковь и лишила главы грекороссийство, она неудержимо рассыпается, и это происходит на наших глазах: извне гонения и удары, внутри — протестантизм, если не хуже. А ему может быть противопоставлен в лучшем случае лишь консерватизм, неподвижность и реставраторство. И этого развала не остановить, из этого канонического болота, в котором мы завяз-

ли, не вылезти. Разумеется, остаются и останутся мистические точки, алтари, но историческая Церковь своими силами не восстановится и даже не удержит того, что имеет, как под страшными внешними ударами, так еще более под давлением своего собственного внутреннего бессилия; к тому же надвигается церковное невежество и одичание, которое постигло и греческую Церковь (и ведь Византия-то была не чета Москве). Нужно смотреть горькой действительности в лицо бесстрашно, и Ты все это знаешь. Тебя не нужно убеждать в этом, п<оому> ч<то> и без того Ты, по-видимому, не видишь в широкой Русской церкви, по крайней мере, клире, ничего кроме «пошлости». Я так не смотрю, я вижу здесь церковную трагедию и церковную кару — за бунт и клятвопреступление против VIII Вселенского собора. Собор всероссийский, патриаршество, разные заплаты — все это очень быстро раскрылось в своем бессилии. Или Россия безвозвратно погибла вместе с Русской православной церковью (как в сущности, погибла в 1453 г. Византия, ибо теперешние греки и не эллины, и не византийцы) или... должны быть новые исторические дрожжи, новый Херсонис<sup>64</sup>, μετάβασις εἰς ἄλλο γένος<sup>65</sup>, поворот с востока (уже не существующего) на запад. Я заново проверил свою «русскую идею», и результаты вполне неожиданно оказались в полном единомыслии с Чаадаевым<sup>66</sup> и Вл. Соловьевым (и как раз в том, в чем я его особенно высокомерно третировал, теперь я вижу в нем истинного служителя Божия). Здесь я ожидаю, что Ты с эсхатологическим фатализмом скажешь: не бывает второго рождения, поздно. А я слышу в происходящем: се Аз творю все новое<sup>67</sup>, и всякое леонтьевство<sup>68</sup> просто грешно. Тут решает, конечно, внутренний голос, шестое чувство: кончена ли история и начался уже конец, или же будет история, и мы в истории. Раньше я был очень падок, вместе со всеми дилетантствующими литераторами, к безответственному и, в сущности, дряблему и трусливому эсхатологизму. Теперь я ясно вижу, как много было здесь и поэм, и иллюзионизма, который свою «имагинацию» принимает за мистическую реальность (сколько за эти годы я прозрел в себе таких имагинаций, и как отрезвляюще было это прозрение), и просто неумения приняться за дело (этого умения я, конечно, не приобрел, так бездельником и умру, но приношу Богу покаяние в своем бездельи, — Ты, опять-таки, отлично понимаешь, о чем я говорю). За эти годы исканий и в этом уединении я открыл очень простые, но верные вещи: о себе, что я умру как все люди, и с благодарной покорностью и умилением это приемлю,

а раньше я искренно шмидтианствовал<sup>69</sup> — с соответствующей мистической имажинацией, что я не вкушу смерти по случаю преобразования; о мире же, что история еще не кончилась и что думать так грех, и надо ориентироваться на историю, и мне стало казаться (но только казаться, это м<ожет> б<ыть>, еще и δόξα<sup>70</sup>), что ранее конца предстоит еще великий расцвет христианства, новые Средние века (о чем и Ты говоришь), и Россия, пережив посланную ей небом трагическую судьбу, predeterminedенную в Херсонисе, где греки вместе с крещением отравили нас своим завистливым и надменным особнячеством, еще начнет новую жизнь вместе со всей христианской Европой. И когда мистически изглядятся следы антихристовой подделки Белого Царя, — цезарепапы, под водительством Петра, она исполнит свое дело, которое есть все-таки тоже Белое Царство. Но для этого нужна μετάνοια<sup>71</sup>, а затем и другое воспитание. В теперешнем виде русский характер не годится никуда: это — кисель без всякого костяка, это, действительно, рабье состояние, почему теперешняя Совроссия и есть грандиозный муравейник рабов. И это рабство должно быть побеждено, новый русский человек, перед которым растерянно остановился Дост<оевск>ий да так в Алеше ничего и не умел сказать (а бессознательно говорил о светском ордене, т. е. о том, что сам ругал католическим иезуитством). Православие — «грекороссийство» оказалось несостоятельно в деле воспитания русского народа, и это потому, что оно само было больно схизмой и рабством, ибо всегда было это рабство, оно-то и растопило кости и мышцы ее. Не думай, конечно, что я наивно и просто призываю иезуитов (хотя, действительно, как-то незаметно для себя все положительнее отношусь к духовному католическому рыцарству), но я верю, что если в нас произойдет в этом отношении сдвиг и покаяние, то это учтено будет и в небесах и на весах истории. Ведь теперь, как и вообще во времена кризиса, приходится думать не о массах, но о командном составе, о горсти людей, верных, отважных, сильных, которые могут сделать великие дела, но их нужно воспитать. Если говорить внешне и грубо (только не пользуйся этим для полемических инвектив), нужны орденские организации, которые не соответствуют русскому безвластию, соединенному с рабством. Нужны новые дрожжи. Но и это соображение пахнет утилитаризмом. Думать об единении с зап<адной> Церковью повелевает истина, и это все. Ты скажешь, конечно: есть ли и там жизнь? живо ли католичество и способно ли оно влить жизнь, которой само не живет? Для меня нет такого вопроса.

Но, конечно, я думаю, что соединение с востоком и для запада было бы грандиозным событием, наступлением полноты Церкви, которое явилось бы началом новой эпохи в истории. Ты скажешь, как говаривал прежде: из этого ничего не выйдет, католичество и православие окажутся несоединенными до второго пришествия. Значит, можно соединяться со всяким западным паскудством: протестантизмом, антропософством<sup>72</sup>, интернационалом, но не с Церковью. Так можно было еще судить ну — хотя до революции, а не теперь. Но главное, я думаю, что так судить — грех, нам не дано, не позволено. Пусть Хозяин заботится об урожае, надо его сеять. Еще скажут многие (наш милейший М. А.<sup>73</sup>, вся наивность и беспомощность православствования и вражды к католичеству особенно типичные): слопают нас, конечно, «о. о. иезуиты», и все тут, бойтесь волков в овечьей одежде. Скажу на это: нас все равно уже слопали и лопают, поздно этим пугать, но кто лопают? все, только не христиане, так что этот страх фальшив и преувеличен. Кроме того, что я ничего, кроме хорошего, для русской дряблости и безвольности не жду от католического воспитания, которое может ведь оказаться единственным светом *in partibus infidelium*<sup>74</sup> (ведь к тому идет дело), я не боюсь этого. Я верю и знаю русскую душу, русскую одаренность, вообще русский гений, который нуждается в воспитании, но не боится его. К тому же время национальных внешних перегородок отошло в прошлое, в мире царит интернационал, и национальность есть теперь факт внутренний, духовный, первозданный. И как раньше в Московии мы могли домариноваться до раскола и смуты и просто задохнуться, и Петр насильственно разбил окно и впустил воздух, так и теперь надо нам спастись от своей несостоятельности, но не светски и безбожно, а единением с Церковью. Повторяю: это трагедия. Пред судом всемирной истории русский народ не виноват за то, что поезд его, поставленный на запасной путь, ударился в тупик, но виноваты все те, кто не выведет его из этого туника, не признают его, не помогут. Я пока говорю не о конкретностях, но об исторических заданиях.

Но, говорят (даже и у Тебя это проглядывает), католическая духовная жизнь, их святость, их мистика — это духовная прелесть, есть только один и единый путь духовной жизни в православии, в старчестве. Я этому просто не верю и не придам значения этим общим жестам. Дары различны, и служение различно, и этот единый духовный путь есть или бледная отвлеченность, стена, не соответствующая многообразию духовного опыта востока, особенно в разные эпохи церк<овной> истории,

или же этот путь, истина и жизнь есть Христос, но попробуйте отнять Христа у запад<ной> Церкви — до разделения или после разделения? Нужно быть Антонием Вол<ынским> (и к нему, увы! от страха пред католичеством, который в глубине души непрестанно испытывают православные, знаю это и по своему опыту, присоединяются многие), чтобы пойти на такое братоубийственное осуждение, его я оставляю без рассмотрения. Разумеется, западные всегда — и до разделения Церквей, — были смелее <?>, чем восточные, это-то и явилось естественной почвой для растущего отчуждения и разделения, однако, это отчуждение давно уже преодолевается внутренним проникновением запада — в наше богословие, в нашу культуру и литературу. А затем чем же нужно быть, чтобы сказать, что все не наше есть прелесть? То немногое, через что я чувствую и знаю эту жизнь, напротив, возбуждает лишь удивление, даже при чуткости своей: готика, схоластика, Данте<sup>75</sup> и Фома Акв<инский><sup>76</sup>, Франциск и Игнатий Лойола<sup>77</sup> и т. д. И во мне только радость возбуждает мысль, что есть целый мир — чуждый, но и вместе родной, который еще остается не изведен. И то же самое я думаю и про религиозную их практику, про их духовные ордена, и ораторию, и их литургические особенности (культ Сердца Иисусова, Богоматери, почитание Евхаристии и под.). Да я почти не сомневаюсь, что Тебя мне не нужно в этом убеждать. Разумеется, форма лат<инского> богословия и его стиль, с которым связаны и некоторые особенности католического богословия (ее столь преувеличенный и часто столь недопонятый и недооцененный «юридизм»), имеет в себе много специфически латинского, что, вероятно, останется нам по существу чуждым, но что как раз более всего — положительно или отрицательно, сознательно или бессознательно повлияло на наше школьное богословие. Да и что мы вообще, по совести говоря, можем мы противопоставить как свой стиль? у византийцев (конечно, не у теперешних греков) было, а у нас: творения еп<ископа> Сергия или митр<ополита> Антония? Или разве *opera omnia*<sup>78</sup> Флоренского, но они еще дальше от «православного стиля», чем католич<еское> богословие. Скажу одно: я большую часть жизни, как Ты знаешь, возился с протестантами, и теперь, когда открылись у меня глаза и для католического богословия, я чувствую себя в родном мире, который доселе почему-то оставался чужд...

Кончаю. Вот беспорядочно, намеками выраженное то, что родилось во мне как итог и опыта моего священства, и вообще самосознания моего православия, а вместе всего того трагиче-



ского и страшного, что пережилось и переживается теперь. Миссия русской революции разрушить средостение, — красного иудейского интернационала — соединение Церквей и преодоление церк<овного> иудаизма. Тебе первому (или почти первому) открываю свою тайну (ибо это еще тайна от мира). С трепетом жду Твоего отзыва. До него не только внешне, но даже внутренне я не ставлю точку. Ты можешь меня переубедить, если только это вообще возможно. Во всяком случае один, без Тебя, я перед Богом и перед своим сердцем не могу сказать последнего слова. Так страшно, так трудно, а вместе с тем чувствую здесь дело Божие. Аминь!





## В. И. ГЕРЬЕ

### Вторая Государственная дума<sup>1</sup>

<фрагмент>

<...> Благородную и прекрасную речь сказал депутат Булгаков, кадет по имени партии, но не по этике. Он говорил «не как человек, сидящий там или здесь, а просто, как русский человек, любящий свою родину и присутствующий при ужасной экспертизе современного ее состояния». Более чем другие, он находился под удручающим впечатлением «раскрывшейся перед ним потрясающей современной русской трагедии... Сначала, когда мы слушали доклад комиссии, то волосы вставали дыбом от тех ужасов, которые происходят в тюрьме». — «Была выслушана одна сторона. Затем выступила другая. Она тоже начала с обвинительного акта. Я признаюсь, что слушал его с меньшим ужасом и с меньшим отчаянием, чем первый обвинительный акт».

Не менее, чем этот «состязательный процесс» тяготило чуткого депутата то, что большая часть его товарищей-ораторов становились в положение сторон в этом процессе. И еще мучительнее была для него мысль, что происходившее у него на глазах в Думе есть точное изображение того, что происходит в действительности, — того кровавого боя, той схватки, которую представляет собою наша теперешняя жизнь. Болезненно отзывался он на то, что «мы до такой степени привыкли к этим ужасам, что почти равнодушно читаем в газетах: столько-то убито, столько-то разорвало бомбой, там-то произведены такие-то ужасы усмирения. Мы живем в этом ужасе, но мы его не замечаем. Мы дичаем, становимся варварами».

Но то, что вызывало у других озлобление и ненависть, то побудило философски настроенного автора сборника «От марксизма к идеализму» искать выхода не в том, «что победит та или другая сторона, а затем растопчет противную сторону, а в

том, что произойдет какое-то высшее примирение, на какой то высшей, чем теперешняя борьба, моральной и правовой почве». Но не в этих только гражданских чувствах, которые разделяли с ним и другие, не в этом только политическом идеализме, который не многим был понятен, заключалась главная заслуга орловского депутата, — а в том, как он отнесся к запросу, как он понял и определил значение запросов вообще. Он видел в запросе «руку помощи», которую народное представительство протягивает власти для того, чтобы найти общую почву, для того, чтобы власть могла войти в соприкосновение с народом, могла заслужить доверие народа, необходимое для отечества.

Это очень хорошо и очень далеко не только от взгляда революционеров на запрос, но и от точки зрения, которую развивали московские кадеты в своем *«Руководстве для ораторов на митингах»*.

С своей точки зрения орловский депутат не мог быть доволен положением дела. «Мы имеем, — говорил он, — две стороны, из которых одна сторона раздробленная, разрозненная, потерявшая сознательность своего направления и в то же время пятнающая белоснежную одежду свободы комьями грязи — с другой стороны, органы власти правительства, носительницы идеи права, которая тоже сошла с пьедестала власти и вступила на положение борющейся стороны. «Эти две стороны дела, т. е. запрос Думе и ответ на запрос, представляют собою как бы две совершенно равные борющиеся стороны. В этом заключается весь ужас нашего положения».

Депутат Булгаков усматривал ужас положения именно в том, что власть вызывает не только недоверие, но прямо чувство ненависти, — а это ненормальное положение в здоровом государстве. Власть должна поднять свой престиж, и в России должна создаться власть-носительница права, которая обладала бы моральным авторитетом. *Но помочь власти поднять свой престиж лежит на обязанности народного представительства.*

Никогда еще не раздавалось из центра Государственной думы таких слов, как те, которые мы подчеркнули! Никогда политика как первой, так и второй Думы, не была так верно характеризована и осуждена: «Когда здесь рассматривался вопрос о средствах борьбы с правительством, то при этом смешивали следующее: борьба с правительством в смысле борьбы с существующими представителями власти — одно, а борьба с авторитетом правительства в стране — это совершенно другое. Мы можем быть недовольны тем или другим правительством;

но правительство, обладающее моральным авторитетом, нам нужно, и создать такое правительство есть наша задача».

Депутат Булгаков закончил свою речь следующими словами, выразившими его отношение к министерскому ответу на запрос: «Когда правительство заявляет, что некоторые члены полиции сделали правонарушение, я до известной степени удовлетворен, хотя в очень малой мере, — потому что во всяком случае делу придан законный ход. Наконец, когда правительство, становясь на почву борющейся стороны, старается оправдать или смягчить свои действия, тогда я ужасаюсь, тогда я боюсь, что протянутая рука помощи останется без ответа, но я этого не желал бы».

Так и хотелось бы, чтобы по выслушании этой речи оратору кликнули, как одному из ораторов Французской революции — *mais concluez donc!*<sup>2</sup> Но д. Булгаков не сделал из своей речи практического вывода, столь нужного в тогдашний момент. Он не предложил формулы, которая соответствовала бы его политической мысли и в тоже время, ясно ее выразив, дала бы возможность другим к ней присоединиться. Предстояло решение вопроса, как отнесется Государственная дума к ответу министерства на ее запрос. От этого ответа зависел, не только моральный авторитет правительства, но и моральный авторитет самой Государственной думы перед правительством и страной. Депутату Булгакову аплодировали одновременно, что редко бывало в Думе, и справа и из центра. Следовательно была надежда, что могло бы состояться соглашение между этими частями Думы относительно формулы перехода к очередным делам. Но оно не состоялось. <...>





## Е. К. ГЕРЦЫК

### Воспоминания

<фрагмент>

<...> Другом ее<sup>1</sup> в эти годы сделался Булгаков. Сергей Николаевич Булгаков — в прошлом марксист и социал-демократ, а теперь правоверный — в будущем священник и духовный отец лучших среди русской эмиграции. В годы, о которых я говорю, он уже автор нескольких книг по православной мистике. Книжки эти с дружеской надписью лежат у нас, но как-то случилось, что мы обе, заглянув лишь туда, сюда, прилежно их не прочли, и вот у меня нет цельного представления о его мирозерцании. Причина, может быть, и в том, что цельности не было в нем самом. На одной стороне — правоверие, которое связывало его со столпами московского православия, со старцами Зосимовой пустыни. Появляясь же в кружке близких нам людей, он отдавался их темам, зыбким и рискованным, внося в них ту свежесть восприятия, которой уже не было у других. По годам такой же, как большинство наших друзей, — между тридцатью и сорока — он казался моложе благодаря какому-то хаосу, еще не перебродившему в нем. Нас с сестрой забавляло ему, которого за своего почитали разные владыки с наперсными крестами, открывать какого-нибудь немножко кощунственного поэта, толковать Уайльда, музыку Скрябина<sup>2</sup>, встречать внимательный, загорающийся взгляд его красивых темных глаз. Узкоплечий, несвободный в движениях, весь какого-то плебейского склада — прекрасны были у него только глаза. От времени марксизма сохранил он задор спора и как же бывал резок, жесток, нападая на инакомыслящих, будь ли то атеисты, теософы разных толков — ни ноты христианского духа примирения. И тем больше веселило нас, что от Аделаиды он, не бунтуя, выслушивал любые еретические слова. Склонившись над ней, он что-то длинно ей говорил, а она, перестав его слушать, отвечает совсем невпо-

пад. Если я была близко, случалось, я вмешуюсь: «Адя, но ты не расслышала... Сергей Николаевич именно и говорит...» Но может быть, ее «невыпадение» как раз и было ему нужно: он уходит размягченный. Проводив его, сестра возвращается утомленным шагом: «Ничего... он не обиделся... Это было что-то скучное и неважно что, но я люблю, когда у него так загораются глаза — такие коричневые и... добрые». Она немножко лукавила: его, правда, коричневые и глубокие глаза, когда он с нею говорил, были не добрые, а восхищенные. Пристрастие его к Аделаиде было предметом незлобивых шуток среди самых близких. Бердяев подсаживается к ней и, весело поблескивая глазами: «У вас был Сергей Николаевич? Был очень “софиен”?» София, Премудрость, женское начало или женское дыхание в Божестве — предмет тайного поклонения Булгакова.

У французов есть меткое выражение: *avoir le courage de ses opinions*<sup>3</sup>, я бы досказала: *le courage de ses amours*<sup>4</sup>. Вот этого мужества своих пристрастий не доставало Булгакову — или же оно давалось ему нелегко, с мукой. В шестнадцатом году он был поглощен изданием одной книги. В Нижнем жила скромная сотрудница местной левой газеты Анна Шмидт. За несколько лет до смерти Владимира Соловьева она написала ему, что ей открылось: она — воплощение Софии, Души мира, которой поклонялся философ, которую дышит вся его поэзия. Что-то в письме Шмидт поразило Соловьева. Он поехал в Нижний, увиделся с нею, старался отрезвить ее, обменивался с нею письмами, прочел со вниманием ее пророческие писания, о которых, конечно, и не подозревали ее газетные сотоварищи. Через много лет после этого, следуя за какими-то нитями, Булгаков разыскал корреспондентку Соловьева, теперь уже седую старушку, но верную все тем же мыслям, беседовал с нею. Вскоре она умерла.

И вот в его руках ее архив — переписка с Вл. Соловьевым и ее собственные писания. Сергей Николаевич подготовил их к печати, написал большое предисловие, гностически истолковывая прозрения Шмидт, но издал книгу не в издательстве «Путь», где был главным редактором<sup>5</sup>, издал на свои средства, безымянно, и даже под предисловием не решился поставить своего имени. А там были высказаны самые глубокие и дорогие ему мысли! Недостаток мужества? Может быть, и не только это. Может быть, он умышленно ограждал как частное, интимное, ни к чему не обязывающее свою любовь, свою тоску?

Помню другую его сладостную ересь той же поры. Проводя лето обычно в Крыму, под Ялтой (имение родителей его жены),

он не раз сталкивался с автомобилем царя, внезапно налетающим из-за поворота, и вид этого уже обреченного человека — злой судьбы России — пробудил в нем безмерную жалость-влюбленность. Всеми навыками радикальной политической мысли он знал неизбежность революции и гибели царизма, но сильнее этого изнутри жгло его чувство к несчастному помазаннику. При разговорах о царе — а возникали они тогда непрестанно — он болезненно морщился, но иногда, в особенности, когда слушательницей его была сестра, он отдавался не только муке, но и сладости этого чувства. В его думах о России, ее судьбе, судьбе царя был безумящий его хмель — что-то общее с хмельными идеями Шатова у Достоевского<sup>6</sup>. Быть может, и влечение к священству возникло в нем прежде всего как желание привести в гармонию свою слишком мятежную, хаотическую сущность. Как ему, верно, трудно было эти интеллигентные руки, привыкшие к писанию, к резким жестам спора, переучить к плавному иерейскому воздеванию! Мне не пришлось видеть его священником, но думаю, что гармонии он достиг и голос его обрел ту уверенность, которой ему не доставало.

В двадцать пятом году, когда Аделаида умерла, он писал мне из Парижа: «У меня давно-давно, еще в Москве, было о ней чувство, что она не знает греха, стоит не выше его, но как-то вне. И в этом была ее сила, мудрость, очарование, незлобивость, вдохновенность. Где я найду слова, чтобы возблагодарить ее за все, что она мне давала в эти годы, — сочувствие, понимание, вдохновение, и не мне только, но всем, с кем соприкасалась. Не знаю даже, не могу себе представить, чтобы были слепцы, ее не заметившие, а заметить, ее — это значило ее полюбить, осияться ее светом. Я узнал опытом долгой жизни, что неотразима и победна только святость, ее все, все в глубине души жаждут и ищут, — ее только одной, — и ничего другого не хотят, и если ее увидят и узнают — все оставят и за нею пойдут. Потому неотразима Богоматерь, что Она вся есть чистота и святость. О, если бы люди знали... Зачем я говорю это самое заветное, что есть на душе? Потому что о ней и для нее не могу не говорить только заветного, ибо и она была заветная.

Наши старые отношения вы знаете, это было у вас на глазах. Видел же я ее в последний раз в Симферополе в двадцатом году. Она очень изменилась, состарилась, но внутренний свет ее оставался тот же, только светил еще ярче и чище. Она меня провожала на почту, я как-то знал, что прощаюсь с нею навсегда, что в этом мире не увидимся. Ее письма всегда были радостью, утешением, светом. Чем больше для самого меня раскрывались на



моем пути глубины сердца, тем лучезарней видел ее образ. В ней я все любил: ее голос, глухоту, взгляд, особую дикцию. Прежде я больше всего любил и ценил ее творчество, затем для меня стала важна и нужна она сама, с дивным, неиссякаемым творчеством жизни, гениальностью сердца. Последние годы мы жили далеко. Если бы мы жили ближе, я мог бы помогать ей в церковности, но вряд ли ей нужна была помощь в ее личном духовном пути. Во всяком случае, было так, как нужно, и ей, очевидно, дано было осуществить себя в значительной мере одной.

Земно кланяюсь ее могиле (родное, жаркое, выжженное южное кладбище — как я это знаю и как мучительно люблю)!..»

Не знаю, рассказал ли бы он такими простыми, спокойными словами о своем давнем чувстве к ней, если бы не был священником. <...>





## О. К. ЛОКТЕВА

### С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года

Участие С. Н. Булгакова в работе Поместного собора Всероссийской православной церкви 1917—1918 гг. и принятие священнического сана в июне 1918-го стало рубежом в его деятельности как церковного политика, религиозного мыслителя и просто верующего; окончательное переселение в Крым — рубежом в его личной биографии, положившим начало периоду эмиграции. Из всех событий 1918 года история пребывания Булгакова в Киеве — наименее известна и наиболее сложно восстанавливаема.

Известно, что Булгаков был избран на Собор от мирян Таврической епархии и принял участие в работе двух сессий Собора из трех\*. На последней, третьей сессии, начавшей свою работу (по новому стилю) 2 июня и закончившей ее 20 сентября 1918 г., Булгакова, уже не просто как участника, но как избранного еще на первой сессии члена Высшего Церковного Совета и ставшего к моменту открытия третьей сессии иереем, не было. Сам Булгаков описывает ход событий после его рукоположения следующим образом: «...надлежало мне в новом образе встретиться с семьей, о которой я тогда уже получил вести. Поэтому через две недели после рукоположения, с благословения Патриарха, я выехал в Крым для свидания с семьей на месячный срок, по истечении которого предполагал вернуться к месту своего прежнего, профессионального, и нового, иерейского, служения. Однако мне вовсе не суждено было вернуться в Москву. <...> Встретил благополучно своих и пробыл законный месяц с ними. Затем я сделал попытку возвратиться в Москву

---

\* См.: Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946; Деяния Священного Собора Православной Российской Церкви 1917—1918 гг. Т. I—II. М., 1994.

через Киев. Но отсюда в течение целого месяца мне это не удавалось: обстоятельства изменились. Так я и принужден был возвратиться в Крым». Если события, которыми был обставлен его отъезд из Москвы, ясны, то нет ясности с последующими: дата окончательного поселения Булгакова в Крыму, а также временные и событийные рамки его вынужденного киевского «сидения» остаются крайне смутными. Возможно, уточнение обстоятельств, задержавших его в Киеве, позволит уточнить и эту датировку. И дело тут не в простой биографической точности: второй киевский период жизни Булгакова был не столь ярок и продолжителен, как первый, когда он занимал должность ординарного профессора по кафедре политической экономики и статистики в Киевском политехническом институте и одновременно приват-доцента по той же кафедре в Университете Святого Владимира \*, но и он оказался не менее богат событиями.

По подсчетам М. А. Колерова, Булгаков выехал из Москвы приблизительно 25 июня 1918 г. по старому стилю, т. е. в начале третьей сессии Собора \*\*. Очевидно, и не планируя возвратиться до ее окончания, Булгаков точно указал в своих мемуарах на две связующие его с Москвой нити — преподавание политической экономики в Московском университете и иерейское служение в храме Пророка Ильи в Обыденском переулке, к которому он был приписан. Добраться же до Кореиза (где в имении его свекрови находилась семья) и обратно из Крыма в Москву он мог только через Харьков или Киев.

Скорее всего, его первая дорога в Крым миновала Киев — и в этом смысле мемуарное свидетельство Булгакова верно. Дело в том, что уже к маю 1918 под немецкой оккупацией находилась вся территория Украины и Крымский полуостров, где в конце

---

\* О первом «киевском периоде» (1901—1906 гг.) С. Н. Булгакова см.: *Локтева О. К.* Неизвестная статья С. Н. Булгакова (1904) // Россия и реформы. Вып. 2. М., 1993; *Колеров М. А.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1903—1905) // Вопросы философии. 1993. № 11; Сергей Булгаков. Письма к П. Б. Струве (1901—1903) / Предисловие и публикация М. А. Колерова, комментарии М. А. Колерова и О. К. Локтевой // Новый круг. № 4. Киев, 1993. С. 246—259; *Колеров М. А., Локтева О. К.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1906—1907) // Лица. Биографический альманах. Вып. 5. М.; СПб., 1994.

\*\* «Смерть первая и воскресение первое»: Письма С. Н. Булгакова 1917—1923 гг. / Публикация и примечания М. А. Колерова // Новый мир. 1994. № 11. С. 208.

июня было образовано первое крымское краевое правительство М. А. Сулькевича. Это окончательно усложнило и прежде, при украинской Центральной Раде, запутанные взаимоотношения Киева и Крыма. С июля по сентябрь 1918 правительство украинского гетмана П. П. Скоропадского не вступало в официальные контакты с Крымом, требуя его безоговорочного вхождения в состав Украины, что, в свою очередь, значительно осложнило транспортное сообщение между Крымом и Киевом\*. В таких условиях, при неурегулированности взаимоотношений между советской властью в Москве, Украиной и Крымом естественным становился кружной путь, тем более, что он уже был одобран многими участниками Собора\*\*.

В свою очередь, Киев как промежуточный пункт на обратной дороге в Москву был выбран Булгаковым по многим причинам: прежде всего, начинался учебный год у его дочери, М. С. Булгаковой, студентки Киевского университета. Возможно, обширные знакомства среди бывшей московской профессуры, осевшей в Таврическом университете в Симферополе, и крымских политиков, один из которых С. С. Крым (Нейман) чуть позже, в ноябре 1918, стал главой второго краевого правительства, помогли Булгакову оформить официальные документы для проезда через зону немецкой оккупации. Из Киева у Булгакова был шанс добраться до Москвы: летние решения украинской и советской делегаций на мирных переговорах Украины и РСФСР дали надежду на упорядочение железнодорожного сообщения между ними.

Факт прибытия Булгакова в Киев подтверждает и В. В. Зеньковский в воспоминаниях «Пять месяцев у власти»\*\*\*. Однако он ошибочно связывает приезд Булгакова в Киев с дорогой в Крым, а не с обратной дорогой. Важно другое: Зеньковский датирует приезд Булгакова осенью 1918 г. и говорит о его пребывании в городе в течение месяца. Этому свидетельству следует доверять, исходя хотя бы из следующих фактов. Прежде всего, ранее конца августа Булгаков прибыть в Киев не мог: 9 августа неразбериха в официальных взаимоотношениях Крыма и Украины вылилась в таможенный конфликт и закрытие украинско-

\* См.: Дорощенко Д. Мої спомини про недавнє-минуле (1914—1918). Львів, 1923.

\*\* См. воспоминания об этом митр. Евлогия (Георгиевского): *Митрополит Евлогий. Путь моей жизни*. М., 1994.

\*\*\* *Зеньковский Василий. Пять месяцев у власти. Воспоминания*. М., 1995. С. 168.

крымской границы. В середине августа в киевских газетах прошло сообщение, что ввиду закрытой границы поездки в Крым возможны только с немецкими эшелонами по разрешению особого отдела германской комендатуры в Киеве, причем прошения принимались при наличии особой причины для отъезда и рассматривались в течение «неопределенного срока» \*. Так же обстояло и с проездом из Крыма в Киев. Фактически до начала сентября официальный Киев игнорировал факт существования самостоятельного крымского правительства, и только с конца месяца начались украинско-крымские переговоры, которые 10 октября были прерваны вновь. Тем не менее, в сентябре железнодорожное сообщение между Украиной и Крымом стало возможным \*\*. Кроме того, Зеньковский сообщает, что провел с Булгаковым все время пребывания последнего в Киеве \*\*\*. Но с конца августа с разрешения П. П. Скоропадского Зеньковский три недели находился в отпуске в Крыму. С Булгаковым же он встретился уже по возвращении в Киев, то есть не ранее середины сентября.

Срединой сентября 1918 года и необходимо датировать приезд Булгакова в Киев. По крайней мере, известно его письмо М. М. Замятиной, отправленное из Киева 23 сентября 1918 г. \*\*\*\* Первоначально перспективы выезда Булгакова в Москву обнадеживали: через киевские газеты еще в начале августа было распространено сообщение о совместном решении украинской и советской делегаций сформировать и отправить первые поезда на Москву \*\*\*\*\*. Однако для проезда необходимо было получить разрешение советской делегации и записаться в «живую очередь». Формирование поездов откладывалось: в течение августа киевские газеты из номера в номер помещали объявления об условиях проезда в Москву, сообщая о том, что списки получивших разрешение будут опубликованы (!) «в ближайшем будущем». Запись желающих растянулась надолго, и даже ничем не скомпрометировавшим себя москвичам приходилось минимум месяц ждать разрешения на отъезд. К началу

---

\* Наш путь (Киев). 14 августа 1918. С. 3.

\*\* См.: Зарубин А. Г., Зарубин В. Г. Крымское краевое правительство М. А. Сулькевича и его политика // Отечественная история. 1995. № 3.

\*\*\* Зеньковский Василий. Пять месяцев у власти. С. 160.

\*\*\*\* «Смерть первая и воскресение первое»: Письма С. Н. Булгакова 1917—1923 гг. С. 207.

\*\*\*\*\* См.: Наш путь (Киев). 3 августа 1918. С. 3.

октября 1918 сообщение между Киевом и Москвой стало регулярным. Но Булгаков в Москву так и не выехал.

Уже высказывалось предположение, что главную роль в этом сыграли дошедшие до него через письма из Москвы, а также киевские газеты и слухи о начавшемся «красном терроре»\*. Какая из причин сыграла решающую роль — события в советской России, разлука с семьей, возможность нормального и свободного существования в Крыму или невозможность добраться до Москвы, — неизвестно. Но в новых условиях стало ясно, что он как лицо, имеющее духовный сан, не может больше занимать светскую кафедру в высших учебных заведениях. Атмосферу, в которой принималось им решение не возвращаться в Москву, иллюстрирует хотя бы тот факт, что от участия в работе третьей сессии Собора (по причинам, связанным отнюдь не только с трудностью сообщения) отказалась часть делегатов Собора с Украины и Крыма. В частности, отказался от поездки в Москву и знакомый Булгакова еще по первому киевскому периоду, член Совета Собора и профессор по кафедре богословия Киевской духовной академии П. П. Кудрявцев\*\*.

Вынужденный целый месяц провести в Киеве, Булгаков невольно стал свидетелем событий местной общественно-политической и церковной жизни, которые, строго говоря, собственно украинскими не являлись. Та ситуация, что предстала перед его глазами в Киеве, скорее напоминала ставший уже реликтовым период Временного правительства, но только с местной спецификой, несколько изменившей акценты. Прежде всего, он нашел своих прежних коллег по Киевскому политехникуму и Киевскому университету разделенными уже не только по политическим симпатиям, но и на «щірих українців» и «русских патриотов» (с многочисленными вариантами промежуточных положений типа «прогетманской ориентации»), а в отношении Церкви — на «автокефалистов», сторонников идеи независимой украинской Церкви, и «кефалистов», приверженцев Московского Патриархата (также с большим количеством промежуточных состояний). А наиболее близкого ему Зеньковского он обнаружил в должности министра исповеданий правитель-

\* Колеров М. А. [Примечания] // «Смерть первая и воскресение первое»: Письма С. Н. Булгакова 1917—1923 гг. С. 207; Колеров М. А. [Примечания] // В ожидании Палестины: 17 писем С. Н. Булгакова к М. О. Гершензону и его жене (1897—1925) // Неизвестная Россия: XX век. Вып. 2. М., 1992. С. 142.

\*\* Наш путь (Киев). 14 августа 1918. С. 3.

ства Скоропадского, с 13 мая безуспешно пытавшегося сдержать крайности противоположных течений в Церкви и провести хотя бы минимум необходимых реформ.

Зеньковский достаточно точно обрисовал ту атмосферу в церковной жизни Киева, в которую окунулся Булгаков: «мы с ним виделись почти каждый день — и, естественно, постоянно беседовали на церковные темы. <...> Когда Булгаков ознакомился в подробностях с историей моих отношений к м. Антонию, со всеми моими действиями в качестве министра исповеданий, он пришел в ужас от тех “недоразумений”, которые выяснились тут для него» \*. Отметим, что о деятельности Зеньковского-министра в Москве среди участников Собора ходили самые невероятные слухи, большей частью неблагоприятные для репутации самого Зеньковского. В дни своего пребывания в Киеве Булгаков оказался вовлеченным в весьма примечательный для тогдашних умонастроений в церковной среде конфликт Зеньковского как министра исповеданий с первоиерархом православной Церкви на Украине митрополитом Антонием (Храповицким), всячески сопротивлявшимся проводимой министром политике и пытавшимся удалить его из правительства. При этом Зеньковский не был ни «щирим українцем», ни «русским патриотом». О его деятельности в 1918 г. как непримиримого противника украинских националистических крайностей отзывался в своих воспоминаниях митрополит Евлогий (Георгиевский), украинские же националисты считали Зеньковского «украинцем из умеренных» \*\*.

Ролью простого наблюдателя вызревшего конфликта Булгаков не удовлетворился и попытался вмешаться в него в качестве посредника. В результате положение его оказалось весьма сложным: с одной стороны — как иерея и члена Высшего Церковного Совета, с другой стороны — как частного лица, волей случая оказавшегося на Украине и не имевшего права на прямое вмешательство в местные дела. Воспоминания Зеньковского сохранили содержание разговора, состоявшегося у Булгакова с митрополитом Антонием: «Первая же попытка его говорить с м. Антонием была настолько неудачна, сопровождалась такими грубостями и даже оскорблениями по адресу самого Булгакова, что ему пришлось не только отказаться от роли “миротворца”, но и самому прекратить свой визит к м. Антонию. Из рассказа

\* *Зеньковский Василий*. Пять месяцев у власти. С. 168.

\*\* См.: *Митрополит Евлогий*. Путь моей жизни. М., 1994; *Дорошенко Д.* Історія України 1917—1923 рр. Т. 1. Ушгород, 1932.



Булгакова (хотя он не захотел рассказывать все, что у него произошло с м. Антонием) я узнал, что м. Антоний глубоко уверен, что я подкуплен униатами, что моя деятельность имеет своей целью всячески содействовать разложению и разрушению православия. Когда Булгаков стал защищать меня, м. Антоний грубо сказал: «Может быть, и Вам заплатили? Сколько?» \* О каких-либо других попытках Булгакова вмешаться в конфликт Зеньковский не упоминает. Но не упоминает он и вообще о весьма примечательном издательском проекте, затеянном им в тот период.

1 октября 1918 в Киеве вышел первый номер газеты «Слово». Заявлена она была как «ежедневная церковно-общественная, политическая и литературная газета» и орган Министерства исповеданий. На ее издание правительством была выделена солидная сумма, и редактором назначен чиновник министерства В. Н. Лашнюков \*\*. В программе газеты было заявлено, что «Слово» «ставит своей целью распространение идей «христианизации жизни» и одновременно «будет знакомить читателей с историей Украинской церкви, поэзии и искусства» \*\*\*. Несмотря на то, что в угоду духу времени часть статей помещалась на русском языке, а часть на украинском, газета была однозначно «прорусской» ориентации и в общественно-политических, и в церковных делах. В силу последнего «Слово» вызвало неприятие со стороны украинских кругов и отчасти способствовало ухудшению положения министра Зеньковского \*\*\*\*. Имя редактора, направленность газеты, а также список ее участников, среди которых К. М. Агеев, А. Е. Жураковский, В. З. Завитневич, Б. А. Евреинов, П. П. Кудрявцев, Ф. И. Мищенко, В. Д. Попов, А. И. Покровский, В. И. Экземплярский, Б. В. Титлинов, Н. Ф. Мухин, напоминают о другом киевском издательском проекте — газете «Народ», в которой в апреле 1906 г. принимали участие Лашнюков, Булгаков и Зеньковский \*\*\*\*\*. Однако можно считать бесспорным тот факт, что к возникновению нового издания Булгаков не имел никакого отношения. Газета

\* *Зеньковский Василий*. Пять месяцев у власти. С. 168.

\*\* Киевская мысль. 2 октября 1918. С. 2.

\*\*\* Слово (Киев). 1 октября 1918. С. 1.

\*\*\*\* См. критическую статью в адрес «Слова», опубликованную в националистически ориентированной газете «Новая Рада» от 6 октября 1918.

\*\*\*\*\* О газете «Народ» см.: *Колеров М. А., Локтева О. К.* С. Н. Булгаков и религиозно-философская печать (1906—1907).

«Слово» целиком — детище Зеньковского и близкого ему Лашнюкова\*. Нелишне отметить, что инициаторами издательского проекта 1906 г. также были не Булгаков и его московские единомышленники, а Зеньковский и Лашнюков. Слухи о том, что Министерство исповеданий решило начать выпуск своей газеты, появились в Киеве еще в самом начале сентября 1918. В частности, еще 11 сентября на страницах одной из киевских газет Лашнюков должен был дать объяснения по поводу этих слухов и своего якобы уже состоявшегося назначения редактором\*\*. «Слово» задумывалось как орган не направления, а учреждения — Министерства исповеданий. Другое дело, что предоставившейся возможностью воспользовалась совершенно определенная часть киевских общественных и церковных деятелей и публицистов. Ведущими представителями этого направления, помимо самого Зеньковского (в 1918 г. продолжавшего оставаться председателем формально существовавшего Киевского религиозно-философского общества), были В. Н. Лашнюков, первый председатель Религиозно-Философского Общества П. П. Кудрявцев и редактор-издатель журнала «Христианская мысль» В. И. Экземплярский, — все известные своим критическим отношением к официальной Церкви, «религиозно-общественными» настроениями и радикализмом в решении проблем внешнего устройства церковной жизни. Другие из заявленных участников газеты являлись либо членами Религиозно-философского общества\*\*\*, либо авторами «Христианской мысли». После фор-

---

\* Выйдя из тюремного заключения в 1909 г., к которому он был осужден за издание газеты «Народ», В. Н. Лашнюков фактически оказался «на дне жизни». Но к 1915 г. он с помощью бывшего издателя «Народа» В. И. Винокурова и В. И. Экземплярского, принявших личное участие в его судьбе, полностью восстановил и свой прежний круг общения, и свою репутацию религиозного публициста-радикала. До 1918 г. он сотрудничал в ряде киевских газет, вместе с Зеньковским был активным участником издаваемого Экземплярским журнала «Христианская мысль», выпустил несколько собственных брошюр религиозного содержания. Подробнее о судьбе В. Н. Лашнюкова см. его письма к А. С. Глинке (Волжскому): РГАЛИ. Ф. 142. Оп. 1. Ед. хр. 241.

\*\* См.: Киевская мысль. 11 сентября 1918.

\*\*\* Об истории, составе и членах Киевского религиозно-философского общества см.: *Шерляков С. К истории философских обществ в Киеве // Философская и социологическая мысль. Киев, 1993. № 7—8.* К месту будет отметить неточность высказанного автором статьи предположения, что образованное в 1908 Религиозно-философское общество и Научно-философское общество, образованное в 1914,

мального закрытия с начала 1918 г. «Христианской мысли» часть ее авторов, не потерявшая интереса к церковно-общественной проблематике, остро нуждалась в литературном и организационном пристанище. Новая газета и стала им для направления, уже не только фактическим, но и формальным лидером которого стал Зеньковский. Что же касается его организационной «оболочки», то как одну из попыток такого рода можно рассматривать возрождение осенью 1918 г. Братства во имя Иисуса Сладчайшего, созданного в Киеве годом раньше и включавшего в себя почти полный состав участников «Слова»\*.

Приехав в Киев, Булгаков столкнулся с уже готовым проектом. Присоединиться к нему у него не было ни времени, ни потребности. Трудно предположить, чтобы его заинтересовал проект, столь сильно напоминающий о скандальной и болезненной для него истории с газетой «Народ» и столь тесно связанный с проблемами украинской независимости. Но все же был в плане новой газеты один аспект, который не мог оставить его равнодушным — поиск идеологии и конкретных форм подлинной «религиозной общественности». Было бы упрощением полагать, что в 1918 г. Булгаков уже полностью отошел от так долго вынашиваемой идеи. Содержание его работ этого периода, где понятие «религиозной общественности» не исчезает, но, напротив, развертывается, свидетельствует само за себя\*\*. Став членом Высшего Церковного Совета и укрепив свою связь с церковным делом, Булгаков, казалось бы, перешел по другую сторону «церковных стен», однако тогда же в письме А. С. Глинке (Волжскому) он сформулировал ставшее для него несомненным свое отличие от большинства окружающих его церковных людей: «Люблю их, только здесь чувствую себя в родной среде, в уюте, но... все то, что мы знали про себя и раньше, с большей силой и отстоенностью даже остается и теперь. Есть — “новое ли религиозное сознание”, или “третий завет”, или светская культура, но нечто радикальное есть в нас то, что остается непонятным, закрытым, несуществующим. В конце концов, я

---

якобы объединились в 1918 под председательством Зеньковского в единое Религиозно-философское общество. Этому противоречит опубликованное в газете «Слово» от 17 ноября 1918 объявление о предполагаемой лекции Льва Шестова «Самоочевидные истины» в Киевском научно-философском обществе.

\* Братство во имя Иисуса Сладчайшего: Беседа с о. П. Прохаско // Слово (Киев). 5 октября 1918. С. 4.

\*\* См.: Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Сергиев-Посад, 1917.

имел приязнь, или даже дружественность ко всем, с кем соприкасался, но в то же время оставался один» \*. Строго говоря, к 1918 году изменилось лишь представление Булгакова о месте «христианской политики» в системе христианских ценностей, ее методах и границах: окончательно исчез радикализм и собственно политический акцент в их трактовке. Прежняя цельная концепция «религиозной общественности» сузилась до проблемы места Церкви, религиозно-церковного мировоззрения, церковного человека в жизни современного общества и государства.

Поэтому реальное участие Булгакова в новом киевском проекте добавилось к ежедневным разговорам с Зеньковским на церковно-общественные темы \*\*. В «Автобиографических заметках» Булгакова в описании рассматриваемого периода есть трудно поддающееся реальному комментированию упоминание о попытке вновь вернуть его к идеям «христианской политики» — «яко пса на блевотину» \*\*\*. Под ней Булгаков мог подразумевать проект издания в Петрограде при участии А. В. Карташева, В. И. Экземплярского, К. М. Агеева двухнедельного журнала «Церковь и жизнь» (1916—1917) \*\*\*\*, но более всего столь резкому упоминанию Булгакова соответствует киевский проект Зеньковского 1918 года. Это было бы все, что мы могли сказать об этом эпизоде в жизни Булгакова, и согласиться с тем, что возвращение «на блевотину» не состоялось, если бы в номере газеты Зеньковского и Лашнюкова от 10 октября 1918 не появилась статья «Свобода и Церковь», подписанная инициалом — Б. Характерная подпись (Булгаков часто так подписывал свои статьи и, в частности, статьи в «Народе»), особенности авторской стилистики, направленность статьи и ее тематика позволяют предположить, что именно он и был ее автором. В пользу этого предположения говорит и сам факт его разговора с митрополитом Антонием: статья «Свобода и Церковь» подчеркнута направлена на защиту политики Зеньковского против местной церковной иерархии. Ее анонимность легко объяснима с точки зрения того положения неофициального представителя Москвы, что занимал тогда Булгаков в украинском вопросе.

---

\* «Смерть первая и воскресение первое»: Письма С. Н. Булгакова 1917—1923 гг. С. 203.

\*\* *Зеньковский Василий*. Пять месяцев у власти. С. 168.

\*\*\* *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. С. 79.

\*\*\*\* Объявление о выходе журнала «Церковь и жизнь» см.: Христианская мысль. 1917. № 1.

Если верно наше предположение о булгаковском авторстве статьи в «Слове», то она явилась публицистическим продолжением его деятельности в качестве члена Отдела по выработке положения об отношении Церкви и государства на Первом Всероссийском съезде духовенства и мирян в 1917 году, а позже и члена аналогичного отдела Собора, нашедшей свое завершение в прочитанном им на заседании Собора 17 ноября 1917 г. докладе «Об отношении Церкви к государству»\*. Как и доклад, статья в «Слове» была посвящена доказательству недопустимости отделения Церкви от государства.

Интересен и тот факт, что в 1917 г. Булгаков уже полемизировал на эту тему с Зеньковским на Всероссийском съезде духовенства и мирян. Зеньковский как делегат съезда от «Христианской мысли» также входил в Отдел по выработке положения об отношении Церкви и государства и выступил на его заседаниях против тезиса Булгакова о недопустимости отделения Церкви от государства. Идеалу Булгакова (союз Церкви и государства, при котором государство, если оно не хочет порвать со своими историческими и духовными основами, обязано поддерживать Церковь в ее нуждах, а Церковь, в свою очередь, обязана пропитать государственное тело евангельскими идеями) Зеньковский противопоставил нравственную необходимость отделения Церкви от государства. Оба они ссылались на положения В. С. Соловьева, но делали из них прямо противоположные выводы. Хотя съезд подавляющим большинством голосов (800 против 9) поддержал Булгакова, Зеньковский продолжал уже не с трибуны, а со страниц «Христианской мысли», отстаивать свою точку зрения о невозможности для Церкви влиять на общественную жизнь посредством государства\*\*. Но, похоже, опыт управления Министерством исповеданий в правительстве Скоропадского кардинально изменил его точку зрения, а конфликт с митрополитом Антонием позволил сформулировать следующее: «С одной стороны, Церковь нуждалась в свободе, в развитии в ней соборного управления, с другой стороны — для меня совершенно невозможно стать на точку зрения “отделения Церкви от государства” — столь понятную в границах европейских государств»\*\*\*. Этот вывод мог только порадовать Булгакова.

\* См.: Булгаков С. Н. Об отношении Церкви к государству. М., 1917.

\*\* См.: Зеньковский В. Всероссийский Церковный Съезд // Христианская мысль. 1917. № 7/8—9/10.

\*\*\* Зеньковский Василий. Пять месяцев у власти. С. 169.

О каких-либо других формах участия Булгакова в религиозно-общественной жизни Киева осенью 1918 г. сведений мы не имеем. Но сам факт публикации статьи в «Слове» был моральной поддержкой киевским «религиозным общественникам» и лично Зеньковскому, вынужденным самостоятельно искать новые формы церковной жизни и преодолевать консерватизм местной церковной иерархии. Учитывая авторитет, которым Булгаков пользовался у Зеньковского, можно считать его вдохновителем церковной политики украинского министра исповеданий в сентябре 1918, в центре которой стоял вопрос об отношении Церкви и государства. Этот вопрос по инициативе Зеньковского выносился на назначенную на 28 октября Третью сессию Украинского собора (по примеру Всероссийского, созванного еще в конце 1917 г. для устройства местной церковной жизни), и именно разработкой соответствующих законопроектов и был занят в сентябре-октябре 1918-го Зеньковский. В «Киевской мысли», органе киевских кадетов, явно сочувствующем Зеньковскому, 20 октября 1918 была помещена статья с емким изображением сложившейся ситуации: «В Министерстве исповеданий предвидят большие трения на предстоящей сессии, особенно в связи с той систематической травлей, которая в последнее время велась со стороны реакционного духовенства по отношению к министру исповеданий В. В. Зеньковскому». При этом пояснялось, что ожидаемые осложнения напрямую связаны с выносимыми министерством на рассмотрение сессии законопроектами, «связанными с установлением новых отношений между Церковью и государством»\*.

Впрочем, булгаковское «влияние» было ограничено сроком его пребывания в Киеве, а Зеньковский вместе со всем кабинетом министров уже 19 октября 1918 был вынужден подать в отставку. Газета «Слово» продолжала выходить вплоть до 31 декабря 1918, но уже с иной ориентацией, составом автором и редактором. Новый министр исповеданий А. А. Лотоцкий, вступивший в должность 24 октября, оказался крайним сторонником автокефалии, что сразу же повлекло за собой изменение как церковной политики, так и направленности газеты. Правда, до 11 ноября газета все еще выходила под редакцией Лашнюкова, однако вскоре он был вынужден уйти с этого поста\*\*. В качестве органа автокефалистов газета просуществовала недолго: 31 декабря редакция сообщила о закрытии газеты по

\* Киевская мысль. 20 октября 1918. С. 2.

\*\* Слово (Киев). 14 ноября 1918. С. 3.

причине ее некупаемости, иначе говоря — непопулярности среди местного духовенства, почти полностью пророссийской ориентации\*.

В «Автобиографических заметках» Булгаков дал емкое определение своего тогдашнего положения в отношении к церковной среде и «религиозной общественности», употребив фразу, как нельзя лучше подходящую и для всего его второго киевского периода: «Двух станов не боец, а только гость случайный». Поиск и обретение своего лица в церковной иерархии и православном вероучении, «христианская социология» и экуменистическое движение — были еще впереди.

### *Приложение*

#### [С. Н.] Б[УЛГАКОВ?]. СВОБОДА И ЦЕРКОВЬ\*\*

Пока не было «свободы», всем казалось, что это понятие совершенно ясное. Все жаждали свободы и даже не интересовались выяснить, что же такое желанная свобода. Но вот совершилась революция; народ получил свободу, целую коллекцию «свобод». И к немалому удивлению многих, тут-то оказалось, что свобода вещь не такая уж простая. Свобода «желаемая» представлялась безграничной. Свобода достигнутая прежде всего потребовала определения ее границ. В безграничности свободы неуловимо вдруг стала теряться самая свобода. Стоило, однако, только заговорить о «границах» свободы, как и поднялся невыразимый шум о пресловутой «контрреволюции». Этот шум оглушил несчастную Россию и отнял у народных масс способность разумно разбираться в окружающих явлениях. Сбитый с толку этим шумом народ и бросился по тому пути, который привел к неслыханной катастрофе.

Нечто очень похожее произошло и с церковно-освободительным движением. Добивались свободы Церкви. Но когда добились, то сразу же обнаружилось расхождение в ее понимании. Резко обозначились два церковных течения. Одни заявили: свобода Церкви должна быть безграничной. Свобода — так свобо-

\* Слово (Киев). 31 грудня 1918. С. 1.

\*\* Воспроизводится по газетной публикации: Слово (Киев). № 9. 10 октября 1918 (Научная библиотека Государственного архива Российской Федерации).



да. Пусть государственная власть, связывающая ранее церковную свободу, перестанет совершенно вмешиваться в церковные дела. Пусть она предоставит Церковь всецело самой себе, лишь снабжая ее «насуцным пропитанием», т. е. оплачивая из государственной казны церковный бюджет. Ober-прокуратура давила на церковную власть — долой же немедленно ober-прокуратуру! Не нужно никого, ни ober-прокурора, ни другого посредника между Церковью и государством. Церковь сама созовет Собор, сама устроится; а государство пусть только подпишется под церковными решениями, дабы предать им силу государственную.

В таком духе заговорили представители старой Церкви и старого церковного режима тотчас после революции.

Такое понимание «свободы Церкви» просто было в интересах господствовавших до революции церковных кругов, позволяя им безболезненно примениться к новым условиям жизни. Полная свобода Церкви, с устранением всякого участия государственной власти в церковном устройении, чрезвычайно выгодно разрешала затруднения, в которые попали церковные деятели старого режима. Раз Церкви будет тотчас же предоставлено право устраиваться самой, то, конечно, «устраивать» ее будет старая же господствующая церковная среда, в руках которой весь аппарат церковной власти. Она созовет и «свой» Собор, который проведет «необходимые» реформы, не затронув интересы правящих церковных элементов. Такая «свобода», естественно, сильно улыбалась консервативному церковному течению.

Другое течение в Церкви, напротив, говорило, что свобода не может быть без границ. Свобода Церкви, чтобы быть истинной свободой, неизбежно должна быть условной, и в первые моменты церковного переустройства — особенно. Переход к «свободе» прежде всего требует уже присутствия известной силы, способной обеспечить действительное церковное самоопределение; а такой силой может быть лишь власть государственная. Революция освободила Церковь ведь не для того, чтобы укрепить существовавший в ней доселе режим классового господства; а такое укрепление получилось бы с предоставлением дела церковного устройства старой церковной власти. На обязанности государства, освобождающего Церковь, лежит обеспечение внутренней свободы церковного самоопределения, т. е. раскрепощение церковной общественности, доселе несправедливо подавляемой. Государственная власть не имеет даже нравственного права уклониться от участия в деле церковного реформирования, пока не будет организована настоящая, народно-общественная собор-

ность, ибо она в переходный момент и является представительницей доселе обездоленного церковного народа.

Когда Церковь получит соборное переустройство, тогда роль государственной власти естественно сократится. Ее задача регулирования внутренних церковных отношений отпадет. Но всегда останется другая задача государственного аппарата, связанная с церковно-государственными отношениями. Пока государство дает Церкви средства материальные, и пока оно усваивает государственную обязанность и государственные права церковным учреждениям и известным церковным актам, до тех пор о полном устранении государственной власти от церковных дел не может быть речи. Государству по праву будет принадлежать известный контроль как над расходом отпускаемых им средств, так и над использованием предоставленных Церкви государственных прав и преимуществ, и контроль не только формальный, а и по существу. В противном случае получилось бы государство в государстве и создалось бы положение, которого не может допустить никакая организованная государственность. От этого неизбежного контроля Церковь могла бы освободиться только одним путем: отделения от государства и перехода на положение частного религиозного общества. Однако и в таком положении все же не может быть свободы абсолютной, потому что и всякое частное общество находится под некоторым контролем самой свободной государственности.

Нетрудно, конечно, видеть, что здравая логика всецело на стороне второго понимания свободы Церкви. Оспаривать его доводы — значит ехать против рожна и упражняться в софизмах. Свободы без границ нигде быть не может, — ни индивидуальной, ни общественной, ни народной, ни церковной. Безграничная свобода только в полетах мысли, переживаниях духа; но не в действиях рук человеческих.

К сожалению, с этим положением трудно мирятся те церковные круги, которые требуют, во имя якобы свободы, полного устранения государства от сферы церковных дел и протестуют против всяких «посредников» в церковно-государственных отношениях, как будто посредничество не есть неумолимая необходимость, вытекающая из вышеизложенного положения вещей. Эти недовольные круги яро нападали на обер-прокуратуру, будировали против В. Н. Львова; не удовлетворились они в свое время и учреждением Министерства исповеданий. Российское министерство исповеданий только не успело вызвать против себя такой же агитации, какую вызвал революционный «обер-прокурор»; но просуществовай оно дальше, агитация поднялась

бы несомненно. Проблема для сторонников неограниченной свободы разрешается исключительно отделением, и если Церковь к государству станет предъявлять невыполнимые требования, то государство легко придет к выводу, что для него удобнее, отказываясь от прав, отказаться и от обязанностей по отношению к Церкви. И если русский большевизм прямо не руководился таким соображением, то последнее все равно бы рано или поздно выдвинулось ходом церковной политики, пошедшей в «непримиримом» направлении.

Надо сознаться, в украинской церковной жизни есть тенденция повторить российские ошибки. Непримириемые церковники и здесь говорят: пусть государственная власть даст нам полную свободу, пусть государство отойдет от Церкви, не вмешиваясь в церковные дела, а лишь отпуская ей кредиты, охраняя ее права и привилегии. Но неужели же эти церковники хотят, чтобы логика вещей толкала Украину так или иначе к российским заключениям?





**М. А. КОЛЕРОВ**

**С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года**

Vegetus. Неделя о Булгакове

Републикуемая ниже статья была впервые процитирована в комментарии к диалогам С. Н. Булгакова в сборнике «Из глубины» \* и в дальнейшем использовалась в качестве иллюстрации того, как Булгаков продолжал следовать соловьевской «диалогической» традиции и после 1918 года \*\*. Однако очевидно, что статья является не только одним из редких сообщений о жизни и творческих планах Булгакова в годы Гражданской войны, но и единственным свидетельством по целому ряду фактов культурной истории белого Крыма. Печатается с газетной публикации: Великая Россия. Ростов-на-Дону. № 339. Среда 6 (19) ноября 1919. С. 2.

**VEGETUS. НЕДЕЛЯ О БУЛГАКОВЕ**

*(Письмо из Симферополя)*

Так можно озаглавить истекшую неделю в умственной жизни Симферополя. Так много внес в эту жизнь своим приездом С. Н. Булгаков, известный писатель и профессор Московского университета, ныне священник православной русской Церкви. Прошлую зиму и лето С. Н. Булгаков провел на южном берегу

---

\* Колеров М. А., Плотников Н. С. Примечания // Вехи; Из глубины. Сб. М., 1991. С. 560—561.

\*\* Сапов В. В. Примечания // Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 590; Роднянская И. Б. Примечания // Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2: Избранные статьи. М., 1993. С. 723.

Крыма, в Кореизе. Священник Кореизской церкви уехал из Крыма перед приходом «вторых большевиков» и вернулся лишь недавно. В Кореизской церкви, выстроенной вельможами-мистиками начала XIX века, С. Н. Булгаков, заменяя указанного священника, начал свою иерейскую службу, превратившись в «батюшку» и «отца Сергия». Из Кореиза о. Сергей Булгаков и приехал в Симферополь на Таврический епархиальный съезд\*.

Съезд этот сам по себе был очень интересен. Он проходил дружно, работал под председательством архиепископа Димитрия\*\* плодотворно и налаженно. На съезде обсуждались как вопросы экономического существования духовенства в нынешних тяжелых условиях, так и вопросы духовного возрождения православной Церкви. В докладах приехавших на съезд священников и мирян выяснилась грозная опасность для Церкви в виде быстро растущей волны сектантства. Обсуждались меры борьбы с этим явлением. Было предложено развить деятельность миссии, вести энергичную пропаганду путем издания и распространения соответствующих брошюр и листовок. По этому вопросу на съезде выступил о. Сергей Булгаков. Не отрицая необходимости пропаганды и миссионерства, он доказывал, что лучший вид пропаганды не отрицательный, а положительный, и горячо призывал духовенство к самоуглублению и самоутверждению в вере, к поднятию внутренней глубины и внешнего благолепия богослужения в храме. Речь о. Сергия произвела глубокое впечатление на участников съезда.

Помимо съезда, о. Сергей почти каждый вечер выступал перед симферопольским обществом с каким-либо докладом. В «Обществе философских, исторических и социальных знаний» при Таврическом университете, в присутствии многих профессоров и студентов университета, а также представителей симферопольской интеллигенции, С. Н. Булгаков прочитал свой ненапечатанный диалог «Трое» — о Единой России и о мистической природе власти. Диалог заканчивается поэтической повестью о конце истории, о святом царе и антихристе — отчасти в стиле соловьевской повести об антихристе.

Для широкой публики, в битком набитой огромной зале Симферопольской мужской гимназии С. Н. Булгаков сказал

---

\* В июне 1917 года на Таврическом епархиальном съезде Булгаков был избран членом Всероссийского поместного собора от мирян епархии.

\*\* Архиепископ Димитрий (Абашидзе; 1867—1942/1943) — епископ Таврический и Симферопольский.

вдохновенное слово на тему «Духовные корни большевизма». Эти духовные корни, по мнению докладчика, уходят глубоко в историю — в рационалистические настроения XVIII века, в миссионистические чаяния земного рая без Бога среди Иерусалимских большевиков 2000 лет тому назад; специально в русском обществе идейные родоначальники современного большевизма — вожди радикальной и социалистической интеллигенции XIX века — Белинский, Герцен, Добролюбов, Чернышевский, во многом — Толстой; им противоположны те, кто не отходили от Бога — Пушкин, Лермонтов, Тютчев, Достоевский, славянофилы, Вл. Соловьев; с этими людьми мы должны идти. Все больше и больше намечается в современной жизни борьба Христа и Антихриста. Надо выбирать, с кем идти.

Доклад этот С. Н. Булгаков читал в публичном заседании Таврического православного религиозно-философского общества \* под председательством епископа Вениамина \*\*. В другом публичном заседании того же общества С. Н. Булгаков произнес слово «памяти В. В. Розанова», давши яркий образ оригинального русского писателя \*\*\*. В закрытом заседании общества С. Н. Булгаков прочел вдумчивый философский доклад свой «о св. мощах», где дал, так сказать, онтологию св. мощей. На открытии устраиваемого тем же обществом «содружества учащихся» (старших классов средних учебных заведений) о. Сергей также произнес речь о Церкви и социализме. О содружестве этом надеюсь написать еще особо.

Все эти выступления о. Сергия Булгакова имели, несомненно, громадное значение для духовной жизни симферопольского

\* В симферопольской газете «Таврический голос» сообщалось еще об одном мероприятии этого РФО — докладе И. П. Четверикова «В. В. Розанов и его отношение к христианству» 4 мая 1920. «Ошибка Розанова, по убеждению докладчика, заключается в освящении стихийности человеческой души». Оппонентом Четверикова в прениях выступил Булгаков (*Леопольдов*. О В. В. Розанове (Доклад проф. Четверикова) // Таврический голос. 6 (19) мая 1920. С. 3—4).

\*\* Епископ (позже — митрополит) Вениамин (Федченков; 1880—1961) — в 1919 г. — епископ Севастопольский, викарий Таврической епархии. О его церковном сотрудничестве с Булгаковым см.: *Митрополит Вениамин (Федченков)*. На рубеже двух эпох. М., 1994. С. 267.

\*\*\* О смерти Розанова, происшедшей еще 5 февраля 1919, в Крыму узнали из некролога А. А. Измайлова в харьковском «Творчестве». Перепечатку некролога см.: Юг (Севастополь). № 6. 31 июля 1919. С. 3.

общества, тех, кто и ранее был в соответствующем настроении, доклады о. Булгакова ободрили, укрепили; тех, кто колебался — перетянули в свою сторону; тем, кто остался до конца несогласен с мыслями докладчика, — дали, по крайней мере, большой духовный толчок. Некоторые социалисты обиделись за Чернышевского; в еврейской среде прошел слух, что Булгаков приехал устраивать еврейский погром... \*

Не скоро еще совершится полное духовное обновление в русском обществе; такие недели, как истекшая в Симферополе, быстро приближают, однако, нас к грядущей Великой России.



---

\* Очевидно, к одному из подобных слухов восходит и история, отразившаяся в позднейшей переписке близких знакомых Булгакова. 13 января 1923 М. О. Гершензон, рассказывая о своих хлопотах о судьбе Булгакова перед Л. Б. Каменевым, писал Л. И. Шестову: «Я знал..., что он [Булгаков] все время держался в стороне от политики; но К. не слушал моих уверений; в конце концов он заявил: разве вы не знаете, что Б. написал призыв к еврейским погромам, который был расклеен во всех городах Крыма? Я ответил, конечно, что это возмутительная ложь, что Б. на это неспособен; а он мне: сам Родичев подтвердил этот факт в заграничной газете...» (Гершензон М. О. Письма к Льву Шестову (1920—1925) / Публикация А. д'Амелиа и В. Аллоя // Минувшее. Исторический альманах. Вып. 6. М., 1992. С. 277<sup>1</sup>).





## **МАТЕРИАЛЫ СЛЕДСТВЕННОГО ДЕЛА ПРОФЕССОРА СВЯЩЕННИКА СЕРГЕЯ НИКОЛАЕВИЧА БУЛГАКОВА (1921—1922 гг.)**

На основании документов следственного дела С. Н. Булгакова из архивов ГПУ—НКВД—КГБ можно восстановить следующую хронику событий, предшествовавших его высылке из России. Следственное дело хранится в Симферополе, в Управлении службы безопасности Украины в Крыму, организованном на базе местного Управления КГБ.

1) В декабре 1921 года Булгаков был взят на учет органами ГПУ по следующим указанным причинам: как второй священник Александро-Невского собора г. Ялты, «пользующийся авторитетом среди духовенства и верующих», как бывший член партии эсеров, как «монархист по убеждениям, тщательно скрывающий свои политические взгляды».

2) 20 сентября 1922 г. в доме по ул. Дарсановской, 5, где проживали Булгаковы, был произведен обыск. У С. Булгакова взята подписка о невыезде.

3) 7 октября Крым, политуправление (КПУ) поручило своему ялтинскому пограничному отделению (ЯПО) «немедленно арестовать Сергея Булгакова и совместно с материалом переправить в следственно-оперативную часть КПУ».

13 октября, на основании служебной записки уполномоченного секретной группы ЯПО КПУ Израйлева, С. Булгаков был арестован. 17 и 20 он написал на имя начальника Ялтинского особого отдела КПУ два заявления с просьбами предъявить ему обвинения, подвергнуть допросу и ускорить движение его дела.

4) 21 октября Булгакову было разрешено десятиминутное свидание с женой. В этот же день его препроводили в Симферополь в тюрьму КПУ.

5) 22 октября в Симферополь поступила шифрованная телеграмма из Москвы, подписанная начальником следственно-опе-

ративного отдела ГПУ Менжинским<sup>1</sup>. Предписывалось «профессора Булгакова после ареста выслать за границу бессрочно. Обвинение 57 статья Кодекса. Исполнение доложить».

6) Состоялся лишь один допрос. «Протокол допроса обвинения» датирован 28 октября 1922 г. Заполнена анкетная часть:

1. Фамилия — *Булгаков*.
2. Имя, отчество — *Сергей Николаевич*.
3. Возраст — *51 л.*
4. Семейное положение — *женат*.
5. Национальность — *русский*.
6. Губернии и уезда — *сын священника Орловской губ. — г. Ливны*.
7. Волости и села — (прочерк).
8. Место жительства — *г. Ялта, Дарсановская, 5*.
9. Занимаемая должность — *второй священник Александровского собора г. Ялты*.
10. Образование — *высшее*.
11. Социальное положение — (прочерк).
12. Партийность — *беспартийный, бывший христианский социалист*.

13. Чем занимался и где:

- а) до 1914 г. — *профессурой*,
- б) до Февральской революции — *тоже*,
- в) до Октябрьской революции — *тоже*,
- г) до настоящего времени — *с 1918 г. священником*.

14. Сведения о прежней судимости — *при старом режиме, 1902 г. в Киеве за социализм, в 1911 г. изгнан из Москвы*.

Графа «Обвинения» осталась незаполненной, как и оборотная сторона «Протокола допроса обвинения».

7) 1 ноября 1922 г. С. Н. Булгаков освобожден из-под ареста и выезжает в Ялту. О предстоящей высылке предупрежден. Каждые три дня регистрируется в ЯПО КПУ.

8) 23 ноября последовало официальное Постановление уполномоченного секретного отделения следственно-оперативной части КПУ Малли. С. Булгаков обвинялся в «политической неблагонадежности, конкретно выражающейся в активной ученой работе против рабочего движения при б. царском правительстве. По рассмотрении мною следственного материала, нашел, что согласно телеграмме КПУ № \_\_ от 17. 08. с. г. гр. Булгаков подлежит препровождению в следственный отдел ГПУ, согласно же телеграмме ГПУ № \_\_ гр. Булгаков на основании ст. 57 Уголовного Кодекса подлежит высылке из территории РСФСР. В исполнение последней телеграммы постановил: гр. Булгакова

Сергея Николаевича, 51 лет, выслать из пределов РСФСР без права возвращения, предоставив ему двухнедельный срок для ликвидации своих домашних дел».

9) 13 декабря С. Булгаков дает ЯПО КПУ обязательство в том, что первым отходящим из Ялты в Севастополь пароходом он оставит пределы Ялтинского округа, с тем, чтобы из Севастополя последовать за границу.

10) 27 декабря 1922 г. С. Н. Булгаков вместе с женой Еленой Ивановной 54 лет, дочерью Марией 24 лет, сыном Сергеем 11 лет выслан за пределы России (на пароходе в Константинополь).

*(Симферополь. Август 1995)*





# ПОЛЕМИКА



**Кн. Евгений ТРУБЕЦКОЙ**

**Из частной переписки. Памяти В. С. Соловьева**

Открытое письмо С. Н. Булгакову

Многоуважаемый Сергей Николаевич!

Приветствуя в Вашем лице редакцию журнала «Вопросы жизни»<sup>1</sup>, я не могу не вспомнить о горячо любимом мною почившем моем друге — В. С. Соловьеве, коего Вы являетесь последователем. Понятно, что для Вас теперь на первом плане должны стоять те темы, на которые невольно наводит это имя. По этому поводу позвольте мне сказать несколько слов.

Прежде всего, конечно, следует помнить, что основную идею Соловьева была идея Богочеловечества, которая олицетворялась для него во образе Христа распятого и воскресшего. Эта идея уже в тот момент, когда она была впервые высказана, была «для иудеев соблазн, для эллинов безумие»<sup>2</sup>. Так оно осталось и в наши дни. Трагизм всей жизни Соловьева заключался именно в том, что его проповедь была соблазном для одних, безумием для других. Оно и понятно: те иудеи и эллины, о которых говорит апостол, олицетворяют собою не племенные только группы, но непреходящие человеческие типы: под «иудеями» следует разуметь всех тех, кто распинает Христа под предлогом религии, а под «эллинами» — всех вообще представителей чисто светской, языческой мудрости.

Почему учение Христово было соблазном для иудеев? Те иудеи, о которых говорит Священное Писание, вовсе не принадлежали к числу «потрясателей основ»: то были прежде всего «благонамеренные охранители», ревнители того, что в те дни почиталось за православие. Они постоянно заявляли о своих верноподданнических чувствах по отношению к кесарю и сочетали благочестие с цезаризмом, потому что для охранения их пошатнувшегося обряда и для осуществления их иерархиче-

ских вожделений им нужен был Пилат и его воины. И вот перед нами ряд вековечных типов: фарисеи, которые стараются «уловить в слове» и задают крючковатые вопросы о размежевании обязанностей религиозных и верноподданнических, первосвященники, синедрион<sup>3</sup>, Пилат, который предает, а сам кивает на другое ведомство («неповинен я в крови праведника сего»<sup>4</sup>), и, наконец, бичующие воины. Относящиеся сюда тексты Св. Писания до того полны современного значения, что остается только удивляться, как они прошли через нашу духовную цензуру.

Иллюстрацией к сказанному может послужить вся жизнь и деятельность Соловьева. Когда он возвестил нам Царствие Христово, когда он объявил во всеуслышание, что Христос — Первосвященник и Царь, Коему дана всякая власть не на небе только, но и на земле, то повторились старые, давно знакомые нам сцены. Синедрион волновался, лжесвидетели изобретали клеветы, первосвященники раздирали свои ризы и говорили: «Какие хульные слова, кто может это слушать?»<sup>5</sup> А дружный хор ревнителей закона без умолка взывал: «Не имама Царя, токмо кесаря, кто думает не так как мы, тот не друге кесарю, распни, распни его»<sup>6</sup>. Впрочем, по поводу распятия в применении к Соловьеву, я спешу оговориться, что «сие должно понимать духовно». До распятия в буквальном смысле, как известно, дело не дошло; но если бы иудеи — современники Христа — располагали такими же средствами борьбы против «лжеучений», как современные нам ревнители закона, то в распинании Спасителя, по всей вероятности, для них не встретилось бы ни малейшей надобности. Такова до последнего времени была сила «иудеев», что им одним дана была свобода говорить: всякого противника они могли принудить к молчанию.

Отсюда вытекает ряд соображений по поводу тем, подлежащих обсуждению на страницах Вашего журнала. Прежде всего, конечно, Вас должны интересовать вопросы, касающиеся христианской политики. Вопросы эти возникают сами собою, так как самая идея христианской политики неразрывно связана с именем Соловьева, с основным принципом его учения. Но как только мы вступаем в эту область, нам волей-неволей приходится прежде всего иметь дело с «иудеями», коих сила еще и до настоящего времени не поколеблена.

Спрашивается, возможна ли при этих условиях христианская политика, возможна ли она при отсутствии формальных гарантий печатного и устного слова, при отсутствии законом обеспеченной свободы совести? Где те органы, которые могли

бы ее осуществлять, как и при каких условиях она вообще возможна? И конечно, следует поставить этот общий вопрос, прежде чем приступать к вопросам частным, специальным. Трудность осуществления тех пожеланий, какие мы можем высказать по этому поводу, не должна нас останавливать. Лишь бы было брошено семя в землю! Соловьев его уже бросил: нам остается только продолжать его дело, в твердой уверенности, что семя это возрастет, созреет и даст плод, хотя мы и не можем ожидать плодов немедленных.

Быть может, впрочем, еще плодотворнее может оказаться наша работа в другой сфере, именно в той, где нам приходится иметь дело с эллинами. Здесь нравственная атмосфера чище, потому что эллины не принадлежат к числу гонителей и распинателей Христа: это — подвижники мысли, люди свободного исследования, которые предъявляют к христианству вполне законные теоретические запросы и сомнения. По этому поводу позвольте обратиться к воспоминаниям. Двенадцать лет тому назад я защищал в Московском университете мою магистерскую диссертацию о блаженном Августине<sup>7</sup>. Соловьев, присутствовавший на диспуте, обратился ко мне по поводу моей вступительной речи со словами, которые навсегда останутся мне памятными: «Ты призывал христиан всех вероисповеданий — соединиться для общей борьбы против неверия, а я, напротив, скорее желал бы соединиться с неверующими для борьбы против современных христиан». По этому поводу не лишним будет вспомнить, что и в древности учение Христово было воспринято эллинами, а не иудеями; и в настоящее время наши надежды должны быть устремлены преимущественно в сторону эллинов. Но тут, однако, меня несколько смущают слова, которые мне недавно пришлось услышать в Германии: «Wladimir Solowieff, ein verrückter russischer Philosoph»<sup>8</sup>. Вот он — голос современных эллинов: для них учение Соловьева есть «безумие». Между этим учением и господствующими течениями современной мысли несомненно существует пропасть. И если мы хотим заполнить эту пропасть, если мы хотим убедить эллинов, что проповедь Соловьева не есть «безумие», то нам предстоит войти в самую глубину современной эллинской мудрости, иначе говоря, — совершить путешествие в Афины. Там мы найдем, во-первых, ряд антитезисов против учения Соловьева, а во-вторых, смутное сознание неудовлетворительности этих антитезисов, искание чего-то высшего и лучшего. Это — то самое, что некогда нашел в Афинах апостол Павел: во-первых, греческий Олимп, мир обоготворенных человеческих существ, — олицетворенный ан-



титезис против христианства, а во-вторых, алтарь, воздвигнутый кем-то... «неведомому Богу»<sup>9</sup>. На наших глазах древний Олимп воскресает в целом ряде образов — в гуманизме современной мысли, в культе человека и человечества, в идее сверхчеловека, в современных общественных идеалах, в целом ряде учений индивидуалистических и социалистических. А рядом с этим «неведомый Бог» проявляется в сознании бессмыслицы существующего, в искании цели и смысла существования, в том пессимизме, который представляет собою суд над Олимпом и, наконец, в безотчетной вере в прогресс, долженствующий привести нас к чему-то лучшему: ибо эта вера в прогресс по самому существу своему покоится на предположении цели, лежащей в основе мирового развития: она может быть оправдана только в предположении провиденциального плана, лежащего в основе истории. Она и есть тот неведомый Бог, который олицетворяет собою надежду современных эллинов. По этому поводу я считаю долгом напомнить, что литературная деятельность Соловьева началась с путешествия в Элладу: иначе я не могу назвать его диссертации магистерскую и докторскую — его «Кризис западной философии» и «Критику отвлеченных начал». Тут он попытался объединить в стройном синтезе все то прекрасное и ценное, что произвела европейская философская мысль. Сознание недостаточности, «отвлеченности» выработанных ею начал привело его к идее Богочеловечества: в ней он — открыл того «неведомого Бога», которого искала языческая мудрость Нового времени.

Как продолжатели дела Соловьева мы должны последовать его примеру. Расширим круг вопросов, подлежащих нашему обсуждению. Нам следует говорить не только о самом Соловьеве, в связи с его именем мы должны ставить всевозможные темы применительно к иудеям и эллинам, с которыми ему приходилось постоянно соприкасаться и бороться. Нам предстоит: во-первых, обсуждать вопросы христианской политики, и во-вторых, подобно Соловьеву, совершить путешествие в Афины и перебросить мост через пропасть.





## С. Н. БУЛГАКОВ

### Без плана

О пути Соловьева — ответ кн. Е. Н. Трубецкому. (Философия и религия. — Дальнейшие задачи идеалистического движения. — Религиозно-философское общество в С.-Петербурге. — О христианской политике. — Письмо Л. Н. Толстого в «Times» и слово епископа Антония в «Московских ведомостях». — О книге пастора Куттера. — Кто из трех правее?)

Кн. Е. Н. Трубецкой направил по моему адресу открытое письмо под заглавием «Памяти В. С. Соловьева», которое соединяет с чрезвычайным изяществом и благородной сжатостью формы весьма серьезное и значительное содержание. Письмо это намечает целую программу, связанную с основными идеями мировоззрения Соловьева и обязательную для того, кто эти идеи разделяет. Всецело принимая эту программу\*, в теперешних заметках я хочу осветить с точки зрения этого мирозерцания некоторые явления духовной жизни современного момента.

Соловьев, характеризуя общие задачи философии, как известно, определял последнюю как *свободную теософию*\*\*, т. е. как свободное исследование разумом основных вопросов религии, содержания религиозного сознания. Таким образом, в глазах Соловьева не существовало принципиальной разницы между

---

\* Конечно, я разумею при этом только общие идейные основания мирозерцания, вполне допускающие различные оттенки в некоторых практических вопросах. В частности, в области злободневной политики между мною и кн. Е. Н. Трубецким существует несомненно различие оттенков политической окраски (хотя и не идеалов). Практическая сторона мировоззрения у самого Соловьева была недостаточно выработана и страдала противоречиями и неясностями.

\*\* Понятие *теософия* в устах Соловьева не имеет ничего общего с тем значением, которое придается этому слову в так называемом теософическом движении. К последнему он вообще никогда никакого отношения не имел. (Ср. его заметки о Блаватской<sup>1</sup>.)

тем, что, в качестве непосредственного переживания, наполняет собой религиозное сознание и что, в качестве предмета философской спекуляции, определяет собой содержание философских проблем.

Этого не следует понимать в том смысле, чтобы Соловьев отрицал самостоятельные права философии и ее самостоятельные проблемы. Этому и не скажет никто, знакомый с системой Соловьева: в последней отведено свое место и гносеологии, и логике, и диалектике, и истории, и философии, и т. д. Но вся его система имеет один внутренний центр, вытекает из одного замысла, а именно внутренним замыслом, его серьезностью, значительностью, глубиной определяется и ценность всего сооружения, и его план. Мысль Соловьева заключается в том, что философия, хотя имеет свои пути, задачи, методы, одним словом, свою собственную технику, не может отрываться в своих основах от общечеловеческих вопросов, которые непосредственное выражение находят лишь в религии. Философия имеет в сущности только одну задачу, только один вопрос, — о смысле индивидуальной и общечеловеческой жизни, ставит загадку о человеке и его отношении к миру и обосновывающему этот последний началу, — материи, силе, механизму, божеству. Современная философская мысль разрослась и усложнилась в своей технике, и существует много несомненно философских вопросов, которые не содержат в себе этого общего вопроса, можно даже сказать больше, именно, что этот вопрос не содержится целиком ни в одном из частных философских вопросов, — он наполняет и связывает их все, образуя их жизненный нерв. Но необходимо, чтобы в философии действительно был этот нерв, иначе философия перестает быть философией, обращается в логическую игру ума, в софистику. В настоящее время, как, впрочем, и во все времена, но теперь больше, чем когда-либо, благодаря сложности философской техники, найдется немало профессиональных философов, которые внутренне остаются совершенно чужды философским исканиям и философским страданиям, они занимаются отдельными техническими философскими вопросами совершенно так же, как и всякой другой специальностью, которая нуждается только в досуге и выучке, но не требует человеческой души. Как и везде, много званных, но мало избранных. В свое время Сократ возбудил вражду и презрение ученых гносеологов, профессиональных философов своего времени — софистов, тем, что стал предъявлять к философии подлинно философские требования. Не переживает ли и современная философская мысль состояния, напоминающего софистику?

Однако, если многие профессиональные философы внутренне чужды философии и этим даже гордятся, считая это гарантией своей «научности», тем большее значение получают такие философы, которые соединяют с профессиональной опытностью и серьезность философских запросов, для которых философия не сводится к решению гносеологических шарад чисто рассудочного характера, но есть вместе с тем и дело жизни, заветных чаяний сердца, исканий высшего смысла бытия, искания Бога. Философия должна искать Бога, это ее высшая и последняя, пожалуй, единственная задача. Она может при этом прийти и к тому заключению, что Бога нет и не может быть, но и для этого ответа она должна настойчиво об этом спрашивать, стучаться в закрытую дверь мирового лабиринта, непременно рано или поздно прийти к ней, упорно стоять перед ней. Если же, как это естественно ожидать от серьезной и глубокой философии, она придет к положительному решению, тогда перед ней ставится основной вопрос, что же мы знаем и что можем знать о Боге, а, следовательно, и о мире, и о нас самих. Философия и в этом случае по своему предмету неизбежно является, по выражению Соловьева, теософией, или, по более привычному термину, теологией, но *свободной* теологией, в отличие от догматических систем, известных под этим именем.

Но сказать, что определяющим мотивом данной философской системы служит интерес религиозный, значит то же, что сказать прямо — интерес к христианской религии. Ибо нельзя себя представить, чтобы серьезный и искренний религиозный интерес мог миновать христианство, мог не сосредоточиться на его учениях, исключительно или наряду с другими религиями. Все проблемы, на которые необходимо наталкивается и которыми болеет философская мысль, ставятся и известным образом разрешаются и в христианстве, которое в этом смысле является наиболее сложным и многосторонним из всех религиозных учений, имеет наиболее тонкую и глубокую метафизику. Вот почему, как бы ни относиться к христианству, но при наличии известного религиозного развития нельзя пройти мимо него, его не заметив, нельзя не сосредоточить на нем своего внимания, известным отношением к нему не определить своего собственного мировоззрения.

Неудивительно поэтому, что в истории мысли христианство занимает, может быть, не меньше места в сердцах и внимании иных его отрицателей, с ним враждующих и его ненавидящих, чем и у тех, кто видит в нем абсолютную религию. Неудивительно, что нет почти ни одного великого философа Нового

времени, который не заявил бы себя вполне определенным отношением к христианству, не выработал бы, так сказать, собственной богословской системы: ведомо всем интересующимся, какой глубокий, неизгладимый след в немецком богословии оставили Кант и Фихте, Шеллинг и Гегель.

Но говорить о христианстве нельзя, не делая центральным предметом обсуждения вопрос о личности его Основателя или, выражаясь техническим термином, христологическую проблему. В этой одной проблеме все христианство. Разрешается она одним способом — и мы имеем одно, другим — совершенно другое. В современном понимании несколько затемнилось это исключительное значение христологической проблемы, вследствие новейших стремлений, отбрасывая всю христианскую метафизику, оставлять одну мораль, неопределенно сближающуюся с буддизмом, стоицизмом и т. д. В России эту дорогу широко проложил Толстой, в Германии — вся новейшая богословская школа<sup>2</sup>. Для нас всегда оставалось непонятным, какими мотивами объясняется стремление мыслителей этого типа называть свое мировоззрение христианским, после того как удалено из него основное учение о Богочеловечестве Христа, без которого все христианство теряет смысл. Но об этом мы будем говорить еще не раз, теперь же для нас важно отметить, что даже и при таком отрицательном разрешении христологической проблемы она приковывает к себе исключительное и все растущее внимание. Человечество не может раз навсегда покончить с ней, оно постоянно к ней возвращается вновь и вновь слышит обращенный к себе вопрос: что думаете вы о Сыне Человеческом?

В только что вышедших немецких книгах, посвященных христианству, весьма «научного» направления, мы читаем следующие характерные признания. «Вопрос: кто был Иисус? занимает людей нашего времени больше, нежели, может быть, какое бы то ни было предыдущее поколение. При распадении исконных форм и учреждений и при начале великого обновления, на которое хотя всякий надеется, но о котором никто не знает, взор сильнее, чем когда-либо, устремляется к Иисусу. Что именно теперь имеет Он нам что-то сказать, что именно теперь мы в Нем нуждаемся, это для нас есть предмет не столько знания, сколько могучего чувства»\*. «Можно сказать, что никогда еще и ни одно столетие не занималось столь интенсивно

\* Religionsgeschichtliche Volksbücher. Herausgegeben von Fr. Michael Schiele — Marburg. I. Reihe. 1. Heft. Die Quellen des Lebens Jesu von Professor D. Paul Wernle — Basel. Halle. 1904. Vorwort.

Иисусом и так не спрашивало об Его значении, как именно истекшее» \*.

Как будто и в самом деле начинается новая эпоха в духовной истории человечества. Период философии просветительства заканчивается, философский рационализм перестает удовлетворять наиболее чуткие души, мистический голод растет. И наряду с этим переломом в духовной жизни и в связи с ним в сознании с новой силой выплывает вековечный вопрос: «Кто Он, что говорит, как власть имущий?»<sup>3</sup> В чутких душах снова пробуждается сначала смутная, а затем все более и более сознательная тоска по Христу, какая-то острая неудовлетворенность успехами цивилизации, основанной исключительно на позитивной науке без высшего освящения, сознание невозможности жить без Него. Это факт великого исторического и мирового значения, хотя пока незримый и неслышный для большинства, живущего повседневными интересами.

Однако теперешнее человечество в лице своих культурных представителей не может уже возвратиться к непосредственной, детской вере, — вкусив от древа познания добра и зла, оно нуждается уже в философском оправдании веры. Между тем философско-богословская мысль современной Германии, все еще удерживающей философскую гегемонию, развивается скорее в противоположном направлении, сама страдает религиозным малокровием, избытком рационализма, который сильнее всего именно сказывается в постановке христологической проблемы. Здесь и становится понятно значение Соловьева. В противоположность течениям германской философско-богословской мысли Соловьев, сделав христологическую проблему центром своей философии, разрешил ее в положительном смысле, и вся его философия есть учение о богочеловечестве. Соловьев мог вполне справедливо сказать о себе, что он собственного учения не имеет, исповедуя учение христианства, и, однако, столь же несомненно, что он имел собственную философскую систему, оригинальную и самостоятельную. Но эта система представляет собою не что иное, как философскую христологию, соответствующую потребностям современного сознания. Для того, чтобы современный человек, вкусивший от цивилизации XIX века с ее научными и философскими завоеваниями, с ее рационализмом и позитивными предрассудками, стал слушать учение о богочеловечестве Христа, нужно найти язык, для него доступный

---

\* *Heinrich Weinel*. Jesus im neunzehnten Jahrhundert. Tübingen; Leipzig, 1904. S. 3.

и убедительный, нужно выразить эту мысль в терминах и понятиях, которые свойственны современному человечеству. Официальная церковность этого языка давно не имеет. У нее в распоряжении имеется лишь философско-богословский аппарат еще эпохи Вселенских соборов, дальше которого церковная мысль не пошла. При всем величии и даже грандиозности философско-богословского мышления этой эпохи, оно удалено от современности на целую культуру, да, кроме того, и это здоровое зерно облечено теперь в шелуху средневековой схоластики и пропитано горечью догматики и обрядовой нетерпимости. Но если видеть в истинах христианства абсолютную истину, то необходимо признать, что способы познания этой истины и даже степень этого понимания подлежат историческому развитию, и потому ее уразумение ставится как задача для мысли каждой эпохи.

Соловьев разрешал именно эту задачу. Он явился христианским апологетом Нового времени, показав, что и вековое развитие философской мысли, и итоги научного знания, связанные и объединенные в высшем понимании, необходимо приводят к центральным проблемам христианства и, в конце концов, к самой центральной из этих центральных, — к вопросу о личности Христа. Немногие, конечно, и теперь слушают эту философскую проповедь, ибо немногие пока испытывают религиозный голод, но для этих немногих указан путь, по которому можно идти. Конечно, философское оправдание религии, философское учение о богочеловечестве играют роль только пропедевтики, имеет значение лишь устранение теоретических препятствий, указание их преодолимости\*. Но для современных «эллинов» это теоретическое оправдание, точнее уверенность в возможности такого оправдания, убеждение в том, что Богу любви они не должны жертвовать Богом Истины, имеет огромное значение, и уже этим одним, помимо всего другого, определяется значение Соловьева в русской реформации. Путь Соловьева ведет здесь к

---

\* Мы усиленно подчеркиваем это ограниченное значение философской пропедевтики, ибо научить религии, т. е. известного рода переживаниям и соответственному строю души, не может никакая философия, так же как никакая теоретическая эстетика не сделает человека поэтом и не научит глухого чувствовать красоту симфонии Бетховена. Религиозное чувство дано нам прежде всяких размышлений о нем, и в ком оно слабо, его не разогреет философия. Но то, что непосредственно открывается человеку в тайниках его души, не может и не должно противоречить голосу мыслящего и познающего разума, здесь-то и начинается работа философа.



тому, чтобы оживить застывшую религиозную мысль и пробудить ее в тех, кто был совершенно ей чужд. Найти такую форму мысли, которая удовлетворила бы потребностям современного философского и научного сознания и высшим мистически-религиозным порывам души, в которой вечные истины христианства представлялись бы необходимым выводом свободной философской мысли, которая допускала бы высшее освящение жизни и культуры — вот высшая задача для современных «эллинов», понявших все значение религиозных вопросов. Историческое христианство в первые века своего существования от «эллинов», от греческой философии и культуры получило свою философскую формулировку в смелых и возвышенных спекуляциях христианских апологетов, особенно александрийской школы<sup>4</sup> (известно, что теперешняя немецкая наука находит греческое влияние даже чрезмерным и говорит об «острой эллинизации христианства»). Теперь нам нужна своя Александрия, и одним из основателей этой новоалександрийской школы явился у нас, несомненно, Соловьев (предшествуемый здесь некоторыми из славянофилов). «Оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с вечной и вселенской истиной», — в таких словах Соловьев определял задачу одного из своих трудов, но они выражают и все направление его деятельности. Итак, «возвести на новую ступень разумного сознания» «вечную и вселенскую истину», выявить вновь жизненную силу и непроявленные, а, может быть, еще не осознанные потенции христианства, — вот к чему зовет Соловьев современных «эллинов».

Нельзя сказать, чтобы этот зов был уже услышан теми, к кому он был обращен. Трудно думать, что и вообще он будет услышан многими из тех, которые имеют своих божков на современном Олимпе и совершенно удовлетворены этим культом. Но зов этот не дошел еще до слуха даже и тех, кто способны его услышать. В новейшее время можно отметить только самые первые и слабые еще симптомы религиозного пробуждения, которое на первых порах должно выразиться прежде всего в освобождении мысли из плена позитивизма, притом позитивизма двойного рода: «научного» и церковного. При всем различии и даже антагонизме этих двух мировоззрений они имеют общую психологию, известную старообрядческую складку: без нас положено, лежи оно так во веки веков. Против стремления удержать эту неподвижность мысли, уже после смерти Соловьева, возгорелась борьба на двух противоположных пунктах: на флан-

ге позитивизма «научного» выступило так называемое идеалистическое движение<sup>5</sup>, на фланге позитивизма официально-церковного открыло свою деятельность Религиозно-философское общество<sup>6</sup>. Явления эти представляются в значительной степени однозначными — по своему общему историческому смыслу и значению, но вместе с тем они имеют и резкие отличия. Попытаемся выразить в немногих словах, как представляется нам их взаимоотношение, в чем их сходство и различие.

Идеалистическое направление, поскольку оно выразилось в сборнике «Проблемы идеализма»\*, до сих пор определилось главным образом в противоположность догматическому позитивизму. Последнее мировоззрение, и до сих пор сохраняющее власть над умами значительного большинства русской интеллигенции (и, конечно, подкрепленную новейшим умственным застоем, который вызывается обстоятельствами нашей внутренней жизни), считало себя единственно способным дать идейное обоснование идеалам общественного прогресса, переустройства политических и общественных отношений на началах свободы и справедливости. Задачей сборника «Проблемы идеализма» явилось поэтому прежде всего поколебать этот основной догмат и показать его совершенное несоответствие истине. Общим мотивом, проникающим весь сборник и, до известной степени, объединяющим его довольно разнохарактерное содержание, было доказательство того положения, что догматический позитивизм есть совершенно несостоятельная теория и что передовые общественные программы только и могут а, следовательно, и должны обосновываться на предпосылках философского идеализма. Задача сборника была философски-публицистической, так что более точное заглавие его было бы: *проблемы социального идеализма*. В решительной и ясной постановке проблем социального идеализма, в раскрытии социально-этической ценно-

---

\* Деятельность журнала «Вопросы философии и психологии» не поддается общей характеристике, ибо здесь не было единства, но встречались и перекрещивались различные направления. Ср. нашу заметку об этом журнале в предыдущем номере «Вопросов жизни». Пользуюсь случаем, чтобы отметить пропуск, допущенный мной в этой заметке. Мною не упомянуты в ней интересные по теме и содержанию статьи проф. Л. М. Лопатина<sup>7</sup> «Научное мировоззрение и философия» (начатые в 1903 году, но еще не оконченные). Труды проф. Лопатина вообще представляют собой еще не оцененный вклад в русскую философскую литературу. Мы надеемся, что деятельность этого мыслителя найдет оценку на страницах нашего журнала в специальной статье.

сти философского идеализма вообще состоит и своеобразие, и значение сборника.

За этими границами он перестает удовлетворять предъявляемым иногда к нему требованиям. Уже в области философски-метафизических вопросов положение становится шатким и неопределенным ввиду несомненного и, так сказать, заведомого присутствия в сборнике различных оттенков философских мнений, нелегко согласуемых между собой. Однако вполне миновать этих вопросов, при мало-мальски серьезной постановке проблем даже только социального идеализма, конечно, нельзя, ввиду этого сборник в общем все-таки имеет умеренно-метафизическую окраску. Но он совершенно лишен какой-либо окраски и определенности в отношении проблем *религиозного* идеализма. Сборник почти совсем не занимается вопросами религиозной философии и *в целом* стоит в этом смысле вне религии и, в частности, вне христианства. Исключения в нем только подтверждают общее правило. Правда, поскольку он борется вообще с позитивизмом, его позиция благоприятна и для религиозного мировоззрения, по отношению к которому позитивизм является первым и непримиримым врагом. Но эта услуга непреднамеренная, попутная, не входившая в первоначальный замысел.

Позиция, занятая здесь сборником, объясняется не только свойствами мировоззрения отдельных авторов, но также и общими задачами самого сборника, тем кругом читателей, для которого он предназначался, общими условиями исторического момента, наконец, молодостью движения, и позиция эта для своего времени была выбрана совершенно правильно: даже и тот, кто имеет в виду сказать Б, не может миновать и А. Однако сейчас же надо прибавить, что кто сказал А, тот должен сказать и Б, и, в интересах идейной ясности и идейного прогресса, в настоящее время необходимо уже продвинуться вперед с позиции, занятой «Проблемами идеализма». Эта позиция вообще может рассматриваться только как переходная и временная, и теперь необходимо внести уже большую ясность в отношении как метафизического, так и религиозного мировоззрения. «Идеализм» в достаточной мере определился как в своем отрицании позитивизма философского и социологического, так и со стороны политического и социального мировоззрения. Ему предстоит теперь дальнейшее развитие и самоопределение.

Для меня лично значение идеалистического движения в настоящее время учитывается прежде всего по его религиозной ценности и определяется в зависимости от того, в какой степе-

ни оно может послужить в интересах религиозного возрождения, движения реформационного, другими словами, насколько оно окажется способно пойти путем Соловьева, не в смысле неперемennого усвоения его философских доктрин, но в смысле принятия в руководство основных задач его философской деятельности. Философия, как это достаточно указано в предыдущем, имеет совершенно самостоятельное значение, представляет слишком незаменимую ценность, чтобы можно было ее умалить. Но «идеализм», который хотел бы застыть в этой первичной стадии отвлеченного идеализма и был бы неспособен — в силу ли нерешительности или же индифферентизма — определиться в достаточной мере и со стороны метафизической и особенно религиозной, едва ли имеет большие преимущества перед простодушным позитивизмом, который верует в своего Конта<sup>8</sup> или Спенсера, не сознавая своих изъянов и не подозревая существования более широких горизонтов.

Во всяком случае роль идеалистического движения в его первом фазисе, поскольку оно выступило против позитивизма и отстаивало общие тезисы социального идеализма, должна быть признана положительной и с точки зрения идеализма метафизически-религиозного. Останется ли она таковою же и далее, покажет будущее. Ограничимся пока этими общими замечаниями в том убеждении, что развитие идей понудит нас не раз еще возвратиться к этому колоссальной важности вопросу.

Приблизительно одновременно с тем, как подготавливались «Проблемы идеализма», в Петербурге был сделан знаменательный почин, который, несомненно, будет вписан в историю русского самосознания: группа литераторов, среди которых были имена, известные всей России, отчасти даже Европе, вместе с некоторыми представителями столичного духовенства организовали ряд собеседований по религиозно-философским вопросам. Протоколы этих собеседований печатались в журнале «Новый путь», который тогда же был основан и своей задачей ставил также борьбу с позитивизмом в защиту новейших религиозных и философских исканий. Хотя протоколы эти опубликовывались с цензурными урезками, но и в теперешнем виде они представляют большой интерес и остаются до сих пор в значительной степени мертвым, не использованным вполне капиталом. Вообще деятельность религиозно-философского общества не нашла еще заслуженной оценки.

Светские люди пришли с запросами пробудившейся религиозно-философской мысли и утонченными культурными потребностями и вкусами, от которых они не хотели и не могли отка-

заться, ибо это требовало бы нравственного самоубийства, а они хотели переступить порог церкви не мертвыми трупами, а живыми людьми. На этих беседах (отчасти и на страницах «Нового пути») ставился ряд проблем религиозно-общественного и религиозно-философского характера, который до сих пор не вмещался в традиционный кругозор церковного мировоззрения. Чувствовалось биение жизненного пульса, усиленно напрягалась мысль. Соборания прекращены были насильственно, по распоряжению высшей власти, в результате получился отрывочный эпизод, которыми богата вообще русская жизнь, из всех знаков препинания особенно часто применяющая многоточие. Последнее слово сказано не было. Путь, на который вступили учредители собраний, не пройден до конца, а только прерван, следовательно, при благоприятных обстоятельствах к нему можно снова возвратиться. Конечно, мы не имеем в виду буквального повторения того же самого (это и невозможно, и нежелательно), но идея духовного общения на почве обсуждения религиозно-философских вопросов лиц, искренно в них заинтересованных, никоим образом не должна быть погребена. Как бы мы ни относились к отдельным мнениям или даже целым течениям мысли в Религиозно-философских собраниях, но нельзя отрицать того, что они поставили себе задачу нужную, своевременную, даже неотложную.

Позиция литературной группы, выступавшей на Религиозно-философских собраниях и на страницах «Нового пути» (первоначальной редакции) в то время довольно значительно отличалась от позиции «идеалистов», несмотря на несомненное духовное сродство между теми и другими. Прежде всего, она отличалась тем, что, в противоположность религиозной неопределенности, можно сказать, аморфности «идеализма» в целом, «новопутейцы» выступили именно с религиозным мировоззрением и религиозной проповедью, причем некоторые из них стояли вполне определенно на христианской почве. Те предварительные вопросы, которые в значительной степени поглощали внимание «идеалистов», были им чужды и сами по себе не могли их интересовать. Они обращались, кроме того, и к совершенно другой аудитории, нежели «идеалисты», ибо выступали против церковного позитивизма, предъявляя официальной церковности новые запросы и побуждая ее выйти из состояния умственного застоя, между тем как «идеалисты» боролись с позитивизмом «научным». Этим отчасти определялись и средства борьбы, и весь аппарат ее.

В результате «новопутейцы» в своей области имели успех, аналогичный тому, какой «идеалисты» в своей: тех и других встретили в общем с одинаковой враждой и ожесточением — первых «Миссионерское обозрение» и «Московские ведомости», вторых органы позитивно настроенной передовой печати. Эта последняя совершенно игнорировала (за ничтожными исключениями) как «религиозно-философские собрания», так и их литературные отражения. Влияние их среди светской публики, среди «эллинов» было слабо и ограничивалось «иудеями», для которых оно было, несомненно, благотворно. Слабость впечатления, производимого на светское общество, помимо общих исторических условий и действительной трудности идти против течения, против веками сложившихся мнений и предрассудков, объясняется своеобразием и некоторой общей дефектностью позиции «новопутейцев», благодаря чему они оказались до известной степени «иноязычными». Мы говорили уже, что, стоя сами на религиозной почве, они не указывали того, приемлемого и для эллинов, пути, который вел бы от старого традиционного позитивизма к мировоззрению религиозному. Путь же этот для нашего рационалистического времени, относящегося ко всему «мистическому» с недоверием и холодной подозрительностью, не может быть исключительно мистическим (вернее, может быть им только для небольшой категории «эллинов»), но должен быть вместе с тем и рационалистическим: от позитивизма к мистицизму ведет лишь *salto mortale*<sup>9</sup>, но от позитивизма к религиозно-философскому мирозерцанию, также включающему и мистический опыт, и религиозные переживания, может быть перекинут мост религиозного идеализма, теоретической философии, интересы которой остались в незаслуженном небрежении у «новопутейцев». Необходимо путешествие в Афины, по удачному выражению кн. Е. Н. Трубецкого. Это путешествие русская мысль и может совершить лучше всего под руководством Соловьева, которому был одинаково доступен язык как современной эллинской мудрости, так и непосредственного мистического откровения. Анемичный в религиозном отношении идеализм и беспомощный в рационалистическом отношении мистицизм могут здесь протянуть друг другу руки и взаимно друг друга восполнить, объединяясь общим стремлением к религиозному мирозерцанию и религиозной жизни. Поэтому мы думаем, что одинаково должны быть признаны, с одной стороны, священные права теоретической философии, а с другой — ограниченность и бессилие всякого рационализма, позитивистического или идеалистического, все равно, раз он хочет

остаться только рационализмом и отрицать права целостного и нераздельного человеческого духа, находящего в своих глубинах и мистические переживания, и откровения. И это счастливое соединение мы находим именно у Соловьева, у которого рациональная философия определяла права мистики, а мистика проникала философию. Мы позволим себе выразить надежду, что именно на этот путь вступает теперь наша философско-религиозная мысль, теперь, когда идеалистическое и мистическое течения явным образом сближаются между собою, и при этом выясняется близость их конечных стремлений.

В петербургском религиозно-философском движении (и его литературном органе) был и другой, еще более существенный пробел или дефект: ему не хватало здоровой общественности. Проповедуя религиозное освящение жизни и культуры, оно держалось вместе с тем на известной высоте над жизнью, оставаясь вне ее, не связывая себя живою и кровной связью с текущими требованиями этой жизни, с историческими задачами и потребностями политического и социального прогресса. Мы знаем, что это объяснялось не отрицанием законности этих потребностей и не общественным индифферентизмом, — предположение, являвшееся у многих, — а известной незаконченностью мировоззрения, некоторою отвлеченностью представителей этого направления, в настоящее время всецело примыкающих к освободительному движению. *Религиозно-философское движение должно быть насквозь пропитано общественностью, быть органически связано с общественно-историческими задачами времени, в этом залог его жизненности.*

Выставляя это требование, мы стремимся вовсе не к насильственному, механическому соединению разнородных элементов, связь религии и общественности внутренне необходима. Общественный индифферентизм есть грех и преступление. Христианство есть религия любви, т. е. общественности, оно зовет к осуществлению Царства Божия на земле, мира и благоволения среди людей, следовательно, предполагает социальный и политический прогресс и требует активного в нем участия. И здесь опять невольно приходит на ум учение Соловьева о христианской политике. Соловьев именно учил, что исторический процесс есть процесс богочеловеческий, в котором устрояется и организуется совокупное человечество в единый собирательный организм. С этой точки зрения, общественные стремления современного человечества к торжеству демократии и социализма соответствуют требованиям и христианства, — не по своему теоретическому — позитивно-материалистическому — обоснова-



нию, которое противоречиво, фальшиво и убого, — но по своему нравственному содержанию. Христианство не есть проповедь квиетизма<sup>10</sup> и неделания, но активности и борьбы, не есть учение закрепощения, но освобождения. И великое освободительное движение, до дна всколыхнувшее теперь нашу жизнь, сколько бы ни говорили и ни писали против него современные Анны и Каиафы<sup>11</sup>, в своих конечных стремлениях соответствует требованиям христианской политики, хотя и создается в большинстве случаев людьми, стоящими вне религии. Но об этом ниже.

Истинное содержание идеалов христианской политики, с такой ясностью раскрытое Соловьевым и примененное им самим к целому ряду общественных отношений (лучше всего и последовательней всего к национальному вопросу), постоянно подвергается искажениям или, по соловьевскому выражению, «подделкам», и поэтому в высшей степени важно устранять постоянные извращения и недоразумения, на этой почве возникающие. Прежде всего положение дела вообще чрезвычайно затемняется тем, что от имени официальных представителей христианства теперь пишется и говорится много казенной лжи, в которую не верят сами говорящие: вековой сервиллизм и застой мысли, общественный индифферентизм вызывают много всем известных печальных явлений в этой области.

Нигде нет более удушливой, застоявшейся и нездоровой атмосферы, как в «ведомстве православного исповедания». Противоестественный союз с государством оставил в нем глубокий след, и вековой паралич, о котором писал Достоевский, дает себя чувствовать на каждом шагу. Чиновники названного ведомства, официально являющиеся представителями христианской религии, в огромном большинстве усвоили себе политическое мировоззрение, которое основывается на обожествлении предержавшей власти как таковой и восходит к императорскому Риму. Жизнь постоянно дает нам примеры этого, почти в каждом номере газет за последнее время мы находим их; ограничимся здесь одним, зато крупным.

Недавно на столбцах газеты *Московские ведомости* (от 2 марта 1905 г.) появилось слово одного из авторитетнейших в церковном мире иерархов, искренности которого, к тому же, мы не имеем никаких оснований заподозрить, — Антония, епископа Волынского (Храповицкого). Слово это «О страшном суде» вообще характерно для монашеско-византийского понимания христианства, которое отрицает всякие земные задачи и христианскую политику и, питаясь исключительно представлением-

ми об аде и вечных муках, превращает христианство в религию гроба и смерти<sup>12</sup>. Сейчас мы не будем, однако, останавливаться на этом средневековом извращении христианства, враждебном жизни и культуре, но сосредоточим внимание на его публицистической части. Здесь мы лишний раз убеждаемся, что как бы мы ни отворачивались от земли в теории, на самом деле от земляности и телесности нельзя нам совершенно освободиться. Поэтому и представители монашеско-византийского мировоззрения оказываются не чужды и политике, по-видимому, как будто выходящей за пределы их интересов, но это импровизированное политическое мировоззрение характеризуется ярким консерватизмом, недоброкачественным плодом политического индифферентизма.

Вот характеристика современного общественного движения, которую находим мы в слове еп. Антония Волынского\*:

«Подвергнем беспристрастной оценке предмет их ложной похвалы, то есть их общественную деятельность, их общественные стремления. Это ли дело любви? Исполненные исконною злобой, ненавистью ко всему русскому (?!), руководители этого движения не останавливаются ни пред чем, чтобы такую же злобой исполнить сердца юношей-студентов и тех слоев простолюдинов, которые могут быть доступны их влиянию. Пользуясь легкомысленною неопытностью одних и обманывая других чрез разного рода переодетых самозванцев, они влекут их к участию в уличных беспорядках, под пули и плети, имея в виду лишь ту единственную (!) цель, чтобы потом кричать о строгой расправе начальства и поселять озлобление против правительства.

Разгоряченные, разочарованные юнцы, как учащиеся, так и фабричные, действительно не могут разобраться в том, кто виновники их беды, и готовы верить, со слов своих лукавых руководителей, будто неизбежная строгая расправа с ними есть произвол правительства, на которое они озлобляются еще более и затем еще более слепо отдаются во власть зачинщиков мятежа, как кролики, бросающиеся в пасть удава».

---

\* Со скорбью острого разочарования прочли мы это слово еп. Антония. Начало его деятельности — общественной (в качестве ректора Московской духовной академии) и литературной (в трех томах его сочинений много светлых мыслей и прекрасных, почувствованных страниц, хотя и здесь уже тяжелое впечатление производит полемика с Соловьевым) совершенно не позволяло ждать от этого пастыря по призванию теперешнего омрачения. Но тем поучительнее метаморфоза, постигшая еп. Антония.

«Пули и плети» со стороны начальства христианский епископ считает нормальной, естественной реакцией со стороны христианского правительства. Он видит здесь только «неизбежную строгую расправу правительства». И это не официальная отписка по долгу службы и положения, какую можно считать «послание» Синода, это добровольная, никем не вынужденная проповедь, санкционирующая «законность и неизбежность» «пуль и плетей» для расправы с народом. Где теперь дух твой, св. Филипп Московский<sup>13</sup>, беспощадный обличитель опричнины и самовластия? Какие речи слышим мы теперь от твоих преемников! Но вооружимся терпением и будем слушать дальше:

«А что сказать о преобразовательных толках в нашей печати и в различных общественных собраниях?

Может быть, здесь видно попечение о благополучии родины? Увы, нечто совершенно противоположное! О чем хлопочут они во всех своих постановлениях? Только о том, что выгодно для самих мятежников. О том, чтобы разделять власть с законным правительством, да о беспрепятственном распространении мятежных идей чрез печать и другие средства, так, чтобы никто не имел права ограничивать таких преступников иначе, как посредством судебной волокиты. Вот что легко уразуметь под криками о свободе печати и об отмене административной высылки и административных арестов.

Больше они ни о чем и говорить не умеют, да и что сказать им о России, о русском народе, которого они не знают, которого научать не хотят, которого в душе своей глубоко ненавидят?»

Поэтому, заключает проповедник, «будем умножать свои молитвенные воздыхания о том, чтобы Он не попустил простому русскому народу заразиться общественным омрачением, — чтобы народ продолжал ясно сознавать, кто его враги и кто его друзья, чтобы он всегда хранил свою преданность Самодержавию как единственной дружественной ему Высшей Власти, чтобы народ помнил, что в случае ее колебания он будет несчастнейший из народов, поработанный уже не прежним суровым помещиком, но врагом всех священных ему и дорогих ему устоев его тысячелетней жизни».

И это все, что считает возможным еп. Антоний сказать о современном освободительном движении\*, слова эти, как видит

---

\* Проповедник говорит далее о «врагах упорных и жестоких, которые начнут с того, что отнимут у народа возможность изучать в школах Закон Божий, а кончат тем, что будут разрушать святые

читатель, ничем не отличаются от обычных речей газеты г. Грингмута.

Вот злейшая проповедь против религии, которая только может быть сказана, в особенности в такие ответственные дни, как наши. Вместе с тем она показывает, до какой степени иссохла наша официальная иерархия при системе цезаропапизма, при противоестественном союзе известной политической формы и официального представительства Церкви, которой навязаны были полицейские функции. «Паралич» вызвал уже частичное омертвление, и далеко разносится этот запах трупного гниения.

Внимательный наблюдатель может, однако, заметить первые, хотя и слабые, признаки начинающейся реакции. Мы не сомневаемся, что в настоящее время найдутся и среди духовенства такие, которые не подпишутся под словами еп. Антония или послания Синода, которые принадлежат по своим общественным симпатиям и политическим идеалам к передовой интеллигенции. По понятным причинам, голос таких пастырей мало слышен и слаб, но будущее принадлежит, бесспорно, этому течению, а не идеям еп. Антония. Вот, для примера, какие прекрасные строки прочли мы в последнем (9) номере «Церковного вестника». органа С.-Петербургской духовной академии, в редакционном отделе: «Нас явно наказывает Господь за наш грубейший национальный грех — “угашение духа”. Мы с недостойным христиан небрежением относились к расширению священнейших прав личности, мы систематически теснили ее свободную жизнедеятельность, создали такой бытовой уклад, в котором личная инициатива допускалась лишь как терпимое зло и почти всюду по возможности заменялась пассивным подчинением силам преобладающим. По какому-то загадочному недоразумению и странному жестокосердию мы абсолютно ценную и богоподобную человеческую личность обрекли в бессрочную работу отвлеченному, бездушному началу общего порядка, принципу языческому, антихристианскому». (Ср. религиозно-общественную хронику.)

В этих словах дана оценка политически-общественного мировоззрения еп. Антония и его единомышленников: оно построено

---

храмы и извергать мощи св. угодников, собирая их в анатомические театры (!)». Если даже признать эту фантазию соответствующей действительности, то и в таком случае следует спросить, разве теперешний цезаропапизм не хуже открытых гонений против религии? Когда же проявлялась в первоначальной Церкви большая жизнь, в эпоху гонений и катакомб или же после того, как христианство сделано было государственной религией?

но на принципе обожествления власти и порядка во что бы то ни стало, хотя бы «пулями и плетьюми», и, сколько бы они ни приводили текстов Св. Писания в своих проповедях, оно не станет от этого более христианским.

Мы не потому повели речь о слове еп. Антония, чтобы опасались, что оно может иметь успех и оказать вредное действие своими идеями. Этого опасаться нет никаких оснований, но существует опасность совершенно другого рода: эта и подобные «подделки» христианской политики легко вводят в соблазн, принимаются за подлинник, становятся аргументом *против* религии. Нужно поэтому всеми силами бороться, бороться во имя религии, с этим противозаконным соединением проповеди *Московских ведомостей*, проповеди насилия, самовластия, угашения духа с религией любви и свободы.

Нам уже приходилось отмечать \*, что монашески-византийское христианство типа еп. Антония и индивидуалистическое христианство Л. Толстого, при всей бездне, существующей между ними в догматическом отношении, сходятся в отрицании активной общественной деятельности. И то и другое учение есть учение о личном спасении, о личном усовершенствовании — и только, причем общественная программа в одном случае выражается в пассивном преклонении пред «предержавшей властью», в другом — в проповеди неделания (соединяющейся, однако, с самой резкой и радикальной критикой существующего). В этом смысле не случайным, но глубоко знаменательным представляется нам совпадение, что того же 2 марта, когда в «Московских ведомостях» появилось слово еп. Антония, в «Русских ведомостях» было приведено изложение статьи Л. Н. Толстого в «Times», посвященной вопросу о современном общественном движении. Толстой высказывается против него, так как благо людей зависит, по его убеждению, не от изменений государственного строя, а от собственного нравственного и религиозного усовершенствования.

«Вместо того, чтобы освобождать других, надо освободить прежде всего самих себя, а политическая деятельность несовместима с делом нравственного самоусовершенствования. Люди сознают, что многое в их жизни худо и многое требует улучшения. Но улучшить можно только то, что в нашей власти, т. е. самих себя. Для этого, однако, надо прежде всего сознать наши недостатки, обратить на них наше внимание, а не на внешние

---

\* См. в сборнике «От марксизма к идеализму», в статье «О социальном идеале».

условия, изменение коих так же мало может улучшить положение людей, как переливание из одного стакана в другой может улучшить качество вина... Суть не в форме правительства, а в самом факте его существования, во власти немногих над массами; и для освобождения от этой власти нет необходимости бороться внешними средствами, а нужно только не принимать в ней участия, не поддерживать ее, нужно не быть слабым, не попадать в сети, не становиться рабом, а думать только об отношении к Богу и жить по высшему закону, исходящему из этого отношения, т. е. быть религиозно-нравственным человеком. Чем менее люди видят и сознают зло правительств, совершающиеся акты бессмыслия, жестокости, обмана, жертвами которых становятся сотни тысяч людей, от которых гибнут и развращаются миллионы, — тем настоятельнее должно быть стремление к ясному и твердому религиозному самосознанию, тем непреложнее должны мы исполнять закон Бога, исходящий из этого сознания, — закон, который не требует от нас исправления существующего правительства и утверждения такого общественного порядка, который, по нашим ограниченным взглядам, должен обеспечить общее благоденствие, но который требует от нас только одного нравственного самоусовершенствования, т. е. самоосвобождения от всех тех слабостей и пороков, которые делают нас рабами власти и соучастниками в ее преступлениях».

Русское общество умеет прощать Толстому его чудачества, — ему слишком дорог и им слишком любим он, ведь та же самая беспощадная правдивость, которая и в них обнаруживается, воодушевляет и великие речи, и воистину пророческие его обличения. Его устами глаголет от времени до времени голос высшей правды, и можем ли мы отказаться от Толстого, даже если он сам от нас отказывается. Но, кажется, никогда еще прочность наших чувств к великому писателю не подвергалась столь тяжелому испытанию, как теперь. Излишне скрывать, что письмо Толстого (причем уже не первое в том же роде) производит прямо-таки удручающее впечатление. Оно не является для знакомых с его мировоззрением неожиданностью, напротив, можно только удивляться упрямой последовательности, которую проявил здесь Толстой, ранее умевший бывать непоследовательным и этой непоследовательностью выходить из трудных положений. И частная ошибка исторического и нравственного суждения, которую, вне всякого сомнения, делает Толстой, ставясь спиной к освободительному движению, есть лишь производная из основной его ошибки, однобокости и дефектности всего его религиозного мировоззрения. Об отсутствии истори-

ческой перспективы, которое обуславливается социальным морализмом и утопизмом Толстого, я говорил с читателем недавно \*. Эти черты проявились и теперь в подробностях аргументации, именно там, где он, исходя из анархического идеала и несомненного несовершенства всяких, в том числе и конституционных, форм правления, совершенно отрицает необходимость, целесообразность и ценность исторического прогресса и не хочет делать в этом отношении различия между русским режимом и самым свободным конституционным или республиканским образом правления. Но это только частные и сравнительно невинные ошибки, бледнеющие перед основным религиозно-нравственным заблуждением Толстого. Толстой свою антиобщественную проповедь социального неделания, чисто пассивного протеста хочет опереть на христианстве, выдает за правильное истолкование идей христианства в вопросах общественности, между тем как на самом деле, по нашему глубокому убеждению, это есть извращение идей христианской политики. Та индивидуалистическая, антиобщественная мораль, которую проповедует Толстой, есть что угодно, только не христианская мораль. Она вытекает у Толстого из того урезанного, искаженного, сведенного к тощей прописной морали учения, в которое превратилось в руках Толстого подлинное христианство, лишенное всякой метафизики, апокалиптики, философии истории. Проповедь, называющая себя христианскою и приводящая к тем выводам, к каким приходит теперь Толстой, есть проповедь *против* христианства, совершенно так же, как и проповедь еп. Антония, и именно этот псевдоним христианства делает ее вредной и опасной для настоящего понимания христианства, затемняет и без того уже затемненные в истории понятия. Нельзя оставаться равнодушным при виде такого затемнения, которое для нашего неопытного в религиозных вопросах и вязнущего в религиозном индифферентизме общества дает легкий повод с спокойной совестью сказать себе: *tantum potuit religio suadere malorum*<sup>14</sup>, и тем утолщает и без того толстую стену.

Этим же объясняется, почему Соловьев последние годы жизни с такой страстностью выступал в защиту идей истинного христианства и христианской политики против его «подделок», подразумевая под этим именем клерикально-византийское христианство (недаром его так не любит еп. Антоний) и толстовство. «Идея царствия Божия, — писал Соловьев в статье «О подделках», — необходимо приводит нас (разумею всякого сознатель-

\* Статья «Карлейль и Толстой» в «Вопросах жизни», январь.



ного и искреннего христианина) к обязанности действовать — в пределах своего призвания — для реализации христианских начал в собирательной жизни человечества, для преобразования в духе высшей правды всех наших форм и отношений, — то есть приводит нас к *христианской политике*... Если, как утверждают сторонники псевдохристианского индивидуализма, все политические и социальные формы чужды или даже противны христианству, то отсюда прямо следует, что истинные христиане должны жить вне всяких политических и социальных форм. Но это явный абсурд, обличаемый их собственной жизнью и деятельностью. А если, с одной стороны, несомненно, что эти формы в своей данной действительности далеко не введены еще в Царствие Божие, то отсюда прямо следует задача христианской политики совершенствовать, возвышать эти формы, пресуществлять их в Царствие Божие\* . Эти положения мы считаем неоспоримыми и вполне приложимыми к рассматриваемому случаю. Политическое освобождение России, которое устранил наследственную болезнь, разъедающую и тело, и душу русского народа, превращающую его в калеку, нищего, раба, а вместе и насильника, которое положит конец этому безбрежному морю произвола, легализированных преступлений, не есть «переливание вина из одного стакана в другой» (рука отказывается писать эти страшные слова), но есть дело святое, дело воистину христианское. Из мрака и хаоса творится новый мир силою свободы, и над взволнованной стихией веет зиждительный Дух Божий, ибо сказано, что «где Дух Божий, там свобода». Наступают дни Страшного суда — не того, о котором говорил епископ Антоний и о времени коего нам не дано и не надобно знать, но Страшного суда исторического. Уже секира лежит у корня дерева. Окажемся ли мы готовыми и к этому суду?

Интересно и поучительно сопоставить с суждениями еп. Антония и Л. Н. Толстого по вопросам христианской политики еще одно мнение, относящееся к той же области, но принадлежащее, впрочем, иностранцу, цюрихскому пастору Герману Куттеру. В прошлом году Куттер выпустил книгу под заглавием «*Sie müssen. Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft*»<sup>15</sup>, которая произвела довольно сильное впечатление и едва не стоила автору потери пасторской кафедры. Книга Куттера чрезвычайно интересна (было бы желательно появление ее и в русском переводе). Эта полная благородного воодушевления и непод-

\* Соловьев В. С. Собр. соч. Т. VI. С. 307.

дельной религиозности книга представляет не что иное, как горячую защиту социал-демократической партии от тех нападок, которым она подвергается со стороны буржуазии, а также и духовенства, причем защита эта сопровождается самыми резкими обвинениями и обличениями против официальной Церкви, изменившей истинному христианству. Не особенно глубокая в философском отношении и вызывающая серьезные возражения, в особенности со стороны религиозно-философской, книга эта тем не менее очень своевременна и полезна, она будоражит общественную совесть, подобно набату, пробуждающему заснувших. Может быть, другой раз нам придется подробнее остановиться и на ее религиозно-философской стороне, теперь она интересует нас главным образом как выразительный контраст мнениям еп. Антония и Л. Н. Толстого. В знаменитом реферате «Об упадке средневекового мировоззрения» Соловьев высказал, между прочим, мысль, встретившую большую и вполне понятную оппозицию среди реакционно настроенных представителей официального христианства. «Большинство людей, производящих и производивших социально-нравственный и умственный прогресс последних веков, не признает себя христианами. Но если христиане по имени изменили делу Христову и чуть не погубили его, если б только оно могло погибнуть, то отчего же *не христиане* по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду — и не пошел, другой сказал: не пойду — и пошел. Который из двух, — спрашивает Христос, — исполнил волю Отца?»<sup>16</sup> Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере, на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства — если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих... Иуда словом и лобзанием приветствовал Христа. Фома в лицо заявил ему свое неверие. Но Иуда предал Христа и «шед удавился»<sup>17</sup>, а Фома остался апостолом и умер за Христа»\*.

Приблизительно такая же основная мысль развивается и в книге Куттера. Он утверждает, что Бог в настоящее время живет и действует не в официальной Церкви, подчинившейся маммону, властям предрержащим и вообще сильным мира се-

\* Там же. С. 357—358.

го \*. Отрицание религии Куттер объясняет виною представителей Церкви, практика которых противоречит исповедуемым им принципам (при этом он, по нашему мнению, также чересчур упрощает дело). Социал-демократия есть творческая сила, сила будущего, а свое призывное слово «да будет» Куттер обращает в сторону духовенства, приглашая его признать идеалы социал-демократии и подвергая резкой критике компромисс, представляемый умеренным, частью даже реакционным направлением «christlich-soziale Partei»<sup>18</sup>.

«Не должны ли мы (говорит Куттер) быть исповедниками Иисуса на земле? Не должны ли мы нести крест Его, не должны ли мы терпеть преследования и смерть во имя Его? Разве Он не выступил в диаметрально противоположность с этим миром? Иначе почему же крест? Разве верить в Иисуса значит только утешаться в грехах и надеяться на небесную родину? Разве в Нем не открылись силы неба? Разве Он не говорит, что Он пришел создать жизнь и полноту? Разве Он не хочет искупить мир? Разве Он не противопоставляет маммона, князя земных дел, Богу?»

Верить в Иисуса значит сказать греху: ты должен прекратиться, а злу: ты должно исчезнуть.

Верить в Иисуса значит протестовать против сил, враждебно противостоящих Ему.

Верить в Иисуса значит чувствовать себя в силе живого Бога, Который придет и приготовляет время торжества своей справедливости.

Верить в Иисуса значит пламенеть за право и против бесправия. Измерить до глубины скорбь, а не холодно рассчитывать и рассуждать. Это значит не что иное, как свидетельствовать против порока. Это значит делать сбыточным невозможное, доступным недоступное, существующим небывалое. Ибо Иисус, именно Иисус, «все создает заново». Иисус, именно Иисус, вдохнул в людей веру в небесное царство на земле. Разве это был бы Иисус, если бы мог признать идеалы нашей Церкви своим последним словом.

---

\* «Церковь, назовем ли мы ее католической или протестантской, покорствует духу маммона. Посмотрите, как она относится к богатым и знатным, и сравните с этим обращение ее с бедными и неизвестными — и тогда скажите, правду ли мы говорим. Церковь подчиняется без малейшего протеста велениям властителей, будут ли они автономный народ или отдельные монархи! С молящимися руками стояла она за английским правительством, когда оно в интересах маммона затеяло эту позорную войну в южной Африке... Она вполне в руках светских властителей» (с. 56—57).

Верить в Иисуса значит *любить*. Но любовь жжет и светит. Бог есть любовь и Бог есть пополающий огонь» (с. 52—53).

Останавливаясь на теоретическом мировоззрении социал-демократии, Куттер указывает, что в сущности важны не теории социал-демократии. «Разве не является самым значительным в них удивительное и непреодолимое воодушевление, проникнутое миссией создать нечто новое? Пусть социал-демократические теоретики сидят над своими теориями, — кто теперь думает, что, например, в учении Маркса о прибавочной ценности бьется пульс новой рвущейся духовной силы, тот не знает, как движется всемирная история, тот не знает скрытых ее глубин, из которых черпает свои силы каждое новое движение. Ведь социал-демократы думают о совершенно новом общественном строе, хотя при этом односторонне видят только хозяйственные факторы, но даже не то или другое представление об этом строе, но убеждение относительно преобразования жизни вообще, таков — именно в этой неопределенности — великий элемент их творчества.

Они несут удивительную надежду в сердце, они говорят и поют о братстве всех людей, о золотом веке свободы и равенства. Над ними смеются — они переносят. Их поносят — они остаются непоколебимы. Их осмеивают — они ничего иного и не ждут. Они знают, что в современном мире нет для них места, потому они готовят место для будущего. Они узнали, что бог этого мира, маммон<sup>19</sup>, должен пасть. Они не заключают с ним союза, они не тратят много напрасных слов, они не мудрят и не резонируют, нет, они решили и говорят открыто, хотя бы над ними смеялся целый мир: маммон есть наследственный враг человека. Но он не может пасть от одних добрых намерений, он падает только через дела...

Таково их великое долженствование (*mössen*), которое вознаграждает их за все невзгоды, навлекаемые на них испуганным и все более ослепляющимся обществом.

Не *должны* ли они говорить, что различия между людьми должны прекратиться? Разве они не проистекают из господства маммона?

Не *должны* ли они требовать, чтобы человечество образовало единство, если это маммон создает его раздробление на тысячи осколков?

Не *должны* ли они желать, чтобы границы национальностей исчезли, ибо это признанная истина, что богатство, маммон составляет силу национальности?

Не *должны* ли они предвозвещать о наступлении нового века, хотя протекшие до сих пор века являются отображением маммона?..»

Нетрудно угадать, к кому примкнул бы пастор Куттер, если бы жил не в Швейцарии, а в России, какое содержание на русской почве получило бы его «*Sie müssen*». Он умел бы разглядеть религиозное зерно освободительного движения, и ему не помешало бы при этом то обстоятельство, что в движении этом участвуют люди, всякой религии чуждые. Он вспомнил бы о Фоме и Иуде и без труда определил бы, где здесь правая и где левая сторона.

Кто же ближе стоит к христианству и правильнее выражает истинные требования христианской политики: еп. Антоний, Лев Толстой или же Вл. Соловьев и пастор Куттер? Ответ ясен.





## **СВЯЩЕННИК Н. С.**

### **Открытое письмо С. Н. Булгакову**

Позвольте принести вам мою искреннюю благодарность за вашу религиозно-общественную хронику в 4–5 книжке «Вопросов жизни». Много горьких слов сказали вы по адресу православного духовенства, но все сказанное справедливо. Да, большой грех на свою душу берет та часть православного духовенства, которая в такой исторический момент, когда решается судьба будущей России, вместо того, чтобы идти в первых рядах интеллигенции, забыв заветы Евангелия, стала в ряды темных элементов, занялась провокацией. С церковной кафедры она санкционирует деятельность темных сил, шлет благословение их защитникам и проклятие их врагам. Суров будет суд истории над этими деятелями, и суд этот, быть может, и не так уж далек. Но я глубоко верю, что эта часть духовенства — незначительное меньшинство, что остальное духовенство с негодованием должно читать и слышать о такой деятельности этого меньшинства и всеми возможными и доступными средствами протестовать против этой деятельности и против отождествления всего духовенства с его недостойным меньшинством.

Если большинство молчит пока, то потому, что его уста под семью печатами, что оно еще не умеет вслух говорить, что в одиночку нельзя говорить. Рассеянное по глухим селам и деревням, лишённое права свободных собраний, съездов, это большинство не может пока дать надлежащий отпор, не может сплотиться для подобного отпора меньшинству, к услугам которого духовная печать и другие способы охраны. Затем, это большинство не надлежаще осведомлено о всем происходящем в России. Достаточно образованное в одной области, оно в другой поразительно невежественно. Боже, до чего оно невежественно в этой области, как оно далеко от понимания истинного

характера происходящего вокруг него! Как оно еще не может отказаться от привычки смотреть на все глазами синодальных посланий, патриотических завываний «дешевой» периодической прессы и своих епархиальных органов. Нельзя не пожалеть, что лучшая периодическая печать по многим причинам еще не получила широкого доступа в его среду. Как была бы полезна для него в настоящее время эта печать. Нет, нашему духовенству, повторю в заключение, нельзя отказать в глубокой любви к народу, в готовности служить ему бескорыстно, в понимании своих истинных обязанностей, но оно долго находилось под двойным гнетом канцелярий и поэтому не так легко и скоро может ориентироваться в новых общественных движениях.







## С. Н. БУЛГАКОВ

### Религия и политика

(К вопросу об образовании политических партий)

В настоящей заметке я хочу, пользуясь гостеприимством и широкой терпимостью редакции «Полярной звезды», затронуть чрезвычайно жгучий и очень важный, хотя и не поставленный с достаточной остротой в общественном сознании вопрос — об отношении религии и политики.

Самый вопрос для уха современного читателя звучит дико и чуждо. Какой еще разговор может быть о религии, этой исторической тени, имеющей скоро отойти в прошлое, в особенности в связи с политикой? Однако такое отношение, в особенности в устах тех, кто хочет вести «реальную политику», совершенно ошибочно, ибо существование религии есть такой факт, с которым приходится считаться политику, даже совершенно отрицающему религию по общефилософским основаниям. Мы имеем в виду не только религию в собственном смысле слова, но и атеистические религии, существование которых, каково бы ни было их качество, не подлежит сомнению. Религия человечества, вера в прогресс, Zukunftstaat<sup>1</sup>, рай на земле и подобное — все это суть разновидности атеистической религии, человек не может жить одним настоящим, одной обыденщиной и, по божественной природе своей, так или иначе «взыскует грядущего града»<sup>2</sup>. И этот факт всеобщности религии или, что здесь важнее, существование различных религий, религиозность в смысле отсутствия индифферентизма к религиозной (в широком смысле) проблеме и в то же время факт разноречности, принадлежности людей к разным религиям распространяет свое влияние на все области человеческой жизни, а в частности, и на политику.

Политические ценности, которые руководят политической деятельностью людей, не представляют или, точнее, не должны

представлять собой высших, самостоятельных и самодовлеющих ценностей. Самостоятельностью политических ценностей характеризуется лишь безыдейная политика, руководимая интересом, личным или классовым, как непосредственным выражением личного или группового эгоизма. Такая политика, лишенная всякого идеала и основывающаяся на низших, грубых инстинктах природного человека, конечно, чужда всякой религии (кроме культа своего чрева), и трудно вообще говорить об этической или религиозной, вообще высшей ценности такой политики.

В противоположность этой классовой или эгоистической политике, идейная политика, руководимая определенным идеалом, не представляя самостоятельной ценности, является *средством* для служения идеалу, вдохновляется высшей, не политической, но этической или религиозной ценностью. Отсюда она черпает свой энтузиазм, свой пафос, свою духовную мощь. Момент идеологический представляет собой, стало быть, совершенно реальную силу, ибо что может быть реальнее воодушевления идеалом.

Отсюда прямой вывод относительно того значения для политики, какое имеет общее мировоззрение или религия данного лица, ибо только она приводит его к той или иной программе той или иной политической партии и оживляет мертвую букву партийных требований, которые без этого связующего цемента рассыпаются в отдельные параграфы, частные и маловоодушевляющие в отдельности требования. Партии образуют собой духовные организмы, полные идейного воодушевления не только деловой, практической частью программ, но и своей общей верой. И вера эта, сообразно своей природе, подчеркивает, делает более, значительной ту или иную часть практической программы, устанавливает духовную перспективу и сравнительную оценку разных требований.

Итак, вот первая классификация политических партий или различных форм отношения к политике: отношение эгоистическое, определяемое классовым или групповым интересом, и идейное, или религиозное, приводящее политическую деятельность в связь с высшими духовными ценностями. В дальнейшем мы будем говорить, конечно, только об этом втором.

Можно представить себе два типа партийного единения: в одном случае оно происходит на почве общего мировоззрения, так сказать, на программе максимум, или, иначе, основывается на полном единоверии, не только политическом, но и идеологическом, религиозном, — таковы обе наши социалистические

партии<sup>3</sup>, которые в такой же мере можно считать партиями, как и религиозными сектами, — не принимая в надлежащее внимание этого обстоятельства, нельзя понять их деятельности и надлежаще оценить их влияние на жизнь. Подобной религиозной партией (мы имеем в виду здесь, конечно, чисто формальное сходство) является католическая партия центра в Германии, группы христианских социалистов в разных странах, наши старообрядцы и... наша «черная сотня», насколько в нее входят искренние, фанатичные сторонники мировоззрения, выражаемого в девизе: православие, самодержавие и народность! (Видеть в черной сотне одних правительственных агентов, как расположены многие в нашем образованном обществе, есть, по моему мнению, удивительное легкомыслие, изоблачающее отсутствие исторической вдумчивости.) Второй тип партийного единения единоверия не требует, мирится с религиозным разнообразием, если только разные веры эти приводят к практическому единогласию, признанию очередных исторических требований, формулируемых в программе партии. Иногда это равнодушие к религиозному разномыслию проистекает просто из безыдейности партии, движимой своекорыстием и прикрывающейся лишь теми или другими девизами. Но такая терпимость вполне искренно может быть возведена в принцип, так что партийное единение опирается только на тождество практической программы. В сущности, при такой принципиальной беспринципности каждый член представляет собой как бы отдельную партию, опирающуюся на полную программу максимум и объединяющуюся с другими на общем практическом блоке: это федерация автономных и, до известной степени, разнотерриториальных штатов. Такова в настоящее время конституционно-демократическая партия, которая не спрашивает приходящего в нее: како веруеши, требуя лишь признания своей программы, и, подобно императорскому Риму<sup>4</sup>, в нее могут входить с одинаковым правом атеисты и верующие, позитивные сторонники религии человекобожества Канта и Фейербаха и неокантианцы-идеалисты, раввины и христианское духовенство, старообрядцы и магометане, социалисты и индивидуалисты. Таким образом, все, что разделяет, но вместе с тем дает высшую ценность и смысл практическим требованиям, оставлено в скобке, а эти последние, сами по себе еще мало говорящие сердцу и уму, выведены за скобку, как нечто общее и объединяющее. Практический блок в практических целях и стремление к объединению есть, несомненно, прекрасное и похвальное дело, в особенности у нас в России, где каждый сейчас тянет в свою сторону и хочет осно-

вать свою партию. Но в том-то и дело, что речь идет не о блоке, а о партии, о партии общенародной и всенародной, какой она рисуется в глазах лучших представителей ее. Такая партия должна представлять собой единый духовный организм, иметь общую душу, общую мысль, общую волю, должна представлять собой сверхиндивидуальный коллективный организм. Объединение человеческих атомов, отдельных, автономных личностей, удерживающих все свое индивидуальное мировоззрение при вступлении в партию, может существовать в больших городах, в замкнутых интеллигентских кругах, где хорошо известно, что думает профессор А, журналист Б, адвокат С, и где они великодушно прощают друг другу индивидуальные вольномыслия. Но раз нужно выходить за пределы гостиных и идти к народу, интеллигентский индивидуализм обессиливает и вредит, атомистическая совокупность должна превратиться в более полную, истинную соборность, имеющую одну душу и *одну проповедь*, ибо к народу нужна проповедь. Какую же *общую* проповедь, т. е. от имени партии, могут произнести атеист и священник, раввин и мусульманин и т. д.? Ведь одно из двух: или для того, чтобы проповедь могла быть действительна и полна энтузиазма, проповедник должен вложить в нее всю свою веру, изложить всю свою религию и вылить, как вывод из нее, действительную программу партии, — но тогда, очевидно, партия распадается на несколько, ибо не может же одна и та же партия санкционировать все зараз эти проповеди и издавать их все зараз с клеймом партии в качестве партийных изданий, — или же партийный проповедник должен оставить дома все, что для него всего дороже: христианин — свою религию, раввин — свою, атеист — свою, — и ограничиться лишь проповедью практической программы. Но не будет ли она страдать тем практицизмом, приурочиваться лишь к низшим практическим интересам, как среди безыдейных, грубо классовых партий?

Ведь то, что для самого проповедника или агитатора есть вывод из его общего мировоззрения, идеалов более широких и отдаленных, он будет сообщать только в обескрыленном виде, доказывая практичность, выгодность этих требований. И как бы ни была искренна, трезва и реальна эта проповедь, палка будет вышиблена из рук первым ударом меча, когда рядом с этой практической и трезвой проповедью в головы вступает политический хмель социального утопизма, широких перспектив. Ведь когда происходят столкновения к.-д. и с.-д., то обе стороны говорят на совершенно различных языках: на одной стороне все преимущества знания, трезвости, осторожности,

действительной гуманности, на другой чаще всего фанатический пыл, нередко в соединении со слабыми знаниями, совершенно невыполнимыми требованиями, хотя они, по обычной фразеологии, прикрываются словами о «научной закономерности», «классовых интересах» и т. п. И если победа в рабочих массах пока остается все-таки не на первой, а на второй стороне, то это объясняется, конечно, не тем, чтобы реальная политика к.-д. меньше обещала действительным «интересам» рабочих, но совсем другим. Проповедь в народных массах, в которых живо еще чувство соборности, «кафоличности», утраченное индивидуалистической, «уединившейся» интеллигенцией, должна быть религиозна, если только рассчитывает захватить народную душу в лице наиболее пылких представителей народа, а не уловлять только «умеренных и аккуратных», «хозяйственных мужичков», рассудительных скопидомов. Поэтому в народе, нам думается, может иметь широкий успех проповедь христианского социализма или, шире, христианской общественности. В народе, вернее, в одной его части, оторванной от христианства, имеет успех проповедь атеистического социализма, религии «государства будущего», классовой ненависти и вражды. Этот социализм не является религиозно-индифферентным даже и в узком смысле слова: и теоретически, в основе всего этого мировоззрения, и практически в тактике партии лежит воинствующий атеизм, сознательное и боевое антихристианство. В социал-демократии не могут совмещаться, как в к.-д., христианин, согласившийся спрятать в карман свою религию, и атеист, снисходительно прощающий своим партийным сочленам религиозные предрассудки, нет, здесь вопрос поставлен остро и непримиримо, как он ставится самой природой религии и существом дела. Ибо, как бы ни было велико сходство и близость между практическими программами и требованиями атеистического и христианского социализма, между ними существует наибольшая полярность и непримиримая противоположность, — должна идти борьба, какая идет между Христом и Антихристом. В партии же к.-д. заключен как бы род перемирия, существующие противоречия погашены. Все признано несущественным по сравнению с практической программой, но что же вообще осталось существенного, если несущественно то, во что верит человек, во имя чего он живет и действует? Скажут, что нужно спасать Россию. Да, нужно, но в том и состоит проклятый вопрос, *как* можно ее спасти (как в смысле историческом, так и религиозном) и есть ли взаимное духовное самооскопление действительно вернейший путь спасения?

Даже в практической программе, где различие вер все же вносит некоторые нюансы, стремление соблюсти нейтралитет привело к недомолвкам или умалчиванием. Укажу, как на самый яркий пример, на вопрос церковный, затрагивающий настоящие религиозные интересы многомиллионного православного населения и влиятельного — в особенности в деревне — духовенства. Гнет самодержавия над православной Церковью (как я указывал это еще на страницах «Освобождения»<sup>5</sup> в статьях о «Православии и самодержавии», напечатанных за подписью Ак.) сильнейшим образом испытывается всеми не отравленными казенщиной христианами, и в стремлении к освобождению Церкви, помимо прочего, заключается для них один из сильнейших мотивов в пользу освободительного движения. Вопрос о раскрепощении Церкви от государства, о будущих судьбах и положении Церкви занимает первое место в их душе и не может занимать иного места в их проповеди\*. Что же находят такие члены к.-д. партии *in spe*<sup>6</sup> в ее программе по церковному вопросу? Равнодушную, небрежно брошенную оговорку, соответствующую либеральной «римской» терпимости ко всем верованиям и ко всем заблуждениям, такого содержания: «Православная Церковь и другие вероисповедания должны быть свободны от государственной опеки». Этот пункт остался без всякого изменения и распространения и на 2-м партийном съезде, когда он снова подвергался обсуждению.

Разве можно себе представить *партийное* издание к.-д. по церковному вопросу, нисколько не противоречащее программному пункту об «освобождении Церкви от государственной опеки», но, конечно, трактующее этот вопрос с единственно возможной и уместной здесь положительной христианской точки зрения? Конечно, нет, может быть, это и может сделать отдельный член партии, но не партия, которая остается «*religionslos*»<sup>7</sup>. А между тем не естественно ли, например, духовенству ждать разъяснений прежде всего по этому наиболее важному вопросу.

Я понимаю, что партия к.-д. поступила в данном случае вполне корректно, ибо большего она не могла сказать, не выходя за пределы своего идейного блока, не нарушая нейтралитета в какую бы то ни было сторону. И, однако, столь же несомненно, что сказанного мало, и неудивительно (хотя и прискорбно),

---

\* Мне самому приходилось слышать из уст представителей духовенства, в общем сочувствующего партии к.-д., пожелание, чтобы в программе ее нашел более ясное разрешение вопрос церковный.

если союз 17-го октября<sup>8</sup>, в религиозном вопросе занявший в силу своего более однородного в этом отношении состава позицию более решительную и определенную, проявивший гораздо больше внимания к существующим в церковной среде течениям в пользу всестороннего восстановления соборности и выборности в церковной жизни, перетянет на свою сторону многих.

Я не берусь судить, могут ли отрицающие религию отказаться от скрытой или открытой проповеди своих отрицательных взглядов, но искренняя христианская вера не может мириться со второй ролью или намеренно быть оставляемой в тени, в особенности если дело идет о проповеди среди народных масс и о движении народном. Можно в практических требованиях совпадать с другими партиями и в целях практической политики входить в те или иные соглашения с ними, — но в проповеди своей христиане могут выступать только во имя Христа и, следовательно, оставаясь верны себе, не могут и не должны участвовать в каком бы то ни было идейном блоке, основанном на умолчаниях, взаимных вежливостях и приводящем к засариванию жизни безыдейным практицизмом безрелигиозной политики, которая для религиозного человека есть величайшее зло нашего времени. Поэтому-то, ввиду, с одной стороны, обязательности для христиан участия в общественной и политической жизни в целях преобразования ее в духе заповеди любви, свободы, равенства и братства, а с другой стороны, ввиду затруднительности и даже прямой невозможности идти в идейном блоке, молчаливо отказываясь от Христа, следует признать, что рано или поздно должна у нас возникнуть чисто христианская партия, совершенно чуждая клерикализма, обскурантизма и прочих признаков прошлого, но воодушевленная христианской верой, и во имя этой веры, и идеалами демократии и социализма (которые, конечно, в христианском их понимании не имеют ничего общего с атеистическим социал-демократизмом).

Первым зародышем подобной партии можно считать малоизвестное в широкой публике нелегальное «Христианское братство борьбы»<sup>9</sup>, и ту же в сущности задачу преследует и проектируемый мною «Союз христианской политики»\*.

Вековой гнет, тяготевший над Русской церковью, делает еще очень затруднительным быстрое осуществление таких начинаний за неподготовленностью духовной почвы для них, но я

---

\* См. статью мою «Неотложная задача» // *Вопр<осы> жизни*, 1905. № IX (отдельной брошюрой вышла в Москве. Цена 15 коп., изд. И. Д. Сытина).



убежден, что для этого придет свое время, и, может быть, оно уже не за горами\*. Возникновение такого движения, кроме своего религиозного смысла, может иметь еще и огромное культурно-общественное значение, лишь оно может выбить оружие из рук вождей черносотенства, ибо, стоя на религиозной почве, только оно может показать религиозный обман и неправду этой проповеди человеконенавистничества и реакции во имя веры\*\*.

Возвращаясь снова к к.-д. партии, я повторю в заключение, что главное препятствие для превращения ее в партию всенародную (о которой мечтает П. Б. Струве и, конечно, многие другие члены партии) есть ее принципиальная безрелигиозность или внерелигиозность в вышеразъясненном широком смысле слова. Представляя из себя не только практический (и вполне допустимый, и целесообразный) блок как минимум очередных требований, но и идейный блок разноречивых и отчасти непримиримых мировоззрений, устраняющий возможность общей веры и партийного энтузиазма, она находится в состоянии неустойчивого равновесия, отражая на себе переходный характер нашей эпохи. Такой блок был возможен в пределах интеллигентского, конспиративного и замкнутого по своему составу «Союза Освобождения», но он трещит по швам, как только заходит речь о всенародной широкой партии и проповеди к народу, требующей полной искренности, не допускающей никаких умолчаний и идейных блоков. Одно из двух: или партии к.-д. придется окончательно разложиться на несколько разнородных духовных тел, входящих теперь в ее состав, и осуществить разные идейные возможности, в ней заложенные, или же превратиться в блок разных течений, соединяющихся на общих практических требованиях. Но такому сознательному и прочному

---

\* Позволю себе по этому поводу сделать маленькое объяснение *pro domo sua*<sup>10</sup>. Несмотря на все мое сочувствие тактике и практической программе к.-д. партии и на искреннее и глубокое мое уважение к многим ее деятелям (с которыми я связан по совместной работе в «Союзе Освобождения»), я не могу примкнуть к этой партии по указанным причинам религиозно-философского характера, считая в то же время своей обязанностью оказывать ей сильное содействие в области чисто политических действий.

\*\* Более подробное изложение этого вопроса читатель найдет в очерке «Церковь и государство», который появится в имеющем выйти в непродолжительном времени сборнике статей разных авторов «Накануне церковного собора» (издательство «Религия и свобода»)<sup>11</sup>.

соединению должно предшествовать предварительное и принципиальное разделение, работа углубленного самопознания.

Сказанное относится, конечно, исключительно к вопросу об образовании партий как прочных сооружений, в которых каждый находит свой идейный дом и дорогие себе духовные блага. Что же касается очередного вопроса о ближайших выборах в Государственную думу, застающих нас неготовыми и несорганизованными, то для меня не может быть никакого сомнения, что здесь программа к.-д. партии должна быть общим блоком для этих выборов, ибо лишь искренно-демократического состава Дума имеет некоторые шансы умиротворить Россию, и поддерживать на выборах искренно-демократических кандидатов в Думу есть наш общепатриотический долг.





## П. Б. СТРУВЕ

### Несколько слов по поводу статьи С. Н. Булгакова

Тема, затронутая С. Н. Булгаковым, очень широка и мало разработана. Представляя ему страницы «Полярной звезды» для изложения его интересных и глубоко продуманных соображений, мы считаем своим долгом определить хотя бы в самых общих очертаниях нашу собственную позицию в затронутом вопросе огромной теоретической и практической важности. Уже неоднократно мною и моим соредактором С. Л. Франком<sup>1</sup> разъяснялось, что «Полярная звезда» в философском отношении свободна от всякого догматизма и что ей, в частности, совершенно чуждо догматическое понимание религии. Конечно, в известном философском смысле верно, что всякая политика и всякая политическая система в последнем счете опирается на известные религиозные идеи. Ошибка С. Н. Булгакова заключается в том, что он как *догматик* религию понимает в *церковном* смысле, в смысле *объективно упорядоченной системы* верований и основанного на этой системе *устройства* верующих. В отличие от Булгакова мы полагаем, что у христианина и у атеиста, у идеалиста и у позитивиста может быть общая политика, имеющая единый религиозный корень.

Владимир Соловьев в этом смысле метко указал, что свободные мыслители XVIII века в политике были лучшими христианами, чем представители Церкви в соответствующую эпоху. Даже и широкие массы народа — вопреки мнению Булгакова — способны очень хорошо отделять элемент церковный или вероисповедный от той сверхцерковной или вневероисповедной «правды Божьей», признание которой лежит в основе таких широких политических программ, какова, например, программа конституционно-демократической партии. Потому-то одну и ту же политическую «правду Божью» могут в истинно-религи-

озном духе и с истинно-религиозным пылом проповедовать и православный священник, и магометанский мулла, и еврейский раввин, и служитель всякой другой религиозной общины. В том, что идеалисту-церковнику представляется религиозной беспринципностью, на самом деле может заключаться и часто действительно заключается высшая — сравнительно со всякой церковностью — религиозность. С другой стороны, в идеалистически-церковных рассуждениях Булгакова упускается из вида та реальная, жестокая и неприглядная противохристианская церковность, которая так легко и так уверенно укрепляется на «религиозных» позициях.

С. Н. Булгаков впал в ошибку в двух направлениях. Во-первых, он упустил из виду, что связь политики с церковною или вероисповедной религиозностью по существу есть всегда двойное злоупотребление: политикой — во имя религии и религией — во имя политики. Эта связь всегда искусственная и часто недоброкачественная. Во-вторых, С. Н. Булгаков забывает, что всякая сколько-нибудь глубокая и искренняя политика, как бы она ни была, по видимости, безрелигиозна, — по существу близка к глубочайшей, внутренней, субъективной религиозности. И обе эти ошибки Булгакова вытекают из того догматического склада его ума, в силу которого он не может не быть церковником, т. е. объективистом в религии.

Если прибавить к этому, что действительность не столь прямолинейна, не столь геометрична, как того хочется и нужно Булгакову, то нельзя не признать, что стремления связать политику с церковной религиозностью могут на практике оказаться либо бесплодными, либо крайне опасными. Это ясно и тем, кто, как пишущий эти строки, глубоко убежден в верховном значении религиозных ценностей и в то же время внутренне терпимо относится даже к религиозности церковной.

Что же касается той непримиримой борьбы между христианским и атеистическим социализмом, которая, по мнению Булгакова, по существу неизбежна, то эта борьба действительно необходима опять-таки только с точки зрения догматической, причем совершенно безразлично, что является догмой: атеизм или учение Церкви. В истинно же религиозном своем существовании всякий истинный социализм, основанный на признании человеческой личности высшей ценностью, совершенно независим от какой бы то ни было догмы, будь то догма материалистическая или богословская.





**С. В. ЛУРЬЕ**

## **Сектантство и партийность**

Вопрос об образовании и существовании политических партий при переживаемом нами политическом кризисе стал одним из жгучих вопросов русской действительности. При всем богатстве и разнообразии политических форм западноевропейских стран, опыт наших культурных соседей в данном случае имеет для нас лишь относительное и условное практическое значение. Готовые шаблоны при очевидном своеобразии складывающихся специально-политических факторов оказываются непригодными для непосредственного пользования, и нам, по-видимому, суждено пробивать себе дорогу собственными усилиями. Трудное, но исторически неизбежное дело. Идти приходится непрерывно, часто ощупью, под натиском бурно разворачивающихся событий; путеводный свет отдаленных целей затемняется или иллюзорно преломляется в среде противоречивых и скрещивающихся запросов текущего политического момента; чужой опыт дает лишь условный и неверный критерий существенного и случайного; отклонения и заблуждения, фатально неустранимые, болезненны и тяжелы. При этих условиях, быть может, бесполезно от времени до времени оживлять в сознании те основные идеи, которые придают хаосу действительности разумность и смысл и оправдывают всю мучительность процесса политического роста.

Что такое политическая партия и чем она должна быть? Мы знаем два ответа, исходящих из, по-видимому, противоположных источников, но взаимно друг друга пополняющих и разъясняющих, и одинаково догматически определенных.

Для социального мировоззрения, признающего противоположность материальных интересов отдельных общественных групп основным фактором жизни, а классовую борьбу — явлением, исчерпывающим всю суть социальной эволюции, не мо-

жет быть сомнений и колебаний в ответе на поставленный вопрос. Организованная политическая партия есть форма организации экономической борьбы, и этим в достаточной мере должен определяться состав, характер и деятельность партии. По существу своему непримиримая, указанная доктрина не допускает в организации политических партий соглашения и компромисса; она не знает и не признает сложной гаммы цветов и оттенков и резко подчеркивает лишь контрасты белого и черного в обесцвеченной и до схемы упрощенной жизни. Мы знаем, как исторически возникла идеология социал-демократии в Германии и как практически она воплотилась в организованную политическую партию. Благодаря сравнительно здоровой политической атмосфере, возможности открытого выступления в строго законных формах, значительной культурности и дисциплинированности населения «партия разрушения» очутилась лицом к лицу с реальными общественными и общегосударственными интересами. Под напором настойчивых требований жизни ортодоксальная доктрина и вытекающая из нее непримиримая тактика пассивного сопротивления отступала и отступает, правда, медленно и в полном порядке, но все дальше и дальше, и нужно думать, что дальнейшая эволюция социал-демократии в Германии приведет к освобождению ее политической и экономической программы от давящих ее путь традиционных построений. На днях только на съезде в Мангейме маститый вождь социал-демократии откровенно признался «в глупости той тактики», которую он сам же проповедовал 30 лет тому назад<sup>1</sup>. Быть может, недалеко то время, когда социал-демократия без оговорок и фикций будет участвовать в творческой законодательной работе германских палат и рейхстага<sup>2</sup>. Социал-демократическая доктрина, к несчастью, перекочевала к нам только как доктрина, конечно, без той живой среды, которая ее породила. Благодаря особенностям нашей русской жизни, идеология всегда шла далеко впереди жизни, и западным ветром заносилась к нам смена идей, дававшие иногда на нашей неподготовленной почве лишь более или менее пышный пустоцвет. Но социал-демократия дала нам нечто большее и нечто худшее. По условиям нашего недавнего прошлого она должна была скрываться от света, — в нездоровой атмосфере подполья она приобрела черты сектантской исключительности и притушила всякое чутье к жизни у ее верных адептов. Преследования, которым подвергалась партия и ее пресса, окружали ее ореолом мученичества, только усиливали ее позицию и укрепляли веру в непогрешимость ее догматов. Борьба с нею дово-

дами и доказательствами уже невозможно; эти средства исчерпаны и бессильны; победить ее, отделить в ней здоровое ядро от случайного сора может только свободная, текущая в неизменном русле законности и права, общественная жизнь и культурное и политическое воспитание широких народных масс.

Поучительно сопоставление взгляда на сущность политической партии социал-демократии с требованиями, которые предъявляются политической партии со стороны философов-идеалистов. Деловая политическая программа не может и не должна служить единственной организацией политической партии. «Самостоятельностью политических ценностей характеризуется лишь безыдейная политика, руководимая интересом личным или классовым, как непосредственным выражением личного или группового эгоизма» \*. Без полного единоверия не только политического, но и религиозного и философского невозможно это объединение, которое черпает свою силу в воодушевлении высшими духовными ценностями. Партия общенародная и всенародная «должна представлять собой единый духовный организм, иметь общую душу, общую мысль, общую волю, должна представлять собою сверхиндивидуальный, коллективный организм». Нетрудно видеть, что этим требованиям почти вполне удовлетворяет политическое сектантство «социал-демократии» (проф. Булгаков сам это подчеркивает), и если бы не было других возражений против тезиса С. Н. Булгакова, то этого одного факта было бы достаточно для того, чтобы подвергнуть сомнению его правильность и значение. Заметим попутно, что как ни велика пропасть, отделяющая марксизм от того идеализма, представителем которого является проф. Булгаков, по психологической их основе — вере в исчерпывающее значение догматических построений — они внутренне родственны: на переход от марксизма к идеализму, столь же возможный, как и обратный переход от идеализма к марксизму, мы должны скорее смотреть, как на калейдоскопическое превращение, чем как на естественную эволюцию религиозно-философского мировоззрения.

В утверждениях проф. Булгакова кроются некоторые существенные недоразумения, которые необходимо раскрыть для полного освещения вопроса. Прежде всего естественно возникает сомнение, возможна ли эта связь между «высшими духовными ценностями» и практической программой политической партии, при которой программа была лишь необходимым «выводом».

---

\* С. Н. Булгаков, проф. Религия и политика // Полярная звезда. № 13.



Мне думается, что установление подобного рода логического взаимоотношения между религиозно-философскими воззрениями и практической программой есть психологическая ошибка и чрезмерное упрощение в действительности очень сложного отношения. Условия политической, культурной и хозяйственной жизни настолько разнообразны, образуют такую многочисленную комбинацию сплетений во всевозможных направлениях, что нет никакой возможности всегда и неизменно сводить их к основному общему принципу, и политическому деятелю, который, по словам проф. Булгакова, должен «вложить в проповедь всю свою веру, изложить всю свою религию и вылить, как вывод из нее, действительную программу партии», навязывается задача, превосходящая человеческие силы и даже, вероятно, неразрешимая вообще. В отдельных областях жизни мы постоянно сталкиваемся с такими сочетаниями и группировками фактов, для которых общие критерии оказываются совершенно непригодными; желательность или нежелательность включения в практическую программу тех или иных положений может быть выяснена не на основании их логической связи с религиозно-философскими предпосылками (часто эта связь и вовсе не может быть установлена), а независимо от них по соображениям целесообразности и осуществимости. Само собою разумеется, что этические представления об общем благе и социальной справедливости являются в конечном счете тем общим фоном, по которому политик разрисовывает детали своей деловой программы; но представления эти слишком общи и, так сказать, слишком элементарны для того, чтобы из них можно было извлекать логическим путем определенные практические следствия. Наконец нередки случаи, когда установление известного практического требования оказывается в противоречии с отвлеченно взятым общим и обязательным принципом, а исключение этого требования вызывает коллизию с другим принципом, столь же всеобщим и обязательным в его отвлеченной формулировке. Всякого рода ограничения индивидуальной свободы логически несомненно противоречат принципу самоцельности и высшей ценности человеческой личности; неограниченная свобода личности, с другой стороны, очевидно, несовместима с основными требованиями общего блага. Если даже допустить, что взаимно исключающие друг друга принципы могут быть объединены в каком-либо высшем синтезе, составляющем предмет религиозного верования или философского убеждения, то и тогда немыслимость его применения как критерия к отдельным категориям явлений практической жизни ясна само собою.

Еще в одном отношении взгляд проф. Булгакова вызывает недоумения. В человеческой психике религиозные элементы настолько переплетены с элементами этическими, эстетическими и философскими и сочетание их настолько разнообразно, что при столкновении с природою и жизнью, в свою очередь, бесконечно многообразною, выделение тех или иных элементов и анализ их соотношений может быть задачей, полной глубокого интереса для психолога, по совершенно бесцельной с точки зрения практической политики. Нет основания поэтому связывать программу партии в частности с религиозными верованиями человека, игнорируя единый и сложный аппарат душевной жизни. Для политической партии важен лишь известный душевный подъем, дающий возможность объединиться на почве программы, обещающей максимум возможного блага. Здесь мы, по-видимому, подходим к существенному моменту в вопросе о политических партиях. Если бы политические партии были теми духовными организмами, о которых говорит проф. Булгаков, и каждая считала бы себя обладательницей той высшей религиозной истины, из которой как вывод вытекает действительная программа партии, то трудно учесть все те осложнения, которые возникли бы на почве политической борьбы: она приобрела бы тенденцию вырождаться в гражданскую и религиозную войну. Высшие религиозные истины, или почитаемые таковыми, ревнивы и властны; они не допускают соглашений и уступок; они требуют всего для себя и беспощадны к противнику. Чего можно было бы ждать от политической борьбы нашей социал-демократии с «истинно русскими людьми», если бы не было нейтральной среды, принимающей на себя часть ударов с той и другой стороны? Пусть не возражают, что это неубедительный пример противоположных крайних партий. Для обладателей абсолютной истины все партии, полностью не принимающие ее, одинаково крайние, одинаково ненавистные и, принимая в расчет психологию борьбы масс, одинаково подлежащие истреблению. То, к чему можно и должно стремиться, и что для нашего едва рожденного конституционализма является одним из необходимых условий здорового роста, есть устранение из собственно политической борьбы тех высших ценностей, которые являются высшим благом культурного человека. Взгляд проф. Булгакова требует, чтобы политическое разномыслие начиналось с самых глубин души, с самых интимных и дорогих для личности святынь религии, этики и философии. Я полагаю, что здоровая и нормальная (поскольку здесь вообще может быть речь о какой-либо норме) политическая

жизнь может быть осуществлена только тогда, когда духовная работа интеллигенции и широкое распространение просвещения в народных массах создадут известную культурную сферу, которая, оставаясь вне политической борьбы, вне ее страстей и неизбежных крайностей, будет ее основой и отправной точкою. Всякая политическая деятельность предполагает оппортунизм, компромисс и соглашение; прямолинейный «максимализм» есть политическое безумие. Следует поэтому по возможности устранять из борьбы то, что по существу своему не может идти на уступки и компромиссы. Не говоря уже о том, что высокая культурная среда является тем буфером, который смягчает столкновения и удары, она возвышает и облагораживает самую борьбу, придает ей истинно человеческую форму, спасающую самих борцов от жестокости и нравственного одичания. Всякий, кому приходилось наблюдать политическую жизнь в культурных странах Запада не мог не видеть того спокойного и доброжелательного отношения, с которым политические противники находят возможным совместно работать в областях, затрагивающих общие культурные интересы, и какие недостойные формы, как в некоторых случаях во Франции, принимает борьба, лишь только в политику втягиваются «высшие ценности». Из этого практический вывод возможен только один. Дифференциация общественных групп в политические партии должна всегда предполагать некоторую общую культурную почву и опираться на нее. Работа над установлением этой культурной общности, необходимого условия здоровой политической эволюции, столь же ценна в политическом отношении, как и в общекультурном. В трудное время, которое мы переживаем теперь, все силы наши должны быть направлены на то, чтобы партийное разномыслие, необходимое и законное, не выходило за пределы, ему свойственные. Будем помнить, что в опасности наша культура, в опасности нравственные устои общежития, в опасности лучшие и ценнейшие блага человека. Будем помнить об «умопостигаемом мире» всего пережитого и добытого человечеством ценою неимоверного напряжения и неисчислимых страданий; будем помнить, что мы не только правопреемники, но и душеприказчики этого великого наследия, и наш долг мужественно и стойко отражать всякое посягательство на него, от кого бы оно ни исходило, — от революции или от реакции.





## **Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ**

### **Два слова по поводу полемики г. Лурье и С. Н. Булгакова**

Интересная статья г. Лурье, не вполне соответствующая воззрениям редакции, нуждается в существенных оговорках. Она затрагивает интересный вопрос о сущности и задачах политических партий, который нуждается во всестороннем освещении.

В споре между автором и проф. С. Н. Булгаковым я не могу стать ни на ту ни на другую сторону.

Разделяя вполне религиозно-философское миросозерцание С. Н. Булгакова, я, однако, не разделяю его отношения к политическим партиям. Прежде всего самая мысль об образовании «партии Христа» представляется мне умалением значения Христа и христианства. Христианство не уместается в рамки той или другой политической партии. По самому существу своему оно — вне и выше партий.

Христианство указывает человеку вечные цели его существования; политика представляет собою область средств, которые должны быть подчинены этим целям. Единой христианской политической программы и партии не может быть по той простой причине, что в оценке и выборе этих изменчивых средств христианство предоставляет широкий простор индивидуальной совести. Поэтому с общим исповеданием христианства может совмещаться широкое разнообразие политических мнений.

По поводу статьи С. Н. Булгакова, вызвавшей возражения г. Лурье, мне вспоминается одно собеседование, в котором вместе со мной участвовал С. Н. Булгаков. Все собеседники были не только искренние христиане, но и несомненные последователи В. С. Соловьева, и тем не менее в сфере политических вопросов

между нами царило полнейшее разногласие. Один из собеседников оказался сторонником самодержавия и безусловным противником народного представительства; другой допускал в виде компромисса Земский собор; я заявлял себя решительным конституционалистом. Четвертым был С. И. Булгаков, который стоит несколько левее кадетов, тогда как я стою несколько правее. И эту градацию можно продолжать еще дальше влево. Можно ли при этих условиях мечтать о *единой* христианской партии или хотя бы даже о «союзе христианской политики»? Мечты эти опровергаются весьма недвусмысленными текстами Писания, которые прямо говорят, что Христа было бы ошибочно искать «здесь или там», в особенности же — в «потаенных комнатах», в которых вскоре будут принуждены действовать все конституционные партии.

Опровергая С. Н. Булгакова, г. Лурье, однако, впадает в другую ошибку.

Он требует «устранения из собственно политической борьбы тех высших ценностей, которые являются высшим благом культурного человека». Тут явное недоразумение. Если совершенно устранить высшие ценности, то, спрашивается, во имя чего же бороться? Может ли политическая борьба иметь для нас какой-нибудь смысл, если она так или иначе не подчиняется тем «высшим ценностям», которые составляют смысл всей вообще человеческой жизни?

Ответ на это дает сам автор. «В трудное время, которое мы переживаем теперь, — говорит он, — все силы наши должны быть направлены на то, чтобы партийное разномыслие, необходимое и законное, не выходило за пределы ему свойственные. Будем помнить, что в опасности наша культура, в опасности нравственные устои общежития, в опасности лучшие и ценнейшие блага человека» и т. д.

Под этими строками я готов подписаться обеими руками, но только потому, что тут автор вводит в политику те самые «ценнейшие блага», те самые этические, а стало быть, безусловные ценности, которые он хотел из нее удалить. Было бы правильное сказать, что ценности эти — не вне политики, а вне партии. Они составляют то общее, сверхпартийное, на чем могут сойтись различные партии и что должно служить основанием для объединения их деятельности.

«Всякая политическая деятельность», по словам г. Лурье, «предполагает оппортунизм, компромисс и соглашение: прямолинейный максимализм есть политическое безумие». И тут г. Лурье был бы совершенно прав, если бы не слово «оппорту-

низм», которое вряд ли соответствует его мысли. Политический оппортунизм есть то направление, которое ради тех или других временных выгод идет на сделки с совестью. Я совершенно согласен с автором, что в политике часто приходится идти на соглашения и уступки, потому что реальная политика не должна выходить за пределы осуществимого. Но в этих случаях соглашения и компромиссы необходимы *во имя нравственных требований*: компромисс в пределах, допускаемых совестью, не имеет ничего общего с оппортунизмом, который есть не что иное, как подчинение нравственности политике.

В заключение два слова *pro domo*. Принадлежа к числу «философов-идеалистов», я отнюдь не разделяю точку зрения С. Н. Булгакова на политические партии. Г-н Лурье совершенно неправильно отождествляет эту точку зрения «с требованиями, которые предъявляются политической партии со стороны философов-идеалистов» вообще.





## С. Н. БУЛГАКОВ

### Три идеи \*

Пред лицом великих исторических событий в жизни балканских народов Русь остается недвижимой и спокойной, и лишь газетная рябь отражает волнение поверхностного ее слоя. Означает ли неподвижность моря народного мертвенность и застой, или же свидетельствует, что не пришло еще время ему всколыхнуться до глубины? Возможны оба объяснения, однако остановиться на первом значило бы впасть в отчаяние и произнести своему народу смертный приговор. Россия, великая и широкая, может позволить себе и роскошь медленности, она не скоро приходит в движение, но она есть, и есть как православно-славянская страна. Она показала себя такою, своею кровью напоив ростки славянской свободы, она остается такою же еще и теперь, как ни много духовных ядов вошло в нее за истекшую четверть века. Русский народ в массе своей состоит не из отвлеченных «les hommes»<sup>1</sup> и не из бездушных и безнародных «citoyen»<sup>2</sup>, в его конкретное самосознание входит православно-славянская стихия. Притом в известном смысле и сама Россия есть балканское государство: она связана с Балканами не только пролитой там кровью и не только племенным родством, но и насущными политическими интересами, ибо вопрос о побережье Черного моря и о проливах, а равно и о судьбах Константинополя, имеет для нее самое жизненное значение<sup>3</sup>. И хотя русская дипломатия может быть вялой и нерешительной, на-

---

\* Настоящая статья содержит развитие мыслей, высказанных в речи на славянском банкете в Москве. — *Примеч. автора.*

Не разделяя историко-философских идей, высказанных в статье С. Н. Булгакова, мы охотно даем им место на страницах «Русской мысли» как выражению такого понимания вещей, которое и индивидуально, и общественно заслуживает внимания. — *Примеч. ред.*



родное самосознание, если оно будет пробуждено от своей дремотности событиями, скажет свое слово и через головы дипломатии. Россия, пока она существует, не может не быть оплотом славянства, и молчаливо была им и остается и во время настоящей войны.

Какие идеи определяют собой содержание нового акта всемирно-исторической драмы, какие слова начертаны на вновь отвернувшейся странице всемирной истории? Каково идейное содержание балканских событий? <sup>4</sup> При ответе на этот вопрос, разумеется, неизбежно проявляются самые основы мировоззрения, обнажаются его религиозно-философские корни. Для одних — и, вероятно, в русской интеллигенции таких большинство — Балканская война имеет право на сочувствие лишь как борьба за свободу, понимаемую отвлеченно и отрицательно (не свобода к чему, но лишь от чего?), за «права человека и гражданина», для них национальность есть лишь этнографический факт, притом еще спорный, религиозные же оценки относятся без дальних разговоров к «средневековому фанатизму». Публицисты этого типа прямо шокируются упоминанием о «кресте и полумесяце», видя здесь возбуждение религиозной вражды, и всячески стараются дать понять, что для их просвещенного эгалитаризма нет разницы между турками и славянством. И для представителей этого культурного волапука славянская идея, взятая вне борьбы за политическое освобождение, порождает подозрительное, если не враждебное к себе отношение\*.

Уже при возрождении славянского движения («неославизма») и обсуждении его идеологии обнаружилась вся скудость рационалистического понимания национального вопроса. Во имя каких идейных оснований можно лелеять мечту о славянском единении? Ведь было выставлено только одно основание, и притом утилитарно-политического характера: борьба с натиском немцев, антигерманизм, не общая любовь, но общая ненав-

---

\* Любопытно наблюдать, как софийский проф. Шишманов старается (Рус<ские> вед<омости>. 1913. № 4—5) отстоять от космополитического максимализма Кокошкина <sup>5</sup> хоть некоторое право на самостоятельное значение национального чувства, принимая при этом все меры, чтобы защитить и себя, и свой народ от «средневекового мирозерцания», «фанатизма» и «мистицизма». Я полагаю, что, исходя из политического утилитаризма и космополитизма, кокошкинское non possumus <sup>6</sup> последовательнее шишманского уклончивого национализма, и если уж рационалистическим ножом вырезать национальную идею, так дочиста. Могий вместити да вместит!

висть. Однако в политическом утилитаризме можно пойти и дальше, и германофобство заменить полонофобством или руссофобством (что и делается). И, с другой стороны, чем же отличается тогда славянское единение от всякой иной, политически выгодной комбинации, например, брака по расчету с Францией (в котором много политического ума, но совершенно не участвует сердце)? Лишь перестав видеть в людях геометрические фигуры или умопостигаемые атомы интересов Бентама<sup>7</sup>, лишь ощутив в них индивидуальное и особенное, можно заметить общее и сродное, а для этого прежде всего, конечно, надо освободиться от варварства, объявляющего всякую религиозную идею «средневековым фанатизмом», ибо природа национальности — религиозная, или же ее вовсе не существует. Национальности суть религиозно-культурные типы, определяемые различием религиозных призваний и вытекающих отсюда культурных задач, причем все остальное является лишь телом национальности или даже душой ее, но не духом (напротив, современные рационалистические националисты, отвергая дух, тем крепче цепляются за тело; можно было бы привести примеры тому из новейшего интеллигентского национализма). Разумеется, все расы и все племена представляют собой более или менее продукт смешения кровей, как на это указывают сторонники космополитической идеи, чистой крови нет, и всякая нация есть как бы сгусток определенного смешения. Но она рождается, лишь имея свою особую идею. Таково непосредственное сознание древних и новых народов, для которого народ даже не язык (хотя это и в высшей степени важный конститутивный элемент национальности), но вера. Эта же мысль философское выражение получила у Шеллинга (в известном смысле и у Гегеля) и у наших славянофилов: Достоевского, Вл. Соловьева.

В основе соревнования народов, возбуждаемого в связи с балканскими событиями, лежит столкновение трех идей или жизненных начал: турецкого, германского и православно-славянского. И сколько бы ни вопияли против этого блюстители либерального порядка, здесь идет борьба «креста с полумесяцем», в смысле последнего столкновения этих исторических начал, и смыть эту окраску и удалить этот запах не под силу и «просветительству»\*.

---

\* Конечно, можно указать, что и на Балканах живут мусульмане, и в Турции — христиане, жизнь пестрит смешениями, однако вряд ли кто будет утверждать, что государственность Балкан становится от этого мусульманскою, а Турции — христианскою.

Турецкая идея определяется исламом, как религиозным началом, изначально породившим и поныне определяющим турецкую государственность как монархическую теократию\*. Турция есть церковь-государство, а падишах<sup>8</sup> глава и той и другого, этого не может изменить никакая конституция, и если где и уместна конструкция Д. С. Мережковского о неразрывности «православия» и самодержавия, то, конечно, именно здесь, и только здесь. Попытка разорвать кольцо Ислама, скрепляющее турецкую государственность, влить вино французского эгалитаризма<sup>9</sup> в оттоманские мехи обнаружила внутреннее противоречие между идеями теократического и более или менее светского, «правового» государства: гражданское равноправие без различия религий несовместимо с теократической государственностью, и рано или поздно пришлось бы делать выбор между эгалитаризмом и исламом, породившим турецкое государство. Турецкие насилия в христианских вилайетах<sup>10</sup>, если отвлечься от их жестокостей по форме, представляют собой не злоупотребления, но нечто принципиальное и правомерное, ибо правоверный турок и не должен признавать отвлеченного равноправия гяуров<sup>11</sup>. Поэтому война идет, конечно, не с исламом как религией и не с мусульманами как последователями ее, но с мусульманской государственностью. Ибо трагедия турецкой государственности, глубокая и для нее в конце концов разрушительная, и заключается в принципиальной невозможности, оставаясь на почве ислама и теократической государственности, разрешить национальные вопросы в духе современной культуры, а национальная пестрота естественно свойственна государству, возникшему путем завоевательным. И хотя теперь Турции приходится вести уже не завоевательную, а оборонительную войну, от этого она не перестает быть совершенно особым государственно-культурным типом, глубоко отличным от европейского. Можно различно относиться к исламу (я лично серьезный и строгий монотеизм ислама ставлю во всяком случае выше парижского либрпансерства<sup>12</sup> или эпикурейского нигилизма), но к мусульманской государственности двух отношений быть не может: как начало чисто вероисповедное, она должна быть ограничена

---

\* Вл. Соловьев в юношеской речи «Три силы» говорит об этом: «В сфере социальной мусульманство не знает различия между Церковью, государством и собственно обществом или земством. Все социальное тело мусульманства представляет сплошную безразличную массу, в ходе которой возвышается один деспот, соединяющий в себе и духовную, и светскую высшую власть» (Собр. соч. 1-е изд. Т. I. С. 216).

лишь мусульманскими народностями. Нужно прибавить, что начала турецко-мусульманской государственности, смешиваемые или выдаваемые за христианские, лжехристианского лже-теократизма, постоянно врываются и в нашу жизнь (недаром В. С. Соловьев обвинял Каткова<sup>13</sup> в политическом исламе). Государственная теократия вообще противна христианству, и лишь болезненные его извращения (в папской иерократии<sup>14</sup>) или прямые злоупотребления (в цезарепапизме) приближают его в этом отношении к исламу. Признав государство-Церковь, поставив знак равенства между этими началами, христианство должно было бы отождествить земной град с небесным и изменить основной идее различия этих двух градов в условиях земной жизни. Государство для такого отождествления есть нечто человеческое, слишком человеческое и земное, слишком земное, — это область морали и утилитаризма, «прав человека и гражданина», а не церковно-мистического общения, братства во Христе.

Теперь, что же представляет собой закулисный союзник Турции и соперник славянства на исторической арене, — германизм как духовное начало? Следует обратить внимание, что говорит само германское самосознание. В настоящее время школой Гартмана<sup>15</sup> («конкретного монизма»), особенно Дреусом<sup>16</sup>, настойчиво подчеркивается мысль, что христианство есть семитическая прививка, искажающая своим теизмом религиозную душу германства, его мистический пантеизм (примерно, в духе «Кольца Нибелунгов» Вагнера<sup>17</sup>). Имманентизм, замыкающийся для трансцендентного, мистический имперсонализм, сливающий божество с миром, а мир воспринимающий как божество, есть, конечно, наиболее противоположный полюс по отношению к христианству, опирающемуся на веру в личного и трансцендентного Бога-Творца и зовущего к освобождению из железных оков «князя мира сего». Прав ли Дреус, фанатик «монизма» и германизма, в своем определении характера последнего? Я думаю, что он прав: действительно, германство как естественная стихия, быть может, отстоит дальше от христианства, чем другие народности Европы: там, где легкомыслие галлов ребячески бунтует против Бога или утопает в эпикурейской гастрономии жизни, становясь ниже религии, германство противопоставляет христианству особое религиозное же мироощущение, более того, — оно и самое христианство, желая его «очистить», все сызнова и сызнова приспособляет к своему пантеистическому имманентизму: не к этому ли сводится религиозная сущность реформации, этой реакции германского духа на

христианское засеменение? Внутреннее развитие и созревание протестантизма с неумолимой логикой приводит его на наших глазах к пантеизму и решительному имманентизму. Но не то же ли происходит и в немецкой философии, начиная с Канта? не есть ли господствующее неокантианство лишь на разные лады выражаемое самосознание имманентизма, заткавшего все входы и выходы в трансцендентное гносеологической паутиной? Именно в имманентизме как силе этической кроется тайна исключительно высокой личной годности германства во всех областях культуры, науки, хозяйства. Кто же не знает, что во всем, касающемся земного устройства, Германия занимает первое место, играет роль школы цивилизации, ей принадлежит сейчас культурная гегемония, ибо вся современная фабрично-капиталистическая и научно-идеалистическая культура, до известной степени «made in Germany»<sup>18</sup>, носит на себе печать германского духа, а потому и отравлена ядом имманентизма; она служит «князю мира сего», есть в глубочайшем и тончайшем смысле слова культура антихристианская, устрояющая человека на земле, но зато закрывающая небо над ним и покрывающая бездну под ним. Отсюда же вытекает применяющийся с обычной выдержанностью и последовательностью принцип германизма в политике, — культ дисциплинированной силы, отсюда тот спокойный, систематический «Drang»<sup>19</sup> Германии, идейная и методическая, а потому и настолько опасная германизация польских провинций (по сравнению с которой наш внутренний германизм, разные попытки русификации, представляет неумелые опыты). Отсюда вытекает и поддержка Германией Турции, вопреки христианским чувствам императора (искренность которых, разумеется, нет оснований подвергать сомнению): на пути расширения германства стоит славянство, которое надо поглотить, чтобы не быть им поглощенным, — такова историческая позиция германской политики. В ней наибольшая культурная годность соединяется с наибольшей идейной скудостью. «Чингиз-хан с телефоном», по выражению Герцена, и из двух случайных союзников политика Турции идейно богаче, ибо она служит все-таки религиозной идее.

Но что же представляет собой славянская идея? Мы сказали уже, что в последние годы она превратилась в искомый икс, пред задачей культурного самоопределения славянства при самом своем возникновении беспомощно остановилось неославянское движение, которое не захотело принять религиозную идеологию славянофильства, но оказалось бессильно породить свою собственную. Ведь недостаточно же для него отрицательного

самоопределения: славизм есть антигерманизм. Новые немцы навыворот, славянские немцы второго издания, неизбежно хуже своего подлинника, если даже другая кровь не способна придать им самобытности. В борьбе с более сильным противником, пользуясь его же оружием, слишком легко уподобиться ему и даже при внешних успехах быть внутренне им побежденным, и если славянство не несет с собою в мир ничего, кроме нового издания германизма или отвлеченного интеллигентского космополитизма, то оно не имеет достаточных оснований притязать на культурную самобытность. Язык? Конечно, это есть самый подлинный документ национальной самобытности, однако не единственный, и какую же цену имеет он, если повреждена народная душа, его породившая! Кровь? Да, это «жидкость совершенно особого рода», она обяывает, но ведь и кровь есть лишь биологическая основа национальности, ее душа, но не ее дух. Только у старых славянофилов давался определенный ответ: дух славянства определяется православием. Однако, в виду того, что православие свойственно не одному славянству, но, и прежде всего, Византии, родине православия, а, с другой стороны, целые славянские племена принадлежат католичеству, следует говорить вообще о православно-славянской стихии. То, что православие не совпадает с славянством, а славянство не покрывается православием, должно иметь в высшей степени ценные и важные последствия. Православие не может быть рассматриваемо как национальная или даже расовая вера, в многоплеменности его внешним образом выражается его вселенский характер. В то же время славянство как раса имеет в себе начала, благоприятствующие православию, с его свободой, как основной церковной стихией: оно осознает себя лишь в православии. Потому и славяне-католики, еще в лице Гуса<sup>20</sup> инстинктивно тянувшиеся к свободе православия, призваны внести в римский католицизм славянское начало. В разновремении славянских племен лежит, несомненно, великое препятствие к сплочению славянства, конечно, не там, где вопрос этот снят с очереди благодаря преобладающему индифферентизму к религии, как у нынешних потомков Гуса, но, ощутительнее всего, в русско-польской распре, которая коренится именно в этом\*. Насколько польский вопрос прост в смысле полицейском, ибо есть

---

\* В этом смысле мне приходилось уже высказываться по русско-польскому вопросу во французской анкете, производившейся несколько лет назад по инициативе Г. Сенкевича<sup>21</sup>. Впрочем, мне не пришлось видеть ее в печатном издании.

лишь вопрос перемены политического курса, настолько же он труден (к чему лукавить!), поскольку в польском католицизме может обнаружиться струя иезуитского ультрамонтанства<sup>22</sup> и связанного с ним агрессивного полонизаторства, — черты, которыми запечатлена в истории русско-польская распря. Гений польского народа есть гений религиозный, так же как и русского народа, и поэтому здесь особенно ценно и благотворно было бы их взаимное понимание и примирение. Миссией польского католичества, как католической ветви славянского благочестия, действительно, является посредство между Востоком и Западом (о чем мечтал Вл. Соловьев), однако, не на почве местной ограниченности и католической исключительности, а лишь на почве истинно вселенского церковного самосознания.

Таковы задачи и возможности, смутно намечающиеся на пути объединения славянства и этого небывалого еще в истории слияния рек православно-славянского мира в один поток. Не намечается ли новая культурная эпоха, эпоха нового византизма, не вливается ли новая закваска в старое бродило цивилизации? Лишь в таком свете теперешние события получают свой смысл и значение и перестают быть только одним из эпизодов освободительных войн или страницей из истории европейской дипломатии. Конечно, эти идеальные возможности могут и не получить осуществления, а эти задачи могут быть отвергнуты или не осознаны космополитическими рационалистами, — призвание не насилует, оно осуществляется лишь актом свободного волеопределения. Но в последнем случае следует прямо сказать, что славянства, как единого целого, просто нет, а есть лишь сродные этнографические группы. Талант будет отнят у недостойного раба и передан достойнейшему<sup>23</sup>. И, наблюдая растущее обезличение и обездушение и Европы, и славянских народностей, их растущее религиозное омертвление, трудно отделаться от мысли, что миссия эта приходит уже слишком поздно. Однако невольно взоры всего православного мира устремляются на купол св. Софии, которая некогда его объединяла. Да направит же пути истории сама св. София!







**В. П. СОКОЛОВ**

**Открытое письмо С. Н. Булгакову\***

Дорогой Сергей Николаевич!

С болью, против обыкновения, прочитал я вашу статью о балканских событиях. Мне так дорого и близко ваше жизненное понимание, насколько я его знаю, что я осмеливаюсь просить у вас разъяснений по поводу указанной статьи: мне кажется, что она противоречит и вашим основным воззрениям, и самой природе трактуемых вопросов. Изложенные в ней взгляды вызывают у меня целый ряд недоумений, думаю, не у меня только.

Вы говорите об «идейном содержании балканских событий». Балканские события — война. В этой войне вы видите «столкновение трех идей», точнее — «борьбу креста с полумесяцем», а рядом и с германским «имманентизмом», и атеизмом, ибо славянская идея — вселенское православие.

Мое первое недоумение, как может крест (Христов, разумеется) бороться с кем бы то ни было теми средствами, какими ведется сейчас борьба на Балканах? Я менее всего склонен к толстовскому пониманию христианства, я признаю, что Евангелие требует активного участия христианина в борьбе со злом. Но я не могу понять, каким образом меч оказывается в руке идеолога Евангелия. Есть насилие и насилие. Есть насилие воспитательное, не разрушающее личности насилуемого, и от него не может отказаться человеческая убежденность. Но война —

---

\* С тех пор, как было написано письмо г. Соколова, события на Балканах весьма осложнились и крайне запутались. Вряд ли в этом осложнении можно видеть подтверждение того отвлеченного взгляда на Балкано-турецкую войну, который развил С. Н. Булгаков и перед которым с изумлением останавливается его оппонент. — *Ред.*

зло, и крестовый поход — *nonsens*<sup>1</sup> для верующего сознания. Как можно верующему в Церковь и правду Христову благословлять войну, вкладывая в нее идейный смысл борьбы за веру? «Взявшие меч от меча и погибнут»<sup>2</sup>, и вы как верующий человек должны верить и тому, что в случае необходимости Бог силен «представить более двенадцати легионов ангелов»<sup>3</sup>. Не пассивный фатализм защищаю я, а невозможность придавать религиозный смысл войне, где все — кровавый ужас истребления, озлобления, мести. Я понимаю, что естественное человеческое чувство не может удержаться от попытки оградить и себя, и близких от страданий и угнетения иноземного и иноверного ига. Но это естественное чувство освящать религиозно нельзя. «Божие — Богу, а кесарево — кесарю»<sup>4</sup>, этот принцип разделения естественной жизни от религиозно освященной здесь применим как нигде. Процесс христианизации в истории не кончен, едва ли можно признать законченной и христианизацию славянских народов. Отсюда — войны, суды, администрация. Воплощенный конечный идеал христианства — анархизм, аномизм<sup>5</sup> и космополитизм. Национальное разделение — естественный органический факт, и, пока он есть, неизбежно соревнование народов, неизбежно чувство рабства под властью другой нации, стремление к политической самостоятельности. Но Евангелие не может освящать войны. Это неверующему взгляду может представляться риском; на деле история мученичества доказывает, как из трупов мучеников вырастали новые массы верующих... Естественный инстинкт самосохранения не осуждается, но и не возводится в «идейное содержание».

Если стать на вашу точку зрения, то правы наши миссионеры, полицейскими мерами ограждающие Церковь от сектантов и старообрядцев. Тогда почему не применить вашего принципа к внутренним религиозным врагам «Руси православной»? «Русь православная» — не Россия с бурятами, финнами, татарами, а часть славянского племени. Но что бы вы сказали, если бы наши радетели православные объявили войну казанским татарам или башкирам во имя борьбы креста с полумесяцем? Не придется ли тогда освятить и еврейские погромы?

Угнетенное положение славянства ничего не прибавляет к религиозной идее войны. Против угнетения нельзя не бороться. Нельзя не сочувствовать борющимся, *надо благословить* их, но братским, а не евангельским благословением.

Быть может, я не точно понял вас? Быть может, вы не благословляете славян, а только истолковываете смысл данных действительностью фактов? И тогда я не могу согласиться с вашим

комментарием. В чем сказалась религиозная сущность славянского духа, делающая его носителем истинно-христианского вселенского сознания? Насколько я знаком с историей юго-славянских церквей, это — история иерархических смен, административных реформ и т. п. Живого бытия религиозной жизни ни здесь, ни в славянской литературе я не заметил. Не смею характеризовать настроения славян en masse<sup>6</sup>, но не могу не вспомнить, что мои товарищи-славяне по Киевской духовной академии, которых немало присылает туда славянская иерархия как отборных, нужных в будущем для родных церквей деятелей религиозных, — эти славяне совершенно не обнаруживали симптомов национальной религиозной идеологии, какой не чужды были даже мы, питомцы схоластической семинарии, дети кастового духовенства. Я нисколько не хочу порочить славянства, но я решительно не вижу данных, обосновывающих провиденциальное значение славянства, которое вы ему указываете. Вы сами говорите о «преобладающем индифферентизме к религии у нынешних потомков Гуса».

Центр славянства, конечно, Россия. Здесь я опять недоумеваю перед «религиозным гением» русского народа: имеем ли право мы, как славяне и как русские мечтать об особом избрании от Бога быть носителями «истинно вселенского церковного самосознания»? Найдутся ли достойные руки водрузить крест на св. Софии? Этот вопрос затрагивает и ваше отношение к «германской» идее.

Мне кажется, что Германия и славянство — взрослый и ребенок, а вы в их различии видите самое существо, характерный, неизменный признак нации. Славянство юно, очень юно. На заре своих дней и Запад жил Крестовыми походами<sup>7</sup>, был так же связан с религиозным миропониманием, как древняя Русь, из которой черпают основы своих воззрений славянофилы. *Благочестие как настроение* процветает в Германии и теперь. Что же касается до немецкой религиозной мысли, то направление ее далеко не так односторонне, как это представляется вам. Любопытно, что самая идея народности, которая обща у вас с славянофилами, ваша гносеология, антирационализм, — все это made in Germany и оттуда было перенято русскими мыслителями<sup>8</sup>. Рационализма немало и у нас, русских; это — неизбежный момент в развитии верующего духа, и не одни немцы, но все мыслявшие народы, например, греки, прошли через период рационализации веры, скептицизма. Мистика, вселенскость религиозного сознания присущи были, с другой стороны, многим и многим протестантским мыслителям, включая и

Канта, который «расчищал путь вере». В самой основе протестантизма лежит принцип веры; пусть его уродовала схоластика, роль этого принципа такова, что современное настроение протестантской мысли вызывает у меня в сознании образ Спасителя: «Зерно, если не сгниет, не принесет плода»<sup>9</sup>. В последнее время настойчиво проводят параллель между духовным развитием индивидуума и народа. Для индивидуального роста веры гниение — сомнение, рационализм.

Германская культура представляется вам «в глубочайшем и тончайшем смысле культурой антихристианскою». Ну, а мы-то, русские православные люди, стоим под стягами Христовыми? Не является ли наша религиозность бездушной материализацией христианства? Наши богословы могли бы у немецких поучиться благоговению и религиозности ученых исследований веры. Народ, поддерживаемый в этом направлении и иереями, и богословами, расценивает религию чисто практически, покупая спасение, а чаще пользуясь религией для своих материальных нужд; мы имеем молитвы на все случаи земной жизни, а таинство Евхаристии спрятали за иконостасом в тайные молитвы священника, да и всю-то религию включили в искусственный, редко для кого понятный обряд. Мне невольно вспоминаются слова преосвященного Иннокентия Переяславского<sup>10</sup> о причине нашей неудачи в японской войне. Он рисует такую безотрадную картину нравственного упадка, которая приводит в ужас даже теперь, которая дала повод иностранным газетам наши восточные города уподобить Содому и Гоморре<sup>11</sup>. Созвучно с голосом иерарха звучит и ваш голос в статье о выборах в Государственную думу.

Правда, что славянская душа широка и женственно-интуитивна. Но до ношения вселенского христианского сознания отсюда далеко. Наша литература очень религиозна, но христианской назвать ее нельзя. Вы ссылаетесь в доказательство немецкого имманентизма и пантеизма на Дрекса, на научную школу; но это — вершины индивидуального труда мысли. А у нас великий художник, не вмещающийся ни в какие рамки школы по своей глубине и широте, народнейший из народных писателей, Л. Н. Толстой был пантеистом, имманентистом, имперсоналистом. И это настроение особенно ярко сказалось в годы его углубленной думы, когда не могло быть и речи о подражании Западу, когда он ближе стал к народной душе, когда он приник всем сердцем к Евангелию: из Евангелия он почерпнул только имманентизм. А поэт особенно близок к духу народа, его вскормившего.

Наша интеллигенция все еще живет верою в просветительские идеи XVIII в. Религиозно-мистические движения зачинаются на Западе, а у нас, перенятые, только осмысливаются, осознаются. Несомненно теперь, что мы имеем свою самостоятельную литературу и философию. Несомненно, что и та и другая двигаются в направлении религиозном. Но Греция политически так скоро пала после Сократа и Платона! Можем ли мы надеяться на *народный* религиозный гений? Современность говорит о безмерно растущем хулиганстве деревни, о том, что и там, не только в интеллигенции и городе, выбрасывается из жизни все святое, развивается оргия эгоизма, дикости, скотства...

Больно все это, и так хотелось бы великого будущего своему народу, именно внутреннего величия! Но наши мечтания — не рычаг истории. И мы, или иной народ, не славянского происхождения, будет хранить Церковь, вселенское христианское сознание, — не нам знать: «Во Христе Иисусе нет ни эллина, ни иудея, ни варвара, ни скифа»<sup>12</sup>. Вот, в провиденциальное значение указания в этих словах на скифа мне хочется верить. Хотелось бы верить и в провиденциальное значение своего родного народа! И мне дороги ваши мечты. Но когда я вдумываюсь в них, мне кажется, что вера ваша основывается только на страстном желании, а не на действительности. Или вы имеете иные основания, другого порядка?





**С. Н. БУЛГАКОВ**

**Ответ В. П. Соколову**

Постараюсь с возможной краткостью ответить на основные пункты вашего письма.

1. Историческое значение войны балканских народностей с Турцией я вижу не только в том, что это есть освободительная война вообще, но и что в ней довершалось освобождение христианской Европы от власти ислама, который как начало государственного строительства оказался несовместимым с равноправием и свободным развитием христианских народностей. Поэтому в *основе* этой войны лежит столкновение христианства и ислама («креста и полумесяца») не непосредственно как вер, но как начал культуры и государственности. Поэтому все, что вы говорите относительно недопустимости религиозных насилий для утверждения веры, ко мне совершенно не относится. Вам надо было бы оспаривать совсем не эту мысль, но рассмотреть, имеет ли значение в этой борьбе особая природа ислама и христианства, в данном случае православия как исторических начал или нет. Никакого отношения ни к еврейским погромам, ни к миссионерам и т. д. вопрос этот не имеет.

2. Ваше собственное отношение к войне представляется мне до конца невыясненным. Если война есть безусловное зло, каким вы ее считаете, то как можно «благословить борющихся», хотя и «братским, а не евангельским (?) благословением»? Если бы вы стояли на толстовской точке зрения, такого рода затруднений не было бы, но вы заявляете себя сторонником «активного участия в борьбе со злом» и допускаете «насилие воспитательное, не разрушающее личности насилуемого» (хотя личность в действительности разрушается смертью не тела, но души: «Не бойтесь убивающих тело, но убивающих душу»<sup>1</sup>). Очевидно, вы

признаете государство и право, охраняемое, как известно, организованной силой и притом вооруженной, — иначе она не достигает цели. Но с этой точки зрения существует ли принципиальная, не количественная, но качественная разница между государственным и военным насилием? Я ее не вижу. Разумеется, война есть зло и ужас, но и тюрьма есть зло и ужас: неужели же тюремщик непременно добродетельнее или любвеобильнее воина как тип, как профессия? Война есть наибольший ужас страданий и смерти, но есть ли она наибольший ужас в смысле зла, — об этом можно даже спорить\*.

3. Кажется мне очень сомнительным ваше противопоставление «естественного» и религиозного, насколько они разобщаются и между собою даже противопоставляются. Категория естественного слишком широка и неопределенна. Естественная стихия есть именно тот материал, который должен не оставаться в своей непосредственности, но религиозно просветляться, в личной жизни каждого из нас и в человеческой истории. При этом просветлении есть свои ступени и возрасты, которым свойственно свое особое самочувствие, а следовательно, и нормы поведения. Евангелие есть семя, произрастающее в душе каждого, закваска, овладевающая тестом, но не сразу и не целиком.

В том-то и состоит близорукость Толстого в понимании Евангелия, что оно не есть одна мораль, совокупность правил и всяких *не*, — оно открывает новую жизнь, с которой становится несовместимо естественное прежде. Евангельские заветы имеют значение, прежде всего, указаний того, чем сопровождается, к чему приводит эта новая жизнь, и лишь потом заповедей или запретов. Неделание и непротивление, которое обычно считается самым простым исполнением Евангелия, по своему действительному смыслу есть самое трудное, как обнаружение высшего делания, высшего достижения. Полнота христианства есть мощь, а не дряблость, любовь, а не чувствительность, вера, а не доктрина и не маниловство, святость, а не мораль, смирение, а не трусость, духовная нищета, а не убожество, плач, а не слезливость и т. д. Самые ужасные пародии и подделки христианских

---

\* Да и неправильно называть войну убийством в том смысле, в каком говорится об этом преступлении, запрещенном еще Моисеевым десятисловием<sup>2</sup>: воля к убийству определенного лица и преступный умысел, с нею связанный, совершенно отсутствуют в психологии войны. В первом случае убийство есть цель, во втором — только средство, которое должно быть всячески ограничиваемо; притом же на войне убивающий есть и убиваемый, по самому существу отношения.



добродетелей проистекают именно из их внутренней необсознанности: лжемонашество, лжесмирение, лжелюбовь, лжетерпение, оно же и непротивление. Христианская жизнь не есть одно правильное поведение или этическая корректность, проверяемая по моральной рецептуре, — она рождается вдохновением добра, она есть творчество духа, «художество» (по выражению аскетов). Разве же не есть как бы художественно-творческое вдохновение житие преп. Серафима, которому внешним положением суждено было стать мелким лавочником (а мораль требовала бы — не обмеривать, не обманывать)? или житие сына Петра Бернардоне<sup>3</sup>, или св. Алексия, человека Божия<sup>4</sup>, или блестящего ритора Августина, или столичного адвоката — Иоанна Златоуста и т. п. Они, действительно, как бы становятся «по ту сторону добра и зла», свободны от морали. Но это же заставляет признать, что в религиозной жизни есть свои типы и возрасты, которым соответствует своя правда, вмещающая в себя лишь луч из света Вечной Книги, если это и не есть целостная правда Царствия Божия, но и эта правда (частичная «христианизация», как вы выражаетесь) не отделена от своего источника, хотя его и не вмещает. Вот пример. Первые христиане не хотели считаться с государственностью, в которой видели «зверя», ап. Павел провозгласил принципиальное признание государственности («власть от Бога»<sup>5</sup>) и государственного принуждения («начальник не без ума носит меч»<sup>6</sup>, признание податей) и тем фактически ввел христианство в русло истории, с ее неполной, условной, относительной правдой. Есть ли это отпадение от чистоты Евангелия, ему измена, или это есть признание того факта, что христианство обречено на историю, в которой ему суждена роль закваски? Строго говоря, между Нагорной Проповедью и 13 гл. Послания к Римлянам<sup>7</sup> существует ведь очевидное различие; каков же смысл этого различия? Вводится ли здесь компромисс (как вы выражаетесь, проповедь меча со стороны «идеолога Евангелия») или это совсем иное? На той ступени развития, на которой находится теперешнее человечество, для него нормой борьбы со злом является не непротивление, но противление, теми средствами, которые оказываются возможны. И если выбирать между пассивностью и попустительством, которое не имеет ничего общего с евангельским непротивлением, или тем противлением, которое крайнее выражение получает в войне, то нужно предпочесть противление. На его стороне и религиозная правда. Мы можем и должны желать, чтобы человечество стало неспособно к войне, сделалось выше нее, но доктринальное отрицание войны по текстам Еван-

гелия\* мне не кажется решением вопроса в его жизненной, конкретной сложности. Поскольку вы признаете правой цель войны, постольку оправдываете этически данную войну; этика же неразрывно связана с религией. И, думается, преп. Сергей знал, что делал, когда благословлял русскую рать в лице Дмитрия Донского на Куликовский бой<sup>9</sup>, конечно, не «братским, но евангельским благословением». Хотя он находился на той высоте святости, при которой евангельские добродетели являются «естественным состоянием», но он не применял этой мерки к русскому воинству, ибо знал, что для последнего сопротивление выше непротivления, а война святее мира. Между первой, освободительной, балканской войной и второй, братоубийственной, лежит целая бездна, — это должен признать всякий; но на чем же должно опираться это различие? Если на этических критериях, то этики, независимой от религии, для религиозно мыслящего человека быть не должно. Значит, неизбежно приходится производить расценку, хотя и исторически относительную, но все же религиозную. *Tertium non datur*<sup>10</sup>.

4. Теперь о германском имманентизме. Эта часть вашего письма возбуждает во мне наибольшее удивление, и даже то, что появлялось на страницах этого журнала, служит здесь достаточным ответом на многое. По-видимому, вы решили, что упоминание о Древсе имеет для меня значение решающего аргумента, и спешите уверить, что «направление немецкой религиозной мысли не так односторонне, как это представляется мне». Но ведь то, что мне пришлось высказать в очерке «Три идеи» в случайно подвернувшейся форме, в действительности представляет одно из основных и наиболее суммированных впечатлений, вынесенных мною из многолетнего и усердного изучения германской религиозной, философской и научной литературы. Возможно, что оно неправильно или неточно, но оно сложилось не от мимолетного впечатления, но после сосредоточенного и напряженного вглядывания в духовное лицо германнизма. Я считаю, что германский гений должен неустраимо войти в самоопределение современного духа, просто в силу своей исключительной роли в развитии новейшей культуры, и он,

---

\* Между прочим, приводимые вами слова Спасителя сказаны Им апостолам, которые пытались защищать Его в Гефсиманском саду<sup>8</sup>, и распространительное их толкование не соответствует контексту и так же произвольно, как если бы кто-либо для противоположной цели стал цитировать слова Спасителя о «двух мечах»: «Продай одежду и купи меч» (Лк. 22, 35—38).

несомненно, запечатлен особым духовным помазанием, которое я и определяю как имманентизм (что отнюдь не одно с атеизмом). Немецкая мистика: автор «Das Büchlein vom vollkommenen Leben»<sup>11</sup>, загадочный Экхарт<sup>12</sup> со своими учениками (Tauler, Seuse<sup>13</sup>), Себастиан Франк, Ангел Силезий, даже великий Я. Бёме<sup>14</sup>; немецкая философия: Кант и неокантианство, Фихте, Гегель, Гартман и его школа, даже Шеллинг; немецкое богословие: религиозно-историческая школа, ричлианство<sup>15</sup>, современные апостолы имманентизма Трёльч и Герман<sup>16</sup>, монизм<sup>17</sup> (в его религиозных ответвлениях); германское искусство: Гёте (даже несмотря на мистический эпилог 2-й части «Фауста») и Вагнер, творец пленительного Зигфрида; немецкая наука, хотя бы политическая экономия, — все это, в разных аспектах, обнаруживает один и тот же уклон. Но явственнее всего это обнаруживается в Реформации, которая хотя сама является духовным созданием германизма, но, по существу дела, породила новейшую культуру Германии, — ее хозяйство, ее науку, ее философию. Реформация есть торжество имманентизма в христианстве, она одновременно была и обмирщением христианства, и христианским этизированием культуры. В ней борются два начала, причем с началом имманентизма связан роковой антихристианский ее уклон (что вовсе не противоречит искренности протестантского благочестия). Таков *тип* германского гения, его нуменальный облик. И это я считаю в нем именно тем, что должно быть превзойдено, против чего надо быть всегда насто-роже, и это тем более, что, как я сказал, миновать германизм, хотя как школу, не может русская культура. Вы совершенно правы, конечно, что между славянством и германством существует разница культурных возрастов, и эта разница должна быть в полной мере усчитана при сравнении; верно, конечно, и то, что германские идеи оказали сильное влияние на учение славянофилов\*, продолжают его оказывать и теперь, и неизбежно будут и должны его оказывать. Однако все это не уничтожает разницы духовных типов и, так сказать, их иерархии. Православно-славянская, т. е., главным образом, конечно, русская идея в своих заданиях идет выше и дальше имманентизма, как и православие, при всем своем теперешнем зраке раба, есть ду-

---

\* Но, конечно, неверно в столь общей форме, что «религиозно-мистические движения начинаются на Западе». Наше теперешнее религиозно-философское течение, каково бы оно ни было, зародилось совершенно независимо от западных влияний и в известной степени упредило аналогичные движения западные.

ховная сила иного порядка, чем протестантизм. Духовная борьба России с германством должна определить дальнейшие судьбы христианства, а в частности, и христианской культуры. Недаром вопрос о религиозном освящении культуры дает основное содержание русской религиозной мысли, начиная с Вл. Соловьева и Достоевского (последний, ослепленный враждой к католицизму, кстати сказать, далеко не оценивал всего значения германизма и его всемирно-исторической роли). Недаром даже Толстой, который в своем богословствовании был так близок к имманентизму, в своей философии культуры оказался столь непримиримым и не хотел принять культуры, на которой лежит печать «князя мира сего», и в этой непримиримости он обнаружил свою народную стихию гораздо глубже, нежели в грубом рационализме, сделавшем его отщепенцем от народа\*.

5. Я не забываю ни на минуту, как далека русская, да и славянская действительность от своего идеала, определяемого объективно православием, которое в большей мере, чем другие вероисповедания, дает место чаяниям «грядущего града», субъективно — характером русской религиозности. Но как бы ни терзалась душа сомнениями, переходами от уныния к бодрости, от отчаяния к вере, не надо забывать, что никакая действительность не может оправдать (а разве только извинять) нашего уныния, малодушия и неверия. Мы *должны* верить, прежде всего, потому, что родина есть не только наша мать (или мачеха), но и наше творение, наше деяние, наше мужество, наша вера, наша воля. Разве предметы веры по природе своей могут и должны доказываться *more geometrico*<sup>18</sup>? Но в таком случае где же было бы место нашей свободе, любви, усилию, как не в борьбе с смертоносным духом апатии, испуга, разочарования? Разве из «фактов» почерпали свою веру в «святой остаток» Израиля<sup>19</sup> его пророки, во времена всеобщего растления, на развалинах Иерусалима<sup>20</sup>, в тоске изгнания? Но они не были и утопистами, построившими себе субъективные фантазии, ибо их вера в национальное призвание дана была им в их религиозном уповании и осмысливалась ими в связи со всеми впечатлениями мысли и жизни. И наша вера в Россию дана нам в религиозной вере, органически в нее включена.

Смерть наступает, когда останавливается сердце. И Россия, как искомое, как идеальная задача, может умереть только в нас и через нас, в сердцах наших. Не нужно самоослепления,

\* Развитие этих мыслей см. в статьях моих в сборнике «Религия Л. Толстого». Изд. «Путь». Москва, 1911 г.

но должна быть мера и в самоуничижении. Россия имеет свое слово во вселенском христианстве, и слово это еще не сказано, но оно должно быть раньше выстрадано, пережито нами, русскими людьми, как боль, как тревога, как вопрос, ибо человеку всегда принадлежит первое слово в богочеловеческом процессе; Бог ждет от нас вопроса, чтобы дать Свой ответ. И никто другой не может за нас сделать нашего дела в истории. Познать и понять себя — такова великая задача, которую ставит пред Россией Сфинкс<sup>21</sup> истории.





**С. Н. БУЛГАКОВ**

## **Афонское дело**

Я не предполагаю здесь касаться фактической стороны афонских событий, разыгравшихся за последний год, — печать посвящала им немало внимания, а беспристрастная и проверенная их история еще не может быть написана. Я хочу остановиться на принципиальном выяснении их церковного значения, ибо события эти, после многовекового перерыва, вновь ставят перед сознанием самые основные и жгучие вопросы православия, — о природе Церкви и об ее догматическом самосознании. Возник вопрос о новом догмате, а в связи с ним естественно поднимаются и вопросы, так сказать, догматической гнесеологии, — или об условиях догматического самосознания: что делает известное учение догматом, придает ему объективно-догматическую значимость, ставит штемпель кафоличности, церковной истины?

Всем известно, с какой геометрической ясностью этот вопрос решается в католичестве благодаря догмату о непогрешимости Папы. *Roma locuta est*<sup>1</sup>, — вот высший критерий церковной истины, приговор Папы окончательно и абсолютно решает вопрос, или, выражая ту же самую мысль в отрицательной форме, — Папа *ex cathedra* не может быть еретиком, впасть в религиозное заблуждение, он есть живое орудие Св. Духа.

Правда, признаком *ex cathedra* устанавливается различие между церковно-административной властью Папы как верховного первосвященника, носителя высшей церковной власти (православие не имеет такого единоличного главы, а потому не знает полной параллели этой функции папской власти; в пределах поместных церквей ей соответствуют патриархи и наш Св. Синод), с его полномочиями *ex cathedra*. Не всякое действие Папы облечено непогрешимостью, в административных распоряже-

ниях Папа может и ошибаться (например, может ошибочно внести в *Index librorum prohibitorum*<sup>2</sup> и вполне католическую книгу). Однако не следует закрывать глаза на то, что и потенциальная непогрешимость создает достаточный ореол, осеняющий все действия Папы. Непогрешимый *ex cathedra* первосвященник и как церковный администратор есть власть совсем иной природы, чем соответствующие органы управления православных Церквей, ибо возможность подтвердить данное распоряжение *ex cathedra* во всяком случае остается в запасе, и потому, даже обязательное преподавание богословия по системе Фомы Аквинского или антимодернистская<sup>3</sup> присяга получают своеобразный догматический привкус. Поэтому в католичестве догматические разногласия возможны только до тех пор, пока не высказался Рим; высказанному же приговору Папы обязан подчиниться не только за страх, но и за совесть всякий настоящий католик, и инакомыслящий должен призвать себя заблуждающимся\*. В частности, и догматический спор о смысле почитания имени Божия<sup>4</sup> пред судом Папы получил бы окончательное решение, а осужденные сочинения были бы не только изъяты из подчиненных церковной власти учреждений (монастырей, духовных школ, духовных библиотек и под.), но и из библиотеки каждого верующего католика, и авторам осталось бы признать свое заблуждение и отречься от своего детища.

Совершенно иначе стоит тот же вопрос в православии. Внешнего догматического авторитета в православии нет. Таковым не являются ни органы высшего церковного управления или иерархии, ни даже самые так называемые «Вселенские соборы», которые, в сущности, лишь провозглашали и утверждали догмат, принимавшиеся, однако, всем телом Церкви; хотя Собор является естественным и потому необходимым средством установления догмата, но и его нельзя рассматривать как парламент с решающим голосом, и, конечно, его «вселенскость» понимается не в смысле избирательных округов, которая, к слову сказать, редко и осуществлялась. Но предоставим слово признанному авторитету в вопросе о православной Церкви — А. С. Хомякову<sup>5</sup>. Он считает, «что разделение Церкви на церковь учащую и

---

\* Потому что *Index* имеет обязательную силу для верного католика не только как простое запрещение, но и как требование отказа от осужденного мнения. Напротив, *Index* в православии, если бы и существовал, мог бы иметь силу только дисциплинарно-педагогической меры, но не может получить оттенка догматического решения.



Церковь учеников признано в Романизме как коренной принцип», напротив, «отсутствие его в православной Церкви самым решительным образом определяет характер последней...» «Указанная мною особенность есть неоспоримый догматический факт. Восточные патриархи, собравшись на Собор с своими епископами, торжественно провозгласили в своем ответе на окружное послание Пия IX, что “непогрешимость почитает единственно во вселенскости Церкви, объединенной взаимной любовью, и что неизменяемость догмата, равно как и чистота обряда вверены охране не одной иерархии, но всего народа церковного, который есть тело Христово”<sup>\*</sup>. Это формальное объявление всего восточного клира, принятое местною Русскою церковью с почтительностью и братской признательностью, приобрело нравственный авторитет вселенского свидетельства. Это, бес-

\* В примечании к этому месту в русском издании приведены подлинные §§ окружного послания 6 мая 1848 года<sup>6</sup>:

«§ 16. Мы не имеем никакого светского надзирательства или, как говорит его блаженство, священного управления, а только соединены союзом любви и усердия к общей матери, в единстве веры и пр.

§ 17. У нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ».

Ср. с этим определением образ действий теперешнего константинопольского патриарха Германа в афонском деле, где он прямо заявляет, что после синодального рассмотрения «мы единодушно осудили сказанное новоявленное учение об имени “Иисус”... и объявляем в Св. Духе (сие учение), как хульное и еретическое... потребуйте от имени нас и Церкви, чтобы все совершенно отвергнули хульное заблуждение, уклонялись бы отселе тщательно от разных чуждых учений и пребывали верно только в преданных догматах и в преподаваемом учении Церкви, сверх которого и помимо которого никто не должен новшествовать» (Материалы к спору о почитании Имени Божия, изд. «Религиозно-философской библиотеки», Москва, 1913 г., с. 47). Константинопольский патриарх в этом документе не только внешне, терминологически изображает из себя непогрешимого Папу (ср. подчеркнутые места), но и, в сущности, авторитарно вводит, под предлогом отрицания новшеств, совершенно новый догмат, именно, что в православии не может и не должно быть новых догматов. Напротив, даже для архимандрита Никона ясно, что решение патриарха (а следовательно, и русского Синода) не может считаться окончательным: «Восставать против сего суда и судить такую власть в Церкви имел бы только Вселенский собор или, по крайней мере, епископат всей восточной Церкви» (Материалы к спору о почитании Имени Божия). Вып. I. М., 1913. С. 8).

спорно, самое значительное событие в церковной истории за много веков.

В истинной Церкви нет Церкви учащей.

Учит вся Церковь, иначе: Церковь в ее целостности: учащей Церкви в ином смысле Церковь не признает» \*.

Эта точка зрения неизменно выдвигалась в полемике с папизмом, в частности на нее опирается и А. С. Хомяков. Да иначе и трудно было бы догматически понять, например, историю вселенских споров, в которой ереси охватывали иногда светские и церковные власти, императора и патриарха, а истина находила защитников в лице немногочисленных и невлиятельных клириков (диакон Афанасий!) и мирян.

Отсюда понятна и внутренняя необходимость соборования, а следовательно, и соборов по догматическим вопросам в православной Церкви.

На основании сказанного, как же возможно теперь установление нового догмата? Прежде всего внешний орган вселенского (в смысле географического) сознания в настоящее время окончательно утерян, ибо Церковь уже много веков раскололась, по крайней мере, на две части, восточную и западную, и каждая из них живет особой жизнью. Однако принцип соборования, принятие и сохранение догматического учения лишь всем телом Церкви остается в полной силе в православии и не может быть чем-либо заменен; только то, что воспринято в качестве догматической истины общецерковным сознанием, что стало для него фактом, может быть провозглашаемо в качестве догмата, и этого права односторонне не может присвоить себе и высшая иерархия, которая полномочна в порядке церковного управления осуждать лишь такие мнения, которые содержат в себе прямое или косвенное отрицание уже признанных догматов и в этом смысле явно являются еретическими. В вопросах же новых, впервые ставящихся в церковно-историческом развитии, впредь до наступления догматической зрелости для того или иного учения и фиксирования его в церковном сознании, остается свобода для личного искания, для того, что технически называется иногда «богословскими мнениями» (в противоположность догматам). И в этом состоит свобода в православии: благодаря отсутствию внешнего непогрешимого авторитета, который мог бы властно угащать личные искания, здесь создается возможность, при внутренней верности Церкви с ее уже принятыми догматами, догматического вопрошания: *in necessariis*

\* Хомяков А. С. Сочинения. Т. II. С. 61—65.

unitas, in dubiis libertas<sup>7</sup>. На таком в сущности положении жили в православии и нелицемерно чувствовали себя ему верными такие мыслители, как Бухарев<sup>8</sup>, Достоевский с его хилиастическими надеждами, В. С. Соловьев с его учением о Софии, Н. Ф. Федоров<sup>9</sup> с учением о воскрешении, Тютчев, А. Толстой, К. Леонтьев с его бурным эстетизмом, некоторые современные мыслители, считающие себя нелицемерными сынами православной Церкви. В этой свободе догматического искания — жизненный нерв православия и его священнейший палладиум, который должен ревностно отстаиваться верными сынами Церкви. Ее принципиальное отрицание явилось бы, действительно, угашением духа. Конечно, именно здесь, в этих устремлениях всегда таится опасность своеволия и отклонения в ереси; однако, и самая ересь становится возможной лишь при наличии догматической жизни. «Подобает и ересям (αἵρεσις) быть среди вас, чтобы открылись искуснейшие» (1 Кор. 11, 19), снисходительно замечает ап. Павел, всегда непримиримый к упорствующему еретичеству. Рассуждая теоретически, еретичество возможно в двух направлениях — мышления и воли. Первое имеет место тогда, когда то или иное «богословское мнение» или новое учение приходит в явное противоречие с принятым уже и для православного сознания незыблемым догматом. Второе же — тогда, когда отдельное лицо или группа лиц приписывают своему «богословскому мнению», безразлично, каково бы оно ни было, характер общеобязательного догмата и, следовательно, выделяются из церковного общества, клеймя его членов еретиками или духовно мертвыми людьми, следовательно, когда происходит попытка догматического самоутверждения (таково первоначальное значение ереси — αἵρεσις, — отделение, одностороннее утверждение).

Таким образом, следует признать, что православие чрез своих членов постоянно находится (вернее, должно находиться) в процессе искания догматов, их новообразования, в догматическом развитии Церкви единая истина поворачивается разными и новыми сторонами.

Теперь обратимся к афонской смуте, возникшей по поводу провозглашения на Афоне в качестве нового догмата, составляющего в глазах его приверженцев основной критерий православия, — учения о почитании имени Божия. Вопрос о существовании имен вообще (философия имени) и об имени Божиим является одной из самых основных, а потому и наиболее трудных для понимания религиозно-философских проблем. Нисколько не удивительно, что для рационалистического мышления он пред-

ставляется сплошным недоразумением, а новый «догмат» — просто «глупым» (в этом сходятся, например, приват-доцент А. И. Покровский и архиепископ Антоний). Не менее роковым для этого учения оказывается и чрезмерное его «прагматическое» упрощение, которое может вести, действительно, к «име-божью», т. е. к непосредственному обожествлению букв и звуков имени Божия, к механическому или, по крайней мере, магическому истолкованию молитвы (исключительно так и понимается новое учение во всех трех докладах по этому вопросу, представленных в Св. Синод, и в его постановлении\*,) и против такого огрубленного его понимания он и направляет главную свою борьбу; если бы к этому, действительно, только и сводилось «имеславие», то борьба эта была бы вполне законна и достаточно мотивирована). Однако, учение об имени Божиим имеет несравненно более глубокий смысл, оно явилось попыткой богословски осмыслить религиозные переживания, бывающие у подвижников при молитве (в особенности «молитве Иисусовой», непрестанно повторяемой сначала в уме, а потом и в сердце, это — так называемое «умное делание»<sup>10</sup>). Таким образом, в новом учении вопрос идет о теории молитвы: как понимать реальную действенность молитвы, в которой призыванию имени Божия, стало быть, и самому имени Божию принадлежит основное значение? Очевидно, к этому вопросу можно подходить с разных сторон: и со стороны теоретической философии, именно учения об именах, и со стороны церковно-исторической, — приведения нового вопроса в связь с прежними догматическими обсуждениями, и со стороны религиозно-практической, и — опыта «умного делания» (и потому несколько неудивительно, что вопрос этот и возник именно в монашеской среде). Однако его жизненности соответствует и его трудность. Несколько неудивительно, что в церковных кругах вопрос этот и в настоящее время не только не находит единомыслия, но даже и понимания, и говорить о его догматической зрелости во всяком случае еще преждевременно\*\*. Немедленное решение его, к

\* См.: Церковные ведомости. 18 мая 1913 года. № 20.

\*\* Эта точка зрения высказана и редакцией «Религ<иозно>-филос<офской> библиотеки», издавшей сочинение афонского иеросхимонаха Антония Булатовича «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисуса», в предисловии: «Как центральный, вопрос об Имени Божиим связывается со всеми точками духовного понимания жизни, со всем кругом веры, и нет ничего удивительного, что в поднявшихся спорах выступают мотивы разнообразнейшие. Для церковного решения их требуется весьма не мало подготовительных

тому же притязание еще на догматическое значение, было бы прямым насилием над религиозной совестью либо той, либо другой стороны, а еще более тех обширных кругов, которые относятся к вопросу вполне нейтрально. По существу, вопрос не вышел еще из стадии предварительного обсуждения, или, по принятой нами терминологии, он находится в стадии «богословского мнения» и едва-едва поставлен в общецерковном сознании. Большинство врасплох застигнуто вопросом этим, а афонская формула, предложенная о. Антонием Булатовичем («имя Божие есть Бог»), до сих пор вызывает непонимание и недоразумение одинаково и среди интеллигенции и рядовых верующих, среди духовенства и монашествующих. Церковная же власть, вместо содействия выяснению вопроса, прибегла и в данном случае к излюбленному приему зажимания рта и фактически изъяла этот вопрос из обсуждения духовных журналов. Таким образом, это обсуждение силою вещей сделалось достоянием православных мирян, благодаря чему единственная до сих пор попытка систематического изложения вопроса о почитании имени Божия, принадлежащая перу о. Антония Булатовича, могла увидеть свет лишь в частном издании, именно под фирмой «Религиозно-философской библиотеки», руководимой столь нелицемерным, но вместе и независимым представителем православия, как М. А. Новоселов. И на церковной обязанности мирян и в настоящее время остается забота о том, чтобы не дать заглухнуть начавшемуся догматическому движению и поддерживать идейный к нему интерес.

Каким же образом столь трудный догматический вопрос послужил поводом для монашеской междоусобицы и всего вообще афонского движения, вызвавшего пастырско-усмирительную экспедицию архимандрита Никона?

На Афоне и вследствие общей напряженности религиозной жизни, и вследствие особенностей монашеской психологии, национальных страстей, личных темпераментов, а наконец, и интересов экономических (ко всему этому еще присоединилось легкомысленно-бестактное поведение архимандрита Антония, сразу обругавшего новое движение без всякого разбора и даже знакомства с ним и тем подлившего масла в огонь), — на Афоне новое учение об имени Божии было сразу же и, конечно, преждевременно провозглашено догматом и даже сделано критерием

---

специальных трудов... данная работа не только не исключает, но и требует новых работ, в ином направлении, в иных срезках, расследующих те же вопросы».

православия\*. Образовалось две враждующих монашеских партии, из которых каждая притязала на руководящее значение в монастыре. Партией «имеславцев» был свергнут (и, к сожалению, не без насилия) «имеборческий» игумен Андреевского скита\*\*, однако новое управление оказалось лишено возможности получать кассу и почту, в чем ему отказывало консульство. Отсюда создался затяжной кризис на русском Афоне. К этому надо присоединить, что верховная церковная власть на Афоне принадлежит константинопольскому патриарху, который, по национально-политическим мотивам, вообще склонен очистить Афон от умножившихся за последнее время русских, воспользовавшись благоприятным международным положением: Афон, освобожденный от турецкого владычества, до сих пор остается какой-то политической *res nullius*<sup>11</sup>, принадлежащей *primo occupanti*<sup>12</sup>, и однажды там уже появлялся греческий отряд. Ввиду этого не только церковное, но и гражданское и политическое положение вещей на Афоне давно уже было очень запутано (еще весной от видного представителя министерства иностранных дел я слышал мнение, что бездействие власти на Афоне, к сожалению, невозможно, и ей придется рано или поздно дать окончательный перевес той или другой из непримиримых и борющихся партий). После того как патриарх с весьма подозрительной быстротой и легкостью высказался против «имеславия», для греков явилась вполне легальная и каноническая даже возможность удалить с подведомственного патриарху православного Афона еретиков, чтобы дать численный перевес грекам, уже имеющим правовое преобладание. В это время (весной) состоялось осуждение нового учения со стороны Св. Синода, а за ним последовала и афонская экспедиция архимандрита Никона, которая началась с увещаний, а закончилась «передачей полномочий гражданской власти». Краска стыда, негодования, горя, обиды за Церковь появляется на лице при мысли об этой экспедиции и о той печальной роли, до которой допустил себя православный архиепископ, не устранившийся от морального соучастия в гнусной расправе; с афонскими иноками. Эта экспедиция с полным единодушием была осуждена всеми независимыми органами печати, правой и левой, православной и неправославной. Архимандрит Никон не счел нужным посетить

\* Принятие этого учения на Соборе монахов в Фиваидском скиту называется на местном языке «торжеством православия».

\*\* Согласно пониманию «имеславцев» афонская конституция оставляет выбор игумена братии.

Афон и выслушать афонских «исповедников» еще во время составления своего доклада Св. Синоду, когда можно было свободно обмениваться мнениями; он явился туда уже с готовым приговором и требованием повиновения под угрозой отлучения и... высылки, и при этом еще жалуется, что был встречен холодно и недоверчиво. Вместо мудрой терпимости и благожелательности церковная власть проявила ревнивое властолюбие, ради которого вырваны и растоптаны пробивающиеся ростки церковной жизни, и притом где же? на Св<ятой> Горе, искони почитавшейся святынею православия, как «удел Пресвятой Богородицы». Своими действиями Синод как будто хочет довершить давно уже происходящий разрыв нравственной связи между ним и церковным народом, и, конечно, самоубийственным для него средством является это расселение по городам и весям российским афонских «исповедников», вкусивших сладости архипастырского жезла. Этот разрыв может не чувствоваться, пока церковная власть прикрыта оградой государства, но это обнаружится тотчас же, как только, по воле судеб, рушится эта ограда. Ведь какую власть и авторитет имел бы на Афоне посланец Синода архимандрит Никон без Донца и военной силы?..

Отвлекаясь от афонских событий и сосредоточиваясь на религиозно-догматической стороне вопроса, надо сказать, что афонцы все-таки прегрешили чрезмерным и преждевременным догматизированием своего учения и, в частности, своей (и вообще едва ли удачной) формулы, что «имя Божие есть Бог». Мы не забываем, конечно, что они были возбуждены и статьями архимандрита Антония, и вызывающим образом действий своих противников, но даже и истинное мнение, если оно становится средством церковного разделения и создает волю к нему, может получить оттенок еретический. В этом смысле принимает его и преждевременное догматизирование и православного учения, каким в основе своей представляется нам имеславие. Нет также сомнения, что в массе иночествующих, среди которых распространилось новое учение, оно не находит, да и не может находить полного понимания и способно вызывать недоумения, особенно на почве фанатической его защиты\*. Тем

---

\* Несмотря на невыносимо самодовольный и фальшивый тон отчета архимандрита Никона о своей афонской экспедиции, отмеченного еще обычной повадкой придавать всякому независимому движению крамольный характер, и в нем указаны некоторые черты, свидетельствующие о могуществе «психологии масс» на Афоне. См.: Церковные ведомости. 24 августа 1913 г. Отчет архимандрита Никона.



не менее эти сотни монахов, лишившиеся ныне своего духовного отечества, готовые умереть за веру, представляют собой лучшее доказательство жизненности православия, способного, как и встарь, порождать и мучеников, и исповедников, а само это движение, свидетельствующее о подпочвенном движении вод в православии, по существу есть радостное событие в жизни Церкви. Если афонцы с о. Антонием Булатовичем во главе \* даже и впали в преувеличения и упрощения, то их заслуга пред Церковью остается огромна, она состоит в решительной постановке пред церковным сознанием вопроса об имени Божиим, и, по справедливому замечанию предисловия к «Апологии», 1912 год в будущей церковной истории получит наименование «года афонских споров об имени Божиим».

Устранив возможность предварительного богословского обсуждения нового учения, Св. Синод сам приступил к суду над ним. Было поручено составление докладов трем лицам: в первую очередь, конечно, универсальному архимандриту Антонию, хотя он сам является в этом деле стороной и уже потому, казалось бы, должен быть «отведен», архимандриту Никону, возведенному вдруг в ранг первоклассного богослова и с семинарской важностью поучающего невежественных иноков, и доселе неведомому преподавателю духовного училища г. Троицкому. Почему только этот гуттаперчевый богослов, удобный еще своей портативностью (он, вместе с архимандритом Никоном, представлял Русскую церковь на Афоне), оказался единственным представителем мирян при обсуждении этого первостепенной важности вопроса, почему не были опрошены духовные академии, видные представители православного пастырства и мирян, вообще почему не был соблюден хоть внешний декорум «соборности», на это не может быть удовлетворительного ответа \*\*. Вопрос решался канцелярски-келейным путем, и на ос-

---

\* В спорах об имени Божиим часто упоминается книга кавказского пустынноика Илариона «В горах Кавказа» (или о молитве Иисусовой). Эта книга содержит благоуханнейшие страницы религиозной поэзии из жизни отшельников Кавказа, чередующиеся с бесхитростными, иногда прямо семинарскими, рассуждениями автора и выписками из духовной литературы. Неприятательному автору этой замечательной книги, глубококому старцу, пребывающему в настоящее время в безвестности отшельничества, совершенно несвойственно выступать вождем догматического движения, и сам он оставляет свои суждения на стадии «богословского мнения».

\*\* Еще более упрощенное производство применил константинопольский патриарх Герман, который объявил новое учение «хульным

новании трех докладов было составлено синодское послание, притязающее излагать «православное мудрование» об имени Божиим (все три доклада и послание помещены в «Церковных ведомостях», № 20). Надо мысленно поставить себя в положение инока, которому это послание и якобы разъясняющие и восполняющие его доклады надо принять «не за страх, но за совесть» и который бы действительно попытался сделать это. Если исключить справедливое осуждение тех явных заблуждений, к которым может темных людей привести учение «имеславцев» (механическое или магическое понимание молитвы), то по существу вопроса об имени Божиим даже между докладчиками вовсе нет единомыслия, и от крайнего рационализма архимандрита Антония (я оставляю в стороне его невыносимую публицистику) мы переходим к неустойчивой, но весьма приближающейся к «имеславству», хотя и завуалированной позиции Троицкого, в докладе же архимандрита Никона \* имеется, по крайней мере, три разных варианта учения об имени Божии, между собой трудно согласуемые (здесь я лишен возможности подтвердить сказанное цитатами). Наконец, даже по принципиальному вопросу, есть ли имя Божие божественная «энергия», оказалось совершенно непримиримое разногласие, ибо, тогда как в синодском послании в качестве «православного мудрования» утверждается, что имя Божие «не есть энергия Божия» (с. 285), — в докладе Троицкого, в качестве «православного учения», прямо провозглашается, что «имя Божие, понимаемое в смысле откровения Божия... есть вечная, неотделимая от Бога энергия Божия» (с. 906). Своя своих не познаша. Резолютивная часть синодского послания формулирована спешно и неопределенно (см. решающий п. 1, с. 285), так что совершенно не фик-

---

злословием и ересью» на основании доклада халкинских богословов, причем последние сами признаются, что за недостатком времени и незнанием русского языка они не могли ознакомиться с «Апологией» о. А. Булатовича и основывали свое суждение «на иных» (?) русских и греческих рукописях, «в виде ли исповеданий или также в виде наставлений и поучений» (Материалы к спору о почтении Имени Божия, 41). На основании таких темных источников и с такой спешностью вынесен был столь решительный приговор!

\* Я высоко ценю некоторые стороны предшествующей духовно-просветительной деятельности архимандрита Никона, выразившейся в издании многочисленных листов и книжек, главным образом, для народа, и тем прискорбнее отмечать теперешний курс в литературной деятельности архиепископа.

сирует догматической идеи \*, — известно, как трудно давались догматические формулы в истории Вселенских соборов. Поэтому приходится сказать, что все эти доклады и постановление оставляют вопрос открытым, и принять их в руководство даже при полном желании, по-моему мнению, нет никакой возможности (еще более следует это сказать о постановлении патриарха). Хотя Синод в настоящее время и облакает эти постановления своим авторитетом высшей церковной власти, он еще может делать это в порядке дисциплинарном, но отнюдь не догматическом. Как бы ни старался копировать Папу наш Св. Синод, он не имеет той власти над совестью верующих, какая законно принадлежит в глазах католиков римскому первосвященнику.

Здесь следует возвратиться к тому принципиальному вопросу, с которого мы и начали. Если бы синодские доклады и постановление и были свободны от указанных недостатков и давали бы четкую и вразумительную формулу, то могли ли бы они и тогда притязать на догматическое значение? Православное учение заставляет нас ответить на этот вопрос решительным нет. Уже самое притязание на самовластное установление новых догматов (а здесь речь идет именно о новом догмате) являлось бы не только неканоничным, но и вело бы уже, действительно, к настоящей ереси, к извращению православия, к узурпации. Ни Синоду\*\*, ни патриарху несвойственна догматическая не-

---

\* Первая половина п. 1 «имеславческая»: «Имя Божие божественно, потому что открыто нам Богом» (стало быть, энергия); вторая половина всячески ограничивает это суждение и говорит, что «имя Божие есть только имя, а не сам Бог и не Его свойство», но тогда как же оно божественно и как может быть «открыто»?

\*\* Вот как характеризует значение Синода один из влиятельнейших его членов: «Православная, на бумаге господствующая, а на деле порабощенная паче всех вер Церковь лишена в России того, что имеют и латиняне, и протестанты, и армяне, и магометане, и ламайты, — лишена законного главы и отдана в порабощение мирским чиновникам, прикрывающимся собранием шести, семи по полугодно сменяемых архиереев в двух иереев. Кто же не знает, что такое учреждение неканоническое, что оно не утверждено было при своем основании двумя патриархами? Да если бы оно и было утверждено всеми четырьмя, то это говорило бы только о незаконном действии патриархов, а не о канонической законности синодального управления, так как никакие патриархи не могут утвердить и авторизовать учреждения, неведомого Святому Православию и придуманного единственно (sic!) для его расслабления и растления... Но высшее правление Церкви есть Собор? Несомненно так, — только не надо забывать, что соборы у нас и прекратились

погрешимость. Поэтому постановление Синода по вопросу о новом догмате может иметь силу самое большее лишь условного (*donec corrigetur*), временного и предварительного определения, иначе говоря, действия церковной власти в порядке управления, но отнюдь не непререкаемого голоса Церкви. Не иначе обстоит дело и в случае с имеславием. По самой природе своей послание Синода может рассматриваться лишь как такое предварительное определение, точнее — как действие церковной власти, подлежащее обжалованию, изменению и даже отмене, но не как окончательное догматическое определение, которое может принадлежать только всему телу церковному. На эту точку зрения принципиально могут стать и «имеславцы», конечно, с тем, чтобы продолжать для себя и для других углубление и выяснение вопроса о почитании Имени Божия. С точки зрения православного учения о Церкви остается незыблемым, что догмата по этому вопросу еще нет, ибо его не властно установить своей единичной волей ни афонское монашество, ни Св. Синод, ни патриарх, и потому надо дать место свободным «богословским мнениям», устраняя лишь грубые извращения, порождаемые фанатизмом той и другой стороны. В событиях этого года нельзя видеть окончательного решения вопроса, напротив, это есть лишь пролог к дальнейшему догматическому движению, и посильное в нем участие должно составить естественную обязанность живых членов православной Церкви.



---

вместе с прекращением патриаршества», с чем автор связывает причину всех бедствий Русской церкви. Но кто же этот беспощадный критик синодального режима? Это — не кто иной, как постоянный член Св. Синода, ныне догматизирующий чрез его посредство об Имени Божиим, — архиепископ Антоний (см. его статью «Восстановление патриаршества» // Голос Церкви. 1912. Январь. С. 163—164).



## **С. В. ТРОИЦКИЙ**

### **Об именах Божиих и имябожниках**

<Глава> «Защитники имябожников»

Они желают, чтобы им верили, когда не знают, как сами веруют.

*Св. Афанасий Великий*<sup>1</sup>.  
Окружное послание против ариан

В краткой, но печальной истории движения имябожников малозаметную по внешности, но довольно значительную по существу роль сыграли, да и еще и играют лица, состоящие, так сказать, не действительными членами новой секты, а лишь сотрудниками. Они не включают себя в секту, они не принимают на себя никаких обязательств, но по мере сил, охоты и умения поддерживают ее. Еще до выхода в свет своей «Апологии» Булатович оповещал своих единомышленников, что книги его посылались на просмотр «богословам и профессорам Духовных академий» и были одобрены ими. Верность этого заявления подтверждается и самым изданием книги, в предисловии коей помещен отзыв о труде, «принадлежащий перу одного из наиболее уважаемых и заслуженных богословов нашей родины». Здесь объявляется, что «апологет (т. е. Булатович) далеко не невежествен и не развит формально (а разве это нужно доказывать?), и напротив, полное невежество и непонимание дела на стороне рецензента (т. е. инока Хрисанфа, впервые указавшего на неправильные мысли в книге Иларiona). Помимо профессоров в защиту имябожников выступили члены издательства «Религиозно-философской библиотеки» в Москве. Это издательство не только напечатало «Апологию» Булатовича и поместило в «Материалах к спору о почитании Имени Божия» три других сочинения имябожников («Открытое письмо святогорцев-исповедников Имени Божия к его преосвященству епископу Никону», «Исповедание веры во имя Божия» и «Доказательство из

Св. Писания и св. отец учения об Имени Божиим, изложенного в шести пунктах») \*, но и в предисловии к первому труду, написанному «от Редакции», всецело стало на сторону имябожников. В этом довольно странном и написанном чрезвычайно напыщенным языком предисловии новое лжеучение называется «духовным извержением». «Прозвание 1912 году», в коем произошло это «духовное извержение», по мнению редакции, должно быть «год афонских споров об Имени Иисусове». На стороне противников имябожников, которые называются «имеборцами», редакция усматривает лишь «рационалистический душевный склад, легкомысленную ругань и клеветнические наветы», тогда как для похвалы имябожникам редакция прямо не находит слов. Имябожники будто бы «совершали свое церковное послушание под гром Балканской войны, под свист и шипение имяборческих пасквилей, при позорном молчании богословских журналов». Самолюбивый и весьма «искательный» инок Иларион превозносится здесь как один из наиболее видных представителей духа древнего отшельничества Фиваиды<sup>2</sup> и Сирии и т. д. Хотя редакция и находит нужным дальнейшее обсуждение вопроса с точки зрения философской, психологической и исторической вполне желательным, но в то же время она признает вполне истинной основную мысль книги Булатовича, «что учение о Божественности имен Божиих есть не что иное, как частный случай общего церковного учения о Божественности всякой энергии Божией». С целью подтвердить свою высокую оценку труда Булатовича, редакция помещает далее упомянутый «авторитетный» отзыв одного из наиболее уважаемых и авторитетных богословов, объявляющего, что он «лично весь на этой стороне», т. е. на стороне Булатовича.

Помимо рекламирования и издания трудов имябожников содействие им со стороны группирующегося около издательства кружка выразилось и в прямом анонимном сотрудничестве в составлении Апологии. Такое сотрудничество заметно особенно там, где Апология трактует о паламитах и варлаамитах<sup>3</sup> и о нем упоминает сам автор Апологии, говоря, что «сия книга написана при содействии высокопросвещенных российских богословов» \*\*.

Конечно, такая деятельная поддержка имябожников со стороны их таинственных покровителей не могла не иметь своих

\* А во втором издании, только что полученном нами, сюда присоединено еще несколько подобных «творений».

\*\* Апология. С. 189.

последствий. И она имела их, — в усилении и обострении афонской смуты. Афонские имябожники вообразили, что на их суетности наложена печать истинной богословской учености, а все то, что писали и говорили против них православные, стало представляться им в лучшем случае недоразумением, и в худшем изменой православному учению во имя личных и партийных интересов.

Между тем события шли своим чередом. Святейший Синод присоединился к мнению вселенской патриархии относительно учения имябожников, но подогреваемые в своей ревности не по разуму таинственными богословами имябожники и на постановление Святейшего Синода особого внимания не обратили и отношение между двумя партиями на Афоне обострилось настолько, что каждую минуту можно было ждать кровавой развязки. И та и другая партия пришли к убеждению, что дальнейшая совместная жизнь их в одном месте невозможна, и обе партии обратились к власти с одинаковой просьбой — увезти ту или другую с Афона. И была одно время опасность, что увезти придется именно православных. Когда же решено было увезти с Афона лишь имябожников, они, хотя сами же просили этого, потребовали, чтобы монастырские миллионы были поделены между ними, а когда это невозможное условие не было выполнено, оказали открытое сопротивление власти и уступили только напору воды. Остальное известно.

В то время когда запутанные своими вождами и высокопросвещенными российскими богословами несчастные афонские монахи сдавали чистые рубашки и готовились умереть за имя Иисусово, а автор этих строк с раннего утра до позднего вечера работал в монастырской библиотеке, до хрипоты спорил с агитаторами секты, разъезжал в июльскую жару по Афону, не зная, не придется ли свести знакомство с пулей греческого четника или с камнем фанатика имябожника, гордые сознанием исполненного долга вожди секты покинули своих сторонников и благодушествовали. Булатович жил в своем имении, Кусмарцев заблаговременно тайно уехал в Россию и на пути обирал паломников, да и прибыв занялся тем же, только в более широких размерах, Григорович сбросил монашеское платье и с офицерским паспортом поехал в Россию, а Парфений благоразумно прислал отречение. Что же за это время делали «высокопросвещенные российские богословы»? Казалось бы, что после того, как новое учение было осуждено Церковью и борьба с ним повела к таким печальным происшествиям, они должны сделать одно из двух: или признав оказанную ими поддержку имя-



божникам ошибочным шагом, сделанным по человекоугодничеству, по малоосведомленности и вообще по слабости человеческой, поспешить откровенно сознаться в этом и разубедить соблазненных ими простецов, или наоборот, доказать, что, поддерживая имябожников, они поддерживали правое дело и что церковная власть как Константинопольской, так и Русской церкви впала в заблуждение, осудив это правое учение. Такая альтернатива была бы неизбежна для того, для кого дороже всего интересы истины, а не интересы личного самолюбия, интересы издательской фирмы или кружка. Но «высокопросвещенные богословы» оказались «ни холодны, ни горячи». В душе они, конечно, прекрасно поняли после Синодального послания, что имябожничество — учение ложное, но у них не хватило порядочности сознаться в ошибочности сделанного ими ранее. Но, с другой стороны, и молчать было нельзя. На них смотрели, от них ожидали объяснения, ждали не одни имябожники. Что же делать? Где же выход из столь затруднительного положения? А выход очень удобный. Просто вопрос по существу обойти, направить мысль читателя в сторону более общих вопросов и, не подавая виду, что сами попали в ложное положение, похвалить самих себя и начать ругать других, Святейший Синод и патриарха за якобы превышение ими своей компетенции и за нецелесообразный образ действий. Ругать духовное ведомство ныне сделалось просто «*façon de parler*»<sup>4</sup>, а если выругаться с известным смаком и с гражданско-церковной скорбью, то растроганный и увлеченный читатель, конечно, и не заметит, что положение самого-то ругателя не из красивых. И вот в недавно оштрафованном за порнографию журнале «Русская мысль»\* появилась написанная по этому рецепту статья С. Н. Булгакова «Афонское дело». Применяясь к такому содержанию статьи, мы во-первых, выясним те приемы, к которым прибегает г. Булгаков, чтобы уклониться от рассмотрения вопроса по существу; во-вторых, рассмотрим, было ли в данном деле превышение власти и наконец, в-третьих, выясним ту истинную обстановку, в которой это дело происходило.

## I

В своей статье г. Булгаков все время ходит вокруг да около основного вопроса: истинно или ложно новое учение, но всякий

\* Русская мысль. 1912. Сентябрь. С. 37—46.

раз как приходится отвечать на него, он обходится лукавыми полуответами и недомолвками, а иногда и прямо пишет неправду. «Вопрос о существовании имени вообще (философия имени) и об имени Божиим, лукавит С. Н. Булгаков, является одной из самых основных, а потому и наиболее трудных для понимания религиозно-философских проблем. Нисколько не удивительно, что для рационалистического мышления он представляется простым недоразумением, а новый «догмат» просто «глупым» (в этом сходятся, например, приват-доцент А. И. Покровский и архиепископ Антоний)». На самом деле, и тот и другой автор этого вопроса вовсе не считают недоразумением, а глупым они считают лишь ответ, который дают на него имябожники, и г. Булгакову следовало бы попытаться доказать противное.

«Не менее роковым для него, продолжает прикрываться словами г. Булгаков, оказывается и чрезмерное его прагматическое упрощение, которое может вести, действительно, к «имебожью», т. е. к непосредственному обожествлению букв и звуков имени Божия, к механическому или, по крайней мере, магическому истолкованию молитвы (исключительно так и понимается новое учение во всех трех докладах по этому вопросу, представленных в Святейший Синод и в его постановлении и против такого огрубленного его понимания он и направляет главную свою борьбу)».

Так писать о докладах можно лишь, или не читав их, или желая ввести в заблуждение читателя. На самом деле, напр<имер>, в моем докладе такое «прагматическое упрощение», во все не считается основным содержанием имябожников, а лишь характерной чертой одной группы имябожников\* и притом не главной, — тогда как основное течение имябожничества, за которое ломали перья «высокопросвещенные богословы» и которое осуждено Святейшим Синодом, состоит в теоретическом, а не прагматическом превознесении имени Божия. «Если бы к этому действительно только и сводилось «имеславие», то борьба эта была вполне законна и достаточно мотивирована», продолжает лукавить г. Булгаков. Но в том-то и беда, ответим мы, что учение имябожников сводится не только к этому; если бы оно сводилось лишь к прагматическому обожествлению священных символов, то оно было бы лишь суеверием, но оно не ограничивается этим, а подыскивает догматические предпосылки под

---

\* См.: Церк<овные> вед<омости>. 1913. № 20. С. 889: «Среди защитников имени Иисусова довольно ясно обозначилось два течения...»

это суеверие и таким-то образом становится опасной ересью, борьба с которой, конечно, составляет прямой долг Церкви.

Но этого-то и не хочет признать Булгаков и изоцряется в усилиях как-нибудь затушевать сущность учения имябожников. «Учение о имени Божиим, — пишет он, — явилось попыткой осмыслить религиозные переживания, бывающие у подвижников при молитве. Таким образом, в новом учении вопрос идет о теории молитвы: как понимать реальную действительность молитвы, в которой призыванию имени Божия, стало быть (почему «стало быть?»), и самому имени Божию принадлежит основное значение».

Это неправда. Основное содержание этого учения не «теория молитвы», а обожествление имени, утверждение, что имя Божие есть божественное действие, или даже личное духовное существо божеского достоинства, которому можно и угождать и не угождать.

Теория же молитвы имябожников есть лишь приложение этого учения к частному вопросу, к известному виду взаимоотношений между понимаемым так «Именем Божиим» и человеком. В учении имябожников одинаковое место с теорией молитвы занимает и теория чуда, и теория таинства, и теория освящения и т. д., но все это лишь частные пункты этого учения и выводы, а вовсе не его основное содержание.

Затем сказать, что имябожничество есть теория молитвы — это вовсе еще не значит доказать, что Церковь не должна была осудить его как ересь. Ведь и теория молитвы может быть еретической. Была своя теория молитвы и у индийских йогов, и у еврейских раввинов, и неужели Церковь может одобрить попытку подменить вполне выясненное христианское учение о молитве подобным языческим учением?

Как ни неприятно г. Булгакову, а все же ему приходится коснуться и основного положения учения имябожников, но и здесь он опять ничего ясного и определенного не говорит.

«Афонская формула, — нарочно напускает туману апологет издательства, — предложенная о. Антонием Булатовичем («имя Божие есть Бог»), до сих пор вызывает непонимание и недоразумение одинаково и среди интеллигенции, и рядовых верующих, среди духовенства и монашествующих... Сосредоточиваясь на религиозно-догматической стороне вопроса, надо сказать, что афонцы все-таки прегресли чрезмерным и преждевременным догматизированием своего учения, и в частности, своей (и вообще едва ли удачной) формулы, что “имя Божие есть Бог”... Даже и истинное мнение, если оно становится средством цер-

ковного разделения и создает волю к нему, может получить оттенок еретический».

Эти фразы в статье увертливого друга имябожников возбуждают чуть ли не столько недоуменных вопросов, сколько в них слов.

В самом деле, если предложенная Булатовичем (вернее, Иларионом) формула везде возбуждает недоумение, то следовало бы начать статью именно с разъяснения этой формулы. Почему же он этого не делает? Почему апологет оставляет своих читателей в сущности в полном неведении, о чем идет вопрос? Почему опускает удобный случай привлечь читателей на сторону своих клиентов возвышенностью, глубиной и стройностью их учения? Уж не потому ли, что он втайне сознает, что достаточно выяснить эту формулу так, как выясняют ее сами имябожники, чтобы всякий, хотя немного образованный человек понял, что архиепископ Антоний и приват-доцент Покровский были недалеко от истины в своей оценке нового учения и что издатели «Религиозно-философской библиотеки», покровительствуя им, попали в очень и очень конфузное положение? Непонятно далее, почему он говорит лишь о формуле, а не о самом учении. Что значит «едва ли удачная формула?» То ли, что она не соответствует тому учению, какое должна выражать? Но в таком случае, скажите же, наконец, г. Булгаков, в чем заключается это учение? Или неудачна потому, что заключает в себе неверную мысль? Но в таком случае она не только неудачна, но и ложна. Что это, наконец, за вещь: «чрезмерное догматизирование?» Разве в догматизации есть свои градации? Каким, наконец, образом истинное мнение может получить оттенок еретический, если оно истинно? А если учение имябожников по существу истинно, а лишь имеет оттенок еретический, то не нужно ли показать, в чем состоит этот оттенок?

Искусно уклоняясь от решения вопроса по существу, г. Булгаков там и здесь подготавливает лазейки для попавших в неприятную историю своих единомышленников, а попутно разбрасывает цветы комплиментов по их адресу. Оказывается, что кружок стремился лишь к тому, чтобы поставить этот будто бы совершенно новый вопрос на обсуждение. «В церковных кругах, — пишет он, — вопрос этот и в настоящее время не только не находит единомыслия, но даже и понимания, и говорить о его догматической зрелости во всяком случае еще преждевременно. Эта точка зрения высказана и редакцией «Религиозно-философской библиотеки», издавшей сочинения афонского иеросхимонаха Антония Булатовича... в предисловии», и след

за тем приводит выдержку из этого предисловия, где говорится, что для церковного решения споров требуется немало подготовительных трудов и что данная работа требует новых работ в *ином* (курсив г. Булгакова) направлении. Но это опять-таки со стороны г. Булгакова прием заметания следов.

На самом деле, как мы видели, в предисловии к «Апологии» издавший ее кружок весьма решительно становится на сторону ее автора, и выражение «в ином направлении», если его взять в контексте, означает вовсе не то, что кружок допускает законность и других точек зрения, а лишь то, что он находит желательным восполнение труда Булатовича, выясняющего библейское и святоотеческое учение об имени Божиим, данными философии, психологии и истории. Это было бы ясно, если бы г. Булгаков не употребил маленькую хитрость — не заменил точками фразу, ниспровергающую его апологетические старания.

Пытаясь «делать хорошую мину при худой игре», г. Булгаков даже восхваляет издавший Апологию кружок, к числу коего принадлежит и сам. По его заявлению, только благодаря кружку «единственная до сих пор попытка систематического изложения вопроса о почитании имени Божия, принадлежащая перу Антония Булатовича, могла увидеть свет лишь в частном издании, именно под фирмой “Религиозно-философской библиотеки”, руководимой столь нелицемерным, но вместе и независимым представителем православия, как М. Н. Новоселов». Словом «пожалуйте к нам, у нас покупали»; и худой товар ловкими руками показывается лицом. Но ведь изданная «библиотекой» книга Булатовича говорит вовсе не о почитании имени Божия, а главным образом, о его природе, а о почитании его она собственно почти не говорит, так как учит воздавать имени Божию не почитание, как иконам и кресту, а служение, как Богу. Утверждение, будто Булатович первый сделал попытку систематического изложения учения об имени Божиим, свидетельствует лишь о малоосведомленности издателей его труда в святоотеческой литературе.

Непонятно, почему эта книга могла увидеть свет только под фирмой библиотеки? Разве ее не мог издать сам Булатович, как издавал другие свои труды? Да если бы она и совсем не увидела света, беда была бы, право, невелика. Что касается независимости, то эта независимость не есть независимость того, кто «истину царям с улыбкой говорил», а независимость ягненка басни, с кровли высокого хлева ругающего волка, и хвалиться такую независимостью, право, как-то неловко.

## II

Похвалив свой кружок, г. Булгаков начинает обличать церковную власть, осудившую имябожничество. Обвиняет он ее в двух погрешностях, во-первых, в превышении своей компетенции, во-вторых, в неумелом, в нецелесообразном образе действий.

Превышение своей компетенции властью, по мнению г. Булгакова, выразилось в том, что греческий патриарх и русский Святейший Синод будто бы создали новый догмат о почитании имени Божия, тогда как новые догматы может устанавливать лишь вся Церковь, все тело Церкви, не одна иерархия, а вместе с мирянами на Вселенском соборе. Выясняя эту мысль, г. Булгаков делает сначала экскурс в сторону католической практики, где вопрос об установлении новых догматов решается «с геометрической ясностью», благодаря догмату о непогрешимости Папы. Но «в православии внешнего догматического авторитета нет. Таковым же являются ни органы высшего церковного управления, ни даже самые так называемые (?) “Вселенские соборы”, которые в сущности лишь провозглашали и утверждали догмат, принимавшийся, однако, всем телом Церкви». «Как же возможно теперь установление нового догмата?» — спрашивает г. Булгаков и отвечает: «Прежде всего внешний орган вселенского (в смысле географическом) сознания в настоящее время окончательно утерян, ибо Церковь уже много веков окончательно раскололась, по крайней мере (!) на две части, восточную и западную. Однако, принцип соборования, принятие и сохранение догматического учения лишь всеми членами Церкви остается в полной силе в православии и не может быть чем-либо заменен; только то, что воспринято в качестве догматической истины церковным сознанием, что стало для него фактом, может быть провозглашаемо в качестве догмата, и этого права односторонне не может присвоить себе и высшая иерархия, которая полномочна в порядке церковного управления осуждать лишь такие мнения, которые содержат в себе прямое или косвенное отрицание уже признанных догматов и в этом смысле явно являются еретическими. В вопросах же новых, впервые ставящихся в церковно-историческом развитии, впредь до наступления догматической зрелости для того или иного учения и фиксации его в церковном сознании, остается свобода для “личного искания”, для “богословских мнений”. И в этом состоит свобода в православии... *in necessariis unitas, in dubiis libertas*». Г. Булгаков соглашается, что здесь таится опасность ереси, но это не

устрашает его. «Подобает и ересям быть среди вас, чтобы открылись искуснейшие (1 Кор. 11, 19), снисходительно замечает ап. Павел», — пишет он. Далее он указывает два вида ереси — отрицание незыблемого догмата и догматическое самоутверждение нового богословского мнения. В деле имябожников он видит лишь последнее, причем в излишней догматизации, т. е. во втором виде ереси повинны не только имябожники, вовлеченные в эту ошибку представителями церковной власти, но главным образом сама церковная власть, которая догматизировала свое мнение, на что она не имела права. «Уже самое притязание на самовластное установление новых догматов (а здесь речь идет именно о новом догмате), — пишет Булгаков, — являлось бы не только не каноничным, но и вело бы уже действительно к настоящей ереси, к извращению православия, к узурпации. Ни Синоду, ни патриарху не свойственна догматическая непогрешимость. Поэтому постановление Синода по вопросу о новом догмате может иметь силу — самое большое лишь условного (*donec corrigetur*), временного и предварительного определения, иначе говоря, действия церковной власти в порядке управления, но отнюдь не непререкаемого голоса Церкви». Окончательное же догматическое определение может принадлежать только всему телу церковному. С точки зрения православного учения о Церкви остается незыблемым, что догмата к этому вопросу еще нет, ибо его не властно установить своей единичной волей ни афонское монашество, ни Св. Синод, ни патриарх».

Упрекая в превышении власти и Синод, и патриарха, и даже своих клиентов, г. Булгаков предоставляет чрезвычайно почетную роль членам своего кружка, роль третейского суда между имябожниками и церковною властью. Он жалуется на насилие над совестью тех, кто «относится к вопросу вполне нейтрально», и говорит, что надо устранять «грубые извращения порождаемые фанатизмом той и другой стороны». «В событиях этого, года, — говорит он в заключение, — нельзя видеть окончательного решения вопроса, напротив это есть пролог к дальнейшему догматическому движению, и посильное в нем участие должно составлять естественную обязанность всех живых членов православной Церкви».

Мы подробно изложили ход мыслей г. Булгакова, являющегося в данном случае выражением мнения многих, и должны сказать, что все его построение есть результат применения к событию, имевшему место в православной Церкви, совершенно чуждого православию критерия. Исходная точка всех его рассуждений — это чуждое православной догматике учение о дог-



матическом развитии. Являясь в данном пункте последователем В. С. Соловьева, а также и многих других «светских богословов», мечтающих о «новом откровении», о царстве Св. Духа и т. п., Булгаков в качестве аксиомы выставляет положение, что в Церкви могут быть новые догматы. Этим чаянием новых догматов объясняется отчасти та поддержка, которую оказали светские богословы имябожникам. Ожидание появления нового догмата, который бы подтвердил *ipso facto*<sup>5</sup> своего существования их учение о догматическом развитии, было столь напряженно, что они не были в состоянии заметить бросающуюся в глаза его нелепость, а как будто в галлюцинации увидели в нем лишь, по выражению Булгакова, «ростки новой жизни», «подпочвенное движение воды в православии». Но православие вообще не знает никаких новых, догматов. По православному учению, откровением возведена Церкви истина абсолютная, божественная неизменная, возвращена Духом Святым во всей полноте своей еще апостолами, согласно обетованию Спасителя: «Той вы научит *всему* и вспомянет вам *вся*» (Ин. 14, 26), «наставить вас *на всякую истину*» (Ин. 16, 13), а апостолы «в Церковь, как бы в богатую сокровищницу доложили *в полноте все*, что относится к истине»\*. С самого основания Церкви в ней были те же самые догматы и в таком же количестве, как и теперь, и Церковь никогда не устанавливала и не устанавливает никаких новых догматов, а лишь хранит в неизменности все догматы, изначала ей преданные. Но это хранение не есть только хранение в неизменности известных формул. Нет, это есть прежде всего постоянное хранение в церковном сознании известных идей о Боге и спасении, внедряемое и укрепляемое действием Святого Духа в сердце человека и благодатным влиянием таинств церковных есть некое предначинательное боговидение, предвосхищение того состояния, когда члены Церкви будут видеть Бога лицом к лицу. Исповедуемые Церковью истины выражаются в известных словесных формулах, но словесные формулы сами по себе не составляют догмата, а лишь его выражение, *символ*. Поскольку слово лишь отчасти может выразить догмат, неизменно хранящийся в церковном сознании, догматические формулы могут изменяться, совершенствоваться, а некоторые из них как наиболее точное выражение догматов, сделаны обязательными на Вселенских соборах для всех членов Церкви, но принятие этих формул Вселенскими соборами не есть установление новых догматов, как представляет

---

\* *Св. Иринея Лионский*. Против ересей. III. 4.

г. Булгаков и другие наши «модернисты». И до Вселенских соборов, когда таких общеобязательных формул не было, Церковь имела те же самые догматы и потому осуждала как еретиков всех тех, кто считал правильным свое учение, отклоняющееся от учения сохраняющегося в Церкви благодатью Св. Духа. И Вселенские соборы, «последующие божественным отцом», как заявляли они, не устанавливали новых догматов, а лишь формулировали то, чему с самого начала верила вся Церковь, и не формула давала бытие догмату, а догмат формуле. Поэтому, как и до Вселенских соборов, так и на Вселенских соборах Церковь осуждала и тех, кто учил неправильно еще до того времени, как точная формулировка была установлена. Например, на V Вселенском соборе<sup>6</sup> подвергся анафеме Феодор Мопсуэстийский за неправильное учение о Лице Иисуса Христа, хотя точная формула этого учения установлена была впервые на III Вселенском соборе<sup>7</sup> четыре года спустя после смерти Феодора († 426).

Здесь сами имябожники обличают своих защитников. «Еретиком считается всякий, погрешающий против догмата св. Церкви, — читаем мы в их «Ответе на грамоты святейших вселенских патриархов», — поэтому и имяборцы, как отмечающие догмат о почитании имени Божия Богом, и о поклонении ему — суть еретики. Но нам могут возражать, что учение об имени Божиим еще не имеет точно установленной формулировки (определения) со стороны Св. Церкви, поэтому, его нельзя считать догматом; значит и погрешающих против него нельзя считать еретиками. На это мы ответим, что подобное возражение не может быть действительно, так как догматы, т. е. Богооткровенное учение о Боге, не придуманы людьми, но суть вечные истины, существующие с начала христианства, а некоторые и от века, и не подлежащие изгнанию, подобно обрядам, правилам и пр. Поэтому погрешающие в понимании и изложении их, ненавистного от того формулированы (определены) ли сии догматы св. Церковью или нет, суть воистину еретики. Так смотрели на сие дело и св. отцы, называя еретиками погрешающих против какого-нибудь догмата раньше точной формулировки его на Соборе»\*.

Таким образом сами клиенты г. Булатовича его точку зрения признают ложной, и слова г. Булгакова «своя своих не познаша», всего лучше применить к нему самому.

Мало того, сами же имябожники ссылаются на церковное постановление, весьма неблагоприятное для позиции, занятой

\* Ответ на грамоты. С. 12.

их защитниками. «Не лишним считаем указать анафему, — пишут они, — против тех, кто по ласкосердию, челвекоугодию сообщается с еретиками: “Кто защищает кого-либо приверженного к ереси, ... тому анафема” (Никольский К. Анафематствование в 1-ю неделю Великого поста. 1879. С. 19)» \*.

Теория развития догматов, которой придерживаются ваши неохристиане, есть прекрасное убежище для всех существующих ересей и плодородная почва для порождения новых, и сторонники этой теории всегда есть еретики или *de facto* или *in spe*<sup>8</sup>. Теория эта, конечно, не нова. Ею держался, например, и предтеча нынешних имябожников Евномий, за что обличал его св. Григорий Нисский<sup>9</sup>, настаивающий на неизменности не только содержания, но и буквы догматов, раз они установлены Церковью\*\*. Для В. С. Соловьева эта теория была нужна лишь как средство для оправдания новоизмышленных догматов католической Церкви. Почему так нравится теория развитая догматов г. Булгакову и другим нашим неохристианам, это прекрасно объяснил он сам в своей исповеди, напечатанной под заглавием «Героизм и подвижничество» в «Вехах». «В настоящее время, — исповедуется г. Булгаков, — можно также наблюдать особенно характерную для нашей эпохи интеллигентскую подделку под христианство, усвоение христианских слов и идей при сохранении всего духовного облика интеллигентского героизма. Каждый из нас, христианин из интеллигентов, глубоко находит у себя эту духовную складку. Легче всего интеллигентному героизму, преоблачившемуся в христианскую одежду и искренно принимающему свои интеллигентские переживания и привычный героический пафос за христианский праведный гнев, проявить 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 формы, чуть ли не новую религию»\*\*\*. И вот, продолжаем мы речь Булгакова, теория развитая догматов всего более соответствует душевному строю таких ряженных христиан, а

\* Материалы. 40.

\*\* Прот. Евн. Кн. I. Мг. 45, 272 А; 293 А; 300 А—В; Кн. 2. Мг. 458 В.

\*\*\* Вехи. М., 1909. С. 57.

новые догматы столь же нужны для держащихся этой теории, как дождь сухой земле; и нелепое учение Булатовича нашло себе защиту у них потому, что оно давало возможность поговорить о том «нужном догмате, коего пока нет» \* и который так хотелось создать не только Булатовичу, но и ряженым московским неохристианам.

По учению же православной Церкви, никаких новых догматов в Церкви никогда не являлось и явиться не может и если известное учение выдает себя за нового догмата, то eo ipso оно есть ересь. Даже Вселенские соборы никогда не говорили о новых догматах, а свою задачу видели лишь в том, чтобы точно выразить веру апостольскую, «веру отеческую, веру вселенскую» и силою древнего предания поразить новые и доселе неслыханные в Церкви учения \*\* . Тем более не иметь права говорить о каком бы то ни было новом догмате частное лицо или кружок. Самая мысль о новом догмате уже свидетельствует о преступной гордыне духа, ставящего себя выше учения церковного и потому отделяющегося от нее. Таково происхождение всех ересей, таково, в частности, происхождение и ереси Илариона и Булатовича. Всякая ересь есть разрыв с теми переживаниями, коими живет вся Церковь.

Ссылка Булгакова на формулу «in necessariis unitas, in dubiis libertas» есть ссылка на протестантскую формулу, ложно приписанную некоторыми малограмотными богословами св. отцам. Не менее неудачна и ссылка на слова апостола Павла: «Подобает и ересям быти». Здесь вовсе не говорится о догматических разногласиях, а о беспорядках при трапезах в Коринфской общине. «Под именем ересей, пишет наиболее авторитетный толкователь Священного Писания св. Иоанн Златоуст, он разумет не заблуждения касательно догматов, но эти самые распри... Что апостол действительно ересями называет здесь беспорядки при трапезах и бывшие при этом несогласия и раздоры, это он ясно выразить последующими словами. А именно, сказав: слышу в вас распри сущие, не остановился на этом, но, желая объяснить, как он понимает распри, говорит далее: кийждо свою вечерю предваряет (ст. 21), и еще: еда бо домов не имате во еже ясти и пити? Или о Церкви Божией нерадите» (ст. 22)? Очевидно, что он говорит об этих беспорядках; а что называет их распрями, не удивляйся; он хотел, как я сказал, сильнее подействовать на них этим выражением. Если бы он

\* Апология. От редакции. XII.

\*\* Деяния Вселенских соборов. 2-е изд. Т. I. С. 235.

разумел догматические распри, то не говорил бы так с ним коротко. Когда он говорит о них, то послушай, с какою силою и предохраняет, и обличает; предохраняет, когда говорит: аще ангел благовестит вам паче, еже приясте, анафема да будет (Гал. 1, 8, 9), обличает когда говорит: иже законом оправдается, от благодати отпадосте (5, 4); а смутьянов называет то псами: блюдитесь, говорит, от псов (Фил. 3, 2), то сожженным в совести и служителями дьявола (1 Тим. 4, 2)\*. Так же понимает это место и блаженный Феофилакт Болгарский\*\*. И эти слова св. отцов могут служить лучшим возражением против утверждения Булгакова, будто апостол Павел «снисходительно» относился к ересям, если они не имели непримиримого характера и что движение имябожников «по существу есть радостное событие в жизни Церкви».

Совершенно напрасно ссылается г. Булгаков и на окружное послание восточных патриархов 6 мая 1848 г., где говорится лишь, что «хранитель благочестия у нас есть самое тело Церкви», т. е. самый народ, но вовсе не усваивается этому телу церковному права *принятия* новых догматов, как делает Булгаков.

Но если не только патриарх и Св. Синод не устанавливали новых догматов, а новые догматы и вообще не мыслимы в православной Церкви, то в чем же видит г. Булгаков превышение власти в деле имябожников? В том, что лжеучение осуждено без Собора.

В пренебрежении соборными принципами он обвиняет как патриарха Германа, так и Русский Святейший Синод. По мнению Булгакова, «образ действий патриарха в афонском деле, где он прямо заявляет, что после синодального рассмотрения «мы единодушно осудили сказанное новоявленное учение и объявляем в Св. Духе сие учение, как хульное и еретическое»», несогласен с определением упомянутого послания 1848 г., и «патриарх в этом документе терминологически, внешне изображает из себя непогрешимого Папу». Но стоит лишь прочитать послание по-гречески, и все обвинения рассеются как дым. Ведь *σύνδος* и значит Собор, и слова «после синодального рассмотрения», если заменить греческое слово русским, и нужно перевести «после соборного рассмотрения». Константинопольский синод и есть Собор иерархов, только не временный, а по-

\* Беседа 27 на Первое посл<ание> к Коринф<янам>. Мг., 61, 226; Р и X, 268—269.

\*\* Толк<ование> на 1 Кор. 11, 19.

стоянный (σύνοδο ἑνδοξόσα), и неужели Собор приобретает власть только от того, что он собирается периодически?

Выражение «во Св. Духи» вполне уместно, ибо верность учению православному как вся Церковь, так и каждый отдельный член ее сохраняет по действию в ней Св. Духа. Ложность католическая) учения о непогрешимости Папы, заключается, главным образом, в том, что Папа объявляется непогрешимым *non ex consensu ecclesiae*<sup>10</sup>, тогда как патриарх ссылается на единодушное осуждение Собора, и следовательно вовсе не изображает «непогрешимого папу», как пишет г. Булгаков. Писать, что отрицание патриархом возможности новых догматов, есть тоже новый догмат, может лишь человек, не читавший Деяний Вселенских соборов. Святейший Синод Булгаков упрекает в *притязаниях* излагать «православное мудрование об именах Божьих». Но излагать такое мудрование может не только Синод, но и всякий православный мирянин. По-видимому, г. Булгаков недоволен, главным образом, тем, что Святейший Синод обошелся в данном случае без содействия мирян. По его теории учащей Церкви не существует в православии и «учит вся Церковь, иначе вся Церковь в ее целости; учащей Церкви в ином смысле Церковь не признает», и следовательно, в данном случае была допущена иерархией узурпация власти, принадлежащей ей совместно с мирянами.

Но и с этой теорией согласиться никак нельзя, хотя Булгаков и ссылается на признанный (кем?) в этом вопросе авторитет Хомякова.

Если вся Церковь учит, то спрашивается: кого же она учит? Очевидно, учит кого-нибудь, находящегося вне Церкви. Но если так, то речи о всеобщем учительстве христиан имеют тот же смысл, что и речи о всеобщем священстве христиан.

Все христиане являются священниками для нехристиан (подобно тому как в Ветхом Завете были священством евреи для язычников), а в силу такового своего священнического достоинства и учителями и даже совершителями таинств, точнее единственного доступного для нехристиан таинства — крещения. Но как помимо всеобщего священства в верующих внутри Церкви существует священство иерархическое, так и помимо учительства, всеобщего, в Церкви есть учительство, принадлежащее исключительно иерархии.

Право такового учительства столь же неразрывно связано с иерархическим достоинством, как и право управления священнодействия и отрицание таковой связи есть в сущности попытка заменить православное учение о священстве учением протес-

тантским. Когда говорится, что «хранителем благочестия у нас есть все тело Церкви, т. е. весь народ христианский», то здесь понимается лишь учительство частное, а не официальное, или вернее исповедание веры, которая составляет обязанность всех верующих, но никак не формулировка догматов, которая, по ясно выраженному учению Церкви, составляет дело одних епископов. «Дважды в год да бывает Собор епископов, гласит 37-е апостольское правило, и да рассуждают *они друг с другом* о догматах благочестия и да разрешают случающиеся церковные прекословия» (ср. Халкид. 19)\*. «Не подобает мирянину пред народом произносить слово или учить, и так брати на себя учительское достоинство», заповедует 64 правило Трулльского собора<sup>11</sup>, но повиноваться преданному от Господа чину, отверзая ухо принявшим благодать учительского слова, и от них поучаться божественному. Ибо в единой Церкви разные члены сотворил Бог, по слову апостола (1 Кор. 12, 27), которое изъясняя Григорий Богослов<sup>12</sup>, ясно показывает находящийся в них чин, глаголя: сей, братия, чин, почтим, сей сохраним: сей да будет ухом, а тот языком: сей рукою, а другой иным чем либо, — сей да учит, тот же да учится. И после немногих слов далее глаголет: учащийся да будет в повиновении, раздающий да раздает с весельем, служащий да служит с усердием. Да не будем все языком, аще и всего ближе сие, ни все апостолами, ни все пророками, ни все истолкователями. И после неких слов еще глаголет: почто твориши себе пастырем, будучи овцою; почто делаешися главою, будучи ногою; почто покушаешися военачальствовати, быв поставлен в ряду воинов\*\*. «Догматы — дело архиереев, так как мы имеем ум Христов», — читались на VII Вселенском соборе<sup>13</sup> слова св. Григория Двоеслова\*\*\*<sup>14</sup>. Так же учит и св. Иоанн Дамаскин\*\*\*\*<sup>15</sup>.

Правда, учительство иерархии не должно происходить в разобщении от мирян, и потому сотрудничество мирян, имевшее место и на Соборах, допустимо и даже желательно, но желательно потому, что Церкви вообще не свойственно разобщение и Дух Святой подается иерархии, объединенной союзом веры и любви с паствой и охраняет непогрешимость учительства первой, а вовсе не потому, что *consensus laborum*<sup>16</sup> является какой-то высшей самих Вселенских соборов инстанцией.

\* Σ. П, 50—52, ср. 256—267.

\*\* Σ. П, 453—456.

\*\*\* Деян. 42.

\*\*\*\* Об иконах, сл. I, заключение; Мг. 94, 1281; Р. п. 40; Сл. 2, гл. 12 и 16 и заключение. Мг. 94, 1297, 1303, 1315; Р. п. 53, 57, 83.



Но если так, то значит, что и патриарх, и Синод поступили вполне правильно, осудив новоизмышленное учение и выразив православное учение об именах Божиих. И в Константинополе и в С.-Петербурге вопрос этот рассматривался Собором епископов, и определение издано также от имени их. Такой порядок в обеих церквах существовал всегда, и еще недавно Святейший Синод точно таким же порядком осудил секту Иоаннитов<sup>\*17</sup>, и почему-то издатели Религиозно-философской библиотеки тогда не находили нужным протестовать.

«Почему не были опрошены духовные академии, видные представители православного пастырства и мирян, вообще почему не был соблюден хотя внешний декорум соборности, — пишет о. Булгаков, — на это не может быть удовлетворительного ответа». Но откуда г. Булгаков взял, что декорум соборности состоит в опрашивании мирян? Пусть бы он указал, где, в каких церковных постановлениях предписывается такой декорум и перед каким Собором он выполнялся. Ничего подобного нигде не предписано и никогда не практиковалось, и если бы церковная власть поступила так, и обратилась к мирянам с недоумением, как следует решить известный догматический вопрос, то это было бы равносильно отказу ее от своего права и долга учительства.

Однако, в данном случае церковная власть ни в чем не проявила стремления и обособиться от мирян. Мнение (но не решение) представителей богословской науки было испрошено там, где была нужда и возможность это сделать, — т. е. в Константинопольской церкви, в каковой возник этот вопрос и которая имела больше времени для его рассмотрения. Русская же Церковь вопроса по существу и не имела в виду решать, так как пересмотр вопроса, уже решенного другою Церковью, в Церкви Русской был бы равносильен присвоению права суда над нею. В Святейшем Синоде вопрос рассматривался не столько по существу, сколько с своей практической стороны, с точки зрения тех практических мер, которые нужно было предпринять в целях содействия Константинопольской церкви в ее борьбе с лжеучением. А в таком вопросе опрос представителей богословской науки вряд ли был нужен. А главное, для него совершенно не было времени. Для русского Святейшего Синода вопрос возник неожиданно и притом сразу в самой острой форме, требующей немедленного принятия практических мер для умиротворения смуты, каждую минуту грозившей перейти в кровавое побоище. Это прекрасно знает и сам г. Булгаков. «Еще весной, — пишет

\* См.: Церковн<ые> вед<омости>. 1912. № 24.

он, — от видного представителя Министерства иностранных дел я слышал мнение, что бездействие власти на Афоне, к сожалению, невозможно и ей придется рано или поздно дать окончательный перевес той или другой партии». Но телеграммы и письма с Афона и от имябожников, и от православных, и от представителей власти согласно свидетельствовали, что перевес той или другой стороне надо дать немедленно, а не «рано или поздно».

А затем, и самое главное, г. Булгаков сам себе противоречит, того не замечая, когда, с одной стороны, требует опроса видных представителей православного пастырства и мирян (из скромности он не прибавляет — издателей Религиозно-философской библиотеки), а с другой — все время твердит, что вопрос этот так необычайно труден, что даже в «церковных кругах он не находит не только единомыслия, но даже и понимания (!) — что большинство застигнуто этим вопросом врасплох» и т. д. Если уже после опубликования Синодального послания вопрос все еще не находил себе понимания, то к чему же было и спрашивать людей, даже не понимающих вопроса? Неужели для того, чтобы выслушать заявление о «нейтралитете», какое делает теперь г. Булгаков. Но, быть может, г. Булгаков скажет, что были и понимающие. Но если так, то кто же мешал им просветить других и опубликовать свое мнение. На самом деле, кроме издания нелепой книги Булатовича с не менее нелепым предисловием и брошюр, в которых под нейтральным флагом «Материалов» провозится контрабанда еретического учения, только усиливших смуту, видные представители мирян ничего не сделали, а большинство лишь подобно Пилату, умывали руки. Недаром сами издатели Апологии называют молчание богословских журналов об учении имябожников «*позорным*».

Г-н Булгаков предоставляет иерархии право «в порядке церковного управления осуждать лишь такие мнения, которые содержат в себе прямое или косвенное отрицание уже признанных догматов и в этом смысле явно являются еретическими. В вопросах же новых, впервые ставящихся в церковно-историческом развитии, впредь до наступления догматической зрелости для того или иного учения, остается свобода для богословского искания». К числу таких новых вопросов, по его мнению, принадлежит и вопрос об именах Божиих, вопрос не находящийся не только единомыслия, но и понимания.

На самом деле нов не вопрос, а слишком новы, слишком недавни и неглубоки знания у некоторых лиц, в простоте душевной вообразивших себя богословами.

Но нельзя пенять на зеркало, если черты лица не совсем правильны, и нельзя считать вопрос новым только потому, что занявшийся им слишком мало знает в данной области. На самом деле, для всякого лица, получившего законченное и систематическое богословское образование, ложность учения имябожников настолько очевидна\*, что как-то кажется странным его опровергать. Как подробно выяснено в нашей статье «Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и имябожники», вопрос о природе имен Божиих и отношении к ним человека подробнейшим образом обсуждался еще в четвертом веке во время борьбы Церкви с лжеучением Евномия<sup>18</sup>, сходным с имябожничеством, а в восьмом веке была выработана и утверждена всею Церковью точная положительная формула о почитании всех образов (εἰκόν) Бога, к которым относятся и имена Божии<sup>19</sup>. Коренное расхождение имябожничества даже с признанными, по терминологии г. Булгакова, догматами, очевидно, и следовательно, даже с его точки зрения, иерархия была вправе осудить это учение.

### III

Порицая иерархию за то, чего она не сделала, за пренебрежение внешним декорумом соборности, г. Булгаков еще строже порицает и патриарха, и русский Святейший Синод за то, что они сделали.

Патриарха г. Булгаков упрекает за упрощенное производство, за то, что он объявил новое учение «хульным злословием и ересью» на основании доклада халкинских богословов, которые сами признаются, что за недостатком времени и незнанием русского языка; они не могли ознакомиться с «Апологией» о. А. Булатовича и основывали свое суждение на «иных» (?) русских и греческих рукописях, «в виде ли исповеданий или также в виде наставлений и поучений». «На основании таких-то темных источников и с такой спешностью вынесен был столь решительный приговор!» — восклицает г. Булгаков.

\* Но как же письмо заслуженного профессора? Перечитайте его и увидите, что оно все написано в тоне защиты книги, нелепость которой писавший признавал, но которую по посторонним соображениям все же хотел похвалить. Притом, по слухам, письмо это опубликовано помимо воли автора, конечно, не думавшего, что его снисходительно-угодливые комплименты попадут в печать.

Совершенно напрасно г. Булгаков ставит знак вопроса после слова «иных» и называет иные — эти рукописи «темными источниками». У имябожников и помимо «Апологии» существовал не один десяток трудов и трудов, даже более точно выражающих их учение, чем Апология, в составлении которой довольно сильно сказалось участие «высокопросвещенных российских богословов». Исповедания, на которые ссылается доклад, являются своего рода символическими книгами секты, ибо они были прочитаны и приняты на их «соборах». И помимо исповеданий халкинские богословы имели в своем распоряжении даже на греческом языке книги, составленные имябожниками. Такова, напр<имер>, составленная Булатовичем брошюра «Ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ εἶναι Ἰησοῦς»<sup>20</sup>. Что халкинским богословам приходилось спешить — это правда, но виноваты в этом не они, а те, кто выкидывал из окон Андреевского скита православных монахов. Не нужно забывать и того, что вопрос об имябожниках рассматривается в Константинополе трижды: первый раз покойным патриархом, второй раз халкинской школой и третий раз синодом, в числе членов которого были лица, знавшие русский язык и читавшие «Апологию» Булатовича.

Совершенно несправедлив и другой довольно гаденький намек Булгакова по адресу патриарха. Он пишет, что патриарх высказался против имябожников «с весьма подозрительной быстротой и легкостью». По-видимому, намек этот навеян уверенностями имябожников, что патриарх был подкуплен. В Одессе по поводу такого обвинения патриарха имябожниками произошел комический инцидент. Имябожники распространили слух, что патриарха подкупил Пантелеймоновский игумен, послав ему семь пудов икры, как значится в книгах одесского подворья. Посмотрели книги. Оказалось, что подворье послало к именинам патриарха 3 фунта икры и притом поскупилось и купило двухрублевую несвежую икру, так что пришлось послать другие три фунта. На подобных основаниях покоится гадкая клевета еретиков на первосвященника вселенской Церкви.

Если же г. Булгаков хочет сказать, что патриарх в деле имябожников руководился не справедливостью, а национальными греческими интересами, то это также неправда, ибо, ни патриарх, и никто из греков никакого участия в составлении еретических писаний имябожников не принимал, а наоборот, патриарх сначала принимал лишь меры против распространения и чтения их на Афоне (грамота Иоакима III), и не вина греков, если русские монахи не вняли его увещанию и преемнику его пришлось поднять вопрос о выселении неправомыслящих с

Афона, так как неправославным здесь жить не дозволяется и все усилия, например, католических монахов основать на Афоне свой монастырь оказались безуспешны.

Еще строже осуждает г. Булгаков русский Святейший Синод. В нем, очевидно, забродили старые дрожжи, и он мечет громы и молнии против церковной власти с такой же страстностью, с какой некогда метал он их против «ненавистного правительства». Он обвиняет прежде всего Святейший Синод в политике зажимания ртов.

«Церковная власть, — пишет он, — вместо содействия выяснению вопроса прибегла и в данном случае к излюбленному приему зажимания ртов и фактически изъяла вопрос из обсуждения духовных журналов».

На чем основывает г. Булгаков это обвинение, сказать трудно. Можем заверить читателей, что никакого, абсолютно никакого подобного распоряжения со стороны церковной, власти сделано не было. Был лишь слух, что ректор одной из духовных академий по собственной инициативе уже после опубликования послания Святейшего Синода предложил редакции академического журнала не помещать статей по данному вопросу. Но говорить на основании этого факта о зажимании ртов церковною властью — это значит сознательно обманывать читателей. Ведь с начала афонских споров до этого распоряжения прошел не один год, да и после его никто не мешал желающим сколько угодно обсуждать вопрос в любом другом академическом или частном духовном журнале, или в отдельных брошюрах, и если даже в академических журналах, кроме довольно неумных выходов против церковной власти, навеянных светскими газетами\*, ничего не появилось, то церковная власть тут ни при чем. В данном случае жалующиеся на «зажимание ртов» прибегают к слишком известному приему: человеку нечего сказать, а от него ждут слова, и он начинает жаловаться, что ему не дают говорить. Если в академических журналах беспрепятственно помещались выходы против церковной власти, позаимствованные из «Русских ведомостей», то, конечно, серьезная статья по вопросу об учении имябожников была бы встречена лишь с сочувствием.

Нам думается, что как Булгаков, так и издатели материалов жалуются на несуществующее «зажимание ртов» просто по соображениям «тактического» характера. Как-никак, а все же до

\* См., например: Церк<овный> вестник. 1913. № 39. С. 1214: «Уроки афонского движения».

сих пор за имябожников не высказался открыто ни один сколько-нибудь известный православный богослов, а авторитет московских доморощенных» богословов весьма невелик. И вот волей-неволей им приходится объяснять это странное обстоятельство мифом «зажимания ртов».

Недоволен г. Булгаков и судом Святейшего Синода над новым учением, недоволен здесь решительно всем. Ему не нравится прежде всего выбор лиц, которым поручено было составление докладов. Архиепископ Антоний, по его мнению, является в этом деле стороной и потому, казалось бы, должен быть отведен. Требование более чем странное, ибо если выполнять его, то пожалуй, пришлось бы на вселенских соборах «отводить» всех епископов, защищавших православие. Архиепископу Никону ставится в счет его семинарское образование. К сожалению, упрекающий сам никакой ученой богословской степени не имеет. Но особенно достается автору сих строк, и г. Булгаков тщательно подыскивает самые обидные и ехидные эпитеты, по-видимому, чтобы отплатить «зуб за зуб» за мой непочтительный отзыв об издателях Апологии \*. Г-н Троицкий квалифицируется здесь как и «доселе неведомый», «гуттаперчевый» и «портативный» богослов. Помня, что, по справедливому замечанию св. Григория Нисского, «старание оскорблять есть болезнь мышления и несчастье души, в которой искажен здравый смысл» \*\*, мы не будем следовать примеру г. Булгакова, и охотно предпочли бы вопрос о себе совсем оставить в стороне, если бы не одно обстоятельство.

Хотя отвечать на обвинения г. Булгакова, это значит как будто прибегать к саморекламе, но в данном случае приходится сделать это, ибо г. Булгаков бросает тень и на церковную власть, принявшую во внимание доклад такого богослова. Что я до сих пор не был ведом г. Булгакову — этому я охотно верю, но ведь ему и вообще не многое ведомо в той области, о которой он так развязно судит, но что я вообще был неведом как богослов и ранее, с этим согласиться никак не могу, ибо в течение последних восьми лет статьи мои помимо многих других журналов за моею подписью, появлялись почти в каждом №-ре органа Святейшего Синода «Церковных ведомостей», а «Церковные ведомости» получает не только все духовенство Русской церкви, но и другие автокефальные Церкви, причем многие мои статьи

\* См. статью «Борьба с афонской смутой» (Церк<овные> вед<омости>. 1913. № 36) и выше, с. 177.

\*\* Против Евн<омия>. Кн. 12. Мг. 45, 1117; Р. п. VI, 507.

были переведены на сербский, болгарский, греческий, итальянский и другие языки, в иностранных журналах помещены были о моих книгах и статьях лестные заметки\*. Многие крупные вопросы, волновавшие в последние годы нашу и другие православные Церкви, например, о второбрачии духовенства, о средствах его содержания, о восстановлении чина диаконисс и т. п. получали наиболее полное разъяснение в моих книгах. В данном же случае, доклад мой был принят во внимание просто потому, что ничего другого под руками не было, а ждать было нельзя, мне же пришлось заняться вопросом об имябожниках потому, что движение это разыгралось вне границ Русской церкви, а следить за течением церковной жизни за границей является моей прямой обязанностью как постоянного сотрудника «Церковных ведомостей».

Обвинение в гуттаперчевости со стороны лиц, разыгрывающих комедию лояльной оппозиции в области церковной жизни, конечно, неизбежно должно коснуться всякого, кто не хочет участвовать в этой комедии, а в устах г. Булгакова оно принимает тем более странный характер, что, как увидим далее, оно подтверждается весьма и весьма «гуттаперчевым» приемом — заменой многоточием моих слов.

Что касается портативности, то, конечно, я не знаю, приходилось ли когда г. Булгакову исполнять обязанность кули и насколько он компетентен в этой области труда, но зато я твердо помню, что никогда на спине г. Булгакова не сидел и потому судить о моей портативности он не может. Если же он видит портативность в том, что я, несмотря на то, что меня связывали неотложные дела, после неоднократных отказов все же поехал по распоряжению своего прямого начальства на Афон, то ему бы следовало припомнить, не сделал ли того же самого немного ранее меня один из сотрудников Религиозно-философской биб-

---

\* Напр<имер>, наша магистерская диссертация: «Второбрачие клириков» переведена на сербский язык в лучшем сербском журнале «Богословски гласник». См. также журналы «Bessarione» (1910. Ott-dic., 74—78; 1912. Ott-dic.); болгарский «Церковен вестник» (1910. № 80. С. 376—376; № 31—32. С. 392—398; № 33. С. 408—409); Echos d'Orient. 1910. Septembre. 290—295; сербский «Христиански весник» (1910. 587 сл.); «Богословски гласник» (1907. 12. 249 сл.; 1909. 2. 136—143; 1908. 14, 109 сл.); «Гласник Православие Цркве» (1913. 259 сл.); «Пръглед» (1907. № 2); Slavorum Litterae Theologicae (Annus III. 55; IV. 220; V. 60—63; 87. 161); Revue d'Histoire ecclesiastique. 15 Iullet. 1912. P. 613; Rivista di Apologia Cristiana. A 1913. Fasc. XLIX. Vol. IX. P. 1—15 и мн. др.



лиотеки. Или г. Булгаков держится готтентотской морали: когда сделаю я — это хорошо, когда сделают то же другие — это худо.

Г-н Булгаков недоволен не только докладчиками, но и докладами. «Надо мысленно поставить себя в положение инока, которому это послание и якобы разъясняющие и восполняющие его доклады надо принять “не за страх, а за совесть” и который бы действительно попытался сделать это». Но трудно допустить, что г. Булгаков не понимает, что доклады, напечатанные в неофициальной части «Церковных ведомостей», ни для кого не обязательны и что никому их принимать не приходилось, и потому думается, что он просто нарочно наивничает, чтобы смутить читателя.

Указания г. Булгакова на разногласия между докладами или слишком общи и неопределенны, или неправильны. У архиепископа Антония г. Булгаков находит крайний рационализм, у Троицкого — «завуалированность позиции, приближающейся к имяславству»; у архиепископа Никона — «три разных варианта учения об имени Божии», но в чем состоит этот рационализм и не является ли он просто беспощадным разоблачением неразумного учения — г. Булгаков не говорит, так же, как не говорит и о том, не являются ли «три варианта» в учении об имени Божии у архиепископа Никона просто раскрытием разных сторон этого учения. Что касается «завуалированности» моей позиции, то опять-таки г. Булгаков как будто нарочно не говорит, в чем именно видит он эту завуалированность и лишает тем меня возможности ответить на крайне неопределенное обвинение. Что я стремился изложить учение об имени Божиим в форме, наиболее восприимчивой для имябожников — это правда, но это не имеет ничего общего с той позицией между двух стульев, которую ныне находит нужным занимать г. Булгаков.

«Наконец, даже по принципиальному вопросу, есть ли имя Божие божественная “энергия”, оказалось совершенно неприемлимое разногласие, — ставит единственное определенное обвинение г. Булгаков, — ибо, тогда как в синодском послании в качестве “православного мудрования” утверждается, что имя Божие не есть энергия Божия» (с. 285), — в докладе г. Троицкого, в качестве православного учения», прямо провозглашается, что «имя Божие, понимаемое в смысле откровения Божия... есть вечная, неотделимая от Бога энергия Божия» (с. 906). Но тут недобросовестность г. Булгакова превосходит всякие границы. Точками он заменяет наши слова, «и притом по его объек-

тивной стороне, т. е. в смысле открывания истин человеку» и пропускает потому, что приведи он их, и сразу стало бы ясно, что никакого противоречия между моим докладом и синодальным постановлением нет и что приводимая г. Булгаковым фраза означает лишь то, что выражение «имя Божие» имеет в библейском языке несколько смыслов, в частности, смысл существа Божия и действия Божия, но отсюда вовсе не следует, что имя Божие в смысле названия, наименования Бога было существом Божиим или энергией Божией, подобно тому как из того, что губа в смысле залива может быть несколько десятков верст в длину и служить гаванью, вовсе еще не следует, чтобы это можно было сказать и о губе в смысле части тела или в смысле административной единицы. Что имя Божие в смысле наименования, разумеет ли под ним звуки имен или идею, звуками выражаемую, не есть энергия Божия — это, говорится и у меня, как и в синодальном послании (см., напр<имер>, с. 905 и др.). Что полного совпадения между докладами, составлявшимися независимо друг от друга, нет, это, конечно, было неизбежно, так как индивидуальность авторов должна была сказаться, но ведь полного совпадения нет и между Евангелиями, и между тем, по мысли Иоанна Златоуста, несходство в частности и полное согласие в главном и служит доказательством истинности содержания их. Надеюсь, что г. Булгаков не выведет отсюда, что мы приравниваем доклады к Евангелиям.

Не одобряет г. Булгаков и самого послания Святейшего Синода. «Резолютивная часть синодского послания, — пишет он, — формулирована спешно и неопределенно (см. решающий п. 1, с. 285), так что совершенно не фиксирует догматической идеи. Первая половина п. 1 «имеславческая»: *«имя Божие божественно, потому что открыто нам Богом»* (стало быть, энергия); вторая половина всячески ограничивает это суждение и говорит, что имя Божие есть только имя, а не сам Бог и *не Его свойство*», но тогда как же оно божественно и как может быть «открыто»?»

Это замечание г. Булгакова обличает лишь младенческое его неведение в той области, в которой он хочет выступить в роли чуть ли не третейского судьи.

Слово «божественный» (θεῖος) на богословском языке вовсе не значит лишь «имеющий божескую природу или достоинство», а часто значит лишь имеющий отношение к Богу, к религии. Божественными называются и все священные символы, а у греков титул θεῖος обычно прилагается даже к епископам. «Открыто нам Богом — стало быть, энергия», заключает г. Бул-

гаков. Вовсе не «стало быть, энергия», а «стало быть», г. Булгаков не знает, что, по православному учению, откровение есть акт двусторонний, в коем благодать, энергия Божия действует на действующую согласно с ней, но все же сознательно и свободно душу человеческую и что потому из того, что имя Божие открыто Богом, вовсе еще не следует, что оно есть энергия Божия, а не есть проявление энергии человеческой, облекающей в доступную людям форму акт воздействия на нее свыше.

Своего «fortissimo»<sup>21</sup> филиппика г. Булгакова достигает тогда, когда он переходит к тому, что он называет «пастырско-усмирительной экспедицией архиепископа Никона». Неудивительно, когда встречаешь ругань без малейшего желанья вникнуть в дело в еврейской периодической печати (а ее у нас, по последним данным, 95%). Для этой печати представить действия церковной власти в возможно скверном и смешном виде в высшей степени желательно. Но странно видеть такое детское легковерие и такое полное нежелание узнать истину и правильно оценить факты со стороны лиц, претендующих на роль носителей нового религиозного сознания. Г-н Булгаков считает нужным всецело стать на сторону своих будто бы обиженных клиентов. «Образовались две враждующие партии, из которых каждая притязала на руководящее значение в монастыре», — пишет он. Таким образом, выходит, что как будто православные были лишь партией, равноправной с имябожниками. На самом деле православные вовсе *не притязали* на руководящее значение в монастыре, и в руках православных и в монастыре, и в скиту была законная власть, так как и там и здесь запойными игуменами были православные. «Партией “имеславцев” был свергнут (и, к сожалению, не без насилий) “имеборческий игумен Андреевского скита”», — пишет г. Булгаков и добавляет в защиту своих клиентов: «Согласно пониманию “имеславцев” Афонская конституция представляет выбор игуменов братии». Но если бы г. Булгаков вместо мягкого, будто невзначай оброненного словечка «к сожалению, не без насилия» нарисовал бы истинную картину этого свержения игумена, когда организованная храбрым Булатовичем кучка имябожников избилла и выбросила за монастырские ворота десятки православных монахов, а потом, заперев ворота, насильно заставила остальных подписать новое исповедание и несколько месяцев не выпускала никого из монастыря, так что православные монахи по ночам выбрасывались из окон или спускались по веревкам и бежали к своему законному игумену, принужденному жить подаяннем, то впечатление было бы иное. Затем дело не в «понимании»

имябожниками Афонской конституции, а в ее требованиях, а по этим требованиям никакого права сменить игумена в Андреевском скиту имябожники не имели, ибо скит не есть самостоятельная единица и без согласия монастыря не имеет права сменять игумена, в данном же случае согласия монастыря (Ватопедского) на смену игумена не было, и, наоборот, сам монастырь возбудил дело о признании самочинно и с нарушением порядка избрания поставленного имябожниками игумена незаконным и о лишении избравших церковного общения. Поэтому русская власть, лишив «новое управление», возможности получать кассу и почту, поступила вполне законно.

«В это время (весной) состоялось осуждение нового учения со стороны Святейшего Синода, — продолжает свою филиппику г. Булгаков, — в за ним последовала и афонская экспедиция архиепископа Никона, которая началась с увещания и закончилась «передачей полномочий гражданской власти». Смеем уверить г. Булгакова, что участие в том, что ему угодно назвать «экспедицией» архиепископа Никона, только в увещаниях и заключалось и никакой «передачи полномочий гражданской власти» не было, ибо архиепископ Никон не мог передать того, чего не имел сам. «Краска стыда, негодования, горя, обиды за Церковь, — восклицает с деланным пафосом г. Булгаков, — появляется на лице при мысли об этой экспедиции и о той печальной роли, до которой допустил себя православный архиепископ, не устранившийся от морального соучастия в гнусной расправе с афонскими иноками». Поменьше пафоса и побольше разума, г. Булгаков! В чем выражалось это моральное соучастие архиепископа в гнусной расправе с иноками, нужно бы сказать определенное. Совершенно непонятно и то, в чем видит г. Булгаков «гнусную расправу с иноками. В том, что имябожники были увезены с Афона? Но ведь после признания их учения неправильным и греческою и русскою церковною властью — это было неизбежно. «Конституция Святой Горы» не позволяет неправославным жить на ней, и еще 5 апреля патриарх в послании заявил, что «отнюдь невозможно, чтобы (на Афоне) оставались таковые и пятном своим порочили честное ваше место» \*. Точно так же высшее управление Св. Горы, афонский протат, заявил архиепископу Никону, что все неповинующиеся патриаршим грамотам должны оставить Св. Гору. И русская власть не могла не согласиться с законностью этого требования, тем более, что оставить имябожников на Афоне, значило дать им

\* Материалы. 48.

возможность, прикрываясь авторитетом Св. Горы и пользуясь громадными монастырскими средствами, осуществить свой план — наводнить всю Россию листками, направленными против церковной власти и в защиту лжеучения\*. Слезно умоляли о том, чтобы увезти ту или другую партию с Афона и православные афонские монахи, рассказывая, что уже не раз имябожники делали попытку поджечь монастырь, чтобы, пользуясь смятением, ограбить кассу. А главное, сами имябожники письменно просили увезти их с Афона, так как невозможность дальнейшей жизни с православными была ясна и для них\*\*.

Таким образом вопрос был только в том, русская ли власть должна увезти имябожников с Афона или греческая. Вряд ли г. Булгаков станет утверждать, что целесообразнее было бы сначала на некоторое время предоставить православных произволу имябожников, а потом самих имябожников и русские монастыри власти другого государства.

Но, быть может, г. Булгакова возмущают принудительные меры, принятые в отношении к имябожникам? Нужно заметить, что арх. Никон, ни автор сих строк очевидцами этих мер, вопреки уверению «Материалов»\*\*\* не были и поэтому, насколько они были неизбежны, судить не берусь. Но мне известно, что меры эти были приняты лишь в одном Пантелеймоновском монастыре, а из Андреевского скита монахи уехали без всяких принудительных мер. Спрашивается, кто же мешал пантелеймоновским имябожникам сделать то же, что сделали их единомышленники в скиту и добровольно сесть на пароход, о присылке которого они просили сами? И в монастыре большинство монахов хотели сделать то же, но им помешала кучка смутьянов, понимавших, насколько выгодна для успехов лжеучения роль страдальцев за веру и с целью разыграть эту роль предъявивших консулу довольно прозаическое требование о разделе монастырских капиталов. Я не чувствую себя компетентным в чисто полицейском вопросе, какие меры должен был

---

\* См. литографированную тетрадь имябожников — «Разговор послушника с старцем».

\*\* «Просим комиссию забрать нас всех вместе и мы за имя Господа нашего Иисуса Христа с полной покорностью подчинимся Русскому правительству», — писали они в своем заявлении, подписанном 66 виднейшими имябожниками.

\*\*\* 2-е изд. С. 50: «Картину этого побоища архиепископ Никон наблюдал в подзорную трубу». К сожалению, таких подзорных труб, с помощью которых можно было бы наблюдать сквозь стены, пока не изобретено.

предпринять консул, не имевший возможности, с одной стороны, оставить имябожников на Афоне, а с другой — разделить им монастырские миллионы, но я думаю, что если бы завтра Иоанновский монастырь в Петербурге был захвачен иоаннитами и иоанниты, несмотря на все увещания, согласились бы покинуть монастырь только под условием дележа всего монастырского достояния, к ним пришлось бы в конце концов применить меры вроде тех, какие применили к имябожникам на Афоне. Если г. Булгаков знает другой исход, пусть укажет. Были ли принятые меры делом неизбежной необходимости или нет, но во всяком случае никакого «морального соучастия» со стороны архиепископа в них не было, ибо о них никто не спрашивал и никто не мог предвидеть, что имябожники, сами просившие ранее об увозе их с Афона, окажут упорное сопротивление гражданской власти.

Забыв, что только что сам обвинил в каком-то «моральном соучастии» лишь архиепископа Никона, г. Булгаков, набрасывается уже и на всю церковную власть. «Вместо мудрой терпимости и благожелательности церковная власть, — пишет он, — проявила ревнивое властолюбие, ради которого вырваны и растоптаны пробивающиеся ростки церковной жизни, и притом где же? на Святой Горе, искони почитавшейся святыней православия!» Но именно потому, что Св. Гора есть святыня православия эти, по выражению г. Булгакова, «ростки церковной жизни», а на самом деле довольно пышные цветки самочиния и суеверия, нужно было удалить оттуда, и мудрость этого решения уже засвидетельствована тем миром, который наступил на Св. Горе после удаления этих столь любезных г. Булгакову «ростков».

Не довольствуясь порицаниями, г. Булгаков переходит к угрозам. «Своими действиями, — пугает он, — Синод как будто хочет довершить давно уже происходящий разрыв нравственной связи между ним и церковным народом, и, конечно, самоубийственным для него средством является это расселение по городам и весям российским афонских “исповедников”, вкусивших сладости архипастырского жезла».

«Хоть ты и в новой коже, хочется сказать г. Булгакову в ответ на эту тираду, но сердце у тебя все то же». В самом деле, замените лишь слово «синод» словами «русское правительство» и выкиньте будто втиснутое в речь слово «церковный», и перед нами типичный отрывок из революционной прокламации, запугивающей правительство следствиями разрыва его с народом и рассылки революционеров «в места не столь отдаленные».

Как же не припомнить написанные в минуту душевного просветления прекрасные слова самого же г. Булгакова об «интеллигентском максимализме, составляющем содержание революционных программ и лишь приправленном христианской терминологией и текстами и выдаваемом за истинное христианство» \*. Г-н Булгаков во всей статье переносит дух и приемы интеллигентского героизма в совершенно неподходящую для него церковную сферу. По своей основной мысли статья его является апологией кружка, членом которого состоит г. Булгаков, апологией, для успехов которой он, не задумываясь жертвует и интересами Церкви, и интересами истины, подобно тому как политические кружки не считаются с интересами государства и общества. И по своему общему задорному тону, по наскокам на представителей церковной власти, по детским притязаниям заставить других верить себе, не зная, во что верует сам, статья г. Булгакова более напоминает прокламации этих же кружков, чем серьезную статью по волнующему многих богословскому вопросу. Если г. Булгаков, угрожая Синоду разрывом нравственной связи с «церковным народом», под этим церковным народом понимает людей с подобною настроенностью, то он принимает за церковность «самочинное сборище ненаученного народа», по выражению Василия Великого<sup>22</sup> (пр. 1), или другими словами, кружковщину, которая когда-то подготовила в Москве деятелей раскола и которая никогда не содействовала истинным интересам Церкви.

«Стыдно сказать, но трудно и молчать, — закончим выдержкой из Деяний VII Вселенского собора, — те, которые до сего времени должны были находиться под руководством и которых следовало учить, не краснея являются в качестве учителей, не боятся и не стыдятся принимать на себя путеводительство душами, тогда как им совершенно незнакома обязанность учительства, потому что они не знают даже того, куда самим-то им идти» \*\*. «Неудержимые распространители этого новшества не могли подклонить свои шеи под церковное предание, но ослепленные подбором подходящих к их мысли мест и убеждением, что постигли истину, они отвергли благочестивое предание» \*\*\*.



---

\* Вехи. С. 57.

\*\* Деян. 7, 149.

\*\*\* Ibid. 543.





**С. Н. БУЛГАКОВ**

## **Смысл учения св. Григория Нисского об именах**

### **I**

Близится «суд» над афонцами, и не за дисциплинарные проступки, но за «ересь». Церковная власть продолжает стоять на ошибочной точке зрения, будто вопрос о почитании имен Божиих порешен окончательно в неясном и многосмысленном синодском послании и спокойно предполагает пользоваться им в качестве руководства для суждения о вопросе по существу. Мне уже приходилось выражать свое убеждение \*, что православного догмата о смысле почитания имени Божия нет, а потому и суд над «еретиками» является насилием над православной совестью, не имеющим внутренней церковной убедительности. Вопрос должен бы быть поставлен для свободного обсуждения на страницах богословских журналов. О том, насколько такое независимое и непредубежденное исследование здесь действительно необходимо, показывает, между прочим, и новое произведение патентованного специалиста по имеславию г. Троицкого \*\*. Здесь излагается учение об именах у св. Григория Нисского, причем великий учитель Церкви привлекается для укрепления синодской позиции; это делается с большой обстоятельностью, трудолюбием и кажущейся убедительностью. Учение св. Григория об именах, в связи с руководящими идеями его теологии и антропологии, трудно поддается систематическому и непротиворечивому истолкованию, в нем можно различить несколько

---

\* Русская мысль. Сентябрь. 1913.

\*\* Троицкий С. В. Об именах Божиих и (?) имябожниках. СПб., 1914. Стр. V + 200 + XXVII. Цена 2 р. 50 к.

идейных пластов, и, в конце концов, определить подлинное учение св. Григория по этому вопросу дело не легкое. Он развивал свое мировоззрение не как мыслитель-систематик, но как проповедник, апологет и полемист, причем в борьбе с определенным еретическим уклоном ему приходилось иногда и самому впадать в односторонность, кажущееся или действительное самопротиворечие\*, или просто в противоположную крайность, что мы вообще неоднократно наблюдаем в истории догматических движений. Поэтому при текстуальном пользовании отдельными его выражениями надо блюсти немалую осторожность\*\*. Учение об именах имеет в виду отношение между понятиями с выражающими их словами и объектами этих понятий. Эта проблема познания и богопознания была поставлена в полемике с арианствовавшим Евномием, в которой св. Григорий продолжал дело брата своего св. Василия Великого. Евномий утверждал полную познаваемость Божества в понятиях (таковым понятием, дающим адекватное выражение сущности Божией, для него являлась нерожденность — ἀγέννητος — божество). Для Евномия в Божестве нет никакой тайны, ничего познанию принципиально недоступного или ему запредельного (трансцендентного), а потому и сущность религии — в знании, благочестие есть богопознание. Слова-понятия не только выражают сущность Божества, но и есть само Божество, — по крайней мере, в таком виде излагается это учение у свв. Василия В. и Григория Н. Учение Евномия есть метафизический рационализм, в новой философии имеющий аналогию в учении Гегеля (и лишь ошибочно отождествляемый с платонизмом). Против этой мании величия рационализма оба отца Церкви защищали

---

\* Проф. В. Несмелов<sup>1</sup> в своей обстоятельной монографии «Догматическая система св. Григория Нисского» (Казань, 1887. С. 14) отмечает, что, «с одной стороны, он является строгим и последовательным мыслителем... с другой — не больше, как остроумным писателем, а иногда даже придирчивым критиком. Всякий раз, как только он начинает пользоваться диалектикой слов, у него выходит обыкновенно только простая игра словами, большей частью крайне вычурная. Иногда он, видимо, бьет на эффект и совсем не заботится о научной основательности своих, иногда очень резких, суждений. Но зато это было то оружие, которым преимущественно пользовались еретики и которое поэтому более всего было удобно для их же окончательного поражения».

\*\* Я напомним, что тем, кто отстаивает каждое суждение св. Григория, в частности и в гносеологических вопросах, пришлось бы принять и столь существенное для него учение, как о всеобщем восстановлении (ἀποκατάστασις)<sup>2</sup>.

православное учение о непознаваемости и вообще трансцендентности самой сущности Божией \* (οὐσία), Бог открывается твари в своих действиях или энергиях (недаром противопоставление сущности и энергии занимает центральное место и в евтихианских спорах, и, позднее, в паламитских, и в современных имеславческих). Философская, точнее гносеологическая защита этой идеи совершается помощью учения об именах, и вот по этому поводу св. Григорий Н. и излагает свои соображения о природе мысли и слова. Что представляет собой слово? Внешним образом плоть слова есть движение уст, гортани, воздуха, слуховых органов, оно различно на разных языках у разных народов, в нем нет ничего неизменного и пребывающего. Однако, этот ряд соображений, пространно развиваемых св. Григорием (VI, 328—329, 331, 344 сл., 365—368, 377), свободно мог бы быть принят и Евномием, ибо и для него ясно, что понятие ἄγέννητος можно выразить на разных языках, сказать громко, шепотом или просто подумать, и внутренняя его сила от этого не изменится (об этом забывают и теперешние противники имеславия, которые настойчиво подменяют его «имябожием», т. е. обожествлением данной плоти слова, его звуков).

Следующий ряд идей относительно слова у св. Григория касается уже его природы и оспаривает его объективную значимость, делая его человеческим изобретением чрез посредство человеческого «измышления» — διάνοια и до конца его антропологизируя. Согласно этому пониманию, объясняющему происхождение слова из человеческих нужд, «прагматически», «имена происходят от нас» (VI, 337—338 сл.) и существенно связаны с человеческой ограниченностью, — ангелы уже не нуждаются в слове (VI, 418—419). Метафизическому рационализму Евномия св. Григорием противопоставляется здесь рационализм же, но противоположного характера, — антиметафизического или скептического; если для первого имена адекватны, равны сущностям («вещи в себе» у Канта\*\*), то для второго они совершенно отделены от сущностей, не имеют никакой с ними связи; они имеют значение лишь для человеческого мышления.

\* Ср.: Творения св. Василия Великого. 4-е изд. 1900. Ч. 3. С. 29, 34—35 сл.; Творения св. Григория Нисского. Ч. IV. С. 117—118, 378; Ч. V. С. 234, 271—272, 415—416; Ч. VI. С. 303, 319—320.

\*\* Сравнение философской позиции противников Евномия, именно св. Василия Великого, с учением о кантовской Ding an sich тоже было сделано проф. Несмеловым (указ. соч., 133).

В новой философии это соответствует «трансцендентализму» Канта и его школы, с его совершенно неприемлемым для православия выводом, что никакое положительное ведение о Боге, никакое Его откровение о Себе (кроме нравственного закона) не может быть высказано на человеческом языке. Разумеется, эта скептическая позиция свойственна св. Григорию Н. лишь в отдельных поворотах его мысли, и, конечно, находит у него важные дополнения и изменения. А именно в ряду выражений, хотя и недостаточно определенных, он указывает на реальное соотношение или ту связь, которая существует между словом и его предметом; так он говорит о некоей «подобности человеческого с вечным», «Божественного с нашим» (34—35), о «предоставленной нам власти» найти имя, указывающее на превысшее естество (V, 271), о том, что «название соглашается с предметом» или «природой вещи» (VI, 373, 376). Особенно же важно здесь то, что св. Григорий многократно говорит о вложенной в нас Богом «силе измышления», о «божественной природе нашего ума, (VI, 337—338, 420—423), которому дана общая способность изобретать имена, т. е. сила речи и мышления, причем человеку предоставлена свобода в ее развитии и осуществлении. При этом нужно особенно иметь в виду ту высокую оценку разума, которая свойственна св. Григорию Н. в его антропологии, ибо именно в разуме, соединенном с свободой, он видит *образ Божий* в человеке\*). Все сказанное убеждает нас, что учение св. Григория Н. о словах нельзя характеризовать отдельными его суждениями в духе трансцендентализма, и потому самый метод изложения у г. Троицкого, представляющий чисто внешнее сопоставление отдельных его слов и выражений, без философского анализа и взаимной проверки, вообще без критического исследования *всего* мировоззрения св. Григория Н., следует признать неудовлетворительным. Для св. Григория Н. слово, несомненно, не является лишь человеческим измышлением, оно находится в некотором положительном, существенном отношении к вещам, хотя и не выражает непосредственно сущности их. Как же характеризовать ближе это соотношение? В этом вопросе — философское зерно спора между имеславцами

---

\* «Творец, — говорит он, — даровал нашему созданию некоторую божественную благодать, вложив в образ подобие своих благ... прочие блага Он даровал человеческой природе по Своей благодати; о разуме же и мудрости нужно сказать, что в собственном смысле Он не столько даровал их, сколько сообщил, облакая образ собственными красотами Своего естества» (De hom. Orif. С. 9, col. 14913, цит. у Несмелова, 385).

и имеборцами, и если одной стороной своего учения св. Григорий обращен в сторону крайнего имеборчества, этого кантианства в богословии, то другой, и притом более существенной, — в сторону его противников\*.

## II

Таковую же особенность наблюдаем мы и в учении св. Григория об именах Божиих как средстве богопознания. Прежде всего, очевидно, что сущность Божия, как непознаваемая и безусловно трансцендентная твари, не может иметь имени, выразиться в слове. «Божество познается только по своей деятельности (διὰ μόνης τῆς ἐνεργείας)»\*\*. «Многими именами, соответственно различным понятием, выражая то или другое представление о нем, именуем Его Божеством, извлекая из разнообразных и многоразличных обозначений Его некоторые общие наименования для познания искомого» (VI, 322, ср. 490—491). «Такое образование имен находится во власти людей, прилагающих предмету названия, как кому покажется соответственным» (VI, 323). Однако этого отнюдь нельзя понимать так, чтобы здесь царил одна лишь субъективность и произвол, ибо тотчас же прибавляет св. Григорий: «Он получает наименования от действий, которые, как мы верим, касаются нашей жизни» (VI, 324), другими словами, имена Божиих, хотя они существуют для человека и возникают по поводу отношений между ним и Богом, выражают «действия» Божества, Его откровение о Своей воле и силе, они тем самым объективно обоснованы, находятся в некоем положительном отношении к Божеству, хотя как именно нужно определять это соотношение, св. Григорий ближе не поясняет. Он подвергает рассмотрению отдельные божественные имена со стороны их содержания с целью показать,

\* С этим суждением по существу совпадает и отзыв проф. Несмелова, который в своем исследовании говорит: «Внимательное чтение творений св. Григория ясно показывает, что на самом деле он мыслит несколько иначе, чем говорил в полемике с Евномием. Все его категорические суждения имеют свой надлежащий смысл только по отношению к такому же суждению Евномия относительно полной постижимости Божией; безотносительно же к этому суждению, они должны быть приняты с большим ограничением» (153—154).

\*\* In cant. Nom. XI, op. t. I, c. 101313 (цит. у Несмелова, указ. соч., 154). Ср. р. пер. VI, 325.

что именование Ἰησοῦς совсем не имеет исключительного значения, приписываемого ему Евномием. Специально об имени *Иисус* мы не имеем суждений, которые давали бы ответ на современные вопросы имеславия, они не стояли в центре внимания и мало интересовали св. Григория\*.

Нельзя однако закрывать глаза и на то, что в своем антиевномиианстве, стремясь поразить наголову своеобразный панлогизм Евномия, св. Григорий иногда приближается к алогизму или даже антилогизму, настраивается подозрительно в отношении к слову вообще. Такое настроение сказывается в ряде его суждений, в том, например, месте, где он усиливается доказать, что в рассказе о сотворении мира слово Божие надо понимать лишь как волю (см. VI, 347 слл.). «Выражение: *рече* не указывает на голос и речь Божию, но, означая могущество, соприсущее изволению Божескому, представляет с большей доступностью для наших чувств умопостигаемое учение» (VI, 356). «Повеление должно означать изволение, а наименования созданного должны означать сущность сотворенного» (VI, 358, ср. 365). «*Творческое начало всего созданного Божеской силой есть воля Божия*» (VI, 371, ср. 378, 381 сл.). Но как же совместить это учение с откровением о Боге Слове, о котором сказано: «*вся тем быша*»? Стремясь углубить пропасть между Словом и словами и старательно подчеркивая всю временность и условность их словесной плоти, св. Григорий как будто лишает эту плоть слова всякого духа, отделяет внешние слова от внутреннего Слова и решительно не находит никакого соотношения между Словом и словами. Ведь на основании этих мыслей можно прийти к выводу, что в мире, созданном Словом Божиим, нет места самому Слову? Однако, ошибочное заключение сде-

---

\* Одно из важнейших сюда относящихся мест таково: «Кто от чело- века чрез восприятия возвысился до божества, кто иной есть по бытию и иным соделался, о том в собственном смысле и справедливо говорится, что он соделан Христом и Господом, потому что Бог из раба соделал его Господом, из подчиненного Царем, из подданного Христом, превознес смиренное и имеющему иное человеческое даровал имя, еже паче всякого имени (Фил. 2, 9). И таким образом совершилось неизреченное оное смешение и соединение, связавшее человеческую малость с Божеским величием. Посему великие и боголепные наименования справедливо прилагаются к человечеству и наоборот Божество именуется человеческими именами. Ибо Он и имеет имя паче всякого имени и в человеческом имени Иисус приемлет поклонение от всей твари (следует текст: Фил. 2, 10—11)» (VI, 65). При желании это место может быть истолковано и в том и в другом смысле.

лал бы тот, кто на основании отдельных уклонов мыслей и полемических увлечений отнес бы св. Григория Н. к «имеборцам». Самую важную для нас и практически интересной стороной его учения является его мистическое отношение к именам Божиим, почитание которых он, наряду с таинствами, считает существенной принадлежностью православия, и упрекает Евномия именно в нечестии к именам Божиим. Приведя слова Евномия, что «тайна благочестия состоит собственно не в священных именах и не в особенных обычаях и таинственных знаках, а в точности догматов» (VI, 231) и считая это мнение свойственным всем главным еретикам (Манихею Николаю, Аколуфу Аэтию, Арию<sup>3</sup> и др.), св. Григорий устанавливает, что «тайна благочестия состоит собственно в исповедании имен Божиих, — разумею Отца и Сына и Св. Духа, Евномий же «пренебрегает божественными именами, при призывании которых силою божественного рождения подается благодать приступающим с верою». «Как не видите, — восклицает св. Григорий, — что это гонитель веры, вызывающий доверяющих ему к отклонению от христианства? Ибо если исповедание священных и достопоклоняемых имен св. Троицы бесполезно, да и обычаи церковные не приносят пользы, а в числе сих обычаев — печать, молитва, крещение, исповедь грехов, усердие к заповедям, нравственное преспеяние... то не явно ли он проповедует людям не иное что, как то, чтобы они Таинство Христианское почитали вздором, *посмеивались над досточтимостью имен Божиих*, обычаи церковные признавали и все тайнодействия каким-то пустословием и глупостью? Они не обращают ли в повод к смеху *чествование имен, на которых утверждается наша вера?*.. Итак, что такое они, как не преступники против спасительных догматов, потому что на деле отвергают веру, осуждают обряды, *презирают исповедание имен*, ни во что вменяют освящение таинственными знаками» (VI, 232—234). Я не знаю, как можно связать это категорическое требование почитания имен Божиих у св. Григория с некоторыми уклонами его гносеологии и можно ли вообще это сделать, но, если он не неуязвим в философии, то религиозно он совершенно свободен от рационализма, ставя почитание имен в один ряд с таинствами церковными, и не ясно ли, что здесь он находится на линии «имеславия», причем обнаруживается и вся трудность богословско-философской разработки этого учения, доселе отсутствующей.

Пусть же оценит читатель, после всего сказанного, по достоинству основной тезис г. Троицкого, «что учение имябожников



является вторым изданием учения Евномия» \*. Если откинуть неудачные выражения, понятные при общей философской беспомощности «имеславцев» и подающие повод к таким сближениям \*\*, то по существу дела между имеславием и евномианством не существует никакого сходства. В частности, евномианство есть рационализм, для него религия есть познание, слово есть адекватное выражение самого существа Божия, «имеславие» же есть течение мистическое, оно исходит из представления о полной трансцендентности и непознаваемости сущности Божией (οὐσία), Божество открывается человеку Своими действиями, «энергиями», и таковая энергия присуща имени Божию. Следовательно, имена Божии имеют значение не как орудия познания, но как источник силы Божией, им присущей, причем совершенно определенно различается плоть слова («слова и звуки», изменчиво, эмпирическое в слове) и внутреннее слово, собственно *имя*, воплощенное в слове. Далее, основная тенденция Евномия состояла в арианском отрицании божественности Сына, утверждении Его тварности, «имеславию» же, представляющему собой не что иное, как попытку богословски осознать действие «молитвы Иисусовой», свойственна глубочайшая и искреннейшая вера в Сына Божия. Наконец, Евномию свойственно было, как мы только что видели у св. Григория, издевательство над почитанием имени Божия, «имеславцы» же, если чем и грешат в этом направлении, то разве только усердием в этом почитании...

Однако суд наряжен, нужна статья закона, на основании которой можно осудить обвиняемых. И вот услужливый эксперт-прокурор докладывает: «Если учение имябожников совпадает с учением Евномия, осужденным и св. отцами и всею Церковью на Втором Вселенском соборе<sup>4</sup>, то одно указание на такое совпадение есть уже полное ниспровержение учения имябожников» \*\*\*.



---

\* Троицкий. Указ. соч. С. 56.

\*\* Ср. также с. 57 и сл.

\*\*\* Ibid.



## **С. В. ТРОИЦКИЙ**

### **Учение св. Григория Нисского об именах Божиих и «относительное» поклонение**

(Ответ С. Н. Булгакову)

В «Итогах жизни» (№ 12—13) по поводу моей книги: «Об именах Божиих и имябожниках», помещена статья г. С. Булгакова «Смысл учения св. Григория Нисского об именах». Г-н Булгаков находит, что учение св. Григория в моей книге излагается и противопоставляется учению имябожников с «большой обстоятельностью, трудолюбием и кажущейся убедительностью»; а затем доказывает, что на самом деле у св. Григория нельзя найти опровержения учения имябожников. Это утверждение г. Булгакова совершенно неверно и получает «кажущуюся убедительность» лишь потому, что он, с одной стороны, неверно судит об учении св. Григория и неверно излагает сущность учения имябожников, а с другой, почему-то совершенно игнорирует основную мысль моей книги.

Прежде всего г. Булгаков стремится подорвать авторитетность св. Григория, указывая на то, что в полемике он иногда впадал в односторонность, кажущееся или действительное противоречие и что поэтому в текстуальном пользовании отдельными его выражениями надо блюсти немалую осторожность. Это предупреждение в данном случае совершенно не уместно, так как учения об именах св. Григорий касается не в отдельных выражениях, а посвящает ему целые книги и притом учение это настолько связано, стройно и последовательно, что говорить о каких-то случайных обмолвках не приходится. В примечании г. Булгаков пытается подорвать авторитетность св. Григория напоминанием об его учении об апокатастасисе. «Тем, кто отстаивает каждое суждение св. Григория в частности и в гносеологических вопросах, — пишет он, — пришлось бы принять и

столь существенное для него учение, как о всеобщем восстановлении». Но, во-первых, никакой связи между гносеологией св. Григория и его своеобразной эсхатологией не существует, а потому принимая первую, можно не принимать вторую, а во-вторых, в своей книге я все время сопоставляю его учение с учением других отцов Церкви и прихожу к выводу, что в данном случае св. Григорий был выразителем учения общецерковного.

Далее г. Булгаков пытается найти некоторое противоречие св. Григория об именах. Но это противоречие, действительно, только «кажущееся». Г-н Булгаков в мысли св. Григория, что все имена созданы человеческим измышлением, находит кантианство «с его совершенно неприемлемым для православия выводом, что никакое положительное ведение о Боге, никакое Его откровение о Себе (кроме нравственного закона) не может быть высказано на человеческом языке», а с другой, находит у него противоречащие этому выражения, указывающие на реальную связь между словом и предметом. Абсолютно никакого противоречия здесь нет, ибо св. Григорий эту реальную связь между предметами и их именами видит не вне человека, а в самом человеке, в этой же творческой способности его в той же силе измышления, которая создала и самые имена. Он вовсе не заподозревает истинность «измышления» подобно Канту, ставящему под подозрение «теоретический разум», и не отождествляет субъективности с нереальностью, а, наоборот, начинает с заявления о том, что «измышление» вложено в нашу душу Божественным Промыслом (VI, 337), что, по его мысли, и является ручательством соответствия имен предметам, ибо способность, вложенная в нас Творцом предметов, не может в своем нормальном состоянии давать нам ложные понятия о них. Таким образом, сравнение учения св. Григория Нисского об именах с кантианством совершенно неудачно. Если уже искать аналогий учению св. Григория в новой философии, то всего ближе к нему будет гносеология Декарта, находившего в идее истинности Бога, Создателя и законов мышления, и законов бытия, высшее ручательство достоверности нашего познания. Кантианцем скорее можно счесть Евномия, ибо Евномий скептически относился к способности измышления и не считал возможным приписать ей создание имен Божиих. Неправильно приписывает г. Булгаков св. Григорию ту кантианскую, по его мнению, мысль будто никакое Откровение Божие не может быть *высказано* на человеческом языке. Св. Григорий высказывает лишь ту мысль, что откровение Божие не может быть *адекватно выражено* на человеческом языке, как создании, хотя и богодаро-

ванной, но все же ограниченной способности человека, а мысль, что все слова Св. Писания являются лишь символом Божественной Истины не только нельзя назвать неприемлемой для православия, а нужно признать истинным учением православия, никогда не обожествлявшего слов Св. Писания, что встречается например даже у лютеран.

Очень неудачна ссылка г. Булгакова на упоминание св. Григория о «подобоименности человеческого с вечным», как на свидетельство его учения о реальной связи между словом и предметом. «Подобоименностью», гомонимией называется тождество лишь по имени предметов, различных между собою, и никакой реальной связи между ними понятием подобоименности не предполагается.

Упрек, делаемый г. Булгаковым, будто в моем исследовании лишь внешне сопоставлены отдельные слова и выражения св. Григория без философского анализа и взаимной (?) проверки, несправедлив, ибо, повторяем, дело идет в книге не об отдельных словах, а о целостном систематически изложенном учении св. Григория, в котором каждая мысль внутренне связана с другой, единственный путь убедиться в этом — посмотреть самую книгу, не полагаясь на голословное утверждение г. Булгакова, опровергаемое притом другими рецензентами книги\*.

Переходя от изложения учения св. Григория об именах вообще к его учению об именах Божиих, г. Булгаков говорит прежде всего, что «специально об имени Иисус мы не имеем суждений, которые давали бы ответ на современные вопросы имяславия», а в примечании приводит выясненные в нашей книге слова св. Григория, касающиеся этого имени, и замечает, что «при желании это место может быть истолковано и в том и в другом смысле». Здесь справедливо лишь то, что св. Григорий не находит оснований выделять имя «Иисус» из ряда других имен Божиих, а так как он говорит о всех именах Божиих и иногда подчеркивает, что *ни одно* имя Божие не может быть исключением из тех общих положений, которые он устанавливает, то ясно, что суждения его об именах Божиих относятся и к имени «Иисус». Да и сами имябожники выделяли имя «Иисус» лишь вначале, а потом стали приравнивать к этому имени и обожествлять и все другие имена Божиих. Но и помимо того, те выражения, которые встречаются у св. Григория относительно имени

\* Напр<имер>, А. Столыпным в «Новом времени», проф. А. Бронзовым в «Церковных ведомостях», анонимным рецензентом в «Миссионерском обозрении».

«Иисус», достаточно ясно опровергают учение имябожников. Тогда как имябожники считают это имя предвечным именем Сына Божия, св. Григорий говорит, что оно дано Сыну Божию лишь при воплощении (VI, 57—58), почему он и называет это имя «человеческим» (VI, 62, 64, 65 и др.). Что св. Григорий не называет имени «Иисус» «именем выше всякого имени», как утверждают имябожники, и что допускает, по-видимому, г. Булгаков, — это достаточно выяснено в нашей книге. Св. Григорий ясно говорит, что здесь «нельзя разуместь *какое-либо одно* (имя), среди других предпочтенное, но то, что подлинно Сущий выше *всякого имени*» (VI, 224).

В учении св. Григория Нисского об именах г. Булгаков находит явное противоречие, — с одной стороны приближение к алогизму или даже антилогизму, а с другой — мистическое отношение к именам Божиим, почитание которых он, наряду с таинствами, считает существенной принадлежностью православия. «Я не знаю, — заявляет г. Булгаков, — как можно связать это категорическое требование почитания имен Божиих у св. Григория с некоторыми уклонами его гносеологии и можно ли вообще это сделать».

Мне представляется, что г. Булгаков, просто не дочитал моей книги, о которой пишет, иначе этих строк он никогда не написал бы. Прежде всего, никакого антилогизма у св. Григория нет, как нет ни кантианства, ни скептизма. Он лишь отказывается придавать слову значение абсолютной ценности, придававшееся ему Евномием, а считает его лишь пособием, необходимым для познания и взаимообщения тварных и ограниченных существ.

«Подозрительное отношение св. Григория к слову, — пишет г. Булгаков, — сказывается в ряде его суждений, в том, напр<имер>, месте, где он усиливается доказать, что в рассказе о сотворении мира слово Божие надо понимать лишь как волю. Но как же совместить это учение с откровением о Боге-Слове, о Котором сказано: “*Вся тем быша*”? Стремясь углубить пропасть между Словом и словами и старательно подчеркивая всю временность и условность их словесной плоти, св. Григорий как будто лишает эту плоть всякого духа, отделяет внешние слова от внутреннего Слова и решительно не находит никакого соотношения между Словом и словами. Ведь на основании этих мыслей можно прийти к выводу, что в мире нет места самому Слову».

Эта своеобразная критика учения св. Григория, обнаруживающая отсутствие у самого критика самых элементарных богословских знаний, есть в сущности критика общецерковного

учения, так как в данном месте св. Григорий говорит лишь то, что говорят и все отцы Церкви. Сын Божий есть одно из лиц Святой Троицы, и различие между Ним и другими лицами Св. Троицы состоит только в том, что Он предвечно рождается от Отца. Сей же Самый Сын Божий называется Словом для того, чтобы обозначить бесстрастность Его рождения. Одинаковость названия Сына Божия с словом человеческим не должна, по святоотеческому учению, вводить в соблазн делать заключения о подобии Сына Божия слову человеческому. Та пропасть, между словами и Словом, которая, по мнению г. Булгакова, углубляется только у св. Григория, не менее глубока и у других св. отцов. Относящиеся сюда выдержки можно найти в нашей книге на с. 26—27 в примечании. Несправедливо обвиняет г. Булгаков св. Григория, будто он лишает плоть слова всякого духа. Говоря о слове, св. Григорий говорит не об одних звуках, а и о выражаемой в них мысли, а иногда говорит и об одной мысли, но и ее он не находит возможным обожествлять. Но ведь то же самое говорят и другие отцы Церкви. «Дабы кто не почел Его (Слово) словом только произносимым или *мысленным*, — пишет, например, Златоуст, — для этого прибавлением члена («о») и другим выражением («к Богу») устранена и такая мысль» (VIII, 26). Обожествлять мысль так же нельзя, как обожествлять волевой акт человека или чувство. «На основании этих мыслей (св. Григория), — пишет господин Булгаков, — можно прийти к мысли, что в мире, созданном Словом Божиим, нет места самому Слову». Каким образом можно прийти к такой мысли, совершенно не ясно. Не ясно, о каком «месте» говорит г. Булгаков. Если о пространственном, то пространственные определения не приложимы к Слову как Богу. Если о проявлении силы Слова в мире, то сила эта проявлялась и тогда, когда не было ни людей, ни слов.

Что св. Григорий учил почитанию имен Божиих, об этом говорится и в моей книге и притом с еще большею подробностью, чем в статье г. Булгакова (см. с. 45—46), но вместе с тем в книге выясняется полное отсутствие противоречия между этим учением св. Григория и его гносеологией. Столь смущающее г. Булгакова противоречие находит себе разъяснение в установленном на Седьмом Вселенском соборе, этой «Омеге» Вселенских соборов<sup>1</sup>, по пророческому (по крайней мере для известной эпохи) выражению его председателя<sup>2</sup>, учении об «относительном» поклонении. В этом учении богословская мысль восточной Церкви в ее высшем напряжении нашла возможность примирить в точной формуле и то сосредоточие и напряжение религи-

озного чувства, которое дает монотеизм, и богатство форм культуры, тогда как западная Церковь еле удержалась от впадения в магометанскую узость, а впоследствии в протестантстве все же впадала в нее. По этому учению, объектом религиозного почитания могут быть и предметы, созданные человеком, если они поставлены им в мысленную связь с Богом, так как в таком случае эти предметы являются символами, образами Бога, и поклонение через них воздается Самому Богу... Таков смысл учения Седьмого Вселенского собора об иконопочитании. Бесспорно, что целью работ собора было формулирование церковного учения собственно об одном из видов неодушевленных, созданных людьми образов Божиих, живописных икон, ибо только почитание этого вида образов, *ἑμίον*, или икон, подвергалось нападкам. Но несомненно и то, что как самый Собор, так и творения святых отцов, положенные в основу его определений, исходили из более широкого понимания термина *ἑμίον*, разумея под ним всякое изображение Бога красками или звуками безразлично. Если свести рассуждения Собора к одному силлогизму, то он выльется в такой форме.

*Большая посылка:* Все изображения Бога достойны относительного поклонения.

*Меньшая посылка:* Живописные иконы суть изображения Бога.

*Заключение:* Следовательно, они достойны относительного поклонения.

Поэтому-то Собор неоднократно сравнивает св. иконы со словами Св. Писания, как достойные одинакового поклонения, и св. Иоанн Дамаскин прямо пишет: «Четвертый вид икон суть книги Священного Писания». Но если иконы служат предметом поклонения, как символы, то вопрос об их происхождении отступает на второй план, ибо символ сам по себе может не иметь и ничего общего с тем, что он обозначает, и стоять лишь в условной связи с ним.

И вот, если стать на точку зрения Седьмого Вселенского собора, то гносеология и мистика св. Григория будут вполне гармонировать друг с другом. Имена Божии достойны относительного поклонения, как самый первый и самый обычный из неодушевленных образов Божиих, хотя они, как и иконы, созданы человеческим творчеством и хотя они так же, как и иконы, не являются адекватным выражением Своего Первообраза. Как не препятствует мистическому отношению к иконам знание их человеческого происхождения, так не мешает оно и мистическому отношению к именам Божиим.



Таким образом, ключ к разрешению мнимого противоречия между гносеологией и мистикой св. Григория лежит в определении Седьмого Вселенского собора, и для меня совершенно непонятно, почему г. Булгаков игнорирует эту основную мысль моей книги. Если он не согласен с ней, он должен бы это сказать и мотивировать свое несогласие.

Единственное объяснение такого игнорирования можно видеть в том, что, приведи он эту мысль, и все заключительные выводы его статьи падут как карточный домик. В противоположность моему утверждению, что учение имябожников является вторым изданием учения Евномия, он решается утверждать, что «если откинуть неудачные выражения, понятные при общей философской беспомощности имяславцев и подающие повод к таким сближениям, то по существу дела между имяславием и евномианством не существует никакого сходства». Но я писал не об имяславии, а об имябожии. Что имя Божие нужно славить, об этом говорят и церковные акты, осудившие имябожие, и потому имяславие есть учение вполне православное, как-овое выясняет и св. Григорий Нисский. Имябожие начинается тогда, когда ставится вопрос относительно выяснения причины и образа почитания имен Божиих, другими словами, начинается тогда, когда кончается мистика и начинается догматика. И имябожники, начиная с отрицания одинаковости значения имен Божиих с иконами, волей-неволей вынуждены усматривать эту причину в самой природе имен Божиих и таким образом, хотя и с другой стороны, но все же вступать в путь, уже намеченный ранее Евномием, и учить подобно Евномию, что все имена Божии объективно нераздельно соединены с Богом, вечны, как и Сам Бог и, будучи Его энергией, выражают Его сущность. С нашими сопоставлениями слов самих имябожников с учением Евномия, воочию доказывающими это сходство, г. Булгаков разделяется очень просто, объявляя слова эти следствием «философской беспомощности» их авторов. Но это вовсе не случайные обмолвки, а самое зерно их учения. Если сравнение имен Божиих с иконами имябожники отвергают, то единственный путь к объяснению достопоклоняемости их лежит в обожествлении имен, в возвышении их до уровня или энергии Божией, или какого-то третьего естества в Иисусе Христе. Неправду пишет г. Булгаков, когда заявляет, будто по учению имябожников, энергия Божия лишь «присуща имени Божию». Нет, по их учению, имени Божию не присуща лишь энергия Божия, ибо это можно сказать и о св. кресте и об иконах, а имя Божие есть самая энергия Божия. И такое обожест-

вление нашего слова, конечно, есть такой же рационализм, каким было и учение Евномия. Очень жаль, что г. Булгаков не говорит прямо, какие выражения имябожников он считает их случайными обмолвками. Если бы он это сделал, то несомненно имябожники стали бы протестовать против своего защитника, ибо даже основную формулу их: «Имя Божие есть сам Бог», г. Булгакову пришлось бы счесть обмолвкой, так как, если сила Божия только присуща имени Божию, то значит само по себе имя Божие не есть Бог. И если бы г. Булгаков, вместо того, чтобы критиковать наш труд и учение св. Григория Нисского, выполнил эту работу, он принес бы гораздо более пользы для выяснения истины.

Г-н Булгаков в качестве аргумента за имябожников выставляет то обстоятельство, что они различают плоть слова («слова, слоги и звуки», изменчивое, эмпирическое в слове) и внутреннее слово, собственно *имя*, воплощенное в слове. «И сынов твоих покинет мысли ясной благодать», припоминается стих Хомякова при чтении этой фразы. Что такое это внутреннее слово или собственно «*имя*», по-видимому, и сам г. Булгаков ясно не представляет. По ясной и правильной мысли св. Григория, всякое имя состоит из звуков (произносимых или мыслимых) и мысли в них выражающейся. Поэтому имя без звуков быть не может. Имя без звуков уже не есть имя, а есть чистая мысль. И если бы имябожники (и их защитники) не имели в виду говорить и о звуках, они должны бы говорить о мысли, а слово «имя» не употреблять. На самом же деле, как выяснено в нашей книге, под «именем» имябожники разумеют действительно наименование, «членораздельное слово» (Апология, 177) т. е. не только мысль, но и буквы ее выражающие, а от букв и звуков отрицаются лишь в целях облегчения апологии своего учения (см. «Об именах Божиих», с. 70—72).

Г-н Булгаков усматривает различие между евномианством и имябожием в том, что евномиане отрицали божество второй Ипостаси, а имябожники ее признают, но, во-первых, это не относится к вопросу об именах Божиих, во-вторых, арианская тенденция сказывается и у имябожников, когда они под Ипостасным Словом разумеют имя Божие, т. е., по их пониманию, энергию Божию, а таких мест в писаниях не мало. Вполне прав г. Булгаков, что в учении о почитании имен Божиих никакого сходства между евномианством и имябожием нет\*. Но к чему

\* Но, с другой стороны, нет сходства между учением о почитании имени Божия у имябожников и св. Григория Нисского, ибо пер-

же ломиться в открытые двери, когда я вовсе и не говорю о сходстве в этом пункте, а указываю на сходство учения имябожников о боголепном, а не относительном почитании имени Божия с раввинским учением о почитании Мемры<sup>3</sup>. Можно бы прибавить, что немало сходных черт представляет учение имябожников и с магометанским учением об именах Божиих, стоящим в генетической зависимости от раввинизма. Вообще везде вне чистого христианского учения имябожие может найти себе опору, ибо по сущности своей оно есть одна из тех волн иудейско-языческого суеверия, которые издавна бьют скалу учения церковного. Выходки личного характера г. Булгакова против меня («патентованный специалист», «услужливый эксперт прокурор докладывает»), я оставляю без ответа. Насколько уместны они в богословском споре, пусть скажет г. Булгакову его чувство такта, но во всяком случае они не могут возместить слабости его аргументации.

Замечу лишь, что моя книга написана была еще тогда, когда существовала уверенность, что судить имябожников будут не в России и, следовательно, о докладах суду думать было нельзя.



---

вые настаивают, в отличие от православного учения, что именам Божиим подобает воздавать не поклонение, а служение, тогда как св. Григорий говорит и именно о *поклонении* именам Божиим (VI, 235), так как он не считает самых имен Божиих благодатью, или энергией Божией, а говорит, что «*при призывании* их подается благодать присутствующим с верою» (IV, 232).



# КРИТИКА



**Н. И. КАРЕЕВ**

**Экономический материализм  
и закономерность социальных явлений**

По поводу статьи С. Н. Булгакова «О закономерности социальных явлений» (Вопросы философии и психологии. 1896. Ноябрь—декабрь)

Статья г. Булгакова, которой я посвящаю эту критическую заметку, написана в защиту так называемого экономического материализма и сама была вызвана книгой Р. Штаммлера<sup>1</sup> «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории». Эта книга, действительно, стоит того, чтобы о ней говорить. Пишущий настоящие строки сам намерен напечатать разбор этого труда и тогда коснется вопроса о том, насколько прав или не прав г. Булгаков в своих замечаниях о книге Штаммлера. Последнего мы пока оставим в покое и будем рассматривать статью г. Булгакова так, как будто бы никакого Штаммлера на свете и не существовало.

За последние годы автору предлагаемой вниманию читателя заметки пришлось довольно часто возвращаться к вопросу об экономическом материализме. Еще не прошло года с тех пор, как им была выпущена в свет целая книга об этом предмете («Старые и новые этюды об экономическом материализме»), а уже накапливается новый материал, пожалуй, для другой такой книги. К этому материалу я отношу и статью г. Булгакова.

В своих прежних работах, посвященных названному учению, мы утверждали, что оно отличается крайнею неразработанностью. Мы не меняем этого мнения и теперь. Приятно даже здесь отметить, что то же самое утверждает и г. Булгаков (с. 583—584), но едва ли только его ссылка «на общее несовершенство нашего знания» поправляет дело. Я думаю даже, что в настоящий момент экономический материализм как историко-философская или социологическая теория и сам сходит с той

позиции, на которой он возник и вырос. Сущность его, коротко говоря, в стремлении объяснить *всю* историю из *одной* экономики, почему он и есть материализм именно *экономический*, т. е. вся сила выражения «экономический материализм» заключается в прилагательном «экономический». Между тем сторонники этого учения как-то начинают склоняться к тому, чтобы заменить это прилагательное каким-либо другим.

Один из этих сторонников, воззрений коего я теперь вообще не касаюсь, предпочитает называть свою теорию материализмом диалектическим, чем центр тяжести учения переносится с экономики на диалектику. Г-н Булгаков тоже находит, что лучше называть защищаемое им понимание истории не экономическим, а социальным материализмом (с. 576). Любопытно наблюдать это вытеснение из сложного термина именно того самого момента, от которого этот термин и получил свою первоначальную окраску. Впрочем, это, конечно, неважно.

Важно то, что экономический материализм не доказал (да никогда и не старался доказать) своего основного термина, будто не только государство и право, но и вся духовная культура общества, его религия и мораль, его философия и наука, его литература и искусство вырастают, так сказать, непосредственно и во всяком случае в последнем счете *из* экономических отношений. Мы думаем, что задача доказать это равносильна знаменитым квадратуре круга и трисекции угла. Г-н Булгаков тоже не доказывает этого основного тезиса всего учения, принимая его, по-видимому, за нечто, понятное само собою. В данном случае он стоит на такой же догматической точке зрения, как и все его товарищи по защите экономического материализма. Таково мое искреннее убеждение. Но я столь же искренне убежден и в другом, именно в том, что г. Булгаков все-таки не в пример другим ищет истины, а не думает, что он ее уже нашел. В этом заключается симпатичная сторона его статьи. Г-н Булгаков не догматик и не «диалектик». Он хочет стоять на точке зрения критической философии и ожидает весьма многого от приложения принципов этой философии к проблемам социологии (с. 581 и др.). Это уже одно дает право надеяться на то, что он не устоит до конца на точке зрения экономического материализма, который зародился в диалектической метафизике Гегеля, перенесенной из области «духа» и «идеи» в область «материи» и «экономии». Мало того: если, читая его статью, мы постоянно наталкиваемся, с одной стороны, на голословные заявления о том, что экономический материализм есть-де наилучшая социологическая теория (с. 581, 582 и др.), то, с другой стороны,

столь же постоянно встречаемся с существенными уступками, каких правоверные сторонники учения не делают. Например, г. Булгаков допускает, что «производственные отношения *не непосредственно* обуславливают каждый отдельный исторический факт» (с. 582), хотя и не задается естественным вопросом, откуда же берутся посредствующие моменты.

Уступка заключается и в признании г. Булгаковым за человеческую личность значения «самостоятельной, самобытной причины» в ряду других причин, действующих в мире явлений (с. 610), против чего так ополчаются другие представители экономического материализма. Только мы спросили бы г. Булгакова вот о чем: если в истории вся суть дела заключается не в одной среде (организации производства), но и в личности, то почему он не хочет допустить, что в создании истории личность участвует не чрез одни только действия, направленные на удовлетворение потребности в пище, одежде и жилье, но и чрез действия, вытекающие и из стремления к удовлетворению духовных потребностей, хотя бы последние сами были, как то думают настоящие материалисты, продуктами чисто физиологических процессов, совершающихся в организме. Я сам этого не думаю, да и г. Булгаков, стоя на точке зрения критической философии, этого думать, конечно, не может. Если бы мы оба были, однако, материалистами и признавали в духовных потребностях лишь видоизменение потребностей чисто физиологических, то и в таком случае отличали бы потребность в «истине, добре и красоте» от потребности в пище, одежде и жилье, создающей экономическую деятельность человека, т. е., по крайней мере, для науки с философией, для морали с религией, для искусства с поэзией, со всеми их влияниями на общественные отношения, указывали бы на источник, лежащий вне экономики. Другими словами, даже самый завзятый материалист, признавая только человеческую «особь» за фактор истории, не может быть экономическим материалистом, хотя бы и упорствовал в утверждении, что мысль есть продукт мозга. Да, мозга, а не экономических отношений!

Мы не станем отмечать всех тех мест, где г. Булгаков без всяких доказательств заявляет, что экономический материализм есть единственно научная теория. Но мы не можем обойти молчанием других мест, свидетельствующих о том, что он умышленно или неумышленно игнорирует все остальные социологические теории. Эту черту сторонников экономического материализма мы отметили уже в своих «Старых и новых этюдах об экономическом материализме». В том, что это так, мы еще



более убедились, занявшись в одной новой работе, которую готовим к печати, выяснением отношений, существующих между экономическим материализмом и другими социологическими теориями. Г-н Булгаков, как и другие экономические материалисты, по-видимому, не хочет знать всей современной социологии в ее различных направлениях ни для того, чтобы из нее что-либо заимствовать, ни для того, чтобы в ней что-либо критиковать. Такова позиция всех экономических материалистов, и, конечно, они совершенно напрасно занимают такую позицию. «На существующих попытках определения общества, — говорит, например, г. Булгаков, — едва ли стоит останавливаться» (с. 585). Очень жаль, что г. Булгаков так думает: ему, по крайней мере, следовало бы показать, чем и какие именно из этих определений нехороши и почему экономико-материалистическое определение лучше. Если бы экономические материалисты внимательнее относились к социологической литературе, то, вероятно, многого они не стали бы говорить, а другое не ставили бы себе в исключительную заслугу. Г-н Булгаков очень часто вменяет в особую заслугу экономическому материализму такие вещи, которые не им были открыты и не его исключительную собственность составляют. Выходит так, будто экономический материализм впервые или чуть не впервые открыл, установил, доказал, провел на самом деле идеи естественности исторического процесса и закономерности общественных явлений и один только верно понимает и применяет эти идеи (с. 581, 584, 607 и др.), словно так-таки другим теориям все это неизвестно. С другой стороны, рассматривая те или другие частные вопросы, он точно не подозревает, что по ним существуют целые теории очень видных социологов. Например, многое у Штаммлера ему кажется новым (безотносительно к тому, соглашается ли с ним г. Булгаков или нет), а между тем он мог бы найти то же самое у таких писателей, как Лестер Уорд<sup>2</sup> (*Dynamic Sociology*, 1883), Фулье<sup>3</sup> (*La science sociale contemporaine*, 1880) и у многих других. Г-н Булгаков даже утверждает, будто с точки зрения целесообразности социальные явления рассматривает «пока один Штаммлер (и его вероятные последователи)» (с. 609), забывая, кроме двух названных писателей, например, еще Иеринга<sup>4</sup>, который, как и Фулье, и Уорд, конечно, не может быть признанным за последователя Штаммлера... Очень уже замыкаются экономические материалисты в круг излюбленных идей, очень уже не любят они считаться с тем, что делается в других направлениях современной социологии! Конечно, это не внушает особого доверия к их учениям...

Одна из любимейших мыслей экономических материалистов — сведение всего разнообразия социальной жизни к единству, или единому началу (каковым и является начало экономическое). Становясь на эту точку зрения, они обрушиваются на идею взаимодействия, предполагающую существование, по крайней мере, двух (вообще же многих) независимых одно от другого начал. В этом вопросе г. Булгаков верен традициям школы. Он везде стоит за единство (с. 579, 581, 582 и др.) и с особою силой вооружается против взаимодействия (с. 578). Он находит даже, что «сторонники взаимодействия, утверждая существование нескольких самостоятельных факторов исторического развития», тем самым «отрицают особое единство наших наблюдений — общество», а потому и «упраздняют» якобы и самую социологию (с. 382). Эта аргументация заслуживает рассмотрения — и именно в связи с другими положениями, защищаемыми в статье г. Булгакова. Что у него «сторонники взаимодействия» отождествляются с «противниками социального материализма», это вовсе не личное его мнение: то же самое говорили и другие сторонники экономического материализма. Но эти последние прежде в своем стремлении к «монизму», едва ли в данном деле уместному, ссылались на единство основы (по их мнению, экономической), на которой вырастает вся культурная и социальная жизнь человечества. Совсем другое говорит г. Булгаков: по его словам, взаимодействие отрицает не столько единство этой основы, сколько единство общества, как особого предмета наших наблюдений. Если, — говорит он, — мы признаем взаимодействие, то у нас будет идти «речь лишь об одновременном действии законов биологии, психологии и т. д.» (с. 582). Г-н Булгаков думает, что такое представление «упраздняет» социологию, но ведь это он сам так сказал, что в приведенных словах к законам биологии и психологии не прибавил еще законов социологии. Что же делать, если в действительности так происходит, т. е. что одновременно действуют законы биологии, психологии и социологии? Ведь и одновременное действие законов физики и химии в организмах не упраздняет же биологии! И что значит самая эта фраза: «Особое единство наших наблюдений — общество»? Если под этим разумеется однородность социальных явлений в их отличии от явлений психических, биологических, химических и т. п., то это нисколько не мешает признавать взаимодействия между этими однородными явлениями (например, между правом и народным хозяйством, как одинаково социальными явлениями). Если же единство относится здесь к самому обществу, т. е. последнее мыслится,

как нечто единое, в коем нет и быть не может многого («нескольких самостоятельных факторов»), то ведь это же неверно! Г-на Булгакова ужасает, что сторонники взаимодействия «признают несколько рядов причинной связи, действующей в одном и том же предмете» (с. 582). Этот «один и тот же предмет» — общество, но кто же решится утверждать, что в нем только один ряд причинной связи? Г-н Булгаков за каждым человеком признает значение «самостоятельной, самобытной причины» (с. 610), а раз это так, то почему же все члены общества и не суть вот эти самые многие факторы, о коих говорят сторонники взаимодействия? И действительно, самое общество есть, в конце концов, продукт взаимодействия личностей. Конечно, с другими экономическими материалистами г. Булгаков должен признавать значение среды, как фактора, но не в пример другим последователям той же теории он признает и личность, а тогда почему бы ему и тут не допустить взаимодействия между личностью и средой?

Пусть, впрочем, г. Булгаков не признает взаимодействия между личностью и средой; пускай даже он не признает культурно-социального взаимодействия личностей в обществе (ср. с. 585, где дается определение общества), — многие собственные его положения могут быть признаны лишь под условием допущения взаимодействия. Вот тому примеры. Г-н Булгаков говорит, что «процесс исторического развития совершается противоречиями, социальными конфликтами», и в этом, по его мнению, «состоит диалектический процесс истории». Такое противоречие он усматривает главным образом «между производительными силами данной эпохи и устарелым правовым порядком». Но между хозяйством и правом не могло бы, по собственному его заявлению, возникать конфликта, если бы существовала непосредственная механическая причинная связь между правом и хозяйством (с. 595). Действительно, полного совпадения права с хозяйством не существует, но это, по нашему мнению, указывает на то, что право зависит еще от чего-то, кроме хозяйства, и что оно не есть простая функция последнего. По-видимому, г. Булгаков склоняется к той мысли, что правом обеспечиваются лишь имущественные интересы, как будто оно не призвано обеспечивать еще прав личности, ее жизни, свободы, достоинства и чести. Раз, однако, он признает, коротко выражаясь, возможность несовпадения права и хозяйства, он должен допустить, что существует нечто нарушающее их единство (как формы и материи одного и того же явления), а это значит, что у права есть свои особые источники; если же

при этом допускается возможность конфликта, то тем самым молчаливо признается не только гетерогенность права и хозяйства, но и необходимость взаимодействия между ними: конфликт именно и состоит в действии и противодействии. Восставая против идеи взаимодействия за то, что она требует признания нескольких факторов, чем нарушается единство, г. Булгаков сам, однако, утверждает, что «противоречивые элементы составляют самую сущность современного хозяйства» (с. 606). Говоря таким образом, не признает ли тем самым г. Булгаков «нескольких рядов причинной связи, действующих в одном и том же предмете» (см. выше), а потому и сам не отрицает ли «особого единства наших наблюдений» (см. выше) — хозяйства? В нем он различает отрицательную и положительную сторону (с. 606): не значит ли, что они имеют разные основы, ибо иначе не было бы между ними конфликта, — и что конфликт этот состоит в их взаимодействии? Одна сторона стремится разрушить другую, действуя на нее, а эта другая сторона, противодействуя первой, стремится удержать за собою свою позицию. Конфликт есть один из видов взаимодействия. Во всяком случае, аргумент, выдвигаемый г. Булгаковым против взаимодействия, обязывал бы его самого строже держаться неблагоприятного отношения ко всякой мысли, заключающей в себе отрицание «единства наших наблюдений».

Мы только что сказали, что г. Булгаков не признает непосредственной причинной связи между правом и хозяйством, и мы ему в этом сочувствуем, ибо не разделяем воззрения на исключительно материально-экономическое происхождение права: право имеет корни, кроме экономики, и в этике. Последнего г. Булгаков, конечно, не признает; иначе он отступил бы от самого основного пункта доктрины. Но пусть даже он будет прав, и сведение права к хозяйству, как единственной его основе, верно: независимо оттого, что это противоречило бы заявлению, по которому между правом и хозяйством нет непосредственной причинной связи, разве от происхождения права из хозяйства можно было бы заключать к происхождению из хозяйства же — всей духовной культуры? Г. Булгаков даже с особенною силой настаивает на том, что связь права с хозяйством чисто причинная. Он решительнейшим образом высказывается против «телеологии в праве», замечая, что «телеологическое понимание права не может быть выведено из материалистического понимания истории» (с. 605—606). Последнее совершенно верно, но это — аргумент экономического материализма никак не против телеологического понимания права. Экономический

материализм доселе еще остается не обоснованным, а телеологическое понимание права («Цель в праве» Иеринга) как-никак, а все-таки обосновано.

Впрочем, г. Булгаков враждебно настроен не против телеологии в праве, а против телеологии вообще. В истории ему понятны только генетические процессы и совсем непонятны процессы телеологические (или антропо-телеологические, пользуясь термином Лестера Уорда). По-видимому, он не хочет понимать разницы между происхождением узора, который мороз рисует на столе, и узора, который создает художник, ставящий себе ту или другую цель. Не думает же он серьезно, что, признавая телеологичность в происхождении второго узора, мы тем отрицаем его каузальность. Между тем г. Булгаков именно настаивает на непримиримости каузальной и телеологической точек зрения (с. 600). Допустим даже, что все рассуждения его на этот счет совершенно правильны и что для познания генезиса явлений применение телеологической точки зрения не годится и что она годится только для этики (с. 601), — ведь этим все-таки экономический материализм еще не оправдывается. Г-ну Булгакову думается, что раз вопрос о целях выбрасывается из социологии, то безраздельное господство в этой науке вопроса о причинах логически приводит к экономическому материализму. Почему? Все органические воззрения на общество тоже исходят из идеи каузальности, отвергая телеологию (за что, например, Уорд и нападает на Спенсера), но это не заставляет из обращаться в веру экономических материалистов. Излюбленный г. Булгаковым принцип чисто механического объяснения применяются даже к пониманию чисто психических процессов, и если это иногда приводит к материализму, то отнюдь не к экономическому материализму. Но дело еще в том, что и уступки-то мы напрасно г. Булгакову сделали. Во-первых, в изучении социальных явлений, соединенных всегда с теми или другими действиями людей, мы не можем обойтись без антропо-телеологической точки зрения: все «хозяйство» было бы для нас совершенно непонятным явлением, если бы мы не знали тех целей, с коими люди пахут землю, разводят скот, проводят дороги, строят заводы и фабрики, ткнут холст или сукно и т. д. Но раз мы во всех этих случаях лишь понимаем человеческие действия по тем целям, ради достижения коих они совершаются, не оценивая этих целей и этих действий с этической точки зрения (что, действительно, представляет из себя уже совсем иного рода умственную работу), то не приходится говорить, будто постановка вопроса о целях может иметь значение только с эти-

ческой точки зрения. Конечно, ни о какой другой телеологии в общественных явлениях мы и не думаем говорить, а *эту* телеологию следовало бы признать самому г. Булгакову, все-таки верящему в возможность для человека при известных условиях «целесообразно направлять эти действия» (с. 611). Ведь когда говорят о «цели в праве», имеют в виду не какую-нибудь другую телеологию.

Но пусть даже все это наше рассуждение неверно, — согласимся даже изгнать из социологии самое понятие цели, чтобы все свести к одной механике слепо действующих сил, — пусть будет прав г. Булгаков, когда он становится именно на эту точку зрения, не сбиваясь на другие точки зрения, мы все-таки (повторяем это еще раз) не видим необходимости из такого *механического* взгляда на историю выводить *экономическое* на нее воззрение, как то постоянно делает г. Булгаков (с. 581, 607 и др.). Механический взгляд может быть и не экономическим: вопрос в том, *как* действует сила, не предрешает вопроса о том, *что* в этой силе действует: и наоборот, экономический материализм может быть и не механическим, может быть прямо телеологическим: стоит только признать, что во всех целесообразных действиях человека проявляется один основной мотив — экономический. Сам же г. Булгаков говорит: «Материю социальной жизни составляет совместная деятельность людей, направленная (NB: понятие цели) к удовлетворению потребностей их, к коему без остатка сводится содержание жизни» (с. 586).

Совершенно напрасно также г. Булгаков утверждает, будто лишь экономический материализм «продолжил дело Дарвина, распространив принцип каузального истолкования на человеческую историю» (с. 607). Началось это дело раньше Дарвина, и оно вовсе не составляет проявления экономического материализма. Ему принадлежит только утверждение, будто «закономерность социальной жизни есть закономерность экономических явлений», в силу чего «познание этой закономерности есть познание причинного возникновения экономических феноменов» (с. 582). Но существование закономерности в общественной жизни отнюдь еще не свидетельствует о том, что эта закономерность порождается «причинным возникновением экономических феноменов». Ведь не одни же явления народного хозяйства возникают в строго причинной последовательности и потому отличаются закономерностью. Причинность господствует и в психическом мире человека, а потому и психические явления совершаются закономерно. Если даже стать на почву материализма, т. е. признать, что причины психических явлений ле-

жат в физиологических процессах, то и тогда нельзя будет утверждать, что закономерность общественных явлений обуславливается их экономической природой. Правда, г. Булгаков отличает от отдельных проявлений закономерности «общий закон, общеприложимое единство — зависимость социальной жизни от социального хозяйства» (с. 581), но ему еще нужно было бы доказать, что, кроме такого общего закона, никаких других равносильных ему не существует (например, зависимости социальной жизни от степени духовного развития отдельных человеческих рас в сравнении между собою и с высшими общежительными животными). Экономический материализм, — говорит г. Булгаков, — «требует единства закона, который соответствует единству предмета», но ведь наш автор еще не доказал, что общество есть такое строгое единство, которое не допускает и мысли о действии в нем многих факторов, могущих быть подведенными под разные категории с особым основным законом для каждого. Ведь и в организме наблюдается «единство предмета», — что же мешает действовать в нем многим законам, притом даже законам разных категорий: физическим, химическим *плюс* свои особенные, биологические? Еще более странное впечатление производит заявление г. Булгакова, что единство предмета в свою очередь «обусловлено единством пространства и времени», как «постулата нашего разума, установленного критикой познания Канта». Мы думаем, что вообще критика познания Канта тут ни при чем. Иначе из единства пространства и времени можно было бы выводить единства каких угодно произвольно взятых предметов, вроде, например, вещества, и на этом основании не допускать, чтобы оно подчинялось каким-либо другим законам, кроме химического, и чтобы в веществе, как «единстве нашего наблюдения», могло существовать какое бы то ни было множество (атомы) и разнообразие (разные категории простых тел, элементы). Вообще, г. Булгаков напрасно ставит свою тему в связь с гносеологическими вопросами, решая их по Канту. Что он решает их именно по Канту, в этом мы ему сочувствуем, но мы не видим необходимости в гносеологическом обосновании отдельных научных теорий. Гносеология устанавливает лишь общие принципы знания, а в нашем случае ограничивает область познаваемого одними явлениями, но для того, чтобы определить характер этих явлений, из гносеологии ничего уже выжать нельзя: тут должно все даваться изучением самих явлений, причем каждая категория их изучается при помощи особых методов, и если все методы должны быть основаны на логике, то каждый из них



зависит и от свойств изучаемого предмета, коих никакая гносеология установить не может. Нам думается даже, что постоянно говоря о гносеологии для оправдания экономического материализма, г. Булгаков слишком расширяет это понятие, разумея под ним и логику наук, или методологию. Например, он, по-видимому, полагает, что установление «объективного логического понятия социальности, особого объекта науки» имеет гносеологическое значение (с. 586). Но если даже автор и совершенно правильно употребляет слово «гносеология», все-таки из критики познания Канта никоим образом экономический материализм выведен быть не может. Из критицизма он еще менее может быть выведен, нежели из материализма или диалектицизма Гегеля (как это делают другие последователи учения). Мы решаемся утверждать, что попытки вывести экономический материализм из позитивизма или эволюционизма (т. е. из принципов Огюста Конта и Герберта Спенсера<sup>5</sup>) увенчались бы небольшим успехом.

Мы нарочно заговорили о позитивизме. Современная социология, которую г. Булгаков, как и другие экономические материалисты, совершенно игнорирует, зародилась именно в позитивизме Конта: здесь впервые поставлена была задача исследования законов, которыми управляются социальные явления. Сколько частных (и даже очень важных) ошибок ни было бы сделано на этом пути, общее понимание того, что такое закон, всегда держалось научной высоты. В «Старых и новых этюдах об экономическом материализме» нами были отмечены случаи странного понимания «законов» у некоторых представителей экономического материализма. Г-н Булгаков, приводя некоторые места из книги Штаммлера, где термин «закономерность» получает весьма неподходящее применение (с. 597 и 599), в своем разборе этих мест ни единым словом не обнаруживает, чтобы им была замечена эта особенность рассуждений Штаммлера. Мы обязались перед читателем не касаться вообще отношения г. Булгакова к Штаммлеру, но этот пункт считаем нелишним отметить.

В заключение еще об одном пункте. Экономический материализм хвалится своею особою объективностью: все, что ему противоречит, он объявляет порождением субъективизма и социального идеализма. Между тем все экономические материалисты как раз являются носителями определенного социального идеала, чем и объясняется успех экономического материализма у людей, которые далеки от интереса к чисто теоретическим вопросам.

Г-н Булгаков также одушевлен идеальным стремлением к лучшему общественному строю. Почему же ему кажется невозможным придерживаться одновременно социального идеализма и материализма? И в его груди живут две души (ср. с. 608): одна душа стремится к познанию того, что есть, как оно есть, и удовлетворяется в этом отношении экономическим материализмом; другая душа стремится выработать себе идею о том, что должно быть, и эта идея нужна этой другой душе не для того, чтобы познавать, а для того, чтобы разумно жить. Дело идет у нас о принципах познания. Г-н Булгаков совершенно верно говорит, что «объективность есть обязательность для всякого человеческого сознания», но что это «свойство есть, очевидно, вполне социального происхождения» (с. 600), этого мы никак понять не можем. Наоборот, социальное происхождение мы признаем лишь за тем субъективизмом, который г. Булгаковым в теории отрицается, но содержание которого, по-видимому, у нас обоих более или менее совпадает.





## **В. И. ЛЕНИН**

### **Аграрный вопрос и «критики Маркса»**

<фрагмент>

«...Доказывать... что догматический марксизм в области аграрных вопросов сбит с позиции, — значило бы стучаться в открытую дверь...» Так заявило в прошлом году «Русское богатство» устами г. В. Чернова<sup>1</sup> (1900 г., № 8, с. 204). Станным свойством обладает этот «догматический марксизм»! Вот уже много лет ученые и ученейшие люди Европы важно заявляют (а газетчики и журналисты повторяют и пересказывают), что марксизм уже сбит с позиции «критикой», — и тем не менее каждый новый критик опять сначала начинает трудиться над обстреливанием этой, якобы уже разрушенной, позиции. Г-н В. Чернов, например, и в журнале «Русское богатство», и в сборнике «На славном посту» на протяжении целых 240 страниц «стучится в открытую дверь», «беседуя» с читателем по поводу книги Герца<sup>2</sup>. Столь обстоятельно пересказанное сочинение Герца, который, в свою очередь, беседует о книге Каутского, переведено уже на русский язык. Г-н Булгаков, исполняя свое обещание опровергнуть того же Каутского, выпустил целое двухтомное исследование<sup>3</sup>. Теперь уже, наверно, никто не доищется и остатков «догматического марксизма», раздавленного насмерть этими горами критической печатной бумаги.

#### **I**

### **«ЗАКОН» УБЫВАЮЩЕГО ПЛОДОРОДИЯ ПОЧВЫ**

Присмотримся сначала к общей теоретической физиономии критиков. Г-н Булгаков выступил еще в журнале «Начало» со статьей против «Аграрного вопроса» Каутского<sup>4</sup> и обнаружил сразу все свои «критические» приемы. С необычайной хлесткостью и развязностью истинного наездника «разносил» он Каут-

ского, подсовывая ему то, чего он не говорил; обвиняя его, Каутского, в игнорировании обстоятельств и соображений, точно изложенных им же, Каутским; преподнося читателю под видом своих собственных критических выводов — выводы, сделанные Каутским. С видом знатока г. Булгаков обвинял Каутского в смешении техники и экономики, — и сам при этом тут же обнаруживал не только невероятную путаницу, но и свое нежелание дочитывать до конца цитируемые им страницы у своего противника. Само собою разумеется, что статья будущего профессора кишела избитыми выходками против социалистов, против «теории краха», утопизма, веры в чудеса и проч. \* Теперь в своей докторской диссертации («Капитализм и земледелие», СПб., 1900 г.) г. Булгаков покончил все счеты с марксизмом и довел свою «критическую» эволюцию до ее логического конца.

Во главу угла своей «теории аграрного развития» г. Булгаков ставит «закон убывающего плодородия почвы». Нам приводят выдержки из сочинений классиков, установивших этот «закон» (в силу которого каждое добавочное вложение труда и капитала в землю сопровождается не соответственным, а уменьшающимся количеством добываемого продукта). Нам сообщают список английских экономистов, признающих этот закон. Нас уверяют, что он «имеет универсальное значение», что это — «вполне очевидная истина, которую совершенно невозможно отрицать», «которую достаточно лишь ясно констатировать», и пр., и т. д. Чем решительнее выражается г. Булгаков, тем яснее видно, что он пятится назад, к буржуазной политической экономии, заслонявшей общественные отношения вымышленными «вечными законами». В самом деле, к чему сводится «очевидность» пресловутого «закона убывающего плодородия почвы»? К тому, что если бы последующие приложения труда и капитала к земле давали не уменьшающееся, а одинаковое количество продукта, то тогда незачем было бы вообще расширять запашки, тогда добавочное количество хлеба можно было бы производить на прежнем количестве земли, как бы мало это количество ни было, тогда «земледелие всего земного шара можно было бы уместить на одной десятине». Таков обычный (и единственный) довод и пользу «универсального» закона. И самое небольшое размышление покажет всякому, что этот

---

\* На статью г-на Булгакова в «Начале» я ответил тогда же статьей «Капитализм в сельском хозяйстве». Вследствие закрытия «Начала» статья эта была помещена в «Жизни» (1900. № 1 и 2) (Примечание автора к изданию 1908 г. — *Ред.*).

довод представляет из себя бессодержательнейшую абстракцию, которая оставляет и стороне самое главное: уровень техники, состояние производительных сил. В сущности ведь самое понятие: «добавочные (или: последовательные) вложения труда и капитала» предполагает изменение способов производства, преобразование техники. Чтобы увеличить в значительных размерах количество вкладываемого в землю капитала, надо изобрести новые машины, новые системы полеводства, новые способы содержания скота, перевозки продукта и пр., и пр. Конечно, в сравнительно небольших размерах «добавочные вложения труда и капитала» могут происходить (и происходят) и на базе данного, неизменного уровня техники: в этом случае применим до некоторой степени и «закон, убывающего плодородия почвы», применим в том смысле, что неизменное состояние техники ставит очень узкие сравнительно пределы добавочным вложениям труда и капитала. Вместо универсального закона мы получаем, следовательно в высшей степени относительный «закон», — настолько относительный, что ни о каком «законе» и ни о какой кардинальной особенности не может быть и речи. Возьмем за данное: трехполье, посеvy традиционных зерновых хлебов, навозное скотоводство, отсутствие улучшенных лугов и усовершенствованных орудий. Очевидно, что при условии неизменности этих данных пределы добавочных вложений труда и капитала в землю крайне узки. Но и в тех узких пределах, в которых все-таки добавочные вложения труда и капитала возможны, отнюдь не всегда и не безусловно будет наблюдаться уменьшение производительности каждого такого добавочного вложения. Возьмем промышленность. Представим себе мукомольное или железоперерабатывающее производство в эпоху, предшествовавшую всемирной торговле и изобретению паровых машин. При этом состоянии техники пределы добавочных вложений труда и капитала в ручные кузницы, ветряные и водяные мельницы были крайне узки; неизбежно должно было наблюдаться громадное распространение мелких кузниц и мельниц, пока радикальное преобразование способов производства не создало базиса для новых форм промышленности.

Итак: «закон убывающего плодородия почвы» вовсе не применим к тем случаям, когда техника прогрессирует, когда способы производства преобразуются; он имеет лишь весьма относительное и условное применение к тем случаям, когда техника остается неизменной. Вот почему ни Маркс, ни марксисты и не говорят об этом «законе», а кричат о нем только представители буржуазной науки, вроде Brentano, которые никак не могут

отделаться от предрассудков старой политической экономии с ее абстрактными, вечными и естественными законами.

Г-н Булгаков защищает «универсальный закон» такими доводами, над которыми стоит посмеяться.

«То, что являлось свободным подарком природы, теперь должно быть сделано человеком: ветер и дождь разрыхляли почву, полную питательных элементов, достаточно было небольшого усилия со стороны человека, чтобы добыть необходимое. С течением времени все большая и большая часть производительной работы отходит на долю человека; как и везде, искусственные процессы все больше становятся на место естественных. Но если в индустрии в этом выражается победа человека над природой, то в земледелии это указывает на растущую трудность существования, для которого природа сокращает свои дары.

В данном случае безразлично, выражается ли в увеличении человеческого труда или же его продуктов, например, орудий производства или удобрения и т. п., увеличивающаяся трудность производства пищи» (г. Булгаков хочет сказать: безразлично, выражается ли увеличивающаяся трудность производства пищи в увеличении человеческого труда или же в увеличении его продуктов); «важно только то, что она обходится человеку все дороже и дороже. В этом замещении сил природы человеческим трудом, естественных факторов производства искусственными, и заключается закон убывающего плодородия почвы» (16).

Очевидно, г-ну Булгакову не дают спать лавры гг. Струве и Туган-Барановского<sup>5</sup>, додумавшихся до того, что не человек работает при помощи машины, а машина при помощи человека. Подобно этим критикам и он падает до уровня вульгарной экономии, толкуя о замещении сил природы человеческим трудом и т. п. Заместить силы природы человеческим трудом, вообще говоря, так же невозможно, как нельзя заместить аршины пудами. И в индустрии, и в земледелии человек может только пользоваться действием сил природы, если он познал их действие, и облегчать себе это пользование посредством машин, орудий и т. п. Что первобытный человек получал необходимое, как свободный подарок природы, — это глупая побасенка, за которую г. Булгакова могут освистать даже начинающие студенты. Никакого золотого века позади нас не было, и первобытный человек был совершенно подавлен трудностью существования, трудностью борьбы с природой. Введение машин и улучшенных способов производства неизмеримо облегчило человеку эту борьбу вообще и производство пищи в частности. Увеличилась

не трудность производства пищи, а трудность получения пищи для рабочего — увеличилась потому, что капиталистическое развитие вздуло земельную ренту и земельную цену, сконцентрировало сельское хозяйство в руках крупных и мелких капиталистов, сконцентрировало еще больше машины, орудия, деньги, без которых невозможно успешное производство. Объяснять эту растущую трудность существования рабочих тем, что природа сокращает свои дары, — значит становиться буржуазным апологетом.

«Принимая этот закон, — продолжает г. Булгаков, — мы вовсе не утверждаем непрерывного увеличения трудности производства пищи или не отрицаем сельскохозяйственного прогресса: утверждать первое и отрицать второе значило бы идти против очевидности. Несомненно, что трудность эта растет непрерывно, развитие движется зигзагами. Агрономические открытия, технические усовершенствования превращают бесплодные земли в плодородные, временно упраздняют тенденцию, отмеченную в законе убывающего плодородия почвы» (ibid.).

Не правда ли, как это глубокомысленно?

Технический прогресс — «временная» тенденция, а закон убывающего плодородия почвы, т. е. уменьшающейся (да и то не всегда) производительности добавочных вложений капитала на базисе неизменной техники, «имеет универсальное значение»! Это совершенно все равно, что сказать: остановки поездов на станциях представляют из себя универсальный закон парового транспорта, а движение поездов между станциями — временная тенденция, парализующая действие универсального закона стояния.

Наконец, есть и массовые данные, опровергающие наглядно универсальность закона убывающего плодородия: данные о земледельческом и неземледельческом населении. Г-н Булгаков сам признает, что «добывание пищи требовало бы постоянно увеличивающегося относительно» (это заметьте!) «количества труда и, следовательно, земледельческого населения, если бы каждая страна была ограничена своими естественными ресурсами» (19). Если в Западной Европе земледельческое население уменьшается, то это объясняется тем, что посредством привоза хлеба удалось отклонить от себя действие закона убывающего плодородия. — Нечего сказать, хорошо объяснение! Наш ученый забыл о той мелочи, что относительное уменьшение земледельческого населения наблюдается во всех капиталистических странах, в том числе и в земледельческих, и в ввозящих хлеб.



Земледельческое население относительно уменьшается в Америке и в России, оно уменьшается во Франции с конца XVIII века (см. цифры в том же сочинении г. Булгакова, II, с. 168), причем это относительное уменьшение переходит даже иногда в абсолютное, между тем как перевес ввоза хлеба над вывозом был еще в 30-х и 40-х годах совершенно ничтожен, и только с 1878 года не встречается уже совершенно годов с перевесом вывоза над ввозом\*. В Пруссии сельское население уменьшалось относительно с 73,5% в 1816 г. до 71,7% в 1849 г. и 67,5% в 1871 г., а ввоз ржи начался лишь с начала 60-х, пшеницы — с начала 70-х годов (там же, II, 70 и 88). Наконец, если мы возьмем европейские страны, ввозящие хлеб, — например, Францию и Германию последнего десятилетия, — то мы увидим несомненный прогресс сельского хозяйства наряду с абсолютным уменьшением числа занятых им рабочих: во Франции это число уменьшилось с 1882 по 1892 г. — с 6 913 504 до 6 663 135 («Statist. agric.», ч. II, с. 248—251), в Германии с 1882 по 1895 г. — с 8064 тыс. до 8045 тыс.\*\* Таким образом, можно сказать, что вся история XIX века массовыми данными по отношению к самым различным странам неопровержимо доказывает, что «универсальный» закон убывающего плодородия совершенно парализован «временной» тенденцией техниче-

\* Statistique agricole de la France (Enquête de 1892). Paris, 1897. P. 113 (Сельскохозяйственная статистика Франции (Обследование 1892 г.). Париж, 1897. С. 113. — *Ред.*).

\*\* Statistik des Deutschen Reichs. Neue Folge. Bd. 112: Die Landwirtschaft im Deutschen Reich. Berlin, 1898. S. 6 (Статистика Германской империи. Новая серия. Т. 112: Сельское хозяйство в Германской империи. Берлин, 1898. С. 6. — *Ред.*). Г-ну Булгакову, разумеется, неприятен этот, разрушающий все его мальтузианство, факт технического прогресса при уменьшающемся сельском населении. Наш «строгий ученый» прибегает поэтому к такой уловке: вместо того, чтобы взять сельское хозяйство в собственном смысле слова (земледелие, скотоводство и т. п.), он берет (вслед за данными об увеличивающемся количестве земледельческих продуктов с 1 гектара!) «сельское хозяйство в широком смысле», куда немецкая статистика включает и оранжерейное, и торговое огородничество, и лесоводство, и рыболовство! Получается увеличение общей суммы лиц, действительно занятых «земледелием»!! (Булгаков, II, 133). Приведенные в тексте цифры относятся к лицам, для коих земледелие составляло главное занятие. Число лиц, занимающихся земледелием побочно, возросло с 3144 тыс. до 3578 тыс. Складывать эти цифры с предыдущими не вполне правильно, но и при сложении мы получаем лишь весьма небольшое увеличение: с 11 208 до 11 623 тыс.

го прогресса, который дает возможность уменьшающемуся относительно (а иногда даже абсолютно) сельскому населению производить увеличивающееся количество земледельческих продуктов на увеличивающуюся массу населения.

Кстати сказать, эти массовые статистические данные вполне опровергают также два следующих центральных пункта «теории» г. Булгакова, именно: во-первых, его утверждение, что «к земледелию совершенно неприменима» теория более быстрого роста постоянного капитала (орудий и материалов производства) сравнительно с переменным (рабочая сила). Г-н Булгаков преважно заявляет, что эта теория неверна, ссылаясь в подтверждение своего мнения: а) на «проф. А. Скворцова» (знаменитого всего более тем, что теорию средней нормы прибыли Маркса он приписывал агитаторскому злоумышлению) и б) на тот факт, что при интенсификации хозяйства увеличивается количество рабочих на единицу площади. Это — одно из тех умышленных непониманий Маркса, которые постоянно выказывают представители модной критики. Подумайте только: теория более быстрого роста постоянного капитала сравнительно с переменным опровергается фактом увеличения переменного капитала на единицу площади! И г. Булгаков не замечает, что приводимые им самим в таком обилии статистические данные подтверждают теорию Маркса. Если во всем германском земледелии число рабочих с 1882 по 1895 г. уменьшилось с 8064 до 8045 тыс. (а при добавлении лиц, занятых земледелием побочно, увеличилось с 11 208 до 11 623 тыс., т. е. всего на 3,7%), тогда как количество скота за это время возросло с 23,0 миллиона до 25,4 миллиона (переводя весь скот на крупный), т. е. более чем на 10%, число случаев употребления пяти главнейших машин возросло с 458 тыс. до 922 тыс., т. е. более чем вдвое, количество ввозных удобрений с 636 тыс. тонн (1883 г.) до 1961 тыс. тонн (1892 г.) и количество калийных солей с 304 тыс. двойных центнеров до 2400 тыс. \*, — то не ясно ли, что отношение постоянного капитала к переменному увеличивается? Мы уже не говорим о том, что эти огульные данные в громадной степени скрадывают прогресс крупного производства. Об этом ниже.

Во-вторых, прогресс сельского хозяйства при уменьшении или ничтожном абсолютном увеличении сельского населения вполне опровергает нелепую попытку г. Булгакова воскресить

---

\* Statist<sup>ik</sup> d<sup>e</sup>s D<sup>e</sup>utschen R<sup>e</sup>ichs. 112. S. 36; Булгаков. II. 135.

мальтузианство. Из русских «бывших марксистов» эту попытку сделал едва ли не впервые г. Струве в своих «Критических заметках»<sup>6</sup>, но он, как и всегда, не пошел далее робких, недоговоренных и двусмысленных замечаний, недодуманных до конца и не сведенных к одной системе воззрений. Г-н Булгаков смелее и последовательнее: «закон убывающего плодородия» он, ничтоже сумняшеся, превращает в «один из важнейших законов истории цивилизации» (sic!<sup>7</sup> с. 18). «Вся история XIX века... с его проблемами богатства и бедности была бы непонятна без этого закона». «Для меня совершенно несомненно, что социальный вопрос в теперешней его постановке существенно связан с этим законом» (это наш строгий ученый заявляет уже на 18-й странице своего «исследования»)!. «Несомненно, — заявляет он в конце сочинения, — что, при наличности перенаселения, известная часть бедности должна быть отнесена на счет абсолютной бедности, бедности производства, а не распределения» (II, 221). «Проблема народонаселения в той особенной ее постановке, какую создают условия сельскохозяйственного производства, составляет, в моих глазах, главную трудность, которая лежит на пути — в настоящее, по крайней мере, время — сколько-нибудь широкому проведению принципов коллективизма или кооперации в сельскохозяйственном предприятии» (II, 265). «Прошлое оставляет в наследие будущему хлебный вопрос, более страшный и более трудный, чем вопрос социальный, — вопрос производства, а не распределения» (II, 455) и пр., и пр., и пр. Нам нет надобности говорить о научном значении этой «теории», неразрывно связанной с универсальным законом убывающего плодородия почвы, — после того, как мы разобрали этот закон. А что критическое заигрывание с мальтузианством привело в своем неизбежном логическом развитии к самому вульгарному буржуазному апологетизму, — это засвидетельствовано в приведенных нами выводах г. Булгакова с не оставляющей ничего желать откровенностью.

В следующем очерке мы разберем данные некоторых новых источников, указываемых нашими критиками (которые все уши прожужжали о том, что ортодоксы чураются детализации), и покажем, что г. Булгаков вообще превращает словечко «перенаселение» в трафарет, прикладывая которого избавляет его от всякого анализа и в особенности от анализа классовых противоречий внутри «крестьянства». Теперь же, ограничиваясь общетеоретической стороной аграрного вопроса, мы должны еще коснуться теории ренты. «Что касается Маркса, — пишет г. Булгаков, — то в III т. “Капитала”, — в том виде, как мы сей-

час его имеем, — он не прибавляет ничего, заслуживающего внимания, к теории дифференциальной ренты Рикардо<sup>8</sup>» (87). Запомним это «ничего, заслуживающего внимания», и сопоставим с приговором критика следующее, сделанное им раньше, заявление: «Несмотря на очевидно отрицательное отношение к этому закону (закону убывающего плодородия почвы), Маркс усваивает в основных принципах теорию ренты Рикардо, которая построена на этом законе» (13). Выходит ведь, по г. Булгакову, что Маркс не заметил связи теории ренты Рикардо с законом убывающего плодородия и потому не свел концов с концами! Мы можем одно сказать по поводу такого изложения: никто так не извращает Маркса, как бывшие марксисты, никто не проявляет такой невероятной бес... бес... бесцеремонности в подсовывании критикуемому писателю тысячи и одного смертного греха.

Утверждение г. Булгакова есть вопиющее извращение истины. На самом деле Маркс не только заметил эту связь теории ренты Рикардо с его ошибочным учением об убывающем плодородии почвы, но и с полнейшей определенностью разоблачил ошибку Рикардо. Кто хоть с капелькой «внимания» читал III том «Капитала», тот не мог не заметить того в высшей степени «заслуживающего внимания» обстоятельства, что именно Маркс освободил теорию дифференциальной ренты от всякой связи с пресловутым «законом убывающего плодородия почвы». Маркс показал, что для образования дифференциальной ренты необходим и достаточен факт различной производительности различных приложений капитала к земле. Совершенно несущественно при этом, совершается ли переход от лучшей земли к худшей или, наоборот, понижается ли производительность добавочных вложений капитала в землю или повышается. В действительности имеют место всевозможные комбинации этих различных случаев, и ни под какое единое общее правило эти комбинации подвести нельзя. Так, например, Маркс описывает сначала дифференциальную ренту первого вида, происходящую от различной производительности приложений капитала на различных участках земли, и поясняет свое изложение таблицами (по поводу которых г. Булгаков делает строгое внушение за «чрезмерное пристрастие Маркса к облачению своих — нередко очень простых — мыслей в сложную математическую одежду». Эта сложная математическая одежда ограничивается четырьмя действиями арифметики, а очень простые мысли оказались, как мы видим, совершенно непонятыми ученым профессором). Разобрав эти таблицы, Маркс заключает: «Таким

образом, падает та первая неверная предпосылка дифференциальной ренты, которая еще господствует у Веста (West), Мальтуса<sup>9</sup>, Рикардо, именно, что дифференциальная рента необходимо предполагает переход к худшей и худшей почве или же постоянно уменьшающуюся производительность земледелия. Дифференциальная рента, как мы видели, может иметь место при переходе к лучшей и лучшей земле; дифференциальная рента может иметь место, если низшую ступень занимает лучшая почва вместо прежней худшей; она может быть связана с растущим прогрессом земледелия. Ее условием является исключительно неравенство видов почвы». (Маркс не говорит здесь о различной производительности последовательных вложений капитала в землю, ибо это порождает дифференциальную ренту второго вида, а в данной главе речь идет о дифференциальной ренте первого вида.) «Поскольку дело касается развития производительности, — постольку дифференциальная рента предполагает, что повышение абсолютного плодородия всей сельскохозяйственной площади не уничтожает этого неравенства, а либо усиливает его, либо оставляет неизменным, либо же только уменьшает» (*Das Kapital*, III, 2, S. 199). Г-н Булгаков не заметил этого коренного отличия теории дифференциальной ренты Маркса от теории ренты Рикардо. Зато он предпочел разыскать в третьем томе «Капитала» «отрывок, позволяющий скорее думать, что Маркс относился к закону убывающего плодородия почвы далеко не отрицательно» (с. 13, примеч.). Мы извиняемся пред читателем, что нам придется уделить очень много места совершенно несущественному (по отношению к интересующему нас с г. Булгаковым вопросу) отрывку. Но что прикажете делать, если герои современной критики (которые еще смеют обвинять ортодоксов в рабулистике<sup>10</sup>) извращают совершенно ясный смысл враждебного им учения посредством выхваченных из контекста цитат и посредством перевернутых переводов? Г-н Булгаков цитирует найденный им отрывок так: «С точки зрения капиталистического способа производства всегда происходит относительное удорожание (земледельческих) продуктов, так как» (мы просим читателя обратить особое внимание на подчеркиваемые нами слова) «для получения продукта делается известная затрата, должно оплачиваться нечто такое, что прежде не оплачивалось». И Маркс говорит дальше, что элементы природы, входящие в производство, как агенты его, ничего не стоя, являются даровой естественной производительной силой труда, а если для производства добавочного продукта приходится работать без помощи

этой естественной силы, то необходимо затратить новый капитал, что ведет к удорожанию производства.

По поводу такого способа «цитировать» мы должны сделать три замечания. Во-первых, словечко «так как», придающее тираде абсолютный смысл установления какого-то «закона», вставлено г. Булгаковым от себя. В оригинале (*Das Kapital*, III, 2, S. 277—278) стоит не «так как», а «если». Если должно оплачиваться нечто такое, что раньше не оплачивалось, то происходит всегда относительное удорожание продуктов; не правда ли, как это положение похоже на признание «закона» убывающего плодородия? Во-вторых, словечко «земледельческих» вставлено вместе со скобками г. Булгаковым. В оригинале его вовсе нет. Г-н Булгаков решил, вероятно, со свойственным гг. критикам легкомыслием, что Маркс может говорить здесь только о земледельческих продуктах, и поспешил дать читателю «пояснение» совершенно превратного свойства. На самом деле Маркс говорит здесь о всех продуктах вообще; отрывку, цитированному г. Булгаковым, предшествуют слова Маркса: «вообще должно заметить следующее». Даровые силы природы могут входить и в промышленное производство — таков приведенный Марксом в том же отделе о ренте пример водопада, заменяющего для одной из фабрик силу пара, — и если нужно произвести добавочное количество продукта без помощи этих даровых сил, то произойдет всегда относительное удорожание продуктов. В-третьих, надо рассмотреть, в каком контексте стоит этот отрывок. Маркс говорит в этой главе о дифференциальной ренте с худшей возделываемой земли и разбирает, как и всегда, два для него совершенно равноправных, совершенно одинаково возможных случая: первый случай — повышающуюся производительность последовательных приложений капитала (S. 274—276) и второй случай — понижающуюся производительность их (S. 276—278). По поводу этого последнего из возможных случаев Маркс говорит: «О понижающейся производительности почвы при последовательных приложениях капитала смотри у Либиха...<sup>11</sup> Но должно *вообще* заметить следующее» (курсив наш). Следует «переведенный» г. Булгаковым отрывок, гласящий, что если оплачивается то, что раньше не оплачивалось, то *всегда* происходит относительное удорожание продуктов.

Предоставляем самому читателю судить о научной добросовестности критика, который превратил замечание Маркса об одном из возможных случаев в признание Марксом этого случая за какой-то общий «закон».

А вот заключительное мнение г. Булгакова о найденном им отрывке:

«Этот отрывок, конечно, неясен...» Ну, еще бы! После булгаковской замены одного слова другим этот отрывок даже совершенно лишен смысла... «но не может быть понят иначе, как косвенное или даже прямое признание» (слушайте!) «закона убывающего плодородия почвы. Мне неизвестно, чтобы Маркс где-либо еще прямо высказывался по поводу последнего» (I, 14). Как бывшему марксисту, г. Булгакову «неизвестно», что Маркс прямо объявил совершенно неверным предположение Веста, Мальтуса, Рикардо, будто дифференциальная рента предполагает переход к худшим землям или падающее плодородие почвы\*. Ему «неизвестно», что Маркс на протяжении всего своего объемистого анализа ренты десятки раз показывает, что понижающуюся и повышающуюся производительность добавочных затрат капитала он рассматривает как совершенно одинаково возможные случаи!

## II ТЕОРИЯ РЕНТЫ

Теории ренты Маркса г. Булгаков вообще не понял. Он уверен, что разбивает эту теорию двумя следующими возражениями: 1) По Марксу, земледельческий капитал входит в выравнивание нормы прибыли, так что ренту создает добавочная прибыль, превышающая среднюю норму прибыли. Это неверно, по мнению г. Булгакова, ибо монополия землевладения устраняет свободу конкуренции, необходимую для процесса выравнивания нормы прибыли. Земледельческий капитал не входит в процесс выравнивания нормы прибыли. 2) Абсолютная рента есть лишь особый случай дифференциальной: ренты, и различие ее от этой последней неправильно. Это различие основывается на совершенно произвольном двояком толковании одного и того же факта — монопольного владения одним из факторов производства. Г-н Булгаков так уверен в сокружительности сво-

---

\* Это опровергнутое Марксом неверное предположение классической экономии перенял, разумеется, без критики и «критик» г. Булгаков вслед за своим учителем Брентано<sup>12</sup>. «Условием возникновения ренты, — пишет г-н Булгаков, — является закон убывающего плодородия почвы...» (I, 90). «...Английская рента... фактически различает последовательные затраты капитала разной, в общем убывающей производительности» (I, 130).



их доводов, что не может воздержаться от целого потока сильных слов против Маркса: *petitio principii*<sup>13</sup>, немарксизм, логический фетишизм, утрата Марксом свободы умственного полета и пр. А между тем, оба его довода основаны на довольно грубой ошибке. То же самое одностороннее упрощение предмета, которое побудило г. Булгакова возвести один из возможных случаев (понижение производительности добавочных затрат капитала) в универсальный закон убывающего плодородия, — приводит его в данном вопросе к тому, что он без критики оперирует с понятием «монополия», возводя это понятие в нечто в своем роде тоже универсальное, и смешивает при этом те последствия, которые вытекают, при капиталистической организации земледелия, из ограниченности земли, с одной стороны, и из частной собственности на землю, — с другой. Это ведь две вещи различные. Объяснимся.

«Условием, хотя и не источником возникновения земельной ренты, — пишет г. Булгаков, — является то же самое, что вызвало и возможность монополизации земли, — ограниченность производительных сил земли и безгранично растущая потребность в них человека» (I, 90). Вместо: «ограниченность производительных сил земли» надо было сказать: «ограниченность земли». (Ограниченность производительных сил земли сводится, как мы уже показали, к «ограниченности» данного уровня техники, данного состояния производительных сил.) Ограниченность земли предполагает действительно, при капиталистическом строе общества, монополизацию земли, но земли как объекта хозяйства, а не как объекта права собственности. Предположение капиталистической организации земледелия необходимо включает в себе то предположение, что вся земля занята отдельными, частными хозяйствами, но отнюдь не включает предположения, что вся земля находится в частной собственности этих хозяев или других лиц или в частной собственности вообще. Монополия владения землей на праве собственности и монополия хозяйства на земле — вещи совершенно различные не только логически, но и исторически. Логически — мы вполне можем представить себе чисто капиталистическую организацию земледелия при полном отсутствии частной собственности на землю, при нахождении земли в собственности государства или общин и т. п. И в действительности мы видим, что во всех развитых капиталистических странах вся земля занята отдельными, частными хозяйствами, но эти хозяйства эксплуатируют не только свои собственные, но и арендуемые ими земли частных собственников, и государственные земли, и земли общин

(например, в России, причем во главе частных хозяйств на крестьянских общинных землях стоят, как известно, капиталистические крестьянские хозяйства). И Маркс недаром делает в самом начале своего анализа ренты замечание, что капиталистический способ производства застает (и подчиняет себе) самые различные формы поземельной собственности, начиная от плавной собственности и феодальной собственности и кончая собственностью крестьянских общин.

Итак, ограниченность земли неизбежно предполагает только монополизацию хозяйства на земле (при условии господства капитализма). Спрашивается, каковы необходимые последствия этой монополизации по отношению к вопросу о ренте? Ограниченность земли ведет к тому, что цену хлеба определяют условия производства не на среднего качества земле, а на худшей возделываемой земле. Эта цена хлеба даст фермеру (= капиталистическому предпринимателю в земледелии) покрытие его издержек производства и среднюю прибыль на его капитал. Фермер на лучшей земле получает добавочную прибыль, которая и образует дифференциальную ренту. Вопрос о том, существует ли частная собственность на землю, не стоит ровно ни в какой связи с вопросом об образовании дифференциальной ренты, которая неизбежна в капиталистическом земледелии хотя бы на общинных, государственных, бесхозяйных землях. Единственное последствие ограниченности земли при капитализме — образование дифференциальной ренты вследствие различной производительности различных затрат капитала. Г-н Булгаков усматривает второе последствие в устранении свободы конкуренции в земледелии, говоря, что отсутствие этой свободы препятствует земледельческому капиталу участвовать в образовании средней прибыли. Это — явное смешение вопроса о хозяйстве на земле с вопросом о праве собственности на землю. Из факта ограниченности земли (независимо от частной собственности на землю) вытекает логически только то, что вся земля будет занята капиталистами-фермерами, но отнюдь не вытекает необходимость каких бы то ни было ограничений свободы конкуренции между этими фермерами. Ограниченность земли есть явление общее, неизбежно кладущее свою печать на всякое капиталистическое земледелие. Логическая несостоятельность смешения этих различных вещей наглядно подтверждается и историей. Не говорим уже об Англии: в ней отделение землевладения от земледельческого хозяйства очевидно, свобода конкуренции между фермерами — почти полная, обращение образованного в торговле и промышленности капитала на сельское

хозяйство имело и имеет место в самых широких размерах. Но и во всех остальных капиталистических странах происходит (вопреки мнению г. Булгакова, тщетно пытающегося, вслед за г. Струве, выделить «английскую» ренту в нечто совершенно своеобразное) тот же самый процесс отделения землевладения от земледельческого хозяйства — только в самых различных формах (аренда, ипотека). Не замечая этого процесса (усиленно подчеркиваемого Марксом), г. Булгаков, можно сказать, слона не замечает. Во всех европейских странах наблюдаем мы, после падения крепостного права, разрушение сословности землевладения, мобилизацию земельной собственности, обращение торгово-промышленного капитала на сельское хозяйство, рост аренды и ипотечной задолженности. И в России, несмотря на наибольшие остатки крепостного права, мы видим после реформы усиленную покупку земли крестьянами, разночинцами и купцами, развитие аренды частновладельческих, государственных и общинных земель и проч., и проч. О чем свидетельствуют все эти явления? О создании свободной конкуренции в земледелии — вопреки монополии земельной собственности и несмотря на бесконечно разнообразные формы этой собственности. В настоящее время во всех капиталистических странах всякий владелец капитала может так же легко или почти так же легко вложить этот капитал в сельское хозяйство (посредством покупки или аренды земли), как и в любую отрасль торговли или промышленности.

Г-н Булгаков в возражение против Марксовой теории дифференциальной ренты указывает на то, что «все эти различия (различия в условиях производства земледельческих продуктов) противоречивы и *могут*» (курсив наш) «взаимно уничтожать друг друга, — расстояние, как это указывал уже Родбертус, может парализоваться плодородием, различное же плодородие может выравниваться более усиленным производством на участках большего плодородия» (I, 81). Напрасно только забывает наш строгий ученый о том, что Маркс отметил этот факт и сумел дать ему не такую однобокую оценку. «Ясно, — пишет Маркс, — что эти два различные основания дифференциальной ренты, плодородие и положение» (земельных участков) «могут действовать в противоположном направлении. Земельный участок может быть хорошо расположен и очень мало плодороден, и наоборот. Это обстоятельство важно, ибо оно объясняет нам, почему при распашке земли в данной стране переход может совершаться точно так же от лучшей земли к худшей, как и наоборот. Наконец, ясно, что прогресс социального производства

вообще действует, с одной стороны, нивелирующим образом на положение» (земельных участков) «как на основание дифференциальной ренты, создавая местные рынки, создавая положение посредством проведения путей сообщения; а, с другой стороны, усиливает различия в местном положении земельных участков как посредством отделения земледелия от промышленности, так и посредством образования крупных центров производства наряду с обратной стороной этого явления: усилением относительного одиночества деревни» (relative Vereinsamung des Landes) (Das Kapital, III, 2, 190). Таким образом, в то время как г. Булгаков с победоносным видом повторяет давно известное указание на возможность взаимного уничтожения различий, Маркс ставит дальнейший вопрос о превращении этой возможности в действительность и показывает, что рядом с нивелирующими влияниями наблюдаются и дифференцирующие. Конечный итог этих взаимно-противоречивых влияний состоит, как всякий знает, в том, что во всех странах и повсюду существуют громадные различия между земельными участками по плодородию и положению их. Возражение г. Булгакова свидетельствует только о полной непродуманности его замечаний.

Понятие последней наименее производительной затраты труда и капитала — продолжает возражать г. Булгаков — «одинаково без критики употребляется и Рикардо и Марксом. Нетрудно видеть, какой элемент произвола вносится этим понятием: пусть на землю затрачивается  $10a$  капитала, причем каждое последующее  $a$  отличается убывающей производительностью; общий продукт почвы будет  $A$ . Очевидно, средняя производительность каждого  $a$  будет равна  $A/10$ , и если весь капитал рассматривать как одно целое, то цена будет определяться именно этой средней его производительностью» (I, 82), Очевидно — скажем мы на это — что г. Булгаков за своими пышными фразами об «ограниченности производительных сил земли» просмотрел мелочь: ограниченность земли. Эта ограниченность — совершенно независимо от какой бы то ни было собственности на землю — создает известного рода монополию, именно: так как земля вся занята фермерами, так как спрос предъясняется на весь хлеб, производимый на всей земле, в том числе и на самых худших и на самых удаленных от рынка участках, то понятно, что цену хлеба определяет цена производства на худшей земле (или цена производства при последней, наименее производительной затрате капитала). «Средняя производительность» г. Булгакова есть пустое арифметическое упражнение, ибо действительному образованию этой средней препятствует ограни-

ченность земли. Чтобы образовалась эта «средняя производительность» и определила собой цены, для этого необходимо, чтобы каждый капиталист не только мог вообще приложить капитал к земледелию (настолько в земледелии есть, как мы уже говорили, свобода конкуренции), но также, чтобы каждый капиталист мог всегда — сверх наличного числа земледельческих предприятий — основать новое земледельческое предприятие. Будь это так, тогда между земледелием и промышленностью никакой разницы не было бы, тогда никакой ренты не могло бы возникнуть. Но именно ограниченность земли делает то, что это не так.

Пойдем далее. Мы рассуждали до сих пор, совершенно оставляя в стороне вопрос о собственности на землю; мы видели, что такой прием обязателен и ввиду логических соображений, и ввиду исторических данных, свидетельствующих о возникновении и развитии капиталистического земледелия при всяких формах землевладения. Введем теперь это новое условие. Предположим, что вся земля находится в частной собственности. Как отразится это на ренте? Дифференциальная рента будет отобрана землевладельцем, на основании его права собственности, у фермера; так как дифференциальная рента есть избыток прибыли сверх нормальной, средней прибыли на капитал, и так как свобода конкуренции в смысле свободы вложения капитала в сельское хозяйство в земледелии есть (*respective*<sup>14</sup> создается капиталистическим развитием), то землевладелец всегда найдет фермера, удовлетворяющегося средней прибылью и отдающего ему, землевладельцу, сверхприбыль. Частная собственность на землю не создает дифференциальной ренты, а только перемещает ее из рук фермера в руки землевладельца. Ограничивается ли этим влияние частной поземельной собственности? Можно ли предположить, что землевладелец даром позволит фермеру эксплуатировать ту худшую и хуже всех расположенную землю, которая дает только среднюю прибыль на капитал? Конечно, нет. Землевладение есть монополия, и на основании этой монополии землевладелец потребует платы с фермера и за эту землю. Эта плата будет абсолютной рентой, не стоящей ни в какой связи с различной производительностью различных затрат капитала и вытекающей из частной собственности на землю. Обвиняя Маркса в произвольном двояком толковании одной и той же монополии, г. Булгаков не дал себе труда подумать, что мы имеем дело действительно с двоякой монополией; во-первых, мы имеем монополию хозяйства (капиталистического) на земле. Эта монополия вытекает из ограниченности земли, являясь поэтому необходимой во всяком ка-

питалистическом обществе. Ведет эта монополия к тому, что цену хлеба определяют условия производства на худшей земле, а избыточная прибавочная прибыль, приносимая затратой капитала на лучшей земле или более производительной затратой капитала, образует дифференциальную ренту. Рента эта возникает совершенно независимо от частной поземельной собственности, которая только дает возможность землевладельцу отобрать ее у фермера. Во-вторых, мы имеем монополию частной собственности на землю. Ни логически, ни исторически эта монополия с предыдущей неразрывно\* не связана. Ничего необходимого для капиталистического общества и для капиталистической организации земледелия эта монополия из себя не представляет. С одной стороны, мы вполне можем мыслить капиталистическое земледелие без частной собственности на землю, и многие последовательные буржуазные экономисты требовали национализации земли. С другой стороны, мы и в действительности встречаем капиталистическую организацию земледелия при отсутствии частной поземельной собственности, например, на землях государственных и общинных. Поэтому различать эти двоякого рода монополии безусловно необходимо, а следовательно, необходимо наряду с дифференциальной рентой признать и существование абсолютной ренты, которую порождает частная собственность на землю\*\*.

\* Вряд ли есть надобность напоминать читателю, что, имея здесь дело с общей теорией ренты и капиталистической организации земледелия, мы не касаемся таких фактов, как давность и распространенность частной поземельной собственности, как подрыв заокеанской конкуренцией последнего указанного нами вида монополии, а отчасти и обоих ее видов и т. п.

\*\* Во второй части второго тома «Теории прибавочной стоимости» («Theorien über den Mehrwert». II Band, II Theil), вышедшей в 1905 году, Маркс дает разъяснения по вопросу об абсолютной ренте, которые подтверждают правильность моего толкования (особенно относительно двух видов монополии). Вот относящиеся сюда места у Маркса: «Если бы земля представляла из себя неограниченный элемент не только в отношении и капиталу и к населению, но и фактически, т. е. была бы “неограниченна”, как “воздух и вода”, была бы “в наличности в неограниченном количестве” (цитаты из Рикардо), то тогда присвоение земли одним лицом не могло бы на деле несколько исключать присвоения земли другим лицом. Тогда не могло бы существовать никакой частной собственности на землю (и не только частной, но и “общественной” и государственной собственности не могло бы быть). В этом случае, если бы к тому же вся земля была повсюду одинакового качества, за землю не могла бы быть взимаема никакая рента... Вся соль вопро-

Возможность происхождения абсолютной ренты из прибавочной стоимости земледельческого капитала Маркс объясняет тем, что в земледелии доля переменного капитала в общем составе капитала выше среднего (предположение вполне естественное при несомненной отсталости земледельческой техники сравнительно с промышленной). Раз это так — следовательно, стоимость земледельческих продуктов вообще выше их цены производства, а прибавочная стоимость выше прибыли. Между тем, монополия частной поземельной собственности препятствует этому излишку войти целиком в процесс выравнивания прибыли, и абсолютная рента берется из этого излишка\*.

са состоит в следующем: если бы земля по отношению к капиталу существовала как всякая элементарная сила природы, то капитал в области сельского хозяйства действовал бы совершенно так же, как и во всякой другой области промышленности. Тогда не было бы никакой поземельной собственности и никакой ренты... Наоборот, если земля: 1) ограничена, 2) захвачена в собственность, если капитал встречает, в виде условия своего возникновения, собственность на землю — именно так обстоит дело в странах, где развивается капиталистическое производство, а в таких странах, где раньше не было налицо этого условия (как в старой Европе), капиталистическое производство само создает для себя эти условия: пример Соединенные Штаты, — то тогда земля не представляет из себя элементарно доступного капиталу поприща деятельности. Поэтому существует абсолютная рента независимо от дифференциальной ренты» (с. 80, 81). Маркс с полной определенностью различает здесь ограниченность земли и нахождение земли в частной собственности. (*Примечание автора к изданию 1908 г.*)

\* Между прочим. Мы считали необходимым особенно подробно остановиться на теории ренты Маркса ввиду того, что ошибочное понимание ее мы встретили также у г. П. Маслова (*Жизнь. 1901. № 3 и 4: «К аграрному вопросу»*), который признает убывающую производительность добавочных затрат капитала, если не законом, то «обыкновенным» и как бы нормальным явлением, связывает с этим явлением дифференциальную ренту и отвергает теорию абсолютной ренты. Интересная статья г. П. Маслова содержит много верных замечаний по адресу критиков, но она сильно страдает как от указанной сейчас ошибочности теории автора (который, защищая марксизм, не потрудился точно определить отличие «своей» теории от теории Маркса), так и от ряда неосторожных и совершенно несправедливых утверждений вроде, например, того, что г. Бердяев «совершенно освобождается от влияния буржуазных писателей» и отличается «выдержанностью классовой точки зрения не в ущерб объективности», что «во многих отношениях анализ, сделанный Каутским, является местами... тенденциозным», что Каутский «совершенно не определил, в каком направлении идет развитие производительных сил в земледелии» и т. п.



Г-н Булгаков очень недоволен этим объяснением и восклицает: «Что же за вещь такая — эта прибавочная ценность, что ее как сукна или хлопка или другого какого-либо товара может хватать или не хватать для покрытия возможного спроса. Прежде всего, это не материальная вещь, это — понятие, служащее для выражения определенного общественного отношения производства» (I, 105). Это противоположение «материальной вещи» — «понятию» представляет из себя наглядный образчик той схоластики, которую так любят в настоящее время преподносить под видом «критики». Какое значение могло бы иметь «понятие» о доле общественного продукта, если бы этому понятию не соответствовали определенные «материальные вещи»? Прибавочная ценность есть денежный эквивалент прибавочного продукта, который состоит из определенной доли сукна, хлопка, хлеба и всех прочих товаров. («Определенность» надо понимать, конечно, не в том смысле, что наука может конкретно определить эту долю, а в том смысле, что известны условия, определяющие в общих чертах размер этой доли.) В земледелии прибавочный продукт больше (в пропорции к капиталу), чем в других отраслях промышленности, и этого излишка (не входящего в выравнивание прибыли вследствие монополии поземельной собственности) может, естественно, «хватать или не хватать на покрытие спроса» со стороны монополиста-землеладельца.

Мы можем избавить читателя от подробного изложения той теории ренты, которую создал г. Булгаков, по собственному скромному замечанию, «собственными силами», «идя своим путем» (I, 111). Достаточно нескольких замечаний, чтобы охарактеризовать этот продукт «последней наименее производительной затраты» профессорского «труда». «Новая» теория ренты построена по старинному рецепту: «Назвался груздем, полезай в кузов». Раз свобода конкуренции, — тогда уже не должно быть абсолютно никаких ограничений ее (хотя такой абсолютной свободы конкуренции нигде никогда и не существовало). Раз монополия, — кончено дело. Значит, рента берется вовсе не из прибавочной ценности, вовсе даже не из земледельческого продукта; она берется из продукта неземледельческого труда, это просто — дань, налог, вычет из всего общественного производства, вексель землевладельца. «Земледельческий капитал с своей прибылью и земледельческий труд, вообще земледелие, как область приложения труда и капитала, составляют, таким образом, *status in statu*<sup>15</sup> в капиталистическом царстве... все (sic!) определения капитала, прибавочной ценности, зара-

ботной платы и ценности вообще в применении к земледелию оказываются величинами мнимыми» (I, 99).

Так. Так. Отныне все ясно: и капиталисты, и наемные рабочие в земледелии — все это величины мнимые. Но если г. Булгакову случается так зарепортоваться, то он иногда рассуждает и не совсем неразумно. Через четырнадцать страниц мы читаем: «Производство земледельческих продуктов стоит обществу известного количества труда; это — их ценность». Отлично. Значит, уже по крайней мере «определения» ценности — величины не совсем мнимые. Дальше: «Раз производство организовано капиталистически, и во глазе производства стоит капитал, то цена хлеба определится по ценам производства, значит будет произведен учет производительности данного приложения труда и капитала сравнительно с среднеобщественною». Прекрасно. Значит, и «определения» капитала, прибавочной ценности и заработной платы — величины не совсем мнимые. Значит, и свобода конкуренции (хотя и не абсолютная) имеется налицо, ибо без перехода капитала из земледелия в промышленность и обратно невозможен был бы «учет производительности сравнительно с среднеобщественною». Дальше: «Благодаря же земельной монополии цена поднимается выше ценности, до тех границ, до которых позволяют условия рынка». Превосходно. Но только где же это видывал г. Булгаков, чтобы дань, налог, вексель и проч. зависели от условий рынка? Если благодаря монополии цена поднимается до границ, допускаемых условиями рынка, то все отличие «новой» теории ренты от «старой» состоит в том, что шедший «своим путем» автор не понял, с одной стороны, разницы между влиянием ограниченности земли и слиянием частной собственности на землю, а с другой стороны, — связи между понятием «монополия» и понятием «последняя наименее производительная затрата труда и капитала». Удивляться ли после этого, что еще через семь страниц (I, 120) г. Булгаков совсем забыл уже о «своей» теории и рассуждает о «способе дележа этого (земледельческого) продукта между землевладельцем, капиталистическим фермером и сельскохозяйственными рабочими»? Блестящий финал блестящей критики! Замечательный результат новой, обогатившей отныне науку политической экономии, булгаковской теории ренты! <...>





## А. В. ЛУНАЧАРСКИЙ

### Русский Фауст

Несколько месяцев тому назад я прочел в газетах о небывалой овации, вызванной в Киеве лекцией господина Булгакова об Иване Карамазове<sup>1</sup>. (Лектора чуть ли даже не носили на руках.) Понятное дело, я заинтересовался и был счастлив прочесть эту лекцию, преисполнившую энтузиазмом сердца слушателей.

Лекция произвела на меня глубокое впечатление. Глубокое и вполне отрицательное. И я не могу отрешиться от желания высказать несколько мыслей по поводу своеобразных утверждений лектора.

#### I

Прочитав лекцию господина Булгакова, я невольно задал себе вопрос: в чем причина ее необычайного успеха? Каюсь, решительно ничего существенно нового я в лекции не нашел. Но присмотревшись к ней поближе, я понял, в чем ее очарование.

*«Мы, русские, ничем почти не обогатили философской литературы... но сила нашего народа выразилась в художественных образах, и в этом отношении мы идем впереди европейской литературы и являемся для нее образцом».*

Если русская публика удивляется, что Ив. Карамазова можно противопоставлять Фаусту Гёте, то г. Булгаков делает это «сознательно и обдуманно» и считает это сопоставление «вполне законным», потому что он уже «привык ценить свое национальное достояние по сравнению с Западом». Немецкий Фауст гносеологичен, а русский — этичен; он страдает, «измученный совестью». — «Признаюсь, — говорит г. Булгаков, — я люблю и

ценю эту черту русской интеллигенции, отличающую ее, на мой взгляд, от западноевропейской. Она придает ореол мученичества и нравственной чистоты, она исключает самодовольство и культурную буржуазность, она одухотворяет. Так иногда лицо тяжелобольного кажется красивее, интеллигентнее, благороднее здорового румяного лица». «Большая совесть, эта удивительная болезнь определяет весь характер русской культуры\*. Мы, русские, томимся постоянной религиозной и метафизической жаждой», даже «бессилие наше» имеет своим благородным корнем все ту же удивительную болезнь, которую «любит и ценит» г. Булгаков. Совесть наша болит, «и пусть болит! — восклицает г. Булгаков, — пусть болит, пока мы невластны научить “дите”, не можем его накормить, пока оно “бедно и почернело от черной беды”, пока “не обнимаются, не целуются, не поют песен радостных”».

Итак, вот в чем дело. Наконец-то нас оценили, оценили наше достояние, и оказалось, что мы нарочито добрые, что нас следует любить и хвалить за то, чем мы отличаемся от Запада.

## II

Несколько странно, однако, то, что в конце концов совесть должна болеть лишь *до тех пор, пока* «не поют песен радостных», т. е. пока не «рявкнут осанну», по выражению черта<sup>2</sup>; когда же загремит всеобщая осанна, — русский интеллигент выздоровеет от своей «удивительной болезни», лицо его станет менее красиво, интеллигентно и благородно, но более здорово и румяно. Не так ли? Или как понимать это «пока»? Но такой конец лекции г. Булгакова идет совершенно вразрез с ее содержанием. Ведь болезнь Ив. Карамазова совсем другая, — ее песнями радостными вылечить нельзя! Он знает об умирительном финале истории и все-таки «почтительнейше возвращает билет»<sup>3</sup>. Г-н Булгаков сам не заметил, как подменил гражданским мотивом мировую скорбь Ивана. «Проблема социализма» действительно разрешается финалом, но «проблема теодицеи»?.. А именно она мучит русского Фауста. Вера в прогресс, которая выражается в последних словах лекции, может не иметь ничего общего с теодицеей. Великие слова Гёте, которые цитирует г. Булгаков, не заключают в себе теодицеи и не нуж-

---

\* Ради Бога, хоть не весь! Не делайте «большую совесть» ответственной за все специфически русское!

даются в ней. И именно потому проблемы немецкого Фауста все до одной глубоко реальны, а проблема русского Фауста просто плод горестного и болезненного недоразумения.

Но г. Булгаков возражает: «Не нужно думать, будто этот вопрос задавался только религиозным воззрением, он остается и для атеистического, с еще большею силой подчеркивающего гармонию будущего, которая покупается, однако, дисгармонией настоящего».

Право, это можно принять за милую шутку. Атеистическая теодицея! Очень хорошо.

Да, и «атеисты» думают, что гармония покупается дисгармонией настоящего, но они вовсе не желают оправдывать такой порядок вещей с нравственной точки зрения. Если любвеобильный отец высечет «русского мальчика», то в уме этого мальчика возникнет проблема — оправдать отца; но если разбойник нападет на меня с криком «la bourse ou la vie»<sup>4</sup>, то я, «покупая» у него жизнь, отнюдь не обязуюсь оправдывать его. Тут не может быть никакой этической проблемы. У того самого Ницше, о котором так решительно судит г. Булгаков, он мог бы найти ясно выраженную мысль, что между стихийными процессами и нравственностью нет и не может быть решительно ничего общего. Позитивисты отнюдь не считают миропорядок целесообразным. «Сам найди цель для твоего существования», — говорит Ницше. Человечество могло бы сказать: «Скверно нам, братья, и очень скверно на этом шарике, затерянном в бесконечном пространстве, но надо попробовать устроиться возможно лучше: ни на что, кроме как на свои силы, мы не можем надеяться». Позитивисты не хотят

Sich über Wolken seinesgleichen dichten<sup>5</sup>.

При чем же тут теодицея?

Г-н Булгаков сильно перезабыл основы марксизма: «Гармония социализма, — говорит он, — покупается здесь (т. е. по учению Маркса) жертвой страданий капитализма. Муки родов неустранимы, следовательно, с полным правом и с полною силой может быть поставлен вопрос Ивана о цене этой будущей гармонии» и т. д. Отчего же не «может»? Всякая мыслящая личность ставит для себя вопрос «быть или не быть?». Но теодицея здесь не при чем. «Муки неустранимы», но разве это оправдание их, или осуждение? — это констатирование факта. Личность — устранима: если настоящее для тебя сплошное горе, а в будущем ты не видишь достойной цели, — устранись; но этим ты осудишь себя, а не природу. Человечество же пере-

несет все муки и «родит» гармонию; нехорошо это, конечно, без муки бы лучше, но человечество лишь медленно изменяет основы своего существования, приспособляясь к стихиям и приспособляя их к себе. Вот и все. Для позитивистов не существует тут никакого вопроса, так как они не допускают грубого антропоморфизма нравственных целей в своем представлении о природе. Г-н Булгаков вскользь обещает разрешить и устранить эту проблему путем метафизического и религиозного синтеза. Что ж, разрешайте. Это будет тысяча первое решение мнимой проблемы мнимыми средствами.

С точки зрения позитивиста проблема русского Фауста, проблема теодицеи, есть недоразумение.

Впрочем, г. Булгаков еще иначе формулирует ее, а именно в виде трех таких вопросов:

1. «Вопрос относительно обязательности нравственных норм, повелевающих жертвовать безличному прогрессу или благу других людей своим личным благом и интересами».

Этот вопрос мы принимаем, но отчего не формулировать его проще: «Должен ли я жить для целей, лежащих вне круга моих личных интересов?»

2. «Вопрос относительно того, что можно назвать *ценой* прогресса, в котором счастье будущего поколения покупается на счет несчастья настоящих».

Как метафизический вопрос о нравственной цене такого порядка — он просто излишен: нравственно ли, что молния убивает иногда людей? и т. д.

Реальное же зерно в нем все то же: «Должен ли я жить для других, стоят ли того они и их счастье?»

3. «Вопрос относительно будущего этого человечества, для которого приносится столько жертв».

И опять, если в таком вопросе есть практический, жизненный смысл, то и он сводится к первому: «Сводится ли грядущее счастье жертв с моей стороны?»

Стоит ли жить вообще? а если жить, то как — для себя или для других? Вот здоровое зерно карамазовского вопроса, в котором нет ничего общего с проблемой теодицеи.

Карамазов не думает, чтобы следовало жить для других, потому что прогресс человечества вещь сомнительная, да и не может считаться вознаграждением за муки невинных страдальцев, но он думает, что можно жить «для клейких листочков и голубого неба»<sup>6</sup>, и что тогда «все позволено»<sup>7</sup>, и можно, махнув рукой на золотые дали, самому постараться быть человекобогом.

Как же отнесутся к этим вопросам и этим ответам позитивисты (не ученики Конта, а ученики Ницше, последовательнейшего позитивиста в этике)?

Во-первых, всякий вопрос о долге отпадает для них сам собою. Г-н Булгаков зачастую употребляет выражение: «мораль долга и любви»; про любовь мы пока помолчим, так как не усматриваем решительно никакой связи между нею и долгом и памятуем, что еще ап. Павел *противополагал* эти две морали<sup>8</sup>, — но долг для позитивиста есть пустая фикция, зачастую превращающаяся, однако, в тяжелую цепь. Кандалы хороши для полузверя, но чем дальше, тем более тяготят человека.

Человек ничего не должен, ему «все позволено». И, конечно, надо стараться быть человекобогом, потому что всякое время само себя оправдывает

Im Weiterschritten findet er Qual und Glück<sup>9</sup>,

и жизнь, и свободу надо завоевывать ежедневно.

Отсюда ясно решение вопросов относительно будущего: оно вовсе не есть оправдание настоящего; нынешнее поколение во все не «жертва вечерняя», ценою которой покупается завтрашнее золотое утро, но сознательная и деятельная жизнь человечества есть целесообразный процесс (или становится им), — ein Weiterschritten<sup>10</sup>. Человек не удовлетворен, он страждет и творит идеалы, он идет вперед и, умирая, передает свои заветы детям и внукам, не ради оправдания мира и не в силу мучений совести, а потому что в тяжелой борьбе за существование из него выработался творец и боец.

Да, неясны воспоминания г-на Булгакова о марксизме, неясны и неточны. Где он видел там оправдание настоящего, покупку будущего? Мы видим там теорию борьбы классов за преобладание и реальное счастье. Мы хотим принять участие в этой борьбе согласно нашим симпатиям.

«Симпатиям? Личному интересу, хотите вы сказать? Позитивисты разрушают долг, отказываются от религии, нравственности, самопожертвования! Что же остается для них — “все позволено, кроме распутства и черствого эгоизма”? Da ist der Hund begraben!<sup>11</sup> — Смердяков!» Но мы не боимся Смердякова.

В этом существенная разница между Достоевским и Ницше, которой мы еще коснемся.

Все дозволено. И упоительно строить Вавилонскую башню! Личные интересы? Да, это глубоко личный наш интерес — эта война со стихиями и мракобесием, война не на живот, а на



смерть. «Клейкие листочки, голубое небо»? но есть еще *творчество!* расширение своей личности до границ возможного.

Социальное творчество есть инстинкт, который на высших стадиях является сознательным оправданием личной жизни, ее смыслом и прелестью, — жажда власти над природой, жажда все расширяющейся жизни. Могучая жизнь не может быть эгоистичной, она слишком широка для этого, она захватывает других, будит, зовет, она намечает огромные дела, потому что психика человека долговечнее и шире его тела. И вот:

Er wandle so der Erdengang entlang<sup>12</sup>.

Так что карамазовский вопрос и в этой его форме, в форме вопроса личной жизни, не существует, или сам собою разрешается в здоровой, творческой натуре, — существует он только для ипохондриков, декадентов, которые все равно гибнут, либо запутавшись в собственных сетях, либо устраняемые природой. Так думал Ницше\*.

К чему тут теодицея и вся российская фаустовщина? Победа не оправдание, даже не цель, а результат. Если бы впереди и не было победы (и она сомнительна), то и тогда надо бы попытаться силы, потому что ничего не поделаешь! либо борись, либо умирай.

Но г. Булгаков уверяет, что позитивисты не менее других заинтересованы в том, чтобы был наконец отперт таинственный ларчик. Предоставьте лучше позитивистам самим судить об этом.

### III

Теперь несколько слов по поводу замечаний г-на Булгакова о Ницше и относительно большой совести, которую так «любит» г. Булгаков.

«Я сын моего времени, — говорит Ницше, — скажем, декадент, но я наконец понял это и старался бороться против этого. Действительно, ничто не волновало меня так, как проблема декадентства... Добро и зло — это только манера разрешать эту проблему: если поймешь признаки упадка — поймешь и мо-

---

\* Мы прибавим, что вопрос этот продолжает существовать и для всякой консервативной психики, которая не может отрешиться от стремления отвечать на вопросы, ненужность которых давно доказана.

раль, поймешь, что скрывается под ее священнейшими именами и формулами ценности: обнищавшая жизнь, жажда конца, великая усталость. Мораль отрицает жизнь!»

Достоевский был типичнейший декадент. Его «осанна» прошла через горнило сомнений, но прошла потому лишь, что любовь, примирение, умиротворение, покой и, заметьте, *подчинение авторитету* — это все, чего жаждала его больная, измученная душа. Достоевский гениально сформулировал «атеистическую критику», но отшатнулся от соответственной этики, *не веруя в человека!* Г-н Булгаков скажет: «Я же и говорю, что тут дело веры!» Но мы говорим не о вере-религии, а о доверии к силам и социальному инстинкту людей. Смердяков испугал Достоевского. «Нельзя все дозволять, — пугливо шепчет он, — вон Смердяков слушает! *Lampe muss einen Gott haben. Смердяков muss eine Moral haben*»<sup>13</sup>. И в себя самого не верит Достоевский.

Иван Карамазов может и хочет жить, но до 30 лет и считает свою жажду жизни «неприличнейшею»<sup>14</sup>. Почему? Потому что, видите ли: «Нет добродетели, если нет бессмертия!» Мало того: «Эгоизм, даже злодейство должно быть признано необходимым, самым разумным и даже благороднейшим исходом...»<sup>15</sup> т. е. раз *долг* перестанет тяготеть над человеком. Вот где беспросветный эгоизм: если «я» есть нечто преходящее, если после смерти нет ни награды, ни кары, — то остается быть злодеем! Так мыслит декадент о человеке. Было бы неприлично доказывать в XX веке, что возможен самый благородный идеализм помимо веры в бессмертие.

Жизнь и история дают примеры в избытке. Но Достоевский впился в свою «осанну», как необходимый наркотик для его надорванной души, и намалевал черта как можно страшнее, «дабы не прельститься». И что же такое романы великого мученика, как не самозащита, не самоочищение: — свои сомнения, хулу свою он влагал в уста другим и с страдальческим сладострастием распинал собственную свою критику.

Г-н Булгаков, конечно, знает, что все, что говорит Достоевский о неминуемом «злодействе» нерелигиозного человека — жупел. И потому нам кажется очень странным отношение г. Булгакова к великому врагу декадентства, к великому защитнику жизни, к Фр. Ницше.

Бросив великому страдальцу истины упрек в «сердечной пустоте», г. Булгаков раздражается такой тирадой:

«Душевная драма Ницше и Ивана Карамазова одна и та же, — теория аморализма не совмещается с моральными запрото-

сами личности. Величие духа Ницше, на мой взгляд, выражается именно в страстности и искренности переживания этой драмы, которая окончилась трагически — сумасшествием Ницше. *Другого пути из философии Ницше нет и быть не может*».

Тут два громадных, чудовищных недоразумения. Скажет ли г. Булгаков, откуда почерпнул он сведения, что аморализм Ницше был для него мучителен и не совмещался с запросами его моральной натуры? Г. Булгаков не скажет этого. Эта драма существует только в воображении г. Булгакова. Пусть г. Булгаков прочтет предисловие Ницше к «Радостной науке», тогда он увидит, что Ницше приветствовал свой аморализм как освобождение, как выздоровление. «Из этой книги неиссякаемой струей бьет благодарность, это сатурналии духа, освободившегося от долгого гнета» — «блеснула надежда на здоровье, опьянение выздоровлением», «это взрыв радости (Frohlocken) по поводу воскреснувшей веры в завтрашний и послезавтрашний день».

В последнем своем сочинении «Wille zur Macht»<sup>16</sup> Ницше готовился изложить свое положительное учение, и никогда он не был сильнее, вдохновеннее, радостнее!

Его злоба — злоба бойца в победоносном сражении.

И великий ум угас. Причиною этому была наследственность, страшное напряжение ума, потребовавшееся для переоценки всех ценностей, а главное то, что, по мнению Ницше, свело в могилу Клейста и Гёльдерлина, да и Лессинга, и Шиллера<sup>17</sup>, — филистерская тупость современников. Этот колоссальный ум пал в борьбе, превосходившей даже его силы, горячее сердце разбилось — и вот г. Булгаков присоединяется к хору тех, кто говорит детям: «Смотрите, — вот пример для вас, он горд был, не ужился с нами» и сошел с ума, и «не было другого выхода для него».

Что сказал бы г. Булгаков, если бы какой-нибудь досужий оратор, взгромоздившись на свежую могилу нашего чудного Успенского<sup>18</sup>, заговорил бы: «Вот результаты морали любви и долга: запой, сумасшествие, смерть».

Но могила Ницше не менее дорога нам.

«Нельзя быть счастливым, когда все вокруг страдает и само причиняет себе страдание, нельзя быть нравственным, когда ход человеческих дел определяется насилием, обманом, несправедливостью, нельзя даже быть мудрым, пока все человечество не соревнуется в стремлении к мудрости и не вводит личность в жизнь и науку самым мудрым образом».

«Личность не может жить прекраснее, чем созревая для смерти, для жертвы собою во имя справедливости и любви».

Кто это говорит? Это говорит Ницше. Стало быть, не чужда же ему была мораль любви? Правда, мораль долга была ему всегда чужда. Если г. Булгаков потрудится сравнить первые произведения Ницше, хотя «Schopenhauer als Erzieher»<sup>19</sup> с последним «Der Antichrist»<sup>20</sup> (Wille zur Macht), то он убедится, что к концу жизни Ницше пришел все к тому же, к идее культуры, — только совершенно отпали от него его пессимистические убеждения, его буддизм, декадентщина. Страшная потеря для человечества, что последняя, самая важная книга Ницше осталась незаконченной, потому что он все время шел вперед, этот апостол правдивости и смелости. Но, конечно, здесь не место для апологии Ницше. А молодым доцентам, жаждущим славы, Ницше дал прекрасный совет:

«Давайте, будем идеалистами! Если это не самое умное, то самое практичное, что мы можем сделать. Давайте разгуливать по облакам, беседовать с бесконечностью, окружать себя со всех сторон великими символами. Зурзум, бумбум! — превосходный совет! Пусть нашим аргументом будет высоко поднятая грудь, нашими заступниками прекрасные чувства!»

Болезнь есть болезнь, а больная совесть — болезнь гибельная, сопровождающаяся страшной растратой сил. Цель Ницше — освободить человека от этой болезни, в которой он видел нечто унижительное и грязнящее. Но г-ну Булгакову нравится эта изнурительная болезнь. Люди с ума сходят, близки к самоубийству — ничего! зато лицо одухотворенное!

Да, дитя плачет! Но при чем тут совесть? Мы не заставляли плакать дитя! Когда врач видит больного, он лечит его, но разве его мучит совесть оттого, что тот вообще заболел? Для облегчения страдания отнюдь не необходимо даже сострадать. «Сострадание может в решительный момент смутить врача, связать его ловкие, богатые помощью руки», — говорит Ницше.

Если кто-нибудь бьет незащитное существо — при чем тут моя совесть? Но если во мне есть мужество и рыцарское чувство, я окажу защиту. Но могу ли я считать себя ответственным за зло, которое явным образом не истекает из меня? И бороться с ним я не обязан, а любить кого бы то ни было — я отнюдь не обязан. С негодованием отвергаем мы нелепое словосочетание «любовь и долг». Ненависть и любовь — свободны, они вытекают из самого существа личности, из ее чувственной природы, а долг есть нечто привходящее со стороны, чему человек подчиняется.

Wille zur Macht! и эта воля не должна быть непременно разрушительной и чрезвычайно редко ею бывает. Хищники и разрушители в конечном счете слабы и недолговечны, потому что одиноки, но «рыцари духа» пребудут вечно. Быть творцом, осуществлять свой личный идеал, видеть вокруг себя цветущую жизнь, вызывать радостные чувства, любовь, ласку, благодарность и чувствовать целесообразное и роскошное применение своей силы — вот счастье... Что такое счастье? — спрашивает Ницше: «Чувство растущей мощи».

А оно, конечно, более всего выражается в творчестве. Это также счастье второй части «Фауста», которая неотделима от первой, потому что обе они дают ответ на вопрос об иллюзиях и истинных основах жизни. Поэтому пусть не болит совесть! Нам не надо ее шпор, чтобы учить «дитё», потому что мы хотим найти в нем поддержку в борьбе, а борьба — наша жизнь... Быть человекобогом! разве это значит быть злодеем, или банкиром, или добродетельным филистером! Полноте, — сказал бы Ницше, — эгоизм человекобога благодетелен, как гроза.

Мы глубоко уважаем дар Достоевского, но считаем его клеветником на жизнь. Мы коренным образом расходимся с Ницше во многом, но считаем его великим, радостным освободителем.

#### IV

Первая часть «Фауста» есть гносеологическая трагедия. Эту старую несообразность г. Булгаков повторяет вслед за многими другими. Но вся «гносеологическая трагедия» занимает лишь часть первой сцены «Фауста» и не проявляется дальше на протяжении всей трагедии (разве только г. Булгаков отнесет сюда недоверие Фауста к медицине). Но, впрочем, что за дело? Ведь «интрижка Фауста с Маргаритой излишня для трагедии и могла бы быть уступлена любому из второстепенных персонажей»\*.

Сцена в таверне, очевидно, совершенно излишний эпизод, сцена у ведьмы — простая декорация. Словом, кроме первой сцены, все остальное написано бедным Гете совершенно напрасно. Только теперь открылись у меня глаза. Очевидно, «Гамлет» тоже гносеологическая трагедия: припомните: «Есть много вещей, друг Горацио...»<sup>21</sup> ну, а остальное несущественно. Не от-

\* Кстати, кому же собственно? Вагнеру? Валентину?

носиться же в самом деле серьезно к «интрижке» Гамлета с Офелией?

Но «Фауст» не есть гносеологическая трагедия, а трагедия всей человеческой жизни в совокупности. Правда, Фауст терзается тем, что абсолютное знание ему недоступно, он проклинает схоластику, но он просит взамен — жизни, молодости, любви! Трагедия гносеологическая уже кончилась. Вот он, хилый старик, разочарованный, разбитый, которого

Statt der lebendigen Natur  
Umgielt im Rauch und Moder nur  
Das Thiergeripp und Todtenbein<sup>22</sup>,

который проклинает свою «собачью жизнь» и хочет

Von allen Wissensqualm entladen  
Im Mondscheins Thau gesund sich baden<sup>23</sup>,

но не имеет сил для этого.

И вот чудо возвращает ему его силы, и он начинает новую жизнь, не ради науки, а ради полного самоудовлетворения. И тут начинается трагедия «Фауст» — Гете.

Г-н Булгаков превозносит пролог на небе. Действительно, это дивная увертюра к величайшей трагедии, но говорится ли там хоть что-нибудь о познании? А между тем Гете сам определяет там смысл своей трагедии:

Der Mensch dient auf besondere Weise,  
Nicht irdisch ist des Thoren Trank und Speise,  
Ihn treibt die Gährung in die Ferne,  
Er ist sich seiner Tollheit halbbewusst,  
Vom Himmel fordert er die schönste Sterne,  
Und von der Erde jede schönste Lust  
Und alle Nah und alle Ferne  
Befriedigt nicht die tiefbewegt Brust<sup>24</sup>.

Вечная неудовлетворенность, вечный порыв, в котором стремление к познанию лишь частность.

И что же такое Мефистофель в предполагаемой гносеологической трагедии? Вот вопль души, или даже «обеих душ» Фауста:

«Oh, führt mich weg su neuem bunten Leben»<sup>25</sup>.

Это жажда жизни, мощи, размаха, страсти, — на небе лучшую звезду и на земле величайшую радость хочет он. Но Мефистофель превращает в тлен его радости, заставляет померкнуть его путеводные звезды. За порывом страсти, за полетом творческого ума, за горячей иллюзией человеческого существа идет

разлагающий, холодный, скептический, насмешливый разум, этот беспокойный спутник. И однако же и он, этот мучитель, подливающий яд в чашу радости — необходим, он толкает человека вечно вперед. И тот идет

Unbefriedigt jeden Augenblick<sup>26</sup>.

Вот трагедия, г. Булгаков!

То, что вы считаете излишней «интрижкой» Фауста с Маргаритой, есть божественное изображение сладких, скоропреходящих иллюзий любви, ее жестоких, грубых, ужасных разочарований. Шопенгауэр<sup>27</sup> умел понять это.

Г-н Булгаков считает за лишнее все, что не вмещается в узенькие рамки его понимания «Фауста». «Излишняя интрижка»! Фауст должен познавать, как самый обычный профессор, а все остальные трагические переживания можно уступить «любому второстепенному персонажу».

И резюмируя, мы скажем: русский Фауст по значительности и реальной ценности своей внутренней драмы бесконечно ниже немецкого; русскому моралисту можно бы было многому научиться у немецкого аморалиста; и *нам* надо много учиться, вдумчиво читать и, стремясь возвеличить «свое», внимательно следить за тем, не искажаем ли мы «чужого».







## **А. И. БОГДАНОВИЧ**

### **Критические заметки**

⟨Рец. на сборник «Литературное дело». М., 1902; фрагмент⟩

⟨...⟩ В научно-публицистическом отделе сборника затронуты самые разнообразные вопросы, но одно объединяет их — современность настроения, молодого и свежего. Мы коснемся только немногого, чтобы показать, насколько сборник отвечает интересам нашего времени. Три статьи в этом отношении особенно характерны: г. Булгакова «Васнецов<sup>1</sup>, Достоевский, Вл. Соловьев и Толстой», Николая Бердяева «К философии трагедии» и г. Аничкова<sup>2</sup> «Вильям Моррис<sup>3</sup> и его утопический роман».

В своих четырех «параллелях» г. Булгаков возбуждает один из основных вопросов современности — о национальности, как она проявляется в творчестве народа. По его мнению, «самым заманчивым является тот источник национального самопознания, который открывается в созданиях великих деятелей духа, принадлежащих к изучаемой народности и стихийно отразивших в себе ее черты. Мысль невольно обращается к выделению сходного и основного, что свойственно созданиям национальных героев, и в этом видит квинтэссенцию народности». Объединяющим творчество названных четырех художников и мыслителей началом автор считает религиозное стремление, искать Бога. «Религиозная идея и религиозная страсть определяют собой творчество Васнецова, совмещающего в себе идеалиста и реалиста в самом лучшем смысле этих слов». «Достоевскому принадлежит в раскрытии религиозной жизни и психологии русского народа такое же значение, как Васнецову в живописи». Тоже чувство и те же идеи «являются определяющими и для философской деятельности Вл. Соловьева». Относительно Толстого и говорить нечего: «Для читателя очевидно, сколь без-

мерно значение Толстого в религиозно-нравственной жизни нашего и всего европейского общества». Таким образом, по мнению г. Булгакова, национальное отличие, национальный признак русской народности заключается в религиозной идее.

Странное впечатление производят выводы автора этой талантливой и живой статьи. Не говоря уже об искусственности его сопоставлений, о чрезмерности оценки, например, Васнецова, весьма и весьма манерного и неискреннего художника, — г. Булгаков хватает через край, доходя чуть не до отрицания западноевропейской науки. Так, говоря о Соловьеве, г. Булгаков совершенно неожиданно раздражается тирадой, удивившей нас именно в его устах: «Идеал свободной теократии и пересмотр, критика и переоценка при свете этого христианского идеала нашей теперешней социальной науки, социальных идеалов и общественной жизни, вот самое дорогое завещание, которое оставлено нам Вл. Соловьевым и которое нам надлежит благочестиво исполнить. Вот тема для русских социологов, юристов и экономистов; этим, а не ученическим переписыванием и повторением книжек западной науки со всей ее исторической ограниченностью можно создать самостоятельную научную мысль в России». Странно слышать там речи от профессора политикоэконома, столько обязанного именно западноевропейскому научному духу и западной науке. Мы думаем, что видеть главное отличие русской национальности в религиозности так же односторонне, как односторонне увлечение покойного славянофильства «самобытностью» русского духа, призванного открыть неведомые истины Запада. А «переоценка» западной науки с точки зрения особой русской религиозности — это уже сугубая странность, для которой мы не подыщем имени. Для всякой науки есть один только критерий — истина, а двух истин не бывает, и то, что истинно по ту сторону западной границы, не может, быть ложью по сию, и обратно. Фальшью отдавали в свое время все славянофильские искания своей русской правды, отличной от общечеловеческой, — не звучит истиной и этот призыв к переоценке «при свете христианского идеала теперешней социальной науки». И почему именно русским ученым должна принадлежать эта странная честь? Самостоятельную русскую науку они едва ли создадут этим путем, так как опыт прошлого достаточно убедил всех, что национализм, в какую бы форму он ни облакался, никогда не дает национальной науки. Что сделали славянофилы в научной области? Ничего. Все, чем русский народ может гордиться в науке, сделано людьми, возвышавшимися над партийной рознью славянофильства

и западничества. И это очень понятно. Всякая исключительность, нарочитое сужение умственного кругозора неминуемо влечет к узости, однобокости, мелочности, словом к началам, с которыми не мирится свободное научное исследование, считающееся только с правдой. Вообще г. Булгаков «зарвался», что называется. Местами тон его статьи до того небрежно-вызывающий, что за автора становится неловко. «Философская мысль Германии в течение XIX века служила», по уверению его, «на побегушках у естествознания»; «дешевый естественнонаучный позитивизм», — что это за язык?! Профессору «не к лицу и не пристало» выражаться языком дешевой уличной прессы о предметах первостепенной научной важности.

Впрочем, мы уверены, что как человек науки, и сам г. Булгаков не пойдет в предлагаемом направлении, а просто увлекся им построенной схемой. Несомненно в его статье одно, это — отмечаемое им, оживление религиозного чувства за последнюю четверть прошлого века и в русском обществе, что давно уже принято как факт по отношению к Западу, где религиозное настроение объявило смертную борьбу мещанству. <...>





## **А. И. БОГДАНОВИЧ**

### **Критические заметки**

<Рец. на сборник «Проблемы идеализма». М., 1902; фрагмент>

В самом конце прошлого года появился сборник статей нравственно-философского и социологического содержания, под общим многозначительным заглавием «Проблемы идеализма». На протяжении последних лет это уже не первая попытка так или иначе отметить то новое стремление к идеализму, которое несомненно оставляет очень и очень заметную черту в настроении современного общества. Мы не будем говорить о бледной и бедной по содержанию книге г. Волынского<sup>1</sup> «Борьба за идеализм», в которой было весьма мало идеализма и очень много заядлой борьбы с разными противниками этого непризнанного борца за идеализм. Но не можем не указать на статью г. Бердяева «Борьба за идеализм», появившуюся на страницах нашего журнала года два тому назад и послужившую надолго предметом злых нападков на автора и на журнал со стороны как позитивистов, так и ортодоксальных сторонников марксизма. Не меньшую затем ярость вызвала небольшая статья г. П. Б. «К вопросу о морали», затрагивающая те же вопросы главным образом с этической стороны. В сборнике мы встречаем те же имена и те же вопросы, но постановка последних и глубже, и шире. Объединенные общей умелой редакцией, вопросы и задачи идеализма в сборнике представляют своего рода «идеалистическую платформу», в которой дана как бы программа нового направления. К ней нам придется, вероятно, возвращаться не один раз, а пока мы попытаемся познакомить читателей лишь с некоторыми из затронутых в сборнике идеями, потому что охватить все богатство содержания сборника в беглой журнальной заметке невозможно.

«Особенность этого нового направления, — говорит редактор сборника г. Новгородцев, — состоит в том, что оно, являясь вы-

ражением некоторой вечной потребности духа, в то же самое время возникает в связи с глубоким процессом жизни, с общим стремлением к нравственному обновлению. Но все формы жизни представляются теперь уже не простым требованием целесообразности, а категорическим велением нравственности, которая ставит во главу угла начало безусловного значения личности». В этих словах верно указана та исходная точка современного возрождения идеализма, которая резко отличает идеалистические порывы наших дней от прежнего туманно-расплывчатого идеализма, бывшего выражением неопределенного настроения, весьма далекого от текущей действительности. Мы думаем, что самая враждебность, с которою у нас раньше встречался идеализм и отголоски которой и до сих пор слышны в спорах о нем, основана на этой отчужденности прежнего идеализма от жизни и ее злободневности. Сторонники того идеализма и сами сильно повинны в этом, так как они особенно подчеркивали свое отчуждение от практики жизни и яростно нападали на все, что казалось им профанирующим вторжением «улицы» в чистые и светлые чертоги идеализма, будь то в области искусств, или этики, или философии. Идеалист представлялся нам стоящим в стороне от яростной борьбы текущего дня, со взорами, вперенными в надзвездную высь, и презрительным равнодушием к житейской грязи, в которой так много пролито самой чистой крови. И этого мы не могли ему простить. Но вот изменилось коренным образом отношение тех сил, которые до сих пор боролись на жизненной арене. Если в прежнем идеализме было аристократическое отношение к жизни и желание найти себе уютное убежище от ее невзгод, то современный стимул к идеализму совершенно иной: страстное желание найти опору в борьбе, которая требует теперь уже иных стимулов, чем раньше. Цель борьбы не изменилась, не изменилось и отношение к ней, но изменилось нечто внутри сил, борющихся во имя этой цели.

И теперь страдание народа, благо человечества, борьба за права трудящихся масс служат центром жизни и нисколько не утратили значения для борцов. Но современный деятель иначе понимает и борьбу за них, и свое отношение к ней. Он уже не может действовать во имя ее, побуждаемый только одним стимулом — отдать долг народу. Прежде личность, втиснутая в рамки долга народу, искажалась в самом существе своем и гибла, не выполнив всего того, что в возможности заключалось в ней, отчего не менее страдал и самый долг народу. Современный деятель, вступая на тот же путь борьбы, влечется в эту стору, прежде всего, всеобъемлющим нравственным сознанием,

что иначе он не может жить, так как все стороны его нравственной личности не могут быть удовлетворены, пока не будут осуществлены те новые высшие формы жизни, которые сливаются с его идеалом, подсказаны им и в нем находят свое оправдание. Только при таком условии его цельность, как законченной личности, получает в его глазах высшую ценность, во имя которой он вступает в борьбу.

Изменилось и еще нечто очень важное. По мере выступления на арену борьбы широких слоев, по мере того, как движение захватывает более широкие круги общества и народа, все больше начинает ощущаться недостаточность сухих формул, сводящих все, так сказать, к частичным завоеваниям завтрашнего дня. Чувствуется потребность широкой перспективы, веры в нечто выше и дальше лежащее, чем вопросы о заработной плате, о страховании от болезни и старости и пр. В свое время марксизм порешил окончательно с социальным утопизмом, и это было огромным шагом вперед, приведшим к блестящим завоеваниям в области практических задач и создавшим огромное общественное движение, влияние которого сказывается на всех областях жизни. Но затем отсутствие утопического элемента и практицизм, если можно так выразиться, начали подрывать самое движение, как бы потерявшее душу, и отсюда то возрождение идеализма, стремление к высшим нравственным задачам. «Речь идет не о том, — как говорит г. Булгаков в первой статье сборника «Основные проблемы теории прогресса», чтобы уступить или понизить хотя одно из практических требований современного социального движения, а о том, чтобы возвратить ему нравственную силу и религиозный энтузиазм, поднять его на высоту нравственной задачи». Для нового человека, поднимающегося на поверхность со «дна жизни» необходима твердая, как скала, вся «правда истина», которая «есть Бог свободного человека». Стремление к этому Богу и отличает новые поколения, идущие из самых глубин народной жизни, которым нужна вера, и они несут ее с собой. Таким образом, разочарование интеллигенции в позитивизме и стремление к идеализму идет навстречу течению из народной среды. Конечно, мы решаемся теперь лишь в самых общих чертах намечать это обоюдное стремление к слиянию, которое пока лишь начинается и трудно предвидеть, что оно даст в будущем.

Сборник дает много очень ценного, хотя и несколько трудно усвояемого материала для понимания того идеалистического настроения, которое все с большей силой захватывает современного человека. Начинается сборник упомянутой статьей

г. Булгакова, в которой разбирается теория прогресса и указывается необходимость существенной поправки позитивной теории прогресса. Автор исходит из положения, что «человек не может удовлетвориться одной точной наукой, какой думал ограничить его позитивизм; потребности метафизики и религии неустранимы и никогда не устранялись из жизни человека. Точное знание, метафизика и религия должны находиться в некотором гармоническом отношении между собою, установление такой гармонии и составляет задачу философии каждого времени». Теория прогресса позитивизма и стремилась «поглотить и метафизику, и религиозную веру, точнее она хочет быть триединством науки, метафизики и религиозного учения».

Как и всякая религия, по словам г. Булгакова, теория прогресса имеет и свое «верование в то, что некогда исполнятся ее чаяния, утолится религиозная жажда, осуществится религиозный идеал». Разница та, что позитивная теория прогресса «хочет вселить убеждение в несомненном наступлении этого будущего царства научным путем», и такое прозрение в будущее приписывается социологии, чем и объясняется необыкновенное значение, какое придается этой науке в XIX веке. Возражая против возможности предвидения, находя, что «всеведение не под силу человеку», автор, однако, делает необходимую оговорку, «что человечество никогда не перестанет думать о завтрашнем дне и в свои представления о нем вводит то понимание нынешнего и вчерашнего дня, которое дает социальная наука. Так же точно никто не может обойтись без того, чтобы на основании здравого смысла и научного опыта не составить себе известного суждения не только о настоящем, но и ближайшем будущем, для которого каждый из нас работает. Если называть и это предсказанием, то делать предсказания о будущем в этом смысле есть право и обязанность каждого сознательного человека».

Разбирая представления и теории о будущем прогрессе человечества, г. Булгаков к ним относится отрицательно и в заключение приходит к выводу — верить, «что наши нравственные деяния и помыслы имеют не преходящее значение». «Нужно убеждение в существовании объективного нравственного миропорядка, царства нравственных целей, в котором найдет свое место и наша скромная жизнь». Этот центральный пункт статьи, к сожалению, очень слабо обоснован, и в доказательство г. Булгаков ничего не приводит, кроме необходимости веры. Насколько он сильно и остроумно доказывает слабость позитивной веры в прогресс, настолько же он бездоказателен в этом пункте, кончая чуть не доказательствами от Писания. Не дума-



ем поэтому, чтобы положительная часть его статьи много утвердила, его читателей в вере вообще и в частности убедила их в правоте самого г. Булгакова, по мнению которого, наше участие в современной социальной борьбе «будет мотивироваться не классовым эгоистическим интересом, а явится религиозной обязанностью, абсолютным приказом нравственного закона, велением Бога».

Если научная вера в прогресс человечества, побуждающая нас работать в известном направлении с энтузиазмом и горячим желанием внести и свою лепту в общее дело совершенствования, не может быть обоснована, то и вера г. Булгакова еще менее обоснована. Он и сам признает это, говоря, что «классической формулой психологии веры в этом смысле являются слова евангельского рассказа: Верую, Господи, помоги моему неверию». Но как же быть тем, кому не дано счастье верить? А ведь в наше время (как и прежде) не мало таких. Для них научная теория прогресса во всяком случае давала и дает много благороднейших стимулов к борьбе во имя добра, в чем, между многим прочим, и заключается великое значение этой теории, так резко ниспровергаемой теперь г. Булгаковым. Не думаем, чтобы многих привлекла проповедь г. Булгакова. Мистическая окраска его идеализма *par excellence*<sup>2</sup> скорее оттолкнет их, так как слишком многое припоминается при этом в прошлом, начиная с костров инквизиции и до изгнания философов и ученых из университета за «неверие», раз они осмеливались отклониться от предписанного шаблона веры. Мистицизм г. Булгакова, его странное отношение к науке, — боимся сказать, презрительное, что очень чувствуется в его подчеркнутом противопоставлении науки и веры, — его проповедь о необходимости страдания для нравственного совершенствования («Страдание необходимо для человека. «Крест» — есть символ страдания и освящения»), все это так странно звучит для нас, людей XX-го века, и невольно вызывает реминисценции далекого, казалось бы, навеки похороненного прошлого. Правда, он то и дело оговаривается, что ни от чего не отказывается, что «позитивная наука имеет совершенно определенное и притом огромное значение, она есть в настоящее время, можно сказать, *sine qua*<sup>3</sup> нравственного деяния». И тут же подчинение науки вере, бессилие науки и проч... Мы себе представляем, что обе эти области должны быть вполне самостоятельны, и современный идеализм не может пренебрежительно относиться к науке, подчинять ее чему бы то ни было, видеть в ней что-то вроде «служанки теологии». Всякое посягательство идеализма на науку убьет его самого в корне и

бесповоротно, так как перестать научно мыслить мы уже не можем и не хотим. Вот почему мистическая окраска всей статьи г. Булгакова (и не только этой, а всех почти его работ последнего времени; напомним его статью в «Литературном деле», о которой нам пришлось говорить в июньских «Критических заметках» прошлого года; см. также ниже «Из русских журналов») делает странным появление ее в настоящем сборнике. Не столько содержанием, сколько «настроением» эта статья резко выделяется среди остальных. Мы бы меньше удивились, встретив ее на страницах «Нового пути», рядом с «глаголами» гг. Мережковского, Минского<sup>4</sup>, Розанова, чем с теми авторами, о которых будем говорить сейчас. <...>





## А. А. БОГДАНОВ

### Новое Средневековье

<...> Прежде чем приступить к анализу и критике теории прогресса<sup>1</sup>, почтенный экономист пытается доказать полную законность и необходимость тех точек зрения — метафизической и мистической, — из которых он намерен исходить в своем изложении. По мнению г. Булгакова, это непровержимо доказывается тем, что в действительности никто не может обойтись без этих точек зрения, и сознательно или бессознательно всякий, в конце концов, к ним приходит. Приведем основную формулировку г. Булгакова относительно всеобщности метафизического мышления.

«Все эти школы (антиметафизические. — А. Б.), в сущности, отрицают не метафизику, а лишь известные выводы и известные методы метафизического мышления. Но они не могут тем самым упразднить метафизических вопросов, как упразднены с развитием науки вопросы о леших и домовых, или вопрос о жизненном эликсире, или об алхимическом изготовлении золота, и т. д.

Напротив, все эти школы, даже отрицающие метафизику, имеют свои собственные ответы на ее вопросы. В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божиим или о сущности вещей (Ding an sich<sup>2</sup>) или о свободе воли, и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику, напротив, я тем самым признаю ее, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не вмещающихся в рамки положительного знания» (с. 3—4).

Г-ну Булгакову, вероятно, не безызвестно, что существует учение, называемое спиритизмом, учение, адепты которого считают его, по меньшей мере, наукой, а то и выше науки. Применяя логику г. Булгакова, адепты эти могли бы сказать, приблизительно, следующее: «Современные ученые и философы, когда

им приходится ставить вопросы о духах и медиумах, обычно отвечают на эти вопросы отрицательно. Но этим они несколько не уничтожают спиритизма, напротив, тем самым признают его, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не уместающихся в рамки положительного знания». Предполагая, что г. Булгаков еще не достиг такой точки зрения, мы, однако, сомневаемся, чтобы он мог что-нибудь возразить против подобного аргумента, кроме разве указания на то, что это плагиат из его статьи. Вообще, считать историческую наличность в головах людей тех или иных вопросов достаточным доказательством их общеобязательности, их над-исторической всеобщности кажется нам в высокой степени неосновательным.

Но тут есть еще другая ошибка. Г-ну Булгакову следовало бы знать, что со времени Канта уже не принято считать всякий данный философский вопрос за действительный вопрос, на который требуется отвечать. Есть вопросы, являющиеся таковыми только по грамматической форме, а не по логическому и фактическому содержанию, вопросы противоречивые, бессодержательные или иллюзорные. Г. Булгакову следовало бы также знать, что новейшие антиметафизические школы именно так и смотрят на метафизические вопросы — считают их частью иллюзорными, подобно демонологическим вопросам, частью пустыми, противоречивыми. Так, анализируя вопрос о «сущности вещей», Мах<sup>3</sup> приводит его к такой формулировке: это вопрос о том остатке, который получается, когда от реального факта отнять один за другим все элементы, из которых он складывается, так, чтобы ничего не осталось. Вывод Маха таков: «Сущность вещей» — это слово без понятия. Неужели такой ответ есть «признание законности и необходимости» вопроса о субстанции?

Как можно видеть из приведенной выше цитаты, даже в психике самого г. Булгакова метафизические вопросы загадочным образом ассоциированы с вопросами о леших и домовых. Мы склонны думать, что этот факт имеет свои серьезные основания.

Собираясь приступить к метафизически-мистическому исследованию современной теории прогресса, г. Булгаков считает необходимым обрисовать «механическое миропонимание», которое лежит в ее основе:

«...В мире царит по этому воззрению механическая причинность. Начавшись неведомо когда и где, а может быть, существуя извечно, мир наш развивается по закону причинности,

охватывающему как мертвую, так и живую материю, как физическую, так и психическую жизнь. В этом мертвом, лишенном всякой творческой мысли и разумного смысла движении нет живого начала, а есть лишь известное состояние материи; нет истины и заблуждения, — и та и другая суть равно необходимые следствия равно необходимых причин; нить добра и зла, а есть только соответственные им состояния материи» (с. 7).

Таково это поистине чудовищное мировоззрение. Для него «нет истины и заблуждения», и однако, назло всякой логике, то и другое для него существует и даже необходимо, как «следствие необходимых причин». Для него «нет добра и зла», а есть только «соответственные им», т. е. этим несуществующим фактам, «состояния материи». Немудрено, что после этого, на с. 8, г. Булгаков приходит в ужас: «Перед леденящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы...» Чего уж ужаснее!

Но напрасно г. Булгаков так испугался. Его ночные страхи — порождение его собственной фантазии. «Механическое миропонимание» даже в той старой и довольно примитивной его форме, в которой почтенный экономист излагает его читателю (он ссылается на Гольбаха<sup>4</sup>) никогда не отрицало существования добра и зла, истины и заблуждения, а только отрицало за ними абсолютный характер, видя в них не самостоятельные элементы, а комбинации и соотношения. Точно так же оно не отдавало Мира в жертву «абсолютной случайности», как говорит на с. 8 г. Булгаков, ибо и «случайность» вообще оно считало лишь сложную и невыясненную причинной комбинацией, а случайность «абсолютную» безусловно отвергало.

Ознакомивши, таким образом, читателя с сущностью «механического миропонимания», г. Булгаков находит, что достаточно подготовил почву, и может приступить к изложению входящей в состав этого миропонимания теории прогресса.

«Но любопытно, что и механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончает тем, что тоже старается вместить в свои рамки телеологию, признать конечное торжество разума над неразумною причинностью, подобно тому, как это подается и в философских системах, исходящих из совершенно противоположного принципа. Это бегство от своих собственных философских начал выражается в молчаливом или открытом признании того факта, что на известной стадии мирового развития эта же самая причинность создает человеческий разум, который затем и начинает устроить мир, сообразуясь с своими соб-

ственными разумными целями. Эта победа разума над неразумным началом совершается не сразу, а постепенно, причем коллективный разум объединенных в общество людей побеждает все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своих целей; таким образом, мертвый механизм постепенно уступает место разумной целесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я говорю о *теории прогресса*, составляющей необходимую часть всех учений современного механического миропонимания.

Если условиться вслед за Лейбницем<sup>5</sup> называть раскрытие высшего разума, высшей целесообразности в мире, *теодицеей*, то можно сказать, что теория прогресса является для механического миропонимания теодицеей, без которой не может, очевидно, человек обойтись. Рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие прогресса, эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытия цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как в упомянутых метафизических системах. Итак, оба учения, — о механической эволюции и о прогрессе, — как бы они ни разнились по своим выводам, соединены между собою необходимо внутреннею, если не логическою, то психологическою связью» (с. 8—9).

Такова эта теория, «составляющая необходимую часть всех современных учений механического миропонимания». Дальнейшее изложение г. Булгакова посвящено выяснению различных ее недостатков. Выяснение это, к сожалению, неполно: г. Булгаков не указал самого большого, на наш взгляд, недостатка, который заключается в том, что изложенная им «теория прогресса» *вовсе не существует* в «современном механическом миропонимании», необходимую часть которого, по словам г. Булгакова, она составляет.

Дарвинизм и марксизм, эти «современные учения механического миропонимания», *никогда не создавали и не признавали* такой «эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как» в воздушных построениях метафизики. Научные теории прогресса исследуют вопрос о том, в силу каких причин и какими путями совершается прогресс, и в каком направлении он может идти; но они никогда не позволяли себе утверждать, что причинная цепь явлений и линия прогресса «совпадают до полного отождествления», никогда не смешивали «эволюции телеологической» с реальным историческим процессом «совсем как» это делают метафизики. Наме-

чая возможные формы прогресса и его необходимые условия, научная теория прогресса никогда не предрешает вопроса о том, совершится ли неизбежно этот прогресс, и должны ли оказаться непременно налицо эти условия; это — вопросы факта, вопросы конкретных исторических отношений. Г-н Булгаков, очевидно, смешивает Дарвина с Нэчели, а Маркса — с наивными оптимистами, вроде, например, г. Бердяева. Дарвинизм говорит: если будут налицо достаточные условия, то естественный подбор выработает приспособление; если же нет, то он устранил неприспособленную форму. Марксизм говорит: если успеют сложиться достаточные общественные силы, то общество преобразуется таким-то способом; если же нет, то оно деградирует. Где же тут «полное отождествление причинности с раскрытием цели этой эволюции»?

И дарвинист, и марксист могут предполагать на основании тех или иных данных, или даже просто верить в силу потребности чувства, что прогресс, как они его понимают, в действительности совершится; но они никогда не смешают своего предположения с объективной закономерностью фактов, а своей веры — с научною теорией. И если г. Булгаков с торжеством находит в научной теории прогресса плохую метафизику, то это потому, что он сам ее туда вложил.

Мы отнюдь не утверждаем, что г. Булгаков сознательно искажает критикуемые воззрения. Нет, дело здесь, очевидно, в том, что он не может выйти из рамок метафизически-мистических форм мышления и окрашивает ими даже научные теории, причем естественно, что эти последние радикально изменяют свой вид и оказываются «совсем как» метафизические. Характерно с этой точки зрения следующее место:

«...Уступим таким образом теории прогресса всю наукообразность, на какую она претендует. Все же способна ли удовлетворить эта теория тех, кто ищет в ней твердого убежища, основу и веры, и надежды, и любви?» (с. 15). Мы могли бы привести г. Булгакову миллионы цитат из древних и новых поэтов в доказательство того, что любовь есть дело чувства (а не научной теории); но вряд ли нам удастся убедить его, потому что он не может не смешивать науку с религией, а религию понимает в самом католическом, даже сверхкатолическом духе, как то видно, например, из следующего места его статьи:

«...Для человека истинно религиозного вся его жизнь, от крупного до мелкого определяется его религией, и нет таким образом ничего, что являлось бы в религиозном отношении индифферентным» (с. 5).



Если бы дело шло о писателе, в меньшей степени настроенном католически, чем г. Булгаков, то мы постарались бы ему выяснить, что научная теория дает, действительно, основу *для практической деятельности*, именно в том смысле, что указывает наиболее целесообразные средства для достижения раз поставленных людьми целей, дает, пожалуй, «основу» и для надежды, если может констатировать осуществимость этих целей; но к вере (в религиозном смысле) и к любви (во всех смыслах) прямого отношения не имеет: это не ее области.

Вся психическая жизнь человека, во всяком ее проявлении, сводится к трем основным моментам: прежде всего, непосредственному восприятию и чувству, затем — познанию, и наконец — действию. Человек *воспринимает* те или другие, вредные или полезные влияния и испытывает при этом *чувство* — страдание или удовольствие. Чувство влечет его к *действию*, но в сознательной жизни между тем и другим выступает посредствующий момент *познания*, момент, когда вырабатывается, на основе прежнего опыта, наиболее целесообразная форма действия при данных условиях. Человек непосредственно ощущает потребность, и выяснивши, путем познавательной деятельности, способ ее удовлетворения, удовлетворяет ее посредством акта воли, переходящего в мускульные движения.

Процесс развития психики ведет к тому, что эти три момента все более разграничиваются, все менее смешиваются в познании, причем сила и жизненное значение каждого из них возрастает. Когда к непосредственному ощущению примешивается элемент размышления и познания, ощущение это становится смутным, неясным и менее интенсивным; когда этот чуждый элемент устраняется, непосредственное ощущение достигает наибольшей возможной интенсивности и ясности, и всего быстрее и вернее ведет к последующим моментам. Когда в акт познания примешивается элемент непосредственного чувства или практического стремления, познание теряет ясность и становится ненадежным, оно тогда «нелогично». Когда в акт воли замешивается познание, когда человек, действуя, в тот же момент размышляет, как действовать, и то ли он делает, что целесообразно, тогда действие становится неуверенным, нерешительным и гораздо менее достигает цели, или вовсе не достигает. Для человека только тогда возможна наибольшая полнота и гармония жизни, когда в момент чувства он всецело отдается чувству, в момент познания — познанию, в момент действия — действию. Тогда энергия сильного чувства перейдет полностью в энергию чистого познания, и затем в энергию неуклонного

действия. Эти моменты могут сменяться на протяжении ничтожной доли секунды — но каждый из них должен быть цельным, иначе перед нами не могучая, стройно развертывающаяся жизнь, а жалкое, половинчатое существование.

Но полное разграничение трех моментов есть лишь *идеал*, и в большинстве случаев человек до сих пор выступает именно как существо половинчатое, дисгармоничное: он чувствует с оглядкой, он считает многое за истину потому, что это ему нравится, что ему хочется, чтобы это было истиной, он действует, сомневаясь. В жизни преобладают гибридные, промежуточные формы. Такой характер имеют целые обширные области мировоззрения различных социальных групп и отдельных личностей. *Вся мистика и вся метафизика имеют именно такое значение*: это недифференцированные формы, в которых познание еще не вполне освободилось от воли и эмоции и носит на себе их окраску. Здесь человек признает что-нибудь за истину не потому, что это вытекает из его опыта и доказывается опытом, а потому, что человеку хочется, чтобы это было так, потому что ему приятно считать это за истину.

Громадное жизненное значение критики заключается главным образом в том, что она освобождает познание от гнета чуждых ему элементов, и тем облегчает не только его развитие, но также развитие чувства и воли, которое страдает от примеси к ним элементов познания\*.

В действительной, научной теории прогресса, вопреки изложению г. Булгакова, нет места элементам чувства — веры, любви. Поэтому очевидно, что анализ и критика, выполняемые г. Булгаковым над тем, что он называет «теорией прогресса»,

---

\* Все учение Канта о практическом разуме, лежащее в основе, морали абсолютного долга, есть плод незаконного смешения познания и воли. Уже Шопенгауэр указывал, что «практический разум» — противоречивое понятие, нечто подобное деревянному железу. Действительно, всякое познание по форме является *теоретическим*. Его, конечно, можно назвать «практическим» по жизненному значению, потому что оно указывает *средства* для целесообразной деятельности; но у Канта практический разум — конечная инстанция, определяющая самые цели деятельности. Между тем выбор целей в конечном счете всегда определяется *чувством*.

Шопенгауэр указывал и на то, что такое смешение разума и воли соответствует пережитым ступеням развития человечества. Он констатировал скрытый авторитарно-геологический характер абсолютного долга: по его словам, повелительная форма кантовской морали коренится в десятиловии Моисея, т. е. в основах жизни патриархального мира.

не могут интересовать нас: это семейное дело между ним самим и его собственной мистико-метафизикой. Мы приведем только одно типичное место, характеризующее всю ту путаницу, которая получается у почтенного автора, когда он оперирует с чуждыми ему научно-философскими понятиями:

«Отрадная уверенность, что все доброе и разумное в конце концов восторжествует и непобедимо, не имеет никакой почвы в механическом миропонимании: ведь здесь все есть абсолютная случайность, отчего же та самая случайность, которая нынче превознесла разум, завтра его не потопит и которая нынче делает целесообразными знание и истину, завтра не сделает столь же целесообразными невежество и заблуждение? Или история не знает крушения и гибели целых цивилизаций? или она свидетельствует о правильном и непрерывном прогрессе?.. (с. 16).

Но суть дела именно в том и заключается, что абстрактно-научные теории, в том числе и теория прогресса, вовсе не занимают влечение людям «отрадной уверенности», как это им приписывает г. Булгаков. Отрадную уверенность в победе люди активные черпают из сознания собственных сил и эстетического восприятия картины разворачивающейся жизненной борьбы; люди же, чуждые связи с наиболее живою жизнью и не чувствующие в себе самих твердой опоры, ищут такой «отрадной уверенности» в «знахарстве и шарлатанстве» услужливой оптимистической метафизики. Ни «крушение и гибель цивилизаций», ни отсутствие «правильного и непрерывного прогресса» ничуть не противоречат научной теории прогресса, которая, употребляя выражение Маркса, прежде всего *надисторична*, которая говорит о направлении и условиях прогресса, но не о том, является ли он в каждом данном случае неизбежным.

Зато этой теории совершенно противоречит мысль г. Булгакова, что «абсолютная случайность» (под которой он подразумевает, как мы видели, историческую необходимость) может вместо истины и знания сделать «столь же целесообразными» невежество и заблуждение. Дело в том, что с точки зрения современных теорий прогресса основная характеристика истины и знания заключается именно в их *социальной целесообразности* (г. Булгакову следовало бы знать, например, Зиммеля<sup>6</sup>). Поэтому невежество и заблуждение никогда не могут стать «столь же целесообразными», а всегда должны оказаться социально нецелесообразными, и их фактическое господство означает деградацию общества, которая по существу не заключает в себе «целесообразности».

Итак, все противоречия, в которых запутывается г. Булгаков, вытекают из систематического смешения научно-философских форм мышления, которые почтенному автору знакомы, но чужды, и форм мистически-метафизических, которые ему привычны и близки. Насколько безраздельно владеют им эти последние, читатель мог видеть уже из предыдущей статьи г. Булгакова\*, где почтенный автор выражает надежду на превращение знания в теософию, общественной жизни в теософию, а общественного строя в теократию. Приведем еще несколько примеров из статьи о теории прогресса.

«...Нерелигиозных людей нет, а есть лишь люди благочестивые и нечестивые, праведники и грешники...» (с. 4).

«...Все изощрения позитивистов представить мораль, как факт естественного развития (и тем подорвать ее святость, приравняв ее ко всем другим естественным потребностям, как то: голода, полового размножения и т. д.), касаются только отдельным форм, особенных выражений нравственности, но...» и проч. (с. 30).

Не будем останавливаться на логике, выступающей в последнем изречении (исследовать развитие — значит, подрывать святость), но тон... Ведь это тон инквизитора, читающего в сердцах еретиков. Что должен чувствовать «нечестивый грешник», «позитивист», читая грозные инкриминации г. Булгакова? До сих пор г. Булгаков ограничивался в своих репрессиях тем, что с наслаждением цитировал из Достоевского описание адских мучений\*\*, но... Долго ли это будет удовлетворять нравственному негодованию почтенного метафизика против позитивистов? Что будет дальше?

Ответить на этот вопрос, значит сделать предсказание; но вопрос о предсказаниях так подробно разработан г. Булгаковым в его последних произведениях, начиная с книги «Капитализм и земледелие»<sup>7</sup>, что мы не можем не считаться с его взглядами в этой области.

Г-н Булгаков делит предсказания на три разряда. Когда лица несимпатичного г. Булгакову лагеря «точно определяют наступание будущих событий», с указанием «пункта пространства и времени», то это — «знахарство и шарлатанство»\*\*\* (интересно знать, какие предсказания Маркса имел в виду г. Булгаков, относя к нему эти любезные выражения?). Если лица того же

\* Параллели // Сб. «Литературное дело».

\*\* Там же. С. 128.

\*\*\* «Капитализм и земледелие», последняя страница.

лагеря пытаются наметить вероятные результаты выступающих в данное время тенденций, то это — «общее место, игра ума, лишенная серьезного значения» («Теория прогресса», с. 12). Если же, наконец, сам г. Булгаков делает то же самое, то это — «своего рода импрессионизм, не столько научный, сколько художественный синтез, имеющий субъективную убедительность, но с полною наглядностью убедительно недоказуемый...» (с. 14)\*. Мы не смеем выразить притязания на «художественный синтез», подобный синтезу почтенного экономиста, и не сомневаемся, что в лучшем случае наши предвидения будут отнесены г. Булгаковым ко второму разряду. Но мы полагаем, что констатировать фактически проявляющиеся тенденции, значит — констатировать факты, а делать на основании этих фактов выводы о будущем, поскольку нам нет основания ожидать немедленного прекращения найденных тенденций, значит — делать вероятные выводы о будущем. Кроме того, для читателя, который склонен классифицировать предсказания именно с точки зрения их исполнения или неисполнения, мы напомним, что не раз уже исполнялись предсказания русских «учеников» как относительно развития того или иного общественного класса, так и относительно выступления на сцену тех или иных идейных течений, и даже — что в данный момент имеет для нас специальное значение — относительно эволюции того или иного идеолога (как это было хотя бы по отношению к наиболее серьезному и крупному писателю экс-марксистского течения).



---

\* Если читатель найдет нужным проверить наше сжатое изложение взглядов г. Булгакова на предсказания, то пусть сравнит заключение упомянутой его диссертации со с. 11—15 разбираемой статьи.



**М. Б. РАТНЕР**

## **Проблемы идеализма в русской литературе**

<фрагмент>

### III

В предыдущей главе я старался бросить свет на причины возникновения нового течения русской общественной мысли<sup>1</sup>; я показал далее, что это направление страдает склонностью к отождествлению идеализма и метафизики; и, наконец, поставил вопрос: смогут ли наши новейшие представители метафизического идеализма достигнуть с помощью нового мировоззрения лучшего обоснования разделяемого ими и ныне старого социального идеала? Обращаясь за разрешением этого вопроса, прежде всего к статье г. С. Булгакова «Основные проблемы теории прогресса», я должен заметить, что работа эта отличается достоинствами чисто внешнего свойства. Красивый литературный язык, местами не лишенный изящной образности, чувствуемая в каждой строке искренность автора, иногда достигающего силы истинного одушевления, — все это качества, обладающие несомненною ценностью. К сожалению только, внутреннее содержание работы, взятое со стороны научной обоснованности и логической убедительности, оставляет желать весьма много. Может быть, это и не простая случайность, а естественное последствие нового мировоззрения автора... Зато содержание статьи настолько широко, что она по праву занимает в сборнике первое по порядку место. В рамках, сравнительно частного вопроса — теория прогресса — г. Булгаков задался целью решить борьбу между двумя основными типами мирозерцания — точно научным, положительным, с одной стороны, и метафизически-религиозным, с другой. Задача важная и трудная. Как же выполнил ее г. Булгаков?

В полном соответствии с основной целью своей работы г. Булгаков начинает с критики установленного Ог. Контom «мнимого» закона трех состояний, согласно которому человечество переходит в своем развитии от теологического понимания мира к метафизическому, а от метафизического к позитивному или научному. Автору, исходящему в настоящую минуту из идеалистического и притом метафизически-религиозного мировоззрения, естественно представляются неправильными и набросанная в законе Конта картина развития человеческой мысли, и установленное в этом законе взаимоотношение трех типов мышления. Каков же, однако, собственный взгляд г. Булгакова на возможное соотношение элементов в этой области? Нельзя сказать, чтобы проведенный в статье взгляд автора отличался достаточной устойчивостью. С одной стороны, г. Булгаков не склонен покушаться на значение точного знания. «Позитивная наука», — готов признать он, — «имеет совершенно определенное и притом огромное значение» (41). Недостаток ее лишь в том, что она изучает «обрывки действительности», ввиду чего и возникает потребность в метафизически-религиозном мышлении, являющемся, таким образом, безусловно необходимым наряду с точным знанием (2—4). До сих пор, очевидно, идет речь о признании равноправности за всеми тремя типами мышления, между которыми Конт пожелал установить хронологическое и притом взаимно исключающее соотношение. Было бы, однако, неправильно представлять в таком безобидном виде взгляды г. Булгакова на значение науки, метафизики, религии. Конечно, г. Булгаков не дерзает поднять перо свое для подрыва авторитета современного научного знания во всей его, так сказать, полноте и неприкосновенности. Но обходным путем и в замаскированном виде он отчасти это почтенное дело исполняет. Так, указывая на то, что разрешение целого ряда вопросов, оказывающихся не под силу современному научному значению, «лежит в области метафизического мышления, отстаивающего таким образом свои права *наряду (курсив мой, как и ниже) с положительной наукой*, он, однако, продолжает: «Компетенция метафизики *больше, чем положительной науки*, как потому, что метафизика решает вопросы *более важные*, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответы на вопросы, которые *не под силу* опытной науке» (3). Еще более ценным источником познания является, по его мнению, религия, почерпывающая основу в вере. По его определению «вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение вещей, обличения невидимых, по превосходной



характеристике ее у апостола Павла. Круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению: верить можно даже в то, что не только не доказано, но и не может быть сделано вполне понятным разуму; те знания, которые дает вера, *богаче и шире* тех, которые дает опытная наука и метафизика: если метафизика разрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы «умостипогаемого» (5—6). Вспомним здесь учения Якоби<sup>2</sup>, Фихте второго периода и др., в особенности же глубокомысленную теорию познания Вл. Соловьева (5—6). Прежде чем воздать должное этому чрезвычайно характерному для русского неидеалистического пера отрывку, необходимо освободить вопрос от одного недоразумения. Оказывается, что с точки зрения г. Булгакова «метафизика» обладает преимуществами перед «положительной наукой», как дисциплина, пользующаяся «умозрением». Иными словами, умозрение объявляется исключительным методом метафизического исследования и мышления. Но что такое метафизика и что такое умозрение? и существует ли между ними отношение исключительной связи? К сожалению, г. Булгаков, оперируя над целым рядом понятий, допускающих разнородные определения, последних никогда не дает. Но определение метафизики ясно: это есть познание того, что лежит за пределами мира явлений, по ту сторону опыта. Что же касается умозрения, то у признанного отныне философского предшественника и единомышленника наших метафизических марксистов — г. Чичерина<sup>3</sup> — мы находим следующее его определение: «Умозрительным мы должны считать все то, что заключается в самом способе действия познающего разума и что из него вытекает... Способы действия разума в познании вещей известны давно и признаны всеми: это — анализ и синтез. Какой бы теории познания мы ни держались, факт тот, что разум разлагает получаемые впечатления и снова их слагает, возводя их к общим понятиям. Следовательно, мы должны признать умозрительным все то, что заключается в самом акте сложения и разложения независимо от содержания» \*. Иными словами, под умозрением следует разуметь ту самостоятельную деятельность сознания, которую, как я показал в предыдущей главе, Кант характеризовал как трансцендентальную способность разума, строящего понятия и суждения независимо от опыта. Мы уже знаем, что этот трансцендентальный или «умозрительный» метод исследования не имеет ничего

---

\* Чичерин Б. Н. Положительная философия и единство науки. С. 29.

общего с понятием трансцендентного, со всем тем, что относится к потустороннему миру, лежит за пределами мира явлений, т. е. с метафизикой. Лучшим тому доказательством может служить то обстоятельство, что такая наука, как математика, занимающая почетное и всеми признанное место в иерархии современных научных дисциплин, черпает свои истины, обладающие непоколебимой силой научной достоверности, из глубоко и последовательно проведенного ею умозрения. И кому же придет в голову противопоставить математику, как отрасль метафизики, науке, хотя бы с присовокуплением к последней эпитета «положительной»? \* Очевидно, и г. Булгаков не избежал отождествления понятий «трансцендентальный» и «трансцендентный», и следовательно — идеализма и метафизики. Но и помимо этого более или менее специального дефекта, все приведенное выше суждение нашего автора страдает крайне неправильным взглядом на относительную ценность научного и метафизически-религиозного знания. Метафизика, утверждает г. Булгаков, отвечает на вопросы более важные, нежели наука, и ее ответы шире. Ответы религии еще шире. Согласен. Не подлежит ни малейшему сомнению, что многовековая гигантская работа научной мысли еще не докопалась до фундаментальных проблем мироздания, которые современная наука честно и открыто признала неразрешенными и при настоящих условиях знания даже неразрешимыми. Можно, следовательно, признать, что весьма важные, а, с известной точки зрения, наиболее важные вопросы «не под силу науке», и здесь открывается широкий простор игре метафизически-мистического изображения. Но когда говорят о сравнительной ценности этих двух или трех типов мышления, необходимо принимать во внимание не только качество вопросов, но и качество ответов и притом в определенном смысле.

---

\* Можно пойти дальше и признать вместе с Соловьевым, что «в науке не только философской, но и положительной умозрение играет роль первенствующую» (*Соловьев Влад.* Критика отвлеченных начал // *Соловьев В.* Собр. сочинений. Т. II. С. 255—256). Напомню еще слова несомненного позитивиста г. Н. Кареева: «Умозрение есть один из видов нашего творчества, как процесс, в котором первая роль принадлежит уму, созидающему знание... Разве наука может обойтись без умозрения, и что становится с умозрением философии, если опыт и наблюдение будут его побивать на каждом шагу» (*Кареев Н.* Философия, история и теория прогресса // *Историко-философские и социологические этюды.* 2-е изд. СПб., 1899. С. 163—164).

«Религия (как и тесно связанная с нею метафизика. — М. Р.) — говорит Геффдинг<sup>4</sup> — и наука не относятся между собою, как центр и периферия. В противном случае они лучше понимали бы друг друга и в существенных чертах схватывались бы одной обобщающей концепцией. На самом деле, пока что, каждая из них говорит на своем собственном языке. Понятие причинности у них не одно и то же; неодинаково, следовательно, и понятие объяснения, понимания. Трудно ввиду этого связать какой-либо определенный смысл с утверждением, что религия в состоянии разрешить ту загадку, которую наука разрешить не в силах. В самом деле, если под “причиной” и “объяснением” они понимают не одно и то же, то и под словом “загадка” или “проблема” они должны разумеать различные вещи. Постановка вопросов у них иная, а следовательно, их не могут удовлетворить те же самые решения. Поэтому, спор между наукой и религией и возникновение самой религиозной проблемы обуславливается не столько теми результатами, к которым приходит или пришло научное исследование, сколько всем кругом идей, всем интеллектуальным складом, создаваемым точной наукой в тех, кто развивается под ее влиянием... Как религиозное, так научное понимание есть сведение незнакомого к знакомому; различие состоит лишь в том, что принимается за это знакомое... Религиозное объяснение исследует свои причины не тем *критическим* способом, который составляет достоинство науки. Оно объясняет природу не самую природою; его причина есть нечто, отличное от природы, стоящее вне ее и обобщающее ей извне свой толчок»\*.

В этих словах содержится ясное доказательство глубокого различия, а потому и трудности сравнения, неправильности даже сопоставления науки, с одной стороны, религии и связанной с нею метафизики — с другой. Но обо всем этом совершенно забыл г. Булгаков. Как забыл он и то, что новый *научный* метод исследования не только достигнут веками прогрессировавшей человеческой мысли после долгих метафизических и мистических блужданий, но и куплен тяжелой ценой жизни тех мучеников и борцов за науку, которые головы свои сложили в борьбе за этот метод, объявленный ересью в эпоху царства теологической мысли, теологического метода исследования. Так глубоко различны обе эти области. Мы видим, таким образом, сколь слаба попытка г. Булгакова реставрировать значение метафизики и теологии по сравнению с наукой. Правилен или

\* Геффдинг Г., проф. Философия религии / Пер. с нем. 1903. С. 21.

неправилен закон трех состояний Конта, но и принятый взамен того нашим автором закон соотношения науки, метафизики и религии тоже неправилен.

Но задача моя по отношению к затронутой части разбираемой статьи еще не исчерпана. Я должен оговориться, что всем, до сих пор сказанным, я нисколько не имел намерения ни игнорировать, ни затушевывать все огромное значение веры для нашего мировоззрения. Вера нужна, необходима, неизбежна. Вера связывает наше настоящее с будущим; она не только помогает нам проникать взором в туман грядущего, но и придает нам живительные силы для борьбы с настоящим, без которой осуществление будущего немыслимо. И, однако, я возражаю против той интерпретации роли веры, которая дана г. Булгаковым. Конечно, и здесь, как и во многих других случаях, автор этот не проявляет ни малейшей самостоятельности, а лишь рабски копирует соответствующие места из философской системы Вл. Соловьева. Все содержание приведенной выше цитаты, где вера изображена как способ знания без доказательств, знания не только того, что недоказуемо, но и того, что и не может быть сделано вполне понятным разуму; и в особенности венчающая эту цитату ссылка на «глубокомысленную» теорию познания Вл. Соловьева достаточно характеризуют совсем не оригинальный, но весьма любопытный взгляд г. Булгакова на веру, как на один из источников познания. И не только в «Проблемах идеализма», но и в целом ряде других своих статей и заметок г. Булгаков не перестает твердить, что его философскому вдохновителю Вл. Соловьеву принадлежит честь и заслуга восстановления для современного человечества прав веры в познании и мышлении. Между тем, как по моему глубокому убеждению, которое я сейчас постараюсь доказать, именно в путанице понятий, связанных с вопросом о вере, и кроется источник всех крупных недоразумений оригинальной философской системы русского мыслителя и неоригинальных творений его последователей.

Вл. Соловьев начинает с утверждения о необходимости веры в качестве исходного пункта всякого научного познания. Никакое действительное познание, рассуждает он, не исчерпывается данными нашего чувственного опыта (ощущениями) и формами нашего мыслительного разума (понятиями); во всяком действительном познании о каком-либо предмете мы имеем нечто большее того, что дано в наших ощущениях и понятиях, относящихся к этому предмету. Ощущение есть реальное, испытываемое отношение к предмету, понятие — некоторое мыслимое

отношение к предмету. Ясно, что, получая ощущения и строя понятие, мы тем самым получаем уверенность в существовании самого предмета — объекта наших ощущений и понятий. Но в ощущениях и понятиях предмет дан нам именно как объект этих ощущений и понятий, как ощущаемый и мыслимый в этих определенных отношениях, т. е. вообще «в своем относительном бытии». Между тем, познавая предмет, мы утверждаем и его «безотносительное бытие», мы утверждаем его не только как ощущаемое и мыслимое нами, но и как «сущее независимо от нас». Мы получаем непосредственную уверенность, что этот предмет существует независимо от того, ощущаем ли мы его или мыслим о нем, что он существует «сам по себе». Таким образом, мы познаем предмет трояким образом: как реально нами воспринимаемый (в ощущениях), как идеально мыслимый (в понятиях), и — «как безусловный и сущий». «Мы *ощущаем* известное действие предмета, *мыслим* его общие признаки и *уверены* в его собственном или безусловном существовании». Это — уверенность в самостоятельном, безусловном существовании предметов — объектов наших ощущений и понятий, есть новый, третий род познания, который правильнее всего может быть назван *верою*. Только вера дает истинное познание. В ощущениях и понятиях, в чувственном опыте и умозрительном мышлении создаются внешние отношения между познающим и познаваемым; познающий субъект здесь только граничит с предметом, только соприкасается с ним, поэтому такое познание не может быть истинным, объективным. Только при помощи веры субъект становится в непосредственное отношение к предмету, соединяется с ним «существенною и внутреннею связью» «в самых основах своего существа». Вера, следовательно, дает нам знание истинное, безусловное — знание «*мистическое*». Путем этой веры, посредством мистического знания мы познаем не *этот* ощущаемый или мыслимый предмет, а познаем его *сущность, идею*. Вера это — «вещей обличение невидимых»\*.

Мистицизм заключает круг возможных философских воззрений, образуя *основу* истинной философии. Мистицизм познает независимое от реального внешнего вещественного мира и от полного мышления истинно сущее, сверхкосмическое и сверхчеловеческое начало, абсолютное первоначало. Над миром внешним или эмпирическим, над миром внутренним или психи-

---

\* Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал // Соловьев Вл. Собрание сочинений. Т. II. С. 307—318.

ческим высится мир иной, мир *явлений мистических*, «в которых мы чувствуем себя определяемыми существенностью иною, чем мы, но не внешнею нам, а так сказать, еще более внутреннею, более глубокою и центральной, нежели мы сами». Вот почему «явления мистические, как наиболее центральные и глубокие, имеют важность первостепенную и основную, за ними следуют явления психические и, наконец, как самые поверхностные и несамостоятельные явления, физические». Вот почему — и вера, знание мистическое дает наиболее достоверное, действительное познание\*.

До сих пор учение Соловьева о вере включает в себе три важных основных положения: 1) вера нужна для всякого научного познания; 2) вера дает познание идеи, сущности, первоначала вещей; 3) вера дает мистическое знание вещей, являющееся наиболее достоверным. Против всех этих положений сторонник общепризнанного взгляда на источники научного познания может сделать серьезные возражения. Он может прежде всего заметить, что Соловьев в своей теории познания слишком рано заговорил о «вере». Получая ощущения предмета и строя понятия о нем, мы, конечно, тем самым допускаем предположение о существовании предмета, к которому относим наши ощущения и понятия. Это не вера в существование предмета, а *допущение* такого существования, — допущение, которое затем уже совершенно не играет никакой роли в процессе познания явлений. Против этого Соловьев возражает. «Эта уверенность (в существовании предмета), — говорит он, — несколько не обусловлена ощущениями, получаемыми нами от предмета, и понятием нашим о нем, а напротив — объективное значение наших ощущений и понятий прямо обусловлено уверенностью в самостоятельном бытии предмета». Почему? Единственным доказательством служит для Соловьева следующее рассуждение: «Если бы я не был уверен, что известный предмет существует независимо от меня, то я не мог бы относить к нему своих понятий и ощущений»\*\*. Тут можно, конечно, заметить, что отнесение ощущений и понятий к предмету есть в порядке познания факт последующий, есть следствие ощущений и понятий: я ощущаю предмет, я строю понятия о нем, — из этого я вывожу заключение о существовании предмета или как состояние сознания, или в виде самостоятельного существования. Но

\* Соловьев Вл. Философские начала цельного знания // Соловьев Вл. Собр. соч. Т. I. С. 77—294.

\*\* Соловьев Вл. Критика отвлеченных начал. С. 308.

и с этим Соловьев не согласен. «Мы не только убеждены в существовании известного предмета, — настаивает он, — но и убеждены в этом совершенно непосредственно, независимо ни от каких логических рассуждений, которые являются уже потом, для исследования в оправдания нашей непосредственной уверенности... Безусловное существование (предмета) утверждается в нашем сознании именно как *непосредственная уверенность*, нисколько не вытекающая ни из ощущений, ни из понятий» \*. Поэтому эта непосредственная уверенность и есть вера или мистическое знание, как процесс внутреннего единения, внутренней связи субъекта и объекта, — процесс, дающий наиболее достоверное, единственно объективное познание. Но в таком случае, чтобы всем этим словам и понятиям придать реальный смысл и силу общеобязательной логической убедительности, необходимо было бы разъяснить сущность, содержание, способы и случаи возникновения этой неведомой связи субъекта и объекта, этого таинственного мистического восприятия, дающего нам столь достоверное знание о предметах, притом же о предметах самих по себе, об их безотносительном бытии, безусловной сущности, идее, об истинном, сущем, о сверхкосмическом и сверхчеловеческом начале, об абсолютном первоначале. Но здесь мы наталкиваемся на камень преткновения всей мистической теории познания, на основной дефект гносеологии Соловьева, признанный даже безусловными сторонниками мистицизма. Один из таких сторонников, проф. А. Введенский<sup>5</sup>, разделяя философскую деятельность Соловьева на два периода, замечает, что «в первом периоде мистицизм Соловьева остался недосказанным, именно, ему не хватает самого важного пункта мистической философии — психологии мистического восприятия... Мы напрасно стали бы искать там (в его сочинениях 1897 г.) определенных указаний, как каждому из нас, при помощи самонаблюдения, подметить существование этой способности, т. е. как надо поступать для того, чтобы на деле пережить мистическое восприятие» \*\*. Но еще хуже обстоит это

\* Там же. С. 311. Курсив всюду мой.

\*\* Введенский А. Философские очерки. Вып. I. СПб., 1901. С. 56. Проф. Введенский дает следующее определение мистицизма: «Мистицизмом я условливаюсь называть уверенность в существовании мистического восприятия. А мистическим восприятием я условливаюсь называть непосредственное, т. е. приобретаемое без помощи каких бы то ни было рассуждений и выводов знание того, что не составляет части внешнего мира, но что в то же время не мы сами и не наши душевные состояния, и притом знание внутреннее, т. е. возникающее без помощи внешних чувств» (Там же. С. 44).



дело в сочинениях Соловьева второго периода. Тут уже он вынужден был признать, что не у всех людей существует «способность к мистическому восприятию», что «множество людей лишены дара мистического восприятия»; что к нему способны только те немногие лица, деятельность которых «в современном обществе и государстве Соловьев приравнивает к служению пророков в древнем Израиле, и которых он называет, поэтому, пророками». У пророков этих (говорит Соловьев в «Оправдании добра») «цветы и плоды идеальной будущности не висят в воздухе личного воображения, а держатся явным стволом настоящих общественных потребностей и таинственными корнями религиозного предания»\*.

Из последней фразы, из слов о «таинственных корнях» религиозного предания можно вывести заключение о способе доказательств у Соловьева знаменитой философской проблемы бытия Божия. Конечно, и тут дается этим мыслителем мистическое обоснование. По его мнению, и действительность божества не есть *вывод* из религиозного ощущения, а *содержание* этого ощущения, — *то самое, что ощущается*. Отнимите эту ощущаемую действительность высшего начала — и в религиозном ощущении ничего не останется. Его самого не будет больше. Но оно *есть*, и значит есть то, что в нем дано, то, что в нем ощущается. *Есть Бог в нас — значит Он есть*\*\* (курсив всюду автора). Но не значит ли это также, что и тут нужно было бы дать «психологию мистического восприятия»? Или же опять потребуется ссылка на избранников — пророков? Притом же существуют серьезные основания к предположению, что количество таких избранников в этой области окажется значительно меньшим. Ощущения предметов получаются всеми живыми существами; поэтому и существование предметов, — в виде ли только состояния, сознания, или же как самостоятельных существ, путем ли мистической веры, или же посредством умозаключений, — существование предметов ни одним разумным существом отрицаемо быть не может. Более спорным, как показано, является вопрос о существовании предметов в качестве сущностей, идей и т. д. Но еще более спорным явится, конечно, существование тех высших начал, соответствующее ощущение которым не столь легко подобрать, по крайней мере лицам, не снабженным сверхъестественным даром восприятия.

\* Там же. С. 64—65.

\*\* Соловьев Вл. Оправдание добра // Соловьев Вл. Собрание сочинений. Т. VII. С. 179.

Из предыдущего — достаточно подробного — изложения ясна теория познания Вл. Соловьева в отношении к вопросу о роли веры, как источника познания, так же как и очевидные и крупные недостатки этой теории. Соловьев постулирует веру, придавая ей огромное значение как источнику научного познания. Эту веру он даже прямо превращает в знание, называя его мистическим, придавая ему качества знания наиболее достоверного, но не давая ему нигде психологического обоснования. При помощи такого знания, наконец, Соловьев желает достигнуть истинного познания не только внешнего, мыслимого мира, но и сверхопытного, религиозного, — познания того, что «не только недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму». Отсюда получились следующие гносеологические результаты. Вере был придан «мистический», т. е. совершенно непонятный и, притом, не общеобязательный характер. Такая непонятная и не общеобязательная вера отождествлена со знанием и, притом наиболее достоверным, чем совершенно нарушена граница между наукой и вымыслом. Далее, та же вера или то же мистическое знание, оперируя над сущностями и идеями, а также над божествами, т. е. перемещенная из науки в метафизику и религию, нарушила обязательно существующие границы между этими тремя областями человеческого мышления\*. И это полное смешение «трех состояний» именуется «глубокомысленной теорией познания», которую нам рекомендуется пользоваться при исследовании жизненной теории прогресса.

Мы увидим сейчас, насколько выиграла теория прогресса самого г. Булгакова от пользования столь научной теорией познания. Но, во избежание недоразумений, я считаю долгом предва-

---

\* В прекрасной художественной форме образчик смешения различных родов веры дан в рассказе Чехова «На пути». Герой рассказа, Лихарев, в подтверждение той мысли, что вера «присуща русским людям в высочайшей степени», рассказывает о том, как сам он всегда верил: в детстве — матери, когда она говорила ему: «Ешь! Главное в жизни суп»; тогда же — рассказам няньки о домовых, леших, всякой чертовщине; научившись читать, — рассказам о разбойниках, об Америке, куда пытался бежать; потом в гимназии — истинам вроде той, что земля вертится вокруг солнца; в университете — другим не менее научным истинам; наконец, та же вера повела его в народ, сделала его нигилистом, чернопердельцем, заставила его служить отрицанию собственности, непротивлению злу; наконец, он уверовал в женщин. И все это Лихарев рассказывает своей собеседнице Иловайской в ответ на ее изумление: «Толкуют, что Бога нет».

ритель, что, как человек, быть может, обладающий счастливым пророческим даром мистического восприятия, г. Булгаков, конечно, может верить (или знать, что, впрочем, отныне все равно) во что ему угодно и как ему угодно. Я же вынужден критиковать его теорию с точки зрения обычных критериев научной и философской достоверности: насколько автору удалось доказать *общеобязательным образом* те или иные положения, ту или иную мысль.

#### IV

Изложенные в предыдущей главе положения г. Булгакова о роли науки, метафизики и религии представляют собою как бы общее гносеологическое введение в его работу. Но независимо от этого мы находим в последней и введение более специальное, нечто вроде пролегомен ко всякой будущей теории прогресса. Увы! и они столь же бездоказательны.

Начинает здесь г. Булгаков с правильных, почти бесспорных указаний. Правильно он указывает на то, что наиболее яркое выражение позитивного мировоззрения, именно механическое миропонимание, усматривающее «всю разгадку тайны бытия» в механической причинности, само становится учением метафизическим, поскольку оно возводит эту механическую причинность «на степень абсолютного мирового начала» (78). Не менее правильно и указание г. Булгакова на то, что философия механического миропонимания не в состоянии довести до последовательного конца своей точки зрения, и на деле, в пределах этого понимания, «рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие прогресса, эволюции телеологической» (9). Правильность этих указаний может идти в сравнение разве только с их общеизвестностью. И тем, кто впервые читает хотя бы «Русское богатство», должно быть памятно, как в недоброе и не совсем старое время на страницах этого журнала совершенно те же мысли выдвигались как возражения против г. Булгакова и К°, мечтавших о теоретическом успокоении на признании экономической законосообразности самопроизвольного, слепого, стихийного шествия производительных сил, и в собственном — тоже, вероятно, законообразном — ослеплении восклицавших: дайте нам формы производства и обмена, и мы объясним вам весь мир!.. Нынешний, «телеологический» строй мыслей нашего автора является, конечно, гораздо более правильным. Беда только в том, что в конце концов телеология заводит его совсем не туда, куда она обя-

зана привести. Телеологическая точка зрения, прорывающаяся даже сквозь рамки механического миропонимания, приводит к построению теории прогресса. И вот, по мнению г. Булгакова, «значение теории прогресса состоит в том, что она призвана заменить для современного человека утерянную метафизику и религию, точнее она является для него и тем и другим» (9). И он возражает против мнения, будто теория прогресса может быть построена на научных данных, без перенесения в мир сверхопытный, трансцендентный. Легко понять всю серьезность, великую важность подобного суждения г. Булгакова. Если, действительно, телеологическая точка зрения, или, что то же, теория прогресса служит неотъемлемою частью нашего мировоззрения, даже в том случае, если оно строится на почве механического миропонимания и если, с другой стороны, теория прогресса по существу метафизична, то ведь этим самым неминуемо доказывается не более и не менее как необходимость, неизбежность метафизического типа мышления вообще. Мысль г. Булгакова, таким образом, давая определенную постановку и окраску теории прогресса, приобретает и более общее значение. Как же доказывает, чем обосновывает г. Булгаков это свое, более чем смелое и, во всяком случае, в высокой степени важное утверждение? Нельзя сказать, чтобы доказательства, собранные в §§ III—IV разбираемой статьи, отличались той степенью силы и убедительности, какая необходима соответственно важности доказываемого положения.

Основной довод г. Булгакова прост до прозрачности. Всякая теория прогресса, говорит он, как и всякая религия, имеет свое «Jenseits»<sup>6</sup>, свое представление о будущих судьбах человечества. Без такого представления о грядущем немислима никакая теория прогресса, и, быть может, наиболее яркое и конкретное выражение и доказательство этой идеи дано в теории научного социализма с ее центральной мыслью о неизбежном наступлении «Zukunftsstaat'a». Опираясь, однако, на анализ Риккерта<sup>7</sup>, так блестяще доказавшего невозможность «исторических предсказаний» и даже «исторических законов», что «всякие дальнейшие доказательства по существу являются совершенно излишними», г. Булгаков, «оставляя без изменения настоящий параграф» своей статьи, написанный еще до появления открытия Риккерта, на первых же двух страницах этого параграфа бесповоротно осуждает всякую попытку исторического прогноза, а следовательно, и «научной» теории прогресса (11—12). Г. Булгаков еще готов признать некоторое значение за часто трактуемым в истории и социологии понятием *тенден-*

ции развития, но и то лишь в смысле «итога изучения отдельных фактов»; «лишенная такого фактического содержания, а лишь мысленно продолжаемая от настоящего к будущему, эта тенденция превращается тотчас же в общее место, в игру ума, лишенную всякого серьезного значения» (12). Но даже если «признать в полной мере справедливость научной теории прогресса... все же способна ли удовлетворить эта теория тех, кто ищет в ней твердого убежища, основу и веры, и надежды, и любви?» (15). Пусть наука и ответит нам на вопрос о том, что будет в XXI, XXII, XXIII веках, — ну, а дальше что? «Положительная наука не в силах раскрыть будущих судеб человечества, она оставляет нас относительно их в абсолютной неизвестности (16). А между тем в нас живет убеждение в неминуемом торжестве добра, в конечном осуществлении прогресса. Секрет в том, что источником такого убеждения является та *религиозная вера*, которая «тихомулком, контрабандой прокрадывается даже в позитивные теории прогресса» (17). Вывод очевиден: теория прогресса не может быть построена строго научным путем; по самому существу тех вопросов, на которые она призвана ответить, она неизбежно приводит к метафизике и религии, в них почерпая свое конечное оправдание.

Такова аргументация г. Булгакова. Разберем ее по составным частям.

В доказательство и в пример невозможности исторического прогноза, безусловно необходимого для научной теории прогресса, г. Булгаков вполне резонно сослался на идею *Zukunftstaat*'а в системе научного социализма. Ему, однако, неизвестно, вероятно, что с мыслью о *Zukunftstaat*'е были связываемы предсказания определенного — как в целом, так и в своих частях — социального строя в определенный момент времени и в определенном пункте пространства; либо же предсказание, вернее — утверждение возможности и даже необходимости известного уклада жизни, как результата действия существующих сил, как конечного выражения наличной тенденции развития. Мысль о возможности предсказаний первого рода осуждена бесповоротно. Когда в сравнительно недавнее время не кто иной, как г. Булгаков, уверенно заявлял, что «познание причинной связи, управляющей человеческой жизнью, делает возможным предсказание будущих ее событий так же точно, как возможно это относительно явлений внешнего мира»\*, — то всякий науч-

\* В «Вопросах философии и психологии», 1896-го года, в своей полемике с г. Струве по поводу книги Штамллера.

ный исследователь вправе был над этим только посмеяться. Но ведь этой мысли не только не придерживается никто в настоящее время\*, но ее не признавал, по крайней мере, в полном объеме, даже Каутский в своей совершенно устарелой эрфуртской программе\*\*8.

Совсем иное приходится заметить о «предсказаниях» во втором из указанных мною смыслов. И против них направлены возражения г. Булгакова, в данном случае лишь повторяющего Риккерта. Такие возражения не новы. Буквально ими же воспользовался как главным боевым оружием против марксистских предсказаний известный предсказатель «конца марксизма» — Вейзенгрюн\*\*\*. И, тем не менее, все эти указания никак нельзя назвать достаточно убедительными. С самой осторожной и строгой научной точки зрения нельзя не признать вместе с Зиммелем и другими исследователями «относительной ценности исторических законов»\*\*\*\*, а ведь это в сущности все, что нужно и марксизму в критическом к нему отношении, и всякой иной «положительной» теории прогресса, не желающей частицы доступной, относительной истины принести в жертву ничего не дающим метафизическим предположениям. Если современная историческая и социологическая критика подорвала веру в правильность марксистского представления о будущем или о путях к его достижению, то ведь надо помнить, что и гораздо раньше многие исходили из отрицательной критики той тенденции развития, которая была догматическими марксистами поспешно и, в конце концов, неправильно установлена на основании скороспелого обобщения немногих фактов. Не в том

---

\* Вот что говорит по этому поводу, например, Бернштейн<sup>9</sup>: «Современная социал-демократия гордится тем, что она теоретически перешагнула утопический социализм, и поскольку дело идет о фантастических планах будущего государства (Zukunftsstaatsmodellei), она это делает конечно, с полным правом. Ни один вменяемый социалист не пишет теперь картины будущего в том смысле, чтобы с ее помощью сказать человечеству: так, а не иначе должно быть для господства совершенного счастья на земле, тут рецепт, который быстрее и вернее всего приведет к желанной цели» (*Bernstein Eduard. Zur Geschichte und Theorie des Socialismus. Berlin, 1901. S. 172*).

\*\* См. об этом: *Kautsky Karl. Das Erfurter Programm. Stuttgart, 1892. S. 137—138* и др.

\*\*\* *Weisengrün Paul. Der Marxismus und das Wesen der sozialen Frage. Leipzig, 1900. S. 93—125; Ego же. Das Ende des Marxismus. Leipzig, 1899.*

\*\*\*\* *Simmel G. Die Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 70.*

беда, что «предсказания» делались, а в том, что делались они не на достаточно широком основании. Это во-первых. Во-вторых, в критике марксизма не раз указывалось на тот произвол, который привносился одностороннею теориею экономического материализма: будущее «предсказывалось» на основании анализа одних экономических отношений (и то не всех, а лишь наиболее острых и выпуклых), совершающих будто бы свое торжественное шествие с силою непреодолимого естественного процесса. При этом игнорировалось все определяющее значение «надстройки», состоящей из переплета политических, религиозных, национальных отношений, забывалась активная роль живой человеческой личности, способной к сознательному творчеству совершенных форм социальной жизни, выбрасывалась, вообще, за борт вся плоть и кровь многообразной и многошумной человеческой жизни во всей полноте ее реальных мотивов и кровных интересов. А между тем, если бы, освободившись из-под гнета суживавшей поле зрения материалистической теории, свободно взглянуть на мир Божий и путем научного анализа, точного, широкого, многостороннего, вскрыть тенденцию развития современной жизни, то на этой почве можно было бы найти точку опоры и для сознательного взгляда на будущее, для понимания его общего направления, основных мотивов, приблизительного плана. Не в «предсказаниях» тут дело, не в желании перескочить взором в XXI, XXII и даже XXIII век, как это, очевидно, угодно г. Булгакову, — а лишь в твердом, покоящемся на серьезных научных данных убеждении, что жизнь не знает резких скачков, что в ней, хотя часто и невидимо для нашего плохо еще вооруженного глаза, замечается постоянный закономерный переход от одних форм к другим. И для тех, кто в этой постоянной смене форм жизни замечает переход от низшего к высшему, — в этом убеждении кроется материал для теории прогресса, как учения о том, что среди многошумного потока в современной жизни тихо, но неумолчно пробивается, все расширяясь, струйка того, что мы называем *доброт*, если не в абсолютном, то в относительном, по крайней мере, смысле. И в этом передовая часть современного человечества находит реальное утешение и опору в лучших своих стремлениях, в этом она слышит мощный призыв к общественной деятельности непрестанной, напряженной. Г-н Булгаков смотрит на дело несколько иначе. «Я думаю вообще, — говорит он, — что ведение будущего принесло бы не счастье, а несчастье для человека, ибо сделало бы для него неинтересной, обезвкусенной жизнь и, особенно, будущее, которое теперь невозбран-



но может заполнять фантазия» (14). О вкусах, конечно, не спорят, но самая мысль о заполнении фантазией пробела, образуемого за скороспелым устранением «тенденции развития», — самая мысль эта весьма характерна для нашего неоиdealиста и, быть может, для всего представляемого им направления. Несколько ниже мы увидим, каковы те конкретные результаты, которые получаются у г. Булгакова и у его единомышленников от применения их фантастической точки зрения на жизнь не только будущую, но в значительной мере и настоящую.

Теперь же я должен отметить, что и только что изложенное безусловно позитивное понимание теории прогресса требует некоторых принципиальных дополнений. В смене исторических основ и форм жизни можно видеть лишь почву и опору для прогрессивных стремлений, для того или иного применения и направления поступательной общественной деятельности. Но самые эти стремления и деятельность покоятся на других источниках, ничего общего с историческими законами не имеющих. Эти источники — та нравственная сила, которая не только не зависит от состояния исторических отношений, но весьма часто направляет свою деятельность вопреки и наперекор последним. Вот почему, среди всех неблагоприятных условий и бедствий современной жизни, идея прогресса может не оставлять ее носителей, может питать в них надежду, внушать им силы для борьбы с «необходимыми» условиями настоящего.

Тут нас ловит на слове г. Булгаков. Начав за здравие исторических законов, не кончили ли мы за упокой научной теории прогресса? Разве не пришли мы в конце концов к признанию *веры* как первоначального источника всякой идеи прогресса, и не доказывается ли этим справедливость положения г. Булгакова о метафизическом, или, вернее, религиозном характере всякой теории прогресса? На такой вопрос можно только ответить новым вопросом: на чем же основано предположение, что если теория прогресса имеет свою основу веру, то необходимо в том именно смысле, какой он придает слову вера? Не сталкиваемся ли мы здесь снова с обрисованным выше недоразумением, связанным с взглядом на веру в теории познания Вл. Соловьева и его верных последователей? Вера является, как я уже сказал, до того природной, присущей человеческой натуре чертой, что отрицать ее значение, ее огромную роль в жизни как отдельного индивидуума, так и всего человечества, вряд ли приходило в голову кому-либо из позитивистов и вообще неметафизиков. Неокантианец, несомненно, позитивного толка, Ланге<sup>10</sup> прекрасно отметил это в своей критике того «двусмысленного по-

ложения», которое занял Кант своими сбивчивыми рассуждениями о «вещи в себе» и «умопостигаемом мире». Кант, замечает он, «не хотел понять того, чего не хотел понять и Платон, что *умопостигаемый мир* есть мир вымысла (*Dichtung*) и что на этом именно основано его значение и высота. Ибо вымысел в высоком и широком смысле, в каком он здесь должен быть принят, не может быть рассматриваем как игра талантливого произвола, с целью забавлять пустыми измышлениями; он неизбежное порождение духа, вырастающее из глубочайших жизненных корней нашего рода — источник всего высокого, святого и реальный противовес пессимизму, вытекающему из одностороннего пребывания в действительности»\*. «Мир вымысла», вытекающий, однако, «из глубочайших жизненных корней», — это именно и есть та вера в результат тенденции развития, о которой я говорил выше. Напомню еще цитированные мною в первой статье слова Н. К. Михайловского<sup>11</sup> о том, что ответ на вопрос: «Что делать»? — «в главных своих чертах лежит вне пределов познания», т. е. в области веры. Наконец, о том же говорит позитивист г. Кареев, высказывая мысль, что «будущее есть область вненаучная, и с этой-то именно стороны историческая наука не дает вполне целостного знания»; что наука, в этом отношении, требует дополнения «философией», понимаемой как «творчество, колеблющееся между двумя полюсами — полюсом веры и полюсом знания»\*\*. Очевидно, верою живут не одни метафизики-идеалисты, и не всякая вера есть вера мистическая. Есть вера и вера. И Ланге, и Н. К. Михайловский, и г. Кареев, как и пишущий эти строки, — все мы полагаем и полагаем, что та вера, которая движет людьми, одушевляя их на трудном жизненном пути, имеет своим источником и свою целью человека и его земные интересы, на людях начинается, человечеством же и кончается. Обратного не доказал г. Булгаков.

Справедливость обязывает отметить, что, установив без всяких доказательств, на основании «пророческого» метода исследования, свой основной тезис о мистическом характере той веры, которая лежит в основании теории прогресса, г. Булгаков со свойственной ему вообще в разбираемой статье методологической беспорядочностью, в последующем возвращается еще к

\* Ланге Ф. А. История материализма / Пер. под ред. Соловьева. Киев, 1900. Т. II. С. 43.

\*\* Кареев Н. Философия, история и теория прогресса // Ист<орико>-филос<офские> и социол<огические> этюды. С. 179, 171.

этой теме, и там мы можем найти нечто вроде искомых доказательств.

Коснусь самого главного. Теория прогресса требует определенного представления о цели и смысле жизни. Но г. Булгаков полагает, что вне области религиозной веры, в мире опытного, чувственно-осязаемого бытия, невозможно найти высший, абсолютный смысл жизни (18). Почему? Потому, отвечает автор, что в этом мире опытного и осязательного бытия нельзя добраться до высшего понятия, нежели *человечество*. «Но что такое это *человечество*? и отличается ли оно чем-нибудь от *человека*? Нет, оно ничем от него не отличается, оно представляет просто большое, неопределенное количество людей, со всеми людскими свойствами и так же мало получает новых качеств в своей природе, как куча камней или зерна по сравнению с каждым отдельным камнем или зерном. То, что позитивист называет *человечеством*, есть повторение на неопределенном пространстве и времени и неопределенное количество раз нас самих со всей нашей слабостью и ограниченностью. Имеет наша жизнь абсолютный смысл, цену и задачу, ее имеет и *человечество*; но если жизнь каждого человека, отдельно взятая, является бессмыслицей, абсолютной случайностью, то так же бессмысленны и судьбы *человечества*» — (19—20). Напуганный «позитивист», конечно, вправе спросить: да почему же человек и вся его жизнь, и даже все *человечество* и притом на неопределенном пространстве и времени — это все случайность, бессмыслица? Автору метафизической теории прогресса надлежало бы эту мысль доказать. Но таких доказательств в разбираемой статье не найдется. С пренебрежением отбрасывая *человечество* как негодный элемент в качестве цели и смысла, путеводной нити жизни, г. Булгаков просто постулирует идею бессмертия, как сверхъопытное, трансцендентное начало, единственно могущее лечь в основу теории прогресса. Нельзя же в самом деле считать доказательством, приводимое г. Булгаковым, следующее излияние Фихте: «То, что называют смертью, не может внести перерыв в мое дело, ибо мое дело должно быть совершенно, а потому и не определено время моего существования, а потому я вечен. Приняв на себя эту задачу, я вместе с тем приобщился вечности. Смело я поднимаю голову к скалистому хребту или неистовому водопаду, или к гремящим, в море огня плавающим облакам и говорю: я — вечен и я противлюсь вашей власти» и т. д., и т. д. (19).

Читатель, хотя несколько прикосновенный к философской литературе, без труда догадается, что излагаемая г. Булгако-

вым и доказываемая им путем ссылки на Фихте мысль есть только перефразировка кантовского доказательства бессмертия души как постулата практического разума. Путь рассуждения Канта таков. На известной стадии исследования, Кант, для обоснования своего морального учения, ощутил потребность в отыскании понятия «*высшего блага*» как конечной цели моральных стремлений, как масштаба для этической оценки поступков. Такое высшее благо мыслимо лишь при условии соответствия воли действующего субъекта с требованием морального закона. Такое же соответствие, в свою очередь, мыслимо лишь при условии *совершенства, святости*, недоступных ни одному разумному существу в человеческом мире. А так как это соответствие, как практически необходимое, как вытекающее из абсолютных велений практического разума, содержащего нравственный закон, все-таки требуется, то оно дается в понятии *прогресса*, идущего по самому существу своему в *бесконечность*. А последнее возможно только при допущении бессмертия души, которая, таким образом, и становится необходимым требованием или «постулатом практического разума» \*. Конечно, против такого постулата ничего нельзя возразить, если под бессмертием души» разуметь лишь метафизическое выражение идеи бесконечной смены человеческих поколений и их деятельности по пути прогресса. Некоторые и пытались давать подобное толкование изложенному только что учению Канта. Но то же понятие бессмертия души может получить и совсем иной смысл, в данном случае особенно напрашивающийся, благодаря тому, что через этот постулат бессмертия Кант далее переходит к новому постулату, приобретающему явно метафизический характер. Представления о совершенстве и святости, о бесконечном стремлении к счастью, вызывают, по мнению Канта, предположение причины адекватной такому действию и создают понятие совершенного существа — Бога. Получается, таким образом, новый постулат практического разума — бытие Божие \*\*, приводящий или, по крайней мере, могущий привести к признанию особого рода причины, причинности и к допущению особого *религиозного* объяснения явлений, в смысле, указанном Гефдинггом.

После сказанного ясно, что г. Булгаков поступил бы правильнее, если бы, взамен выписки поэтического места из Фихте, обратился к разбору постулатов Канта, их значения, их воз-

\* *Kant Imm. Kritik der praktischem Vernunft. S. 146—148.*

\*\* *Ibid. S. 149—158.*

можного толкования. И тогда ему пришлось бы отметить весь логический произвол первого из допущенных Кантом постулатов, бессмертия души, играющего столь крупную роль в собственной теории прогресса нашего автора. И сделать это было бы тем более легко, что шаткость и неудовлетворительность данного учения Канта признана всеми — его противниками, как и сторонниками. Оставляя в стороне вопрос о противоречии самой идеи о «высшем благе» системе автономной морали Канта (о чем я скажу в другом месте), нельзя не указать давно уже, впрочем, отмеченный логический произвол, допущенный Кантом при построении постулата бессмертия души. Если в пределах существования современного общества или современных поколений не может быть достигнуто высшее благо, то не достижимо ли оно в жизни будущей, но тоже человеческой? Жизнь будущая есть продолжение жизни настоящей и, как всякое продолжение, оно есть определение во времени и как таковое существует и падает вместе со временем и чувственным миром\*. Очевидно, идея прогресса, идущего в бесконечность, может привести к мысли об осуществлении прогресса хотя бы в бесконечном будущем, но в пределах времени и пространства, в чувственно осязаемом мире бытия. При чем же тут бессмертие души? Не метафора ли это в самом деле?

Читатель видит всю недостаточность и неубедительность общей критики всех будто бы только «позитивных» теорий прогресса, апеллирующих к понятию человечества. А между тем, автор этой бедной аргументации счел себя вправе сделать ко всему этому заключение весьма решительного свойства. Вера в человечество, гласит оно, это — «неразумная, слепая вера; по сравнению с верою, в основе которой лежат оправданные разумом метафизические истины, эта вера, не имеющая такого разумного фундамента, является своего рода суеверием. Таким образом, позитивизм, стремящийся только к положительному знанию и потому принципиально отрицавший и метафизику, и религиозную веру, кончает суеверием» (21). Мысль о вере в человечество, как суеверии, разрушаемом доводами от метафизики, — по истине, образец метафизического суесловия.

До сих пор я разбирал установленные г. Булгаковым общие предпосылки теории прогресса, клонящиеся к доказательству неизбежности ее построения на данных метафизически-религи-

---

\* См. об этом: *Kuno Fischer*. Geschichte der neuern Philosophie. Bd. V. T. II. S. 556—560; *Paulsen Fr.* Immanuel Kant. 2—3—4 Aufl. Stuttgart, 1899. S. 323—324.

озного характера. Но автор стремится доказать ту же мысль и другим путем: разбором отдельных позитивных теорий. Обратимся к этому разбору.

На первом месте стоит критика утилитаризма или эвдемонизма, т. е. учения о возможно большем счастье возможно большего числа лиц как конечной цели прогресса. Сама по себе эта критика является достаточно поверхностною. Если оставить в стороне критику частных выражений эвдемонизма в форме учения Зомбарта<sup>12</sup> и теории классовой борьбы (24—26), то окажется, что собственно критике утилитаризма посвящены  $2\frac{1}{2}$  страницы (22—24), на которых выставлены два возражения: во первых, указание на моральность счастья лишь при условии совпадения его с нравственною деятельностью, служением добру; во вторых — упоминание о невозможности количественного исчисления счастья. Такая критика и в количественном, и в качественном отношениях должна быть признана недостаточною. Притом же против нее, в свою очередь, может быть сделано два возражения. Прежде всего в главных своих частях и мотивах она касается наиболее грубой и слабой формы эвдемонистического учения, развитого Бенетом, той формы, которую Вундт<sup>13</sup> правильно назвал «эгоистическим утилитаризмом»\*. Но ведь существует и другой вид того же учения — по терминологии Вундта — «альтруистический утилитаризм»\*\*, к которому не может быть, например, отнесен упрек г. Булгакова в подчинении служения добру стремлению к счастью: скорее этот вид учения страдает обратным недостатком, и то при особом рода толкования его. Но все это между прочим. Важно же то, что тот или иной результат критики утилитаризма необходимо признать довольно безразличным для судеб позитивной теории прогресса вообще. Чтобы не быть голословным, я напомним о той безусловно обстоятельной, местами уничтожающей критике, которой был подвергнут утилитаризм со стороны таких несомненных позитивистов, как Лаас\*\*\* или Гюйо\*\*\*\*<sup>14</sup>, развившие, невзирая на такую критику, вслед за нею свои собственные позитивные теории морали и прогресса\*\*\*\*\*.

\* *Wundt W. Ethik. 2—4 Aufl. Stuttgart, 1892. S. 413—415.*

\*\* *Ibid. S. 415 ff.*

\*\*\* *Laas Ernst. Idealismus und Positivismus. Bd. II. Berlin, 1882. S. 173—208.*

\*\*\*\* *Гюйо М. История и критика современных английских учений о нравственности / Пер. с франц. СПб.*

\*\*\*\*\* *Laas. Op. cit. S. 208 ff.; Гюйо. Очерк морали. СПб., 1899.*

Покончив столь неудачно с утилитаризмом, г. Булгаков обращается к критике «более возвышенного» учения позитивистов, в котором целью прогресса ставится уже не счастье, а «усовершенствование человечества». С этой теорией автор расправляется совсем уже легким указанием на то, что усовершенствование человечества требует хотя бы приближения к идеалу, а между тем им, г. Булгаковым, уже доказано, что идеал этот не может лежать в пределах самого человечества и, вообще, в мире опытного бытия. Здесь, таким образом, «истоптанная тропинка опыта с необходимостью приводит нас к трудному и скалистому пути умозрения», и «позитивизм еще раз делает сверхсметное позаимствование у метафизики» (37). Мы видели уже, однако, степень доказательности положения о невозможности найти цель для человечества в нем самом, и критика данной теории, целиком сводящаяся к ссылке на это ничем не доказанное положение, конечно, может быть оставлена без специального рассмотрения\*.

За «более возвышенным учением» следует «самая возвышенная теория прогресса, «согласно которой он состоит в создании условий для свободного развития личности» (27). Но отношение к этой теории в статье самое легкомысленное. Г-н Булгаков пытается уверить читателей, что в сущности эта теория метафизическая. Почему? — спросит недоумевающий читатель.

Ответом на этот вопрос автор считает ссылку на то, что «свободное развитие личности, как идеал общественного развития есть основная и общая тема всей классической немецкой философии», что эта тема ярко разработана в системе Фихте и есть «выражение другими словами основной мысли этики Канта об автономности нравственной жизни, о самостоятельности воли в выборе добра или зла» (28). Просто поразительно, как г. Булгаков, написавший эти строки, забыл, что основная идея кантовской этики об автономности нравственного закона и о ценности и святости человеческой личности была выработана самим Кантом и, вообще, может быть взята вне связи с той метафизической оболочкой, которую эта идея получила — без достаточных логических оснований — отчасти у самого Канта и особенно в позднейших метафизических системах, в частности у Фихте.

\* Отмечу здесь только, что из представителей этой теории «усовершенствования человечества» г. Булгаковым названы Кондорсе<sup>15</sup> и Ог. Конт. Однако же, Конт является защитником этой теории лишь в положительной политике. В курсе же положительной философии он резко возражает против теории «усовершенствования», признавая законным лишь понятие эволюции.



Но ввиду чрезвычайной поверхности соответствующего места статьи г. Булгакова я предпочитаю отложить обсуждение этого вопроса, чтобы остановиться на нем подробнее при критике статьи г. Бердяева, где этому самому вопросу уделяется больше места.

Вот и все. Вот и все «позитивные» теории прогресса, которые оказались удостоенными внимания метафизической критики. Не нужно быть слишком преданным делу позитивизма человеком, чтобы иметь право обидеться за такое несправедливое отношение к этому делу. Куда делись Бокль и Гизо, Тард<sup>16</sup> и Лестер Уорд и многие другие мыслители, имя же им легион? Где русские представители теории «борьбы за индивидуальность»? Пусть отдельные попытки, в свете критической мысли, и должны быть признаны неудовлетворительными; пусть далеко не всегда в них выдержана почва строго позитивизма. Но неужели все это не заслуживает решительно никакого внимания как идея, ждущая развития, как начало, как намек на возможную теорию прогресса в позитивном духе?

И разве, кроме позитивных, с одной стороны, и метафизически-идеалистических теорий прогресса, с другой стороны, невозможны и иные учения? Раз существует, как мы видели в предыдущей главе, система не метафизического идеализма, то невозможны ли и идеалистические теории прогресса, не закутаные в облако метафизического обоснования. Ведь все это было, есть и, вероятно, будет в истории человеческой мысли, представленной не только теми, которые, еще башмаков марксизма не износивши, превратились в идеалистов самого крайнего, метафизического оттенка.

Для примера могу напомнить известного Виндельбанда<sup>17</sup>, ярого кантианца, для которого «Критика чистого разума» представляет «основную книгу немецкой философии» и который говорит, что «до сих пор есть только две философские системы: греческая и немецкая, Сократа и Канта»\*, и этот Виндельбанд, кстати, относящийся отрицательно к позитивизму\*\* и прямо третирующий утилитаризм\*\*\*, — тем не менее, полагает, что «метафизика религиозной веры, как и метафизика вообще, не

\* *Windelband Wilhelm. Präludien. Freiburg; Tübingen, 1884. Ст. «Immanuel Kant». S. 114, 117.*

\*\* *Ibid. S. 123.*

\*\*\* *Ibid. Ст. «Vom Princip der Moral». S. 301—305. «Цинизм есть единственно правильный вывод эвдомонизма», решается здесь, между прочим, высказать Виндельбанд.*

допускает научного обоснования»; что «теоретическое познание не может общеобязательным образом определить цель и задачу общества ни ниже (*unterhalb*), ни выше (*oberhalb*) его», а только «в существе самого общества». И, исходя из такого принципа, он набрасывает теорию, в которой постепенное усвоение отдельными индивидуумами сознания общности интересов и планомерное стремление граждан к созданию «культурной системы» (*Cultursystem*) — выставляется как конечная цель общежития и как масштаб для измерения моральной ценности данного общественного организма\*. Какая заманчивая теория прогресса, на каких здоровых идеалистических началах она построена, и как в то же время все это построение бесконечно далеко от метафизического взгляда с его мистическою верою в то невидимое, гадательное, туманное, что должно заменить изучение реальных нужд и кровных интересов живущего на земле человечества.

Впрочем, есть основания предполагать, что факт существования идеализма, чуждого метафизического покрова, остался совершенно вне поля философского зрения г. Булгакова. На это ясно указывают его рассуждения насчет того пункта, «где всего сильнее сказывается бессилие или недостаточность позитивной теории прогресса», именно — вопроса об отношении бытия и долженствования. «Не требуется много слов, — по мнению нашего автора, — чтобы показать, что опытная наука не в силах справиться с этой антитезой», так как «из бытия никоим образом нельзя обосновать долженствования» (29—30). С этой последней мыслью нельзя не согласиться. Но что из нее следует? Пусть это выставляется возражением против тех, для которых звеньями опыта и механической необходимости замыкается цепь человеческого познания и мышления. Но в своем месте мною уже было показано, что проблема отношения бытия и долженствования может привести и, в действительности, многих приводила к идеалистическому типу мышления, свободно-

---

\* *Ibid.* S. 306—311.

Следует заметить, что Виндельбанд в сущности не свободен от склонности к построениям в чисто метафизическом стиле. Это видно из написанной давно, но напечатанной лишь в нынешнем году во втором издании «*Präludien*»<sup>18</sup> статьи «*Das Heilige (Skizze zur Religionsphilosophie)*»<sup>19</sup>, занимающей место рядом с не измененной ни в чем статьею «*Vom Prinzip der Moral*»<sup>20</sup>, о которой я говорил в тексте. Тем больше заслуги за автором, умеющим разграничивать области научного исследования и метафизически-религиозного творчества.

му от примеси метафизических элементов. Если, поэтому, эта «антитеза» и может явиться бельмом на глазу чистого беспримесного позитивизма, то, с другой стороны, из нее не вытекает еще общеобязательность метафизически-мистического мировоззрения, в частности — метафизической теории прогресса.

Г-н Булгаков, однако, не замечает существования отдельных видов идеализма и, вслед за указанною критикою «позитивных» учений, переходит к обоснованию собственной метафизически-идеалистической теории прогресса. Я вынужден последовать за критикуемым автором и в эти метафизические дебри: быть может, там найдется жемчужина истинно-правильного понимания интересующей нас доктрины.

В этой части изложение г. Булгакова превращается в ряд положений, связанных между собою чисто словесным единством, но лишенных какой бы то ни было внутренней, логической связи. Вместе с тем, как легко заметит сколько-нибудь осведомленный читатель, аргументация автора здесь отнюдь не блещет новизною.

С точки зрения теории прогресса, рассуждает г. Булгаков, «история имеет смысл, и исторический процесс есть не только эволюция, но и прогресс. Теория эта доказывает, следовательно, тождество причинной закономерности и разумной целесообразности и является, таким образом, по терминологии Лейбница, *теодицеей*, т. е. раскрытием высшего *разума*, высшей *целесообразности в мире*. Ясно, что это теория не опытного происхождения, а сверхопытного, метафизического, и потому правильнее всего ее было бы назвать *метафизикой истории*» (32—3); курсив всюду мой). Остановимся на минуту. Заметил ли читатель весь поистине метафизический произвол приведенного рассуждения? А между тем, в нем, в этом рассуждении содержится основное доказательство положения о метафизическом содержании теории прогресса; дальше пойдут уже выводы из этого положения. История есть не только эволюция, но и прогресс, она имеет свой определенный смысл. На это позитивист и идеалист не метафизического толка легко может заметить: что история есть прогресс — это доказано для нас многочисленными научными исследованиями; а раз в истории есть прогресс, то она приобретает смысл, — смысл для нас, живых людей, поскольку мы знаем, что в истории есть прогресс, поскольку мы сами этот прогресс создаем, ставя истории определенные цели и жизнь свою кладя для достижения этих целей. Что же в этой идее, — идее прогресса и смысла исторического процесса — метафизического? Мы получили эту идею отчасти

опытным, отчасти умозрительным путем; тем же путем мы делаем из нее выводы, служащие опорой нашей деятельности. Но все эти положения и выводы нами начинаются, нами же и кончаются, и метафизика истории здесь решительно ни при чем. Что же касается превращения теории прогресса в «теодицею», то ведь она достигнута путем подмены понятий, посредством простой игры слов. Мы констатировали смысл истории, ее разумную цель, сознательно ставимую, разрешаемую и осуществляемую нами, живыми людьми, а вы говорите о теодицее, которая есть идея о высшем *божественном* разуме, вызывающем целесообразность в *мире*. Но разве разум божественный и разум человеческий, история и мир — одно и то же? Чем доказаны смысл, разумная цель, целесообразность окружающей нас немой природы? Чем доказано, что всем этим управляет внешняя для природы разумная сила? Чем доказано, что и социальная жизнь есть частица разумно направляемой целесообразности всего бытия? Конечно, для Лейбница, исходившего из того взгляда, что и «физическая», и «моральная необходимость», вся вселенная и весь мир человеческих отношений определены благою и разумною волею Создателя, подарившего нам этот лучший из миров\* — ответы на все поставленные вопросы не могли бы представить никаких затруднений. Но ведь в настоящую минуту одним только недоразумением, крупным и непонятным, может представляться попытка новейшего, хотя бы и метафизического, автора одеть теорию прогресса в костюм теодицеи.

Дальше, как я сказал, идут выводы: они отличаются той же ненаучностью, тем же метафизическим произволом. Последуем здесь за г. Булгаковым по пятам. Метафизика истории, как мы уже знаем, необходимо является теодицеей, тем более, что так понимал дело и Гегель. Теодицея есть учение о конечном смысле чего-либо. Надо, следовательно, найти смысл истории. Находка эта для метафизика не представляет никаких трудностей. «Это значит, прежде всего, показать, что история есть раскрытие и выполнение одного творческого и разумного плана, что в историческом процессе выражена мировая, провиденциальная мысль». Все это мы уже знаем, но вот идет вывод: «поэтому, — уверяет г. Булгаков, — все, что только было и будет в истории, все это необходимо для раскрытия этого плана, для целей разума». Мало того, если все необходимо, то необхо-

\* См.: Essais de Theodicée. Oeuvres de Leibnitz. Paris, 1842, deuxième série, особ. с. 26, 77, 103—105, 132—133, 194, 209 и мн. др.

димо и зло. Вот почему в теодицее «должно быть дано *оправдание добра*, которое должно вместе с тем явиться оправданием зла, зла в природе, в человеке, в истории. Философия должна показать внутреннее бессилие зла, его — страшно сказать — конечную разумность». И философия должна научить борьбе со злом во имя конечной правды окончательного добра (34). Добравшись до этого пункта, представляющего собою лишь обрывки философии Гегеля плюс Соловьева, г. Булгаков не в силах оказался сдержать свой метафизический экстаз и гордо восклицает: «Счастлив, о, трижды счастлив тот, кому честно и свято удалось страдаться до этого отрадного убеждения, ибо радостнее этого убеждения не может быть ничего на свете» (35). Я не желал бы нарушать счастье и смущать радость г. Булгакова, тем более, что и счастье, и радость эти представляются мне в достаточной мере невинными и наивными. Но все же да позволено будет спросить: на чем же основаны все эти счастливые и радостные откровения? И прежде всего: *неизбежность* зла в современной жизни — факт, хорошо знакомый не только метафизикам, неужели доказывает и его *необходимость*? И что еще важнее; если даже это зло «необходимо», неужели же здесь возможно говорить о необходимости *моральной*, приводящей к мысли об «оправдании» (!) зла? Зло никогда не может быть оправдаемо, а только осуждаемо; хотя бы оно и приводило в конце концов к добру, но оно остается злом и как таковое должно быть оцениваемо. Но чувствует ли г. Булгаков, что в этом пункте он с метафизических высот внезапно упал в трясину самых грубых позитивно-утилитарных предрассудков: зло необходимо, ибо с его помощью человечество в конце концов доберется до всеобщего благополучия, до возможно большего счастья возможно большего количества людей... И, наконец, повторяю отчасти уже поставленный вопрос: пусть все, что было, и даже то, что будет, не исключая и зла, необходимо, пусть, далее, это необходимо именно для раскрытия плана и цели разума. Но чем же доказано, что кроме самого разумного существа, кроме человека, обладающего разумом, существует какая-то мировая, провиденциальная сила, какой-то мировой разум, диктующий цели и рисующий планы исторического процесса? На этот капитальный вопрос, сколь он ни важен, г. Булгаков не дает никакого ответа, но зато вслед за цитатой о трехкратном метафизическом счастье он бесстрашно продолжает: «Если мы признаем, что история есть раскрытие абсолюта, то тем самым мы уже признаем, что в истории не царит случайность или мертвая закономерность, причинная связь, здесь есть

лишь закономерность развития абсолюта... И наши намерения и поступки оказываются средствами для целей абсолюта... Вся история есть проявление абсолюта, вся она является живую речью Божества» (35—36). Здесь необходимо остановиться. Корень найден. Как не вспомнить цитированные уже слова трезвого научного исследователя и достаточно глубокого философа Геффдинга: «Религиозное объяснение исследует свои причины не тем *критическим* способом, который составляет достояние науки, оно объясняет природу не самую природою; его причина есть нечто отличное от природы, стоящее вне ее и сообщающее ей извне свой толчок». Г-н Булгаков и в теории прогресса, и для объяснения исторического процесса нашел свою *causa causarum*<sup>21</sup>, с помощью которой он в состоянии будто бы объяснить все существующее. Но объяснение ли это? Что разъясняет вся эта ссылка на абсолют? В каком отношении все это стоит к нашим конкретным объяснениям, нашим земным делам, нашим реальным интересам? К этим вопросам мы сейчас перейдем, но не ясно ли и сейчас, что рассуждения г. Булгакова об абсолюте, управляющем ходом мировой истории, сами по себе, *an und für sich*<sup>22</sup>, вполне подтверждают остроумную характеристику всякой метафизики, данную в следующих словах Зиммеля: «Как о чувствах говорят, что они не ошибаются, не потому, чтобы они всегда судили правильно, но потому, что они вообще не судят, точно так же можно сказать о метафизике, что она не ошибается (*verkennte*) в своих объектах не потому, чтобы она всегда правильно их познавала, а потому, что она вообще не познает»\*.

Контурсы собственной теории прогресса г. Булгакова в достаточной мере очерчиваются изложенным выше. И, думается мне, будет вполне законен тот вывод, что как в критической, так и в положительной части своей работы разбираемый представитель «проблем идеализма» не доказал метафизического характера теории прогресса и с тем вместе обязательности и неизбежности метафизического метода исследования и мышления. Но мы к тем же «проблемам идеализма» подходим и с другим вопросом не меньшей важности; мы спрашиваем проводников нового направления: в каком же смысле и каким образом должна быть понимаема связь их метафизически-религиозных теорий с жизнью, и действительно ли эти теории могут привести к наиболее прочному обоснованию занимающего нас и поныне старого социального идеала? Подойдем же с этой стороны к теории г. Булгакова.

\* *Simmel G. Probleme der Geschichtsphilosophie. S. 104.*

Такое наше отношение к разбираемой теории несколько не будет искусственным: оно непосредственно вытекает из собственного ее построения. Взобравшись на своего метафизического конька, именуемого абсолютом, г. Булгаков в конце концов почувствовал потребность бросить взор и на нашу грешную землю с ее относительными, конечными, но все же и для метафизиков обладающими притягательной силою интересами. Не скрою, я ощутил сильное волнение, дойдя до этого места статьи г. Булгакова: ведь здесь, именно здесь должно было содержаться разъяснение основного вопроса об отношении метафизики к социальному вопросу; о том в какой мере новые метафизические воззрения могут заменить прежние социальные учения; о том, наконец, какую ценность представляет с нашей точки зрения новое течение русской общественной мысли. К сожалению, однако, способ разрешения всех этих вопросов, данный в статье г. Булгакова, вызывает большие разочарования. При первом столкновении с конкретной действительностью г. Булгаков неожиданно заявляет: «Знать разум всего сущего... доступно лишь всеведению Божию. Для нас же отдельные события как нашей собственной жизни, так и истории, навсегда останутся иррациональны», и «мы не можем цели абсолюта делать прямо своими собственными целями» (37). После таких слов мы, казалось бы, вправе бы заключить, что всякая связь действительной жизни с абсолютом порвана. Но нет, утешает нас г. Булгаков, «абсолютное постоянно руководит нами в жизни, постоянно дает нам указания, карает за непослушание себе и ошибки. Мы ежедневно и ежечасно слышим его властный голос, категорический, суровый и неумолимый. Это совесть, нравственный закон, категорический императив, абсолютный характер которого вне всякого сомнения поставлен Кантом» (ibid.). Неподготовленному читателю, быть может, с трудом удастся подметить ту игру слов, которую опять наш автор подставил взамен доказательств. Ему нужно было доказать, что высшая разумная сила, тот абсолют, проявление которого дано в историческом процессе, дыханию которого обязаны мы всей нашей деятельностью, управляет нами при помощи живущего в нас нравственного закона. Иными словами, нужно было указать живую связь *абсолюта* с нашею моральною жизнью. Каковы же доказательства, представленные г. Булгаковым? Этим доказательством служит ссылка на *абсолютный характер* нравственного закона, доказанный Кантом. Прежде всего голословная ссылка на Канта не убедительна. Может быть, Кант и доказывает то, что утверждает г. Булгаков, но это доказательство само по себе неправильно.



А может быть, абсолютный характер нравственного закона действительно доказан Кантом, но это вовсе не имеет отношения к затронутому г. Булгаковым вопросу. Я, например, утверждаю, что «абсолютный» характер нравственного закона с точки зрения Канта обозначает лишь его априорность, трансцендентальную природу, невыводимость из эмпирических условий, а потому и общеобязательность для всякого разумного существа. А как нам уже известно, такая трансцендентальная природа «абсолютного» нравственного закона ни на волос не приближает нас к миру трансцендентному, сверхопытному, к сфере абсолютных, высших сил, незримых разумов и т. п. деятелей метафизического царства. «Абсолютное» Канта вообще не может, в силу чисто словесного созвучия — и то только в русской речи — быть отождествляемо с «абсолютом» Гегеля, Соловьева и г. Булгакова. Ясно, что допущенная нашим автором игра слов не разрешает вопроса и нисколько не подвигает нас в доказательства метафизических или религиозных источников нашей конкретной, индивидуальной или исторической деятельности.

Притом же, переходя к обсуждению моральной проблемы в применении ее к конкретной действительности, г. Булгаков наталкивается на новое затруднение. Речь идет о моральном законе как двигателе реальной жизни, чем ставится вызвавший столько философских споров вопрос об осуществлении нравственного закона. Но и этот вопрос находит в статье весьма неудовлетворительное решение. С одной стороны, там имеются беглые замечания относительно дуализма кантовской системы, разъясненного дальнейшими системами Фихте, Шеллинга и Гегеля (31). Из этого можно заключить, что г. Булгаков — и конечно, вполне последовательно, — и вопрос об осуществлении нравственного закона обосновывает метафизически (этой стороны вопроса мы коснемся подробнее ниже, в критике статьи г. Бердяева). С другой стороны, центр тяжести этого вопроса перемещается тем же автором в совершенно другую область. «Нравственный закон, — говорит он, — несмотря на абсолютный характер велений, осуществляется только в конкретных целях, в конкретной жизни. Этим ставится новая задача нравственной жизни — наполнить пустую форму абсолютного должествования конкретным относительным содержанием» (39). Мало того, в заключительной, производящей впечатление несколько пристегнутой, главке, содержащей «несколько замечаний относительно задач современной философии», г. Булгаков дает даже ближайшие указания на род и характер этого конкретного содержания. «Современная философия, — гово-

рится здесь, — должна стать лицом к великой социальной борьбе наших дней, быть ее выразительницей и истолковательницей», тем более, что современный кризис рабочего движения «не экономического и политического характера, но морального, скажу даже — религиозного» (45). Но как все это сделать? Каким образом наполнить исходящий от абсолюта нравственный закон конкретным содержанием? Почему таким содержанием должно быть именно рабочее движение? Какая связь существует между абсолютом и социальной борьбой? Что он Гекубе, что она ему? Обо всем этом г. Булгаков красноречиво умалчивает.

Не принося, таким образом, от своего метафизического мировоззрения никаких новых элементов для освещения социального вопроса, г. Булгаков, именно благодаря своей «метафизике истории», сделал кое-что в направлении извращения его глубокого смысла и великого значения. Мы уже знаем взгляд автора на метафизический характер идеи о личности как цели и мерила прогресса. Из этой идеи вытекает «обязательность современных стремлений к политической и экономической демократии», вследствие чего г. Булгаков умозаключает: «Читатель понимает, что это идея сверхопытного, метафизического характера (потому высшую санкцию современному социальному движению дает метафизика)» (29). Так легко, за скобками, доказывается мысль, способная перевернуть вверх дном все современное отношение к социальному вопросу. Но на этом г. Булгаков не останавливается. Известно, что «современное социальное движение опирается на классовую борьбу, составляющую могущественный рычаг новейшей политической и социальной жизни. И вот, ради последовательности, наш автор, который по части теоретических своих воззрений сжег все, чему поклонялся, и поклонился всему, что сжигал, ныне выражает сожаление не только о том, что марксизм игнорировал этический элемент в формуле классовой борьбы (25), но и о том, что «марксизм берет рассматриваемую формулу без всякого метафизического содержания» (29). Мысль о классовой борьбе с метафизическим содержанием — это одно из многочисленных в статье голословных заявлений ее автора. Мимо этого замечания, пожалуй, можно было пройти, игнорируя его, как не заслуживающий внимания курьез. Дело, однако, в том, что занятый метафизической стороной этого осязательно-конкретного вопроса, г. Булгаков в дальнейшем обнаруживает попытку затушевать весь исторический смысл и все социальное значение классовой борьбы в угоду некоего предрассудка формальной теории. «С этической точки зрения, — говорит он, — обе борющиеся партии

(пролетариат и буржуазия) равны между собою, поскольку ими руководят не этический и религиозный энтузиазм, а чисто эгоистические цели» (25). Здесь одна ошибка помешала г. Булгакову установить правильный взгляд на общественное значение классовой борьбы, даже в той ее части, где пролетариат, не одушевляемый этическими побуждениями, руководится только голым материальным интересом (что, конечно, бывает не всегда и не везде). Необходимо различать два вида «этической точки зрения»: индивидуальную и социальную. На взгляд *индивидуально-этической*, рабочий, стремящийся к улучшению своего материального состояния и только к этому, совершает действие этически безразличное и как таковой заслуживает этического одобрения не больше, чем буржуа, исходящий также из своих хозяйственных расчетов в столкновении с рабочими. Но поднимемся на высоту *социально-этического* взгляда. С этой точки зрения приходится уже оценивать не только поступки отдельных людей или групп, а и встречающиеся на каждом шагу конфликты между интересами справедливости, требованиями морального закона — с одной стороны, и условиями существующей действительности — с другой. Если мы допустим, что тот строй, которого трудящиеся массы, даже только в силу своих эгоистических побуждений, добиваются, будет отвечать требованиям справедливости, то ясно станет, что трудящиеся классы, осуществляя свои личные цели, содействуют воплощению справедливости в жизни, споспешествуют торжеству морального закона. И потому их действия по соображениям *социально-этическим* могут и должны быть квалифицируемы совершенно иначе, нежели хозяйственные действия имущих классов, не содействующих в борьбе с рабочими, а, наоборот, препятствующих осуществлению морального закона. На этой именно идее и покоится много раз высказывавшийся взгляд, что рабочее движение лежит «по линии общественного прогресса» \*. Впрочем, элементы *общественного* прогресса очень неясно вырисовываются в тумане метафизической теории прогресса г. Булгакова. Немудрено, что занятый своими метафизическими и религиозными дулами, наш автор забыл о том, к каким решительным выводам можно прийти при желании воспользоваться его не-

\* Я хорошо понимаю, что всем сказанным я даю повод к упрекам в смешении объективно-этической точки зрения автономной морали с взглядом утилитарным. Я думаю, однако, — и надеюсь отчасти доказать это ниже — что между этими двумя точками зрения не существует в действительности той пропасти, которая обыкновенно между ними разумеется.

осторожными замечаниями относительно ничтожной ценности классовой борьбы, понимаемой в висящем в воздухе *индивидуально-этическом* смысле. Кто знает, может быть, на этом одном примере может быть испытана пригодность метафизически-этической точки зрения в применении к социальным проблемам.

Разбор статьи г. Булгакова окончен. Автор задался целью обосновать теорию прогресса на данных метафизически религиозного воззрения. Я старался показать всю неудачу этой попытки. Мы видели, что ни общими своими соображениями насчет относительного значения науки, метафизики, религии, ни анализом общих предпосылок теории прогресса, ни разбором отдельных теорий позитивного характера, ни собственным своим учением в этой области г. Булгаков не обосновал своего довода о том, что теория прогресса ведет неизбежно к *метафизическому* идеализму. С другой стороны, мы видели и то, что метафизически-идеалистическая конструкция г. Булгакова в рамках теории прогресса не дает решительно ничего для освещения социального вопроса и, следовательно, для обоснования старого социального идеала. Метафизика-религия, с одной стороны, и социальный вопрос — с другой, как были раздельными, независимыми друг от друга проблемами до г. Булгакова, так и остаются такими же и после него.

Но в этом последнем отношении еще может быть сделано возражение. Могут сказать, что вопрос об отношении метафизического идеализма к социальному вопросу, требующий, между прочим, и даже главнее всего разрешения антитезы бытия и долженствования, детального толкования морального учения и т. д., и не входил в специальную тему г. Булгакова. Но я хотел лишь подчеркнуть недоказанность всего этого и у данного автора, как у предыдущего, г. П. Г. Теперь я обращусь еще к г. Бердяеву, статья которого носит как бы специально к тому приспособленное заглавие: «Этическая проблема в свете философского идеализма». И если и у г. Бердяева мы не найдем того, что нам нужно, то не вправе ли мы будем высказать предположение, что виною всей этой неудачи является не г. П. Г., не г. Булгаков, не г. Бердяев и не еще какой-либо автор, а что более общее: сущность, характер, содержание исповедуемого всеми этими авторами учения — метафизического идеализма?

<...>





## **А. С. ВОЛЖСКИЙ**

### **Литературные отголоски**

По поводу книги г. Булгакова

История не повторяется — это правда, но она очень часто припоминается; история не возобновляет в новых и новых изданиях прошлого и пережитого, но она часто напоминает сама себя. Индивидуальность истории проходит раз и уже более никогда не возвращается назад, но нарождающееся новое в своих сменах и комбинациях очень бывает похоже на старое, уже бывшее...

Всматриваясь в эволюцию современных течений, наблюдая приток общественных увлечений от марксизма к идеализму, ярко выразившийся в таких крупных и типических идейных бороздах, как изданная три года тому назад книга г. Струве «На разные темы» и только что вышедшая книга г. Булгакова «От марксизма к идеализму», — невольно вспоминаешь уже отошедшую в прошлое, но не совсем еще изжитую, еще живую, интересную и яркую страницу из истории наших идейных увлечений. Я говорю об осложнении идейных движений конца 60-х годов, о смене двух славных десятилетий нашего общественного самосознания. Конечно, эти десятилетние грани слишком грубые рамки для обозначения столь сложных явлений, как смена общественных увлечений и настроений; но я затрудняюсь заменить их другим, более точным, более отвечающим существу дела словом.

Сама собой напрашивается параллель между современным переходом от марксизма к идеализму и сменой увлечений 60-х годов, естественнонаучного материализма, писаревского реализма<sup>1</sup>, утилитаризма, своеобразного аморализма, — критикой позитивизма 70-х годов, субъективным идеализмом Михайлов-

ского и Мартова...<sup>2</sup> Конечно, параллель между этими двумя явлениями допустима далеко не в полном объеме их, а только между отдельными, определенными сторонами их. Сравнивается здесь не столько содержание идейных увлечений, — оно в том и другом случае существенно различно, — сколько, главным образом, мотивы смены господствующих течений, их построения, их психологические основы.

Г-н Булгаков хорошо знаком с марксизмом; он знаком с ним *личным переживанием*, и потому верно понимает его *психологию*, часто резко противоречащую логическим построениям этого учения и мало понятную взгляду постороннего исследователя. С философской, *логической* своей стороны марксизм представляет собой один из наиболее последовательно проведенных видов позитивизма, с *психологической* же стороны это не столько научная теория, сколько бессознательная моральная вера, религиозное настроение в скрытой форме. «Марксизму, — говорит г. Булгаков, — свойственны многие черты чисто религиозного учения и, хотя он в принципе и отрицает религию как буржуазную “идеологию”, но известными своими сторонами сам является несомненным суррогатом религии. Он объясняет человеку — худо ли, хорошо ли — *его самого*; отводит ему определенное место в мире и истории, указывает обязанности, дает цель жизни и деятельности, словом, помогает ему осмыслить свое существование. В обширных кругах русского и европейского общества, где догматический позитивизм успел уже окристаллизироваться в своего рода вероисповедание, даже усвоив оттенок чисто клерикальной нетерпимости, — неумиряющая религиозная потребность удовлетворяется quasi-научной теорией прогресса, и из всех находящихся в обращении теорий прогресса марксизм содержит наибольшее количество действительно научных элементов, и уже потому должен иметь наибольший успех. Эта привлекательность его для религиозных атеистов усиливается еще тем, что, несмотря на его относительную научность, в марксизме бьет горячий ключ социального утопизма, питающий чисто религиозное одушевление. Он имеет и свою эсхатологию в учении о социальном катаклизме (*Zusammenbruchstheorie*) и «прыжке» из капиталистического царства необходимости в социалистическое царство свободы, в *Zukunftstaat*, земной рай. Конечно, эти элементы марксизма находятся в несомненном, хотя и несознаваемом несоответствии с его обычной научной сухостью и прозаическим реализмом; но именно в этом соединении научных и утопических элементов, логически противоположном, но психологически совершенно понят-

ном, и состоит особенная обаятельность марксизма\*. Благодаря этому он может под внешней оболочкой научности не только давать удовлетворение запросам разума, но и утолять религиозную жажду абсолютного» (с. IX—X).

Религиозный характер марксистского движения поддерживается как практикой его, полной идеалистического воодушевления, так еще более и его писаниями, доходящими порой в своих крайних проявлениях до настоящего фанатизма. Неосознанная религия, непризнания, запуганная мораль, беспатентный, даже осмеиваемый идеализм — все это всегда жило в марксизме, невидимо и незаметно ютясь под суровой внешностью его материализма, аморализма и атеизма, или иррелигиозности. Марксист стыдливо прятал и от себя, и от других высокий идеалистический подъем своих моральных стремлений и религиозных запросов, как нечто, само собой подразумевающееся, само собой разрешающееся, довольствуясь только тем, что дает сама действительность, что с логикой железной необходимости вытекает из диалектически развивающегося процесса социальной жизни. Он крепко, фанатически верил, что история даст именно то, что ему надо; в этом его убеждала вера в «научный социализм». Для выражения скрытых запросов своей души марксист не находил слов, он боялся заношенных и загрязненных врагами литературных одеяний, а потому молчал. Это был или идеалист *sans phrases*<sup>3</sup>, чисто религиозный фанатик, стыдливо прятавший от глаз мира свое религиозное воодушевление, или атеист, веровавший в атеизм, как в религию, обретший в аморализме, в отрицании нравственного суда над жизнью своего рода моральный императив; словом, это был «религиозный атеист», как поневоле парадоксально называет его г. Булгаков. Он, как остроумно заметил в другом месте г. Булгаков\*\*, подобен тому непослушному сыну в притче, который сказал «не пойду», но пошел на работу Отца своего...

Для психологии марксизма не как научной теории, а как живого общественного движения, интеллигентского увлечения, — в высшей степени характерно причудливое сочетание сознательного материализма с замаскированным неосознанным идеализмом. Его суровая объективная внешность скрывает утопическое и даже романтическое психологическое ядро горячей веры; его так называемый «научный социализм» сочно пропи-

\* Курсив мой.

\*\* Параллели // Литературное дело. С. 138.



тан совсем ненаучными, иррациональными элементами чувства и воли, горячим воодушевлением религиозной веры.

Но та же сложная амальгама материализма и идеализма характерна также и для идейного настроения господствующих течений литературы 60-х годов.

Н. К. Михайловский в нескольких местах своих сочинений прекрасно показывает, каким образом у людей 60-х годов суровый материализм сочетался с высочайшим идеализмом. Он с удивительной силой апологирующей критики вскрыл идеалистическую сущность этого движения, высвободив ее из-за антиидеалистических доктрин. В статье о Шелгунове<sup>4</sup> Михайловский говорит:

«Ликвидируя дела старой системы, она (литература 60-х годов) непременно должна была уделить значительную часть своих сил на развенчание фиктивной возвышенности природы человека. Человек есть животный организм, — так можно резюмировать многие литературные произведения того времени. Бесспорно, что, отстаивая этот тезис на разные лады, в положительной и отрицательной форме, во всем его объеме или по частям, литература хватала иногда через край. При иных условиях она, вероятно, воздержалась бы от некоторых приемов и обобщений, имеющих целью свести психологические процессы к физиологическим, или вообще обществознание к естествознанию, или нравственное начало к эгоизму. Но в основе всех этих увлечений (я первый готов признать их прискорбность) лежит несомненная, хотя и неполная, односторонняя правда. Это во-первых. Во-вторых, в них все-таки остается поучительная смелость признания факта, раз он факт, как бы он ни был обиден или страшен. Притом же в самом духе, оживляющем 60-е годы, было нечто, вносившее сюда известную поправку, которая своеобразно преломляла даже ошибочные и односторонние теоретические обобщения при переходе их в область практических вопросов»\*.

В другом месте своих сочинений Н. К. Михайловский рассказывает, что именно их, юношей начала движения 60 гг., влекло к материалистическим системам. Им хотелось «знать неподкрашенную правду о существующем, о мире, как он есть».

«Поэтому мы благоволили, — рассказывает он, — к разным философским системам, носившим название материализма, реализма, позитивизма. Собственно в философские системы мы никогда особенно пристально не вглядывались и довольно не-

\* Курсив мой.

разборчиво валили их в кучу, лишь бы они обещали нам правду». Важна была трезвая правда-истина, прочее, казалось, само приложится, и тогда оно действительно прилагалось. Честный до суровости, в то же время юношески застенчивый, идеализм 60-х годов всецело выливался в беззаветном стремлении «безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению, правде-истине». Это бесстрашие, вообще говоря, возможно только именно ввиду высокого идеала и притом настолько несомненного, что нравственная ценность его нимало не умалится, каким бы суровым ответом действительность не откликнулась на его запросы. Хорошее это бесстрашие.

Именно такое бесстрашие заставляет этот своеобразный идеализм тяготеть и часто очень неразборчиво тяготеть к теоретическому материализму, реализму, объективизму или позитивизму и т. д. Но есть и еще нечто, кроме бесстрашия перед действительностью, что заставляет этих скрытых идеалистов сильно напирать на правду-истину, а подчас и исключительно становиться на точку зрения ее, как бы совсем игнорируя и замалчивая правду-справедливость. Это нечто — особенная нравственная стыдливость, заставляющая скрывать от посторонних глаз, а часто и от самих себя свое «святая святых». Идеал живет в душе такого материалиста-идеалиста, но высокая ценность идеала настолько несомненна для него, что становится вовсе нечувствительна; он настолько полон внутренним сиянием своего Бога, что как-то конфузится и просто не считает нужным говорить о Нем. *Он не замечает Бога, хотя и полон Им*; иногда даже осмеивает, возводит хулу на Него и отрекается от имени Бога; но и тогда грех его невелик, ибо он не ведает, что творит... Но чаще суровый материалист этого типа не говорит о своем идеале по тем же причинам, по которым здоровый не говорит о своем здоровье и не бережет его, доколе, впрочем, не заболит... Хорошая сторона этого бессознательного, невинного, еще не проснувшегося и не оценившего себя идеализма в том, что он, как цельный, глубоко чувствующий человек, не говорит красивых и пышных слов о своих чувствах; он просто в бессознательном блаженстве своем не догадывается, что их можно сказать (часто говорит «совсем напротив»), быть может, потому, что

Истинному чувству не дано  
Высказываться в пышных выраженьях:  
Оно и без того само собой полно,  
И нет ему нужды в их украшениях...

Таким образом не только из жажды бесстрашия мысли, но и из стыдливой сдержанности, особенно свойственной молодому, юношескому настроению, которое так уверено в себе и так верит в жизнь, — идеализм этого рода порою облекается в суровое рубище материализма, позитивизма и прочих более или менее страшных «измов», «обещающих трезвую истину»...

И если в «общем духе 60-х гг.», в их настроении было нечто такое, что «своеобразно преломляло даже ошибочные и односторонние теоретические обобщения при переходе их в область практических вопросов», то было свое такое же «*нечто*» и в марксистском движении 90-х годов, что заставляло понимать многие его формулы и отвлеченные положения очень и очень условно, что своеобразно преломляло их «при переходе в область практических вопросов».

И мы, в самом деле, находим здесь самые причудливые преломления, самые прихотливые теоретические узоры, как бы сотканые из противоречий философских построений и психологических мотивов движения: отрицание живой человеческой личности и ее роли в историческом процессе во имя торжества этой личности в грядущем строе, бесстрашно смелый, суровый, даже жестокий реализм, вытекающий, однако, из идеалистических и гуманистических побуждений, исторический материализм, апология диалектической необходимости, насквозь пропитанные социальным утопизмом, отрицающий право нравственного суда над явлениями общественной жизни аморализм, вытекающий из глубоко нравственных, хотя и извращенно понятых побуждений, и т. д., и т. д. Эти и им подобные сочетания, которых очень много, живо напоминают собой те своеобразные преломления 60-х годов, о которых писал Н. К. Михайловский.

Из тех же источников проистекает идолопоклонство марксизма, его своеобразное поклонение действительности, обожествление ее.

Марксизм *в теории* явно грешил поклонением действительности, обожествлением факта, или, точнее сказать, необходимости диалектического процесса исторического развития, потому что необходимость эта заранее обещала своим победоносным шествием осуществить идеал с железной принудительностью естественноисторического закона.

Весь исторический процесс неминусемо является прогрессом, потому что необходимо существующее своим развитием создает и идеальное, потому что идеальное необходимо, потому что идеал и действительность в процессе диалектического развития едино суть, потому что капитализм со всеми его противоречия-

ми силою вещей неизбежно приводит к социализму, потому что, в конце концов, ухудшение есть и улучшение, из обнищания рабочего класса диалектически развивается его освобождение, — словом, потому, что «чем хуже, тем лучше». Таким образом, идеал и действительность в конечном счете примиряются путем отождествления их в процессе исторической необходимости.

Ничего подобного не было, конечно, в литературе 60-х годов. Несмотря на воодушевленное тяготение к факту, несмотря на торжество всяческого реализма, несмотря на естественнонаучный материализм и крайний детерминизм, отрицающий свободу воли и самостоятельность психических процессов, — литература эта была чужда фактопоклонства и обожествления действительности; она не грешила ими даже в теории, смело выдвигая принцип личности и личного творчества. Но некоторыми своими сторонами, в общих контурах, тогдашний философский материализм Фохта и Бюхнера<sup>5</sup> все же имеет некоторые точки соприкосновения с историческим материализмом. Быть может, именно поэтому некоторые из адептов марксистского движения 90-х гг., как, напр<имер>, г. Ильин<sup>6</sup>, в своем отказе от наследства и своей борьбе с поколением «отцов» имели, главным образом, в виду людей 70-х, а не 60-х годов. К 60-м годам отношение было вообще более милостивое...

Но, во всяком случае, в настроении литературы 60-х годов было и в этом отношении нечто такое, что роднит ее с марксизмом. Это — огромное доверие, оказанное ею действительности, доверие, в те времена гораздо более понятное, чем в 90-е годы. И притом то доверие зиждилось на непосредственном обаянии воочию совершающихся грандиозных событий; доверие же марксизма к мутным волнам стихийного потока жизни покоилось всецело на философских схемах, построенных соединенными ухищрениями гегелевской диалектики, экономической науки и пылкой веры, рождаемой боевым воодушевлением; первого и третьего было больше, второго, как потом стало яснее, — очень мало, особенно в сравнении с громадной важностью принимаемых решений и формул...

Но как в том, так и в другом случае последующий опыт жизни и мысли показал, что доверие было чрезмерным и преждевременным. Правда, старшие шестидесятники далеко не в полном размере разделяли это доверие. Довольно указать на Добролюбова, который еще на заре реформ 60-х годов говорил о недолговечности весны в нашем чахломе, чахоточном климате.

Не все, конечно, и в марксизме целиком отдавались действительности... Но мы имеем в виду, главным образом, общий дух

времени, общий средний уровень направления, его равнодействующую... А она-то и в том, и в другом случае, и в 60-е, и в 90-е годы, была под обаянием действительности, только в первом случае эмпирической, во втором — отвлеченной, схематической...

Пока казалось, что действительность и сама идет именно туда, куда требуется идти, общие основные начала миросозерцания, на котором покоилось движение, дефекты философской позиции были нечувствительны, нравственный долг, моральные проповеди и лозунги часто представлялись излишними, сами собой разумеющимися; казалось, что здесь все согласны. Так было в 60-х годах, так было и в марксистском движении.

Но спорхнуло первое юношеское, весеннее настроение, прошли годы, положение вещей более выяснилось, и стало видно, что действительность далеко не все исполняет из того, что сулила и обещала, в чем обнадеживала и чем радовала ранее, еще неясно обрисовываясь в пылу приподнятых настроений или в увлечениях схематическими построениями. Оказалось, что основные начала занятой позиции вызывают серьезные осложнения, поправки и видоизменения. Сказалась глубоко назревшая потребность не только бесстрашно смелого признания факта, но определенного и сознательного выяснения своих конечных идеалов; одна правда-истина, правда-действительность все менее и менее удовлетворяла, требовалась сознательная постановка вопроса о правде-справедливости, правде-идеале. На очередь становятся вопросы теории прогресса. На место теории разумного эгоизма, на место своеобразного аморализма Писарева выдвигается учение о долге перед обществом, народом и историей, идут споры о цене прогресса, об обязанностях интеллигенции, слышится лихорадочно напряженная, страстно увлеченная работа совести... Обнаружилась потребность более определенного и сознательного выяснения общих моральных и философских основ миросозерцания, — догматический материализм, рационалистический писаревский реализм, неразборчивое тяготение ко всевозможным «измам», обещающим трезвую истину, перестало удовлетворять вполне; все ощутительнее стала чувствоваться потребность осложнить миросозерцание... Ответом на все эти запросы был субъективный идеализм Михайловского и Мартова, система двуединой правды и учение о нравственной ответственности интеллигенции за все растущую цену прогресса, со всеми практическими последствиями этой ответственности в ее преломлениях в общественном деле... Здесь, конечно, только наиболее рельефное, наиболее созна-

тельное и определенное выражение идейного настроения 70-х годов.

Нечто подобное потом случилось с марксизмом при переходе его в идеализм. Бессознательной моральности, слепого, скрытого бога оказалось уже недостаточно; идеал, запрятанный где-то в глубинах учения об исторической необходимости социализма, идеал, подчиненный действительности, перестал удовлетворять. Сама действительность ходом своего развития далеко не обеспечивает реализации этого идеала, как казалось это «научному социализму»; социализм остался, но научность его поблекла, завяла, обесцветилась; потребовались другие подкрепления; действительности и только действительности, хотя бы и диалектически развивающейся, верить стало уже нельзя. Явилась надобность в сознательном различении действительности и идеала. Явилось стремление осознать идеал как автономную ценность, независимую от того или другого исхода исторической драмы, высвободить его из быстро текущего, вечно сменяющегося потока исторических волн, а не топить с легким сердцем в глубинах диалектического процесса истории, не растворять в материалистическом монизме. Сначала еще только безотчетное и смутное недовольство, а затем уже и сознательное стремление исповедовать свой идеал, своего Бога, без особых подпорок таких гигантских абстрактно-схематических свай, как неизбежность в силу внутренних имманентных законов превращения капитализма в социализм, потребность высвободить его из стихийного процесса развития социальной действительности, поставить сознательно и автономно, — привели в конце концов марксизм к радикальной перестройке его философских основачал, его нравственных и религиозных устоев. Грубая материалистическая скорлупа философского учения марксизма не выдержала напора скрытых религиозно-идеалистических настроений; марксизм заскучал в душных рамках своей догмы, затосковал о человеке, о Боге; сдавленная тисками аморализма и атеизма душа запросила воли, простора, запросила открытой, откровенной веры, задумалась о вечности и бессмертии... Начались поиски смысла жизни. Для одних они дали мучительные боленья и тоску неутоленной жажды, для других — радостные откровения, радость успокоенного обладания обретенной истиной... Но и в том и в другом случае Рубикон перейден, — ортодоксальный марксизм остался позади... В результате этого тяжелого и мучительного боренья с самим собой, в результате этой внутренней философской революции

марксизм не хочет узнавать сам себя... \* Правда, здесь в философском базисе миросозерцания произошел несравненно более острый, более радикальный перелом, чем это было в смене 60-х годов 70-ми; но внутренней, психологической связи, единства в сфере жизненных стремлений, в сфере социальной политики у марксизма с идеализмом найдется не менее, чем у движения 60-х годов с осложнившимися его веяниями 70-х. Давно, с самых 70-х годов, в социально-политической атмосфере времени не было такого всеобъединяющего начала, как теперь, и его, казалось бы, всего менее могли нарушать философские расхождения.

Между тем марксизм, не оценивший по достоинству дела своих отцов и дедов и в свою очередь не оцененный ими, теперь не хочет признавать своих собственных детей; он поднимает вопрос о их незаконности, о их политической неправоеспособности, даже ехидно намекает на буржуазный генезис их увлечений, на испытанную реакционность их учений. Он бросил бы их с тарпейской скалы своей догмы, если бы теперь существовали законы Спарты.

Но тот, кто не хочет знать своих родителей и не признает своих детей, тот неминуемо останется один; *без исторического преемства идей всякое дело — мертвое дело.*

---

\* Отмечая положительные ценности марксизма, г. Булгаков, лично пережив это миросозерцание, ценит их по настоящей цене, но он не знает истинной цены субъективного идеализма, так называемой «субъективной социологии», быть может, потому, что чужд и далек ее в личных своих переживаниях. Он ценит ее много ниже ее действительной ценности (несмотря на то, что в статье «Задачи политической экономии» очень плотно с нею соприкасается). Теоретические грехи марксизма, его «ясное до призрачности, откровенное и последнее слово» позитивизма, г. Булгаков возводит в некотором смысле в его достоинства, а действительные заслуги «субъективной социологии» зачисляются ей в пассив, как «непоследовательность» и «контрабанда»... Пусть эта самостоятельная постановка морального вопроса — невольно метафизическая, но все же она сознательная и, главное, исторически предшествующая новейшему идеализму, на много десятков лет опередившая его. Почему же эта защита автономного идеала, непреклонная апология нравственной ценности личности и т. п. элементы идеализма — ставятся в укор «субъективной социологии»? Кроме того, в книге г. Булгакова совершенно не оценено значение этого миросозерцания в критике марксизма. Например, некоторые существенные возражения Штаммлера предвосхищены в ранних статьях Н. К. Михайловского о марксистах...



Если прежде марксизм игнорировал моральные и религиозные проблемы в силу юношеской стыдливости, от здорового полнокровья, от избытка хороших чувств, избытка стихийной моральности, — то теперь он не хочет этого замечать из направленного упрямства и стоит столбом на своем, являясь, таким образом, показателем чужого движения... Но то, что шло к юноше, то неприлично мужу... Там была невинность, по самой природе своей стихийно моральная, здесь же *невинничание*. Когда Адам и Ева жили в раю, они были наги и не стыдились наготы своей, потому что не знали, что такое нагота; но, изгнанные из рая, они заметили, что голы, и устыдились этого... Дикари также не стыдятся наготы своей, умильно видеть наготу ребенка, но если взрослый человек упорно, гордо хочет остаться голым, — жить без нравственно-религиозной санкции, — то становится неловко, конфузно за него... Да устыдится и марксизм наготы своей, ибо время ее миновало...

Теперь к марксизму можно отнести слова, сказанные когда-то и, надо сознаться, с гораздо меньшим правом одним из его горячих адептов по адресу народнического движения: «*Марксизм* сыграл крупную роль в умственном развитии русского общества, но роль его сыграна». Да, его роль сыграна, но игра, начатая им, продолжается в новом освещении...

Марксизм переродился в крайнюю форму идеализма, конечно, не сразу; между тем его видом, в котором он явился впервые в 90-е годы в нашей литературе, и той точкой, до которой он развился теперь в последних работах г. Булгакова, — помещается длинный ряд промежуточных формаций, которые сплошным, незаметно расширяющимся и утончающимся кольцом переходят одна в другую до полного почти уничтожения специфических черт марксистской догмы. Такие сборники, как «На разные темы» г. Струве или «От марксизма к идеализму» г. Булгакова, прекрасно демонстрируют эту эволюцию. Путь, пройденный г. Булгаковым, во многих отношениях даже характернее и в своих последних этапах, с нашей точки зрения, значительнее... В исходных точках его мы имеем гораздо более ортодоксии, а в конечных — гораздо более решительный, чем у других идеалистов-марксистов, уклон в сторону собственно *религиозного* идеализма...

Не выдержав последовательного проведения основных принципов своей философии, марксизм обратился прежде всего к критическому, или трансцендентальному идеализму той школы неокантианства, которая чурается кантовской метафизики. Одним из важнейших и в переживаемый исторический момент

особенно ценным положением его является признание самостоятельности за нравственной точкой зрения автономности идеала. В этой стадии своих перевоплощений марксизм очень близко подошел к некоторым существенным элементам субъективного идеализма, системы двуединой правды Н. К. Михайловского, но, к несчастью, недостаточно осознал, оценил и использовал в свое время эту близость... Но в пределах трансцендентального идеализма проблема абсолютной ценности человеческой личности может быть только поставлена, но не может быть разрешена... А именно стремление сохранить абсолютное достоинство человеческой личности в каждом человеке, культ человека в каждой человеческой личности, *христианская идея всечеловечества* и заставила многих марксистов обнаружить, наконец, загнанную, затаенную жажду Бога и религии; именно эта неутоленная жажда заставила сломать позолоченные рамки марксистской клетки.

Трансцендентального идеализма стало мало, страшно стало остаться наедине с автономным идеалом, наедине с вечно-неумолкающим голосом категорического морального императива в вечно-непримиримой войне с действительностью, захотелось могучей, еще более могучей опоры, чем железная историческая необходимость марксизма, захотелось также абсолютной опоры... И вот явился идеализм *абсолютный*, метафизический и религиозный, с открытой, хотя и слишком еще *рационалистической* верой, теперь не в имманентную, но трансцендентную реальность Бога-добра, облеченного могуществом Бога-силы, творческим божественным всемогуществом.

Мы остановились здесь только, главным образом, на первой стадии эволюции общественных увлечений, идущих от марксизма к идеализму, только на марксизме в собственном смысле. Об идеализме нам, вероятно, предстоит речь еще не раз в будущем; тогда, быть может, удастся остановиться на разборе самой книги г. Булгакова — книги, во всяком случае, интересно и горячо написанной, книги, будящей человека и напоминающей ему о Боге.





**Евг. ВОРОНОВ**

**<Рец. на кн.:> *Сергей Булгаков.*  
От марксизма к идеализму. Сборник статей  
(1896—1903). Петербург, 1904**

Первые три статьи этой книги \* являются памятником марксистского периода русской общественной мысли; что же касается остальных \*\*, то они представляют весьма любопытную идеалистическую — нельзя сказать философию; — а публицистику. Виноваты ли в том условия русской жизни, или такова уж наша национальная психика — не знаю, но факт остается фактом: критика, естествознание, экономическая наука, даже сама Венера Милоская (см. «Выпрямила» Гл. Успенского) — все это являлось у нас предметом публицистики, граничило с ней и в нее переходило. И в то же время все главные «школы» русской публицистики всегда стояли и продолжают стоять в резком конфликте с русской жизнью. В жизни пренебрегали человеком и обижали его, но зато он со своими духовными запросами и материальными нуждами всегда стоял в центре литературы. Гуманизм — это одна «образующая» сторона нашего интеллектуального и духовного развития. Другой такой стороной его является бессознательный идеализм, который царит на всем протяжении русской литературы от Кантемира<sup>1</sup> до г. Булгакова. Поэтому не правы те, кто считает новейшие течения русской общестственности наносными. Напротив, эти течения естественно

\* «О закономерности социальных явлений», «Закон причинности» и «Хозяйство и право».

\*\* «Иван Карамазов», «Основная проблема теории прогресса», «Душевная драма Герцена», «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева», «Об экономическом идеале», «О социальном идеале» и «Задачи политической экономии».

связаны со всем предыдущим развитием русской общественной мысли, и новый русский идеализм, с провозглашенным им «естественным правом человека», лишь стремится сознательно формулировать, кристаллизовать, так сказать, все то, чем была насыщена и пропитана еще прежде него духовная жизнь русской интеллигенции.

Но полная формулировка этого идеализма, сознательная его систематизация могут быть достигнуты только в будущем. Теперь же, в трудах г. Булгакова, это направление является перед читателем еще несовершеннолетним и, может быть, даже не вышедшим из горнила сомнения. Оттого оно так яростно, так кипуче, так страстно. К таким книгам, как сборник г. Булгакова, столь далекий от философской систематики и представляющий в сущности лишь исповедь о зарождении и о муках родов нового миросозерцания, нельзя подходить с обычным критическим шаблоном... Нельзя требовать от расплавленного металла правильной кристаллизации. Дайте ему вылиться в окончательную форму, застыть в ней — и тогда приходите со всем арсеналом ученой критики.

Говорят еще, что «философия» г. Булгакова реакционна. Старая сказка! Непрошенные друзья прогресса артистически жонглируют словами «прогресс» и «реакция». Нужно быть хоть немного знакомым с историей русского общества и помнить, что Тургеневу и Писареву, Толстому и Бакунину<sup>2</sup>, Пушкину и Герцену также бросали некогда в лицо обвинение в «реакционерстве». Удовлетвориться одним знанием действительности человек не может. Метафизика и вера часто, если не всегда проникали в самые строгие позитивные системы. Нагнать их вполне можно только ценою самоубийства духа. Но хочется верить, что он жив еще и у современных блюстителей позитивного этикета. С их стороны презрительное отношение к работам г. Булгакова может быть объяснено лишь известной мертвенной схоластичностью нашего отечественного позитивизма. Для схоластиков позитивизма опыты г. Булгакова реакционны лишь потому, что естественные права и освобождение человека провозглашены им не «от печки» (вспомните старый анекдот), — т. е. не исходя от философско-научного эмпиризма, а со стороны сверхопытной. Из понятий «Бог», «Человек», «Идеал», стоящих в центре современного миросозерцания, расходятся радиусы ко всем вечным и насущным, «проклятым» вопросам. Благая весть о будущем освобождении человечества, идущая с метафизически-религиозной стороны, становится неуязвимой для рационалистической критики и приобретает новую непобе-

димую силу. Но опытная наука вовсе не исключается новым мирозерцанием, а сама входит в него в качестве одного из средств для достижения идеала.

«Всякая страстная речь — прекрасна», — говорил Карлейль<sup>3</sup>, и в этом смысле книга г. Булгакова может доставить читателю даже эстетическое наслаждение. Рекомендовать ее можно и в качестве одной из тех благородных, «беспокойных» книг, которые фильтруют умы и являются злейшими врагами самодовольного филистерства (независимо от того, консервативно оно, либерально или же радикально).

В какую сторону идет г. Булгаков — это поймет каждый добросовестный читатель, но *куда* он придет и *где* остановится — пока неизвестно. Во всяком случае этот писатель — величина, с которой русской литературе и общественности и теперь, и в будущем надо считаться.





## А. А. БОГДАНОВ

### Отзвуки минувшего

(«От марксизма к идеализму». Сборник статей  
г. С. Булгакова. СПб., 1904)

«Не сотвори себе кумира...»

#### I

Между *теоретическим убеждением* и *верою* существует глубокое принципиальное различие. Когда человек разрешает возникающие у него вопросы путем чисто познавательным, то получаемые им ответы могут соединяться с большей или меньшей степенью уверенности, от простого «мнения» или предположения до точного знания, но, как выяснил еще Кант, между всеми этими степенями нет такой, которая называлась бы «верою». Разница тут не просто количественная, а «качественная», и заключается она в том, что вера есть дело не только познания, но также *воли*, и даже главным образом воли. Теоретическое убеждение говорит: на основании таких-то фактов и доказательств, *я думаю* так-то; вера говорит: мне не важны ни факты, ни доказательства, — *я чувствую*, что это так. «Я чувствую» означает здесь одновременно и «я думаю», и «я хочу», вернее — «я думаю, потому что хочу», чтобы это было так.

Нередко приходится видеть, что человек пытается теоретически обосновать и доказать истину своей веры. Люди строгой и твердой веры всегда отрицательно относятся к подобным попыткам. Действительно, настоящая вера не нуждается в теоретических подпорках: ее основа — непреклонная верная себе воля, а для такой воли что значат аргументы? Если вера начинает искать аргументов, то очевидно, что воля уже не так тверда, уже изменяет себе понемногу, — очевидно, что вера пошатнулась. Живая вера не ищет доказательств, она даже не хочет их, как лишнего, бесполезного балласта.

Это не изменяет, однако, того факта, что в жизни между верою и теоретическим убеждением возможен и параллелизм, и

конкуренция. Одни и те же вопросы и ставятся, и решаются то с точки зрения веры, то с точки зрения теоретического познания. Бывает и такая комбинация, что с одной точки зрения вопрос ставится, а с другой — разрешается. Всего чаще, однако, оба элемента соединяются или, вернее, перепутываются в самых различных пропорциях, два критерия ежеминутно сменяют друг друга, а идейный результат не имеет ничего общего ни с девственной наивностью веры, ни с холодной чистотой познания.

Различные проявления и следы такой путаницы можно найти почти в каждой области мышления; но в процессе развития человечества царство идейного хаоса понемногу суживается, а в наше время простирается, главным образом, на сферу так называемых «последних» или, иначе, «проклятых» вопросов, каковы вопросы о сущности мира, о смысле жизни, о происхождении добра и зла и т. п.

Сравним различные постановки одного и того же вопроса с точки зрения чистого познания, с точки зрения веры и с той спутанной точки зрения, которая получается путем смешения двух первых. Пусть дело идет об одном из «проклятых вопросов» — о значении зла в жизни.

Представитель научной философии, чтобы иметь ясную и точную постановку этого вопроса, старается, прежде всего, определить всю ту сумму реальных фактов, из которой возникает самый вопрос, самая потребность в его решении. При этом, положим, оказывается, что дело идет о тех страданиях, которые приходится непосредственно испытывать живым существам при различных конфликтах со стихийною природою и другими существами. Раз это установлено, задача выясняется для исследователя, и он выражает ее приблизительно таким образом:

Во-первых, надо определить, при каких реальных условиях страдание возникает, при каких возрастает, уменьшается, исчезает.

Во-вторых, надо определить, какие результаты обуславливает страдание для самого страдающего — в смысле развития его жизни или ее деградации, и при каких условиях; как влияет оно на последующие его отношения к внешней природе и к другим живым существам; в каком смысле и в каких пределах оно является положительным или отрицательным условием для последующих страданий или удовольствий и т. п.

Итак, дело идет о том, чтобы найти место страдания в жизненной цепи причин и следствий. Если познающий разрешил, хотя бы приблизительно, эту задачу, то он обладает определен-



ным *теоретическим убеждением* о значении зла в жизни. В каком же отношении находится это приобретение к *воле* познающего?

С одной стороны, исходной точкой исследования послужил, конечно, толчок со стороны воли, — но то была только *воля к познанию*. Затем, в самом процессе исследования воля сохраняла нейтралитет, не предъявляла никаких требований и предписаний относительно результатов исследования: познание было «чистым познанием». Получилось теоретическое убеждение; что делать с ним воле? Она может *им руководиться* в своем стремлении к определенным целям. Если, например, целью ставится непосредственное устранение страданий, то выработанное теоретическое убеждение указывает, какие надо осуществить условия, чтобы достигнуть этой цели, и в каких пределах она вообще достижима. Если целью ставится развитие жизни, ее полноты и гармонии, то теория выясняет, в какой мере и при каких обстоятельствах страдание может служить средством для достижения этой цели, и когда оно является, напротив, препятствием на пути к ней и т. д. Словом, теория намечает для воли способы *овладеть* страданием, — устранить его или сделать его средством для тех целей, которые волею поставлены. И теория выполняет эту задачу тем лучше, тем совершеннее, чем более «чистым» было создавшее ее познание, чем менее допускало оно вмешательства в свою работу со стороны *практической* воли.

Теперь посмотрим, в каком виде выступает тот же вопрос о значении зла в жизни с точки зрения веры. Чтобы не исказить чужих взглядов, мы возьмем готовую формулировку, принадлежащую перу одного из современных представителей веры:

«Это есть проблема теодицеи (божественной справедливости. — А. Б.) в собственном смысле слова... Это есть самая великая и важная проблема не только метафизики истории, но и всей нравственной философии. Здесь должно быть дано “оправдание добра”... которое должно вместе с тем являться оправданием зла, зла в природе, в человеке, в истории. Философия должна показать внутреннее бессилие зла, его призрачность, его, — страшно сказать, — конечную разумность»\*.

\* «Проблемы идеализма», с. 34, ст. г. Булгакова «Основные проблемы теории прогресса». Цитированное место несколько изменено во втором издании статьи — в сборнике г. Булгакова «От марксизма к идеализму», но изменено не по существу, а сделано только несколько бледнее по форме (меньше пафоса). Мы выбираем более выразительную формулировку (цитируем *passim*<sup>1)</sup>).

Дело вполне ясное: философия «должна» разрешить вопрос, разумеется, вполне «честно», как указывает дальше человек веры, но непременно в таком смысле, чтобы зло оказалось «бессильным» и «призрачным», и, следовательно, «разумным». Она «должна» прийти именно к этому решению, а не к какому-либо иному. «Почему должна?» — спросите вы. Да потому, — отвечает человек веры, — что при ином решении не могло бы быть веры, и жить не стоило бы. Другими словами, она должна потому, что мне это в высшей степени желательно. Вопрос решен волей, а «философия» должна «свободно» подчиниться и создать подходящие формулы. Если же она этого не сделает, то... но в дальнейшем мы увидим, что с нею будет в случае конфликта с волею.

Предположим, что философия подчинилась «примату» воли и разрешила вопрос в требуемом смысле. Что даст она этим человеку? Конечно, она не укажет ни новых способов борьбы со злом, ни новых приемов превращения зла в средство к благу, — она не поможет *реально* подчинить зло человеческой воле. Она даст нечто другое: «отрадное убеждение, радостней которого не может быть ничего на свете», как поясняет тот же автор несколькими строками дальше. С таким убеждением живет, бесспорно, гораздо легче и спокойнее...

Но вот третья, смешанная постановка вопроса:

«Философия должна честно посчитаться с этим вопросом во всем его объеме, малодушно не уклоняясь и не умаляя его трудности, бестрепетно глядя в глаза надежде и отчаянию, и та философия, которая вынесет эту борьбу победоносно и пройдет этот тернистый и мучительный путь сомнений, ничего не потеряв из своего прежнего убеждения в разумности существующего и торжестве правды, достойна своего имени и может быть учительницей людей... Счастлив, о, трижды счастлив тот, кому удалось честно и свято дострадать до этого отрадного убеждения, ибо радостней этого убеждения не может быть ничего на свете»\*.

Истинная твердость в вере представляет в наши дни очень редкое явление — этим объясняется тот факт, что за сравнительно чистой постановкой вопроса в духе веры мы у того же автора находим немедленно другую, допускающую какие-то «сомнения» и «трудности», допускающую вопрос «во всем его объеме», словом, то, что вполне естественно в объективном исследовании, для которого вопрос не предreshен, но не в филосо-

\* Проблемы идеализма. С. 34—35, *passim*.

фии веры, для которой из «объема» вопроса о значении зла заранее устранена возможность отрицательного решения, а с нею все «трудности» и «сомнения»\*.

Что же даст человеку решение вопроса на почве этой третьей его постановки? Да то же самое, что и при втором способе решения, плюс еще, может быть, раскаяние в прежних сомнениях, греховных по отношению к вере, и радость о том, что они побеждены. Но пока надлежащее решение не достигнуто, остается еще неприятный риск решить вопрос в духе «отчаяния» и «дострадаться» до потери всякой надежды. Ясно, что этот путь — самый худший.

Но, — заметит сведущий читатель, — вы не совсем верно изобразили решение вопросов на пути веры в том смысле, что слишком преувеличиваете подчинение мышления практической воле. Что мысль и здесь пользуется известной свободой, о том достаточно свидетельствует хотя бы самый факт *различных* ответов на одни и те же вопросы со стороны различных систем верящего мышления. — Действительно, например, по тому же вопросу о значении зла в жизни один метафизик сообщит нам одно, другой — другое, третий — третье: ученик Платона объяснит, что зло не обладает истинной реальностью, потому что такая реальность принадлежит только «идеям», а зло заключается в неадекватности эмпирических вещей их идеям, в неполноте воплощения идей; ученик Мани<sup>2</sup> будет говорить о борьбе двух абсолютных начал, доброго и злого, и о неизбежной конечной победе первого; ученик современного гностика Вл. Соловьева<sup>3</sup>, г. Булгаков, расскажет со слов учителя о семейных отношениях между абсолютном и мировой душой, и т. д., и т. д.

Все это так, но что из этого следует? Если воля предпишет мышлению и постановку вопроса, и основной смысл ответа, который должен получиться, то мышление может, конечно, вознаградить себя за свою покорность полным произволом в способе выполнения предписанного. Но, как ни комбинировать покорность с произволом, в результате никогда не будет того, что называется свободой, а будет только проявление двух неразрывно

---

\* Вся эта вторая постановка вопроса совершенно выброшена г. Булгаковым во втором издании его статьи. Выкинуты также слова «страшно сказать» в предыдущей цитате, тоже указывающие на некоторую нерешительность и нетвердость в вере (истинной вере ничего не может быть «страшно сказать», что с нею согласно). Очевидно, что колебания г. Булгакова миновали, и вера его укрепилась.

связанных между собою сторон авторитарной психологии — психологии подчинения и господства, причем мышлению достается роль раба, который, пользуясь моментами свободы, устраивает разнузданные оргии.

Впрочем, даже упомянутый произвол в способах выполнения предписанного имеет довольно тесные границы или, вернее, связан с довольно значительными затруднениями и неудобствами. Дело в том, что различные решения одних и тех же вопросов, даже если сходятся между собою по основному смыслу, все-таки необходимо сталкиваются, конкурируя из-за господства над умами, потому что не могут же все быть приняты одновременно. Что тогда происходит? Начнем с фактов действительности.

Вот что рассказывает г. Булгаков об исторических отношениях веры и разума: «...в живом или “конкретном” сознании... неразрывно соединены все три источника познания: вера, разум и опыт. В истории философии поочередно выдвигался какой-нибудь один из них, и объявлялись безумием оба остальные, хотя живое сознание никогда не отказывалось и не может отказаться от них. В эпоху господства богословия, отвлеченного клерикализма, по выражению Соловьева, признавались права одной слепой, не просветленной “блудницей” разумом веры; во славу веры горели костры инквизиции, возжигаемые против свободного исследования. Прошли века, и веру постигло такое же гонение от разума и науки, какому она их в свое время подвергала: самые законные и священные потребности веры подвергались осмеянию или просто игнорировались»\*.

Сделаем важную поправку: «костры инквизиций» были гораздо беспристрастнее, чем изображает их г. Булгаков; они «возжигались» не только против свободного исследования, но также — и еще больше — против свободной веры, против всякого творчества в делах веры. «Разум и наука» тоже не настолько односторонни, — всего больше они осмеивают, а затем игнорируют не «священные потребности», а плохие теоретические построения. И та и другая сторона были достаточно последовательны и добросовестны в своих «гонениях». Но вот вопрос: каким образом у г. Булгакова хватило... хладнокровия написать слова «такое же гонение»? Как, насмешливая критика и игнорирование — это «такое же гонение», как костры? Я, партизан «разума и науки», позволивший себе в шутливом тоне беседовать о просвещенном клерикализме г. Булгакова и не

\* От марксизма к идеализму. С. 207—208, *passim*.

придавать большого значения его догматическим вещаниям, я «такой же гонитель», как тот инквизитор, который сжег Джордано Бруно<sup>4</sup>?! Да, г. Булгаков умеет выбрать для себя выгодную позицию...

Г-н Булгаков не усмотрел глубочайшего принципиального различия — моралист назвал бы это различие «этическим» — между методами борьбы в том и другом случае. А это различие вытекает из основного содержания тех принципов, о борьбе которых идет речь.

Когда теоретическое убеждение борется против других убеждений, сущность дела можно выразить такой формулой: «я думаю так, а он думает иначе, следовательно — надо его *опровергнуть*». Опровергнуть — значит показать внутренние противоречия данной идеи или ее противоречие с фактами. Показать это надо не только для противника, но и для всех, кто может ознакомиться с его идеей, а для этого надо изобразить противоречия в живой, наглядной, общедоступной форме, — а такова по преимуществу форма юмористическая, тем более, что сущность «комического» именно и заключается в легко преодолеваемом психикою противоречии. Вот вам и «осмеяние». Иногда же противоречия слишком очевидны — тогда не стоит формально опровергать, а лучше «игнорировать». Такова логика чисто теоретической борьбы.

Иное дело — борьба веры против веры. Здесь *мало* той формулы, которая выражает борьбу теоретических убеждений. Вера как первичная, недифференцированная форма заключает в себе элементы и мышления, и воли, с решительным преобладанием этих последних. «Я верю так, а он верит иначе» — это противоположение, если его вывести из эмбриональной формы и представить в развернутом виде, разлагается на две формулы: «я думаю так, а он думает иначе» и «я *хочу* так, а он *хочет* иначе». Вывод из первой формулы тот же, что и раньше: «следовательно, надо опровергнуть», — отсюда теоретические споры между людьми, верящими различно. Но вывод из второй, очевидно, совершенно иной: одна воля не может «опровергнуть» другую, она может только сломить ее или уничтожить. Отсюда с полной последовательностью вытекает и пытка, и костер. В *этом* инквизиция не ошибалась: она обладала хорошей логикой, до которой далеко ее нынешним, дрябло-сентиментальным потомкам. И это вполне понятно: ведь у инквизиции была реальная сила, при которой не было надобности отступать перед крайними практическими выводами из своего собственного мировоззрения.

Здесь лежит фактическая граница «свободе», вернее — произволу в делах веры.

## II

Из предыдущего можно, по-видимому, сделать тот вывод, что с переходом от мышления верящего к строгому познанию психическая жизнь становится беднее содержанием: ведь при этом происходит *устранение* элементов воли из сферы мышления, — остается, следовательно, меньше, чем было. Именно таково мнение г. Булгакова.

«Благодаря указанным особенностям, круг доступного веры шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению; верить можно даже в то, что не только вполне недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму, и эта область собственно и составляет специальное достояние веры. Рассматривая дело исключительно с формальной стороны, мы должны, следовательно, сказать, что те знания (как ни мало, повторяю, подходит здесь это слово), которые дает вера, богаче и шире тех, которые дает опытная наука и метафизика: если метафизика разрывает границы опытного знания, то вера уничтожает границы умопостигаемого»\*.

Вопрос о метафизике мы, конечно, оставим в стороне: эта промежуточная форма нас теперь не занимает, так как дело идет о более определенных и крайних типах мышления. Важно выяснить, как изменяется психическая жизнь, когда момент познания и момент воли строго дифференцируются один от другого и перестают смешиваться между собой.

Познание, освободившись от авторитарного вмешательства воли, выигрывает, очевидно, прежде всего в том смысле, что становится «свободнее» в своем творчестве, получает возможность не отступать перед такими выводами, которые прежде были психологически невозможны, как оскорбляющие «чувство» (слово «чувство» в этих случаях есть неопределенное обозначение для общего направления воли). Выигрывает познание и в том отношении, что для исследования открываются новые области, которые раньше были совершенно ему недоступны, как, например, объективная природа и генезис того же верящего мышления во всех различных его формах (*само себя* это последнее могло рассматривать, конечно, только как данное, а

---

\* Проблемы идеализма. С. 6; От марксизма к идеализму. С. 118.

именно, данное свыше, и потому объективному исследованию не подлежащее). Вообще, освобожденное познание прогрессирует и количественно, и качественно.

А воля? Не терпит ли она большого ущерба, утративши целую обширную область, на которую прежде простиралось ее влияние? Чтобы судить об этом, надо принять во внимание, какую дань получала она из этой области.

Всякое рабство развращает не только раба, но и господина. Господин приучается к лести и впадает в изнеженность. Чтобы угодить своей властительнице-воле, верящее мышление *постулирует* то, что для воли желательно (например, хотя бы «призрачность и бессилие зла»), и тем самым *удовлетворяет и успокаивает* волю. Если желательное уже постулировано и признано более реальным, чем сама реальность, то к чему заботиться об его «видимом» осуществлении? Вассальное мышление приносит в дань сюзеренной воле опиум и гашиш и, отравляя ее квиетизмом, мстит ей за свое рабство.

Просвещенный клерикализм, впрочем, не хочет признать этого факта. Г-н Булгаков утверждает:

«...с признанием разумности общего плана истории мы несколько не освобождаемся от обязанности любить добро и ненавидеть зло и бороться с ним, раз ему дано место в жизни и в истории. Это признание может лишь укрепить уверенность в победе добра и тем самым поднять дух для борьбы со злом»\*.

Но сопоставляя это с тем, что говорилось раньше о значении зла в жизни, мы видим, что здесь имеется явная непоследовательность или, вернее, один из тех случаев, когда г. Булгаков, говоря его собственными словами, «разрывает границы умопостигаемого» и «верит даже в то, что не только вполне недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму». Ведь если зло призрачно и бессильно, то как можно серьезно к нему относиться? «Ненавидеть зло и бороться с ним», зная, что оно есть только видимость — не значит ли это с озлоблением бросаться на злодея, фигурирующего в картине кинематографа, или посылать секундантов к ругающемуся фонографу?

В данном случае выводы г. Булгакова, очевидно, делают честь его благородным чувствам, но отнюдь не его логике\*\*.

\* От марксизма к идеализму. С. 160.

\*\* Наркотическое действие верящего мышления на идеалистическую волю признается даже некоторыми из наших более современных противников (см.: *Кистяковский В.* Проблемы идеализма. С. 354—355).



Мышление, освобожденное от подчинения воле, в свою очередь, освобождает волю от наркоза утешительных иллюзий, и активность воли может развернуться в полной мере. С этого времени воля находит в познании не услужливого льстеца, а верного товарища, который добросовестно указывает воле лучшие средства к достижению ее целей, выясняет шансы их осуществления, степень их прогрессивности и вообще отношение их к общему ходу жизни.

Строгое разграничение в психической жизни момента познания и момента воли устраняет препятствия на пути развития как познания, так и воли. Этим создается возможность свободного прогресса глубины и ясности познания, с одной стороны, активности воли — с другой. Энергия психической жизни возрастает.

### III

В предисловии к своей книге «От марксизма к идеализму» г. Булгаков рассказывает историю своей Каноссы<sup>5</sup>. Сущность дела такова: г. Булгаков раньше *верил* в марксизм, а потом весьма правильно нашел, что это очень не подходящий объект для веры, и стал искать других объектов; поиски увенчались полным успехом, лишь только г. Булгаков «разорвал границы умопостигаемого», границы, которые, как известно, определяются логикой. — Этим самым г. Булгаков вполне оградил себя от полемики по существу со стороны тех, кто остался по сю сторону границ логики, и наша задача по отношению к нему может быть формулирована так: описывать и по возможности объяснять, но отнюдь не опровергать.

Итак, г. Булгаков «верил» в марксизм, и это было большим заблуждением не только с его точки зрения, но и с нашей. «Специальное достояние веры» составляет, по словам самого г. Булгакова, «то, что не только вполне недоказуемо, но и не может быть сделано вполне понятным разуму». Очевидно, что для марксизма такая характеристика была бы чересчур лестной, и по справедливости он ее не заслужил. В самом деле, имеется ли в нем место недифференцированному от воли, верящему мышлению?

Из различных жизненных противоречий в общественных отношениях людей, для отдельных лиц и целых классов возникает определенная практическая задача: *овладеть общественными*

ми отношениями людей в интересах человечества. Эта задача выражает собою определенное направление активной воли. Нецелесообразность первых инстинктивных попыток воли в данном направлении (утопизм интеллигентный и неинтеллигентный — воззвания к филантропии господствующих классов, разрушение машин и т. п.) пробуждает волю к познанию: ставится задача понять, как и при каких условиях изменяются общественные отношения. Это — теоретическая задача. Если она разрешена, то у нас имеется определенное теоретическое убеждение относительно природы общественных отношений и закономерности их изменения. Основываясь на нем, человек приходит к выяснению таких вопросов: в каком направлении изменяются существующие отношения людей сами по себе, помимо активного вмешательства сознательной воли? Какие дополнительные условия могут быть созданы этим вмешательством? Осуществима ли основная задача — овладеть общественными отношениями в интересах человечества, — осуществима ли она при данном направлении стихийного развития этих отношений, и как дополнительные условия могут сделать это осуществление возможно более легким, могут уменьшить растрату сил человечества, которой это осуществление будет стоить? Как создать эти условия? и т. д. — В результате у нас получится стройная система сознательной жизни, в которой активная воля, стремясь к реальной жизненной цели, имеет своим руководителем свободное познание, намечающее целесообразные средства. Одной из таких возможных систем является и марксизм, только не тот, в который «верил» г. Булгаков.

Дело в том, что такая система не оставляет в самой себе места верящему мышлению. В ней направление активной воли определяется потребностями жизни, а выводы теории — материалом опыта; эти выводы могут быть гипотезой, но не объектом и, особенно, не результатом веры, потому что получаются они на пути объективного познания, а не субъективного «чувства», мотивируются фактами опыта, а не «законными потребностями» воли, для которой желательно, чтобы было так, а не иначе. В такой системе, какую мы описали, познание и воля взаимно дифференцированы и не смешиваются между собою.

Однако нередко случается, что человек, встречая в жизни такую систему, делает ее объектом веры; это было, как мы знаем, с г. Булгаковым, ученым экономистом, но бывает также — и всего чаще — с людьми неразвитыми, малообразованными, которые «по чувству» присоединяются к плохо понятому мирозерцанию. Каким образом это возможно?

Дело происходит в различных случаях неодинаково, и нетрудно установить два главных типа подобных явлений. В одном случае человек, по недостатку знания и развития, смутно и неясно воспринимает данную систему; она близка и симпатична его душе, потому что соответствует направлению его воли, но теоретическая сторона системы недоступна его проверке, и даже обыкновенно не вся ему известна. Тогда он принимает «на веру» ее выводы, «постулирует» их, потому что ему *желательно*, чтобы вся система была истинной. Здесь вера является результатом недостаточного знания. С течением времени она и заменяется знанием или, говоря общее, теоретическим убеждением. Достаточно человеку приобрести знания и опыт, необходимые для проверки теории — и он переходит в высшую фазу мировоззрения: он сознательно принимает или отвергает теорию не потому, что ему инстинктивно хочется принять или отвергнуть, а потому, что теория оказывается в соответствии или не в соответствии со всей суммой его опыта и знаний. На место эмбриональной формы мышления выступает развитая, «инстинктивное» сменяется «сознательным».

В других случаях сущность дела заключается не в недостатке знаний и опыта, а в *типе мышления*. Человек стоит на точке зрения верящего мышления и принципиально неспособен с нее сойти. Он верит, потому что живет верой, потому что его мышление не может освободиться от подчинения воле, и воля не хочет отказаться от права предписывать мышлению. Такой человек и *воспринимает* описанную нами систему неизбежно в искаженном виде, именно, как систему веры. Теоретические положения системы представляются ему не как выводы из опыта, точные или приблизительные, а как «постулаты»; они для него истинны потому, что желательны, остальное для него не важно. При этом то, что в теории условно, он рассматривает как безусловное, в гипотезах видит догматы и т. д. Ясно, что та система, в которую он верит, совсем не та, которую другие признают; это *фетишизированная* система. Ясно и то, что, будучи таким образом извращена, она должна оказаться дисгармоничной, полной противоречий и путаницы, вытекающих всецело из смешения мышления верящего и свободного. Человек перестает удовлетворяться такой плохой верою, и ищет новой, которая была бы уже настоящей верой, а не извращенной теорией. Найти, конечно, нетрудно: стоит только оглянуться в прошлое.

Так было с г. Булгаковым. Дело осложнилось для него еще тем, что у него было, по его словам, две веры: в Маркса и в Канта. В Канта г. Булгаков верил еще больше, так как «поверял

Маркса Кантом». Но, разумеется, обе веры перессорились, и г. Булгаков предпочел... третью.

#### IV

Ярким примером того, как искажается теоретическое убеждение, когда его превращают в объект веры, могут служить рассуждения г. Булгакова о научно-философской теории прогресса. Он полагает, что эта теория предписывает верить в безусловную необходимость прогресса, и естественно, что не находит у нее достаточных для этого предпосылок. В действительности эта теория выясняет именно *условия* прогресса и указывает способы овладеть стихийными силами жизни так, чтобы направить их в сторону прогресса. Она может также находить, и с известной степенью достоверности утверждать, что *данная* действительность заключает в себе достаточно условий для дальнейшего прогресса — именно так относится современная теория прогресса к развитому капиталистическому строю. Но «постулировать» прогресс как нечто необходимое при всяких условиях, независимо от условий — это вовсе не ее дело, а дело веры; и г. Булгаков сам ответствен за все несообразности той «теории», которую критикует. Вольно ему было фантазировать и «верить» там, где требуется исследовать и понимать\*.

Опровергнув *свою* старую теорию прогресса, г. Булгаков предлагает взамен ее новую, если только можно применить выражение «новая» к догматике, в которой «нет того слова, чтобы меньше трехсот лет от роду». Вот что он «постулирует»:

«Итак, основные посылки теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли), как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и усовершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное и мощное начало»\*\*.

\* Я ограничиваюсь здесь этими немногими словами, потому что более подробно выяснял эти недоразумения г. Б. в своей прежней статье «Новое средневековье» (Образование. 1903. 3. С. 17—23).

\*\* «От марксизма к идеализму», ст. «Основные проблемы теории прогресса». С. 147.

Ряд «недоказуемых» положений, которые мы должны беспрекословно принять, чтобы «обосновать» на них «теорию прогресса». Не слишком ли много требует от нас г. Булгаков? А что если нам, при всех усилиях, не удастся поверить, положим, хотя бы одному из этих положений? Тогда бесполезно верить в остальные — никакой «теории прогресса» не получится. И не лучше ли, не утомляя своей веры сложной схоластикой, просто и бесхитростно «постулировать» только одну «предпосылку» — самый прогресс, — сказать себе: «Верю в прогресс, потому что очень хочется, чтобы он был», и кончено. Правда, тогда не о чем писать большие статьи, и притом наивность веры будет очевидна для всякого. Но все же, что легче — верить ли в шесть сложных и тяжеловесных предпосылок, или в один — простой и легкий — «прогресс».

Конечно, если иметь в виду «умерщвление плоти» (точнее — логики), то надо предпочесть аппарат, предложенный г. Булгаковым...

А к «плоти» г. Булгаков беспощаден и не стесняется требовать от нее прямо невозможного. «Предположим на минуту, — говорит он, — что мы имеем самый точнейший прогноз относительно ближайшего 10-летия, и на основании этого прогноза все наши лучшие стремления обречены на неудачу. Следует ли из этого, чтобы они перестали быть обязательными? Никоим образом. Ты можешь, ибо ты должен — таков нравственный закон»\*. Другими словами: бейся лбом об стену, растрачивай свои силы заведомо бесплодно, не смей беречь их и накоплять к тому времени, когда они могли бы быть полезны — «ты можешь, потому что должен». Пусть ты станешь инвалидом, вредным балластом для дела к тому времени, когда «лучшие стремления» станут практически осуществимы — это все ничего не значит — «ты можешь, потому что должен». — «Страшна эта формула», — полагает г. Булгаков. Так ли? Не подходит ли к ней больше другая характеристика?

Здесь у г. Булгакова подразумевается, очевидно, еще одна «предпосылка» — *credo, quia absurdum*<sup>6</sup>.

## V

Как мы видели, г. Булгаков во времена своей, по его выражению, «атеистической веры», извратил, — конечно, неумыш-

\* Там же. С. 146.

ленно, — научно-философскую теорию прогресса, приписавши ей веру в *безусловную* необходимость прогресса. При этом самая теория, естественно, приобретала окраску грубого фатализма, а роль прогрессивных сил истории, роль передовых классов оказывалась иллюзорной: разумно ли заниматься созиданием *условий* прогресса, когда неизбежность его все равно *безусловна*? Той действительной теории прогресса, которая изучает его общие условия и для данного общества признает или отвергает его объективную вероятность, находя в этом обществе достаточно или недостаточно таких условий, той теории г. Булгаков не знал, как и теперь не знает, потому что она не укладывается в рамки форм верящего мышления. В своей новой «теории прогресса» почтенный экономист значительно усилил окраску фатализма, так что «теория» оказалась фаталистической в самом точном — буквальном значении этого слова.

Первоначальное значение слова «*fatum*» — «сказанное», и чистая идея предопределения включает в себя понятие о *личной воле*, которая заранее «сказала» — формулировала и предписала — то, что случится. Именно такую личную волю и принимает теперь г. Булгаков, как «предпосылку теории прогресса»; а издевательство этой воли над «абсолютным достоинством человеческой личности», которая в своих «свободных поступках и стремлениях» оказывается «средством для целей абсолюта», он называет «абсолютным лукавством». Какая из двух форм фатализма г. Булгакова унизительнее для человека как существа развивающегося и активного? Нам кажется, что последняя: уж лучше быть игрушкой безличных сил, которые «не ведают, что творят», чем игрушкой личного лукавства. А всего лучше вовсе не быть игрушкой, — но уж на это г. Булгаков, конечно, не согласится.

Курьезны те возражения, которые делает г. Булгаков критикам, отмечающим фаталистический характер его «теории прогресса». Прежде всего, он отводит критиков-позитивистов на том странном основании, что они *сами* фаталисты. — Да если бы это и было так, то каким образом это оправдывало бы фатализм г. Булгакова или делало бы его «теорию» менее фаталистичною? Но он, по обыкновению, неверно передает взгляды своих противников, превращая их *теорию* в веру, а их *принципы познания* в идолов. По его мнению они, признавая «абсолютное господство закона причинности», тем самым признают какой-то *fatum*<sup>7</sup>. Очевидно, что закон причинности представляется почтенному профессору не то как личное существо, «лукавствующее» над волею людей, не то как самостоятельная стихийно-

принудительная сила, «господствующая» над ними. Ему, разумеется, известно, но он *не хочет* знать и видеть, что современный позитивизм считает «закон причинности» только способом познавательно связывать явления в непрерывный ряд, только *формой координации опыта*, — что эту форму он признает исторически выработанной, всеобщей в силу своей целесообразности для познания, и подлежащей критике и дальнейшему развитию. Г-н Булгаков предпочитает заканчивать историю позитивизма на материалисте Гольбахе, живем около  $1\frac{1}{2}$  веков тому назад. Вообще, г. Булгаков умеет выбирать для себя самую выгодную позицию. Это, впрочем, обычная черта просвещенного клерикализма.

Затем г. Булгаков возражает за себя против обвинения в фатализме. С точки зрения верящего мышления его возражения, вероятно, очень сильны, но если держаться «границ умопостигаемого», т. е. логики, то они производят странное впечатление. Вот эти возражения: «Во всяком случае в своей статье я не дал повода причислять себя к сторонникам метафизического фатализма, ибо говорю в ней и о долге, и о категорическом императиве, и об исторических обязанностях, словом, о таких вещах, о которых фаталисту, пожалуй, следовало бы молчать. Напротив, я стремлюсь помирить в своем мировоззрении необходимость и свободу, не жертвуя ни свободой в пользу всепожирающего детерминизма, ни объективной закономерностью в пользу абсолютного окказионализма и личного произвола. Мировой и исторический процесс можно мыслить, как такой закономерный процесс, в первоначальный план которого включена человеческая свобода, как его основное и необходимое условие... существование общего провиденциального плана возможно без какого бы то ни было стеснения человеческой свободы. Конечно, такое решение вопроса о свободе и необходимости может быть предложено лишь в связи с цельной метафизической доктриной... Я лично нахожу его в философии Вл. Соловьева, к которой и отсылаю читателя»\*.

Г-н Булгаков «говорит о том, о чем фаталисту следовало бы молчать: о долге, исторических обязанностях» и т. д. Что же он этим доказывает? По-видимому, только свою непоследовательность. А впрочем, разве все это — и долг, и категорический императив, и исторические обязанности — не входит в область ведения фатального «лукавства»? Если свобода «включена в план», и все ее проявления «предусмотрены», т. е. предопреде-

\* Там же. С. 158. *Цитируем passim*. Пропуски не меняют дела.



лены, то какая же это «свобода»? Тут даже Вл. Соловьев ничего не поделает... И все «примирение свободы и необходимости» сводится, таким образом, к тому, что «лукавство» жестоко издевается над обеими. Славное примирение!

Повторяем еще раз: мы вовсе не имеем в виду опровергать г. Булгакова, — это *невозможно*, потому что всякое плоское противоречие, им высказанное, он во всякий момент может вполне оградить от какой бы то ни было критики, объявивши, что оно «не может быть сделано вполне понятным разуму». Но *констатировать* эти противоречия мы все-таки вправе, и дело читателя — судить о них.

Однако не находит ли читатель, что для настоящей веры в «теории прогресса» г. Булгакова слишком много рассуждений и схоластических уверток, тогда как для «теории» слишком много «недоказуемых постулатов»?

На этом вряд ли возможно остановиться: это неустойчивая комбинация.

## VI

Г-н Булгаков по специальности экономист. Политическая экономия есть наука, пока еще не особенно точная, но во всяком случае *наука*, и как таковая допускает, конечно, гипотезы, предположения, но отнюдь не постулаты верящего мышления. Г. Булгаков и здесь, однако, не изменил своей натуре: он был и остается *верующим* экономистом; он менял только объекты своего «правoverия». Когда он веровал в свою pseudo-«научную теорию прогресса», то веровал также и в экономическое учение марксизма, внося в него, разумеется, все неизбежные недоразумения верящего мышления. Когда он уверовал в «лукавство», он должен был, соответственно этому, перейти и в другую экономическую веру. Этой последней посвящены его статьи «Об экономическом идеале» и «Задачи политической экономии».

Новая ортодоксия почтенного экономиста такова:

«Политическая экономия... возникла и существует, поддерживаемая той практической важностью, которую в настоящее время имеют экономические вопросы в жизни культурного человечества. Она родилась как плод поисков современного сознания и совести за *правдой* в экономической жизни. Она вызвана не теоретическими, а этическими запросами современного человечества. *Политическая экономия*, по этому предварительному

ее определению, *есть прикладная этика*, именно, *этика экономической жизни*» \*.

С точки зрения «умопостигаемого» здесь можно было бы найти крупные натяжки. Напр<имер>, трудно как-то поверить, чтобы «этическими» только запросами было вызвано учение о «денежном балансе», о «торговом балансе», учение А. Смита<sup>8</sup> об экономическом принципе эгоизма, противоположном этическому принципу альтруизма, различные вульгарно-апологетические теории, «последний час» Senior'a<sup>9</sup> и т. п. — Дело объясняется тем, что *всякая наука возникает из практических потребностей жизни*, которые побуждают и определяют собою волю к познанию; а политическая экономия возникла, соответственно этому, из *общественно-практических потребностей*, что с точки зрения «свободы воли» и «лукавства» нет надобности отличать от «этических» потребностей: в свете абсолютного вся жизнь людей есть этическое упражнение.

«Этический экономист» есть, очевидно, не что иное, как специальная разновидность «субъективного социолога». Г-н Булгаков сам вполне признает это.

«Субъективизм необходимо присущ всякому творчеству, созданию из себя или из своей субъективности, и поскольку политическая экономия есть не только наука, но и техника, не только констатирует существующее, но и постулирует должное, субъективизм из нее неустраним... Итак, социальная наука вообще и политическая экономия в частности не может понимать без того, чтобы не плакать и не смеяться; в этом состоит не только ее право, но и ее обязанность... И в этой борьбе с претензиями зазнавшегося объективизма, — повторяю это еще раз, — заключается правда субъективной социологии, как ни дурно обосновывала ее философски эта последняя» \*\*.

«Дурная философская обосновка» — это, очевидно, формальное признание идей позитивизма нашими старыми субъективными социологами. Если бы они догадались уйти из «границ умопостигаемого» и «обосновывать» свое учение на «лукавстве» — ничего больше бы не требовалось. Правда, г. Булгаков делает еще оговорку насчет того, что «социологический субъективизм должен быть возможно научен, контролироваться средствами научного опыта» \*\*\*. Но против такой оговорки «субъ-

\* Там же. Ст. «Об экономическом идеале». С. 264, *passim*.

\*\* Там же. С. 332—333. Цитировано *passim* во избежание длинных выписок.

\*\*\* Там же. С. 334.

ективные социологи», конечно, ничего не возразят; напротив, им должно очень понравиться спокойное и уверенное повторение их любимого плоского противоречия «научный субъективизм», повторение особенно ценное после того, как их противники выяснили и доказали, что «объективизм» и «научность» в познании одно и то же.

И все-таки мы позволяем себе сомневаться, чтобы наши субъективисты обрадовались своему новому союзнику. Тот путь, на котором он пришел к этому союзу, придает не особенно лестное освещение их собственной психологии: он подчеркивает то смешение элементов веры и теоретического мышления, которое составляет основу и их доктрины.

## VII

Теоретическая экономия с ее абстрактным методом отличается таким крайним объективизмом, что превратить ее в этику, да еще прикладную, нет решительно никакой возможности. Поэтому г. Булгакову, чтобы выдержать свою точку зрения, оставалось только одно: совсем покончить с этой наукою. Так он и сделал.

Почтенный экономист следующим образом рисует теоретическую экономию:

«Она ставит себе приблизительно такой вопрос: как можно мыслить в абстракции связь между некоторыми фактами (феномены цен, прибыли, капитала, ренты), помимо эмпирической связи между ними, устанавливаемой и разъясняемой в политической экономии? Какой логический мост можно перекинуть, опираясь на эти твердые основания? Она не находит себе задачи прямо в опыте, а ее выдумывает, сочиняет, и тем самым выдумывает самое себя.

Что теоретическая экономия на самом деле не имеет целью опытное познание, изучение и анализ действительности, ясно само собою из ее содержания. После всех ее логических усилий и построений наши эмпирические познания несколько не обогащаются, так что для понимания экономической действительности ничего не потеряет тот, кто останется совершенно чужд спекуляциям о ценности и т. д., как это хорошо известно из истории экономической науки» \*.

---

\* Там же. С. 342.

Здесь самое поразительное — это ссылка на *историю экономической науки*. Воздерживаясь от всякой полемики с г. Булгаковым, которая, как я уже указывал, по существу дела невозможна, я не могу не отметить для читателя, как верящее мышление, в случае надобности, без колебаний и сомнений искажает факты.

Именно история экономической науки дает нам понятие о том громадном значении для познания и жизни, которое имела и имеет теоретическая экономия. На ней обосновывались решения вопросов о фритредерстве и протекционизме, вопросов о значении потребительных и производительных товариществ для общего уровня жизни рабочего класса, современного вопроса о том, могут или не могут тресты устранить общие кризисы и т. д. Г-н Булгаков предложил бы решать все эти вопросы на почве «эмпирических фактов», независимо от общего необходимого или, как он выражается, «логического» соотношения между капиталом и прибылью, заработной платой и ценностью средств потребления, между предприятиями однородными и разнородными и т. д. Пусть так: г. Булгакову, очевидно, не нравятся те решения всех этих вопросов, которые получаются при помощи теоретической экономии; но человеку, стоящему на почве исследующего, а не верящего мышления это никогда не послужило бы основанием утверждать, что такие решения вообще невозможны, что теоретическая экономия, как чистая схоластика, ставит несуществующие вопросы и не может служить для разъяснения и понимания фактов действительности.

То идеализированное и схематизированное представление фактов опыта, которое характеризует абстрактный метод теоретической экономии, есть общая черта *всех наук, устанавливающих общие законы явлений*. Кто знаком с естественными науками, тот знает, что всякий общий научный принцип выражает какое-нибудь идеальное соотношение, такое, какого в чистом виде опыт, даже наилучше обставленный, никогда не дает. Все эти принципы исходят из идеальных, *предельно простых* условий, и служат выражением *предельных* отношений между явлениями. Никогда и никто не видал взаимодействия только двух тел, или движения тела без всякого воздействия на него среды, а потому законы движения, установленные Ньютоном, суть только *предельные абстракции*. Но они дают нам способы анализировать и понимать конкретные явления. Таковы же предельные абстракции теоретической экономии, и таково же их реальное значение.

## VIII

В последних статьях г. Булгакова есть много ярко прогрессивных фраз, которые для большинства читателей могут показаться достаточной компенсацией за реакционные основы мировоззрения почтенного профессора. Чтобы более точно оценить взаимное отношение этих двух сторон идейной деятельности г. Булгакова, мы сделаем несколько маленьких сопоставлений.

Идеи равенства и свободы г. Булгаков выводит из потустороннего мира, — в этом для него их *высшая санкция*: «Люди неравны по природе, неравны по возрастам, по полам, по талантам, по образованию, по наружности, по условиям воспитания, по жизненным успехам, по характерам и т. д., и т. д. Следовательно, из опыта идеи равенства почерпнуть мы не могли, из опыта мы могли бы получить скорее античные или ницшеанские идеи. Равенство людей не только не есть факт, но даже и не может им сделаться, это есть лишь *норма* человеческих отношений, идеал, прямо отрицающий эмпирическую действительность»\*.

Представим себе такой случай: г. Булгаков неожиданно для себя пришел к тому выводу, что идея равенства (и точно так же идея свободы) имеет *эмпирическое* происхождение. Тогда потусторонняя санкция идеи сразу исчезнет, и идея потеряет все значение в глазах г. Булгакова. А между тем мысль об эмпирическом происхождении идеи равенства настолько проста и естественна, что от нее не может гарантировать даже верящее мышление. Достаточно сообразить, что из фактического неравенства для людей возникает много неприятностей, и они в своей борьбе с этим неравенством обобщают свое отрицательное отношение к нему в идею, которая окажется именно идеей равенства. Ведь человек всегда стремится к тому, чего ему не хватает, что, следовательно, еще не дано объективно в его опыте, — но самое-то стремление возникает из противоречий и неудобств того, что дано в опыте; и обобщенная формула этого стремления есть лишь обобщенное отрицание этих противоречий и неудобств, т. е. не включает в себе ровно ничего сверхопытного. С точки зрения г. Булгакова следовало бы принять, что человек вообще не может на почве опыта сделать ничего нового, потому что новое — это и есть то, что еще не дано в опыте. Если г. Булгаков отступит перед этим выводом, то ему останется только признать и идею равенства не сверхопытной по происхождению; а

\* Там же. Ст. «О социальном идеале». С. 300.

тогда какую цену будет она иметь в его глазах? *Верить* в нее он во всяком случае перестанет, — «эмпирическое» слишком низменный объект для веры.

«Идеал равенства, — говорит г. Булгаков, — имеет смысл и значение, соответствует верховной идее справедливости лишь как требование возможного равенства условий для развития личности в целях свободного ее самоопределения, нравственной автономии. Другими словами, все практическое содержание идеи равенства сводится к идее свободы личности и к требованию общественных условий развития, этой свободе наиболее благоприятствующих» \*.

«Достижимы в исторических условиях только конкретные цели, между тем идеал справедливости абстрактен и, по самому своему смыслу, может соединяться с различным конкретным содержанием... Изменяющиеся конкретные условия приносят новые данные для решения этой задачи и для нового нахождения этого всемирно-исторического искомого... Не забудем, что идеал равенства и свободы является отрицанием этих условий и уже потому не может целиком в них воплотиться» \*\*.

Итак, идеал равенства недостижим, хотя он выражает лишь «требование возможного равенства условий для развития личности». Почему же собственно недостижим? Разве нельзя допустить возможность в будущем таких общественных условий, при которых *неравенство в условиях развития* личности *A* и личности *B* может быть сделано меньше всякой данной величины, т. е. теряет всякое практическое значение? Ведь это неравенство — *не бесконечная величина*, — как все, что дано в опыте, оно ограничено и конечно; а все, что ограничено и конечно, лежит принципиально в пределах развивающихся человеческих сил. — Но для верящего мышления *необходимо* сделать идеал недостижимым, иначе тут не во что верить.

Любопытно сопоставить с этим научно-философское понимание идеала. Оно, напротив, допускает *только достижимые* идеалы, находя, что невозможно *активно* стремиться к недостижимому — о недостижимом можно только мечтать, это идол, а не идеал. Для верящего мышления достижение идеала есть «конец истории, неподвижность», потому что такое мышление консервативно, ему недоступно творчество новых и новых идеалов, оно получает их только извне. Напротив, свободное мышление в соединении с активной волей, едва лишь достигаются

---

\* Там же. С. 303.

\*\* Там же. С. 307.

одни идеалы, переходит творчески к другим: оно не боится останки.

Идеал свободы представляется г. Булгакову в несколько своеобразной окраске:

«Легко различить зависимость внутреннюю или свободную и внешнюю или принудительную. Первую мы имеем в отношении ученика к учителю, читателя к писателю, сына к отцу и т. д. Подобная зависимость не только не нарушает духовной свободы личности, но, по-настоящему, она представляет поле для ее проявления, ибо свобода личности фактически осуществляется лишь в общении с другими людьми» \*.

Из всех форм «свободной» зависимости не упомянута, как видим, именно та, которая *одна* вполне заслуживает этого названия — *товарищеская* форма взаимной зависимости. Ученик лишь постольку «свободно» зависит от учителя, читатель от писателя и т. д., поскольку один относится к другому не как к авторитету, а как к товарищу, поскольку ученик или читатель считает себя принципиально не ниже учителя и писателя, и умеет отнестись к последнему вполне сознательно, критически, а при случае может научить его чему-нибудь в свою очередь. Г-ну Булгакову *смягченные формы авторитарной зависимости* кажутся настоящей «духовной свободой», тогда как с точки зрения современного мышления это далеко не так. В своих наиболее сильно выраженных проявлениях эта «свободная» авторитарная зависимость переходит в самое настоящее духовное рабство — в слепое поклонение человека человеку, как низшего существа высшему.

Все это мешает нам с полным доверием отнестись к жизненной надежности прогрессивных стремлений г. Булгакова. Те же слова означают у просвещенного клерикала нечто иное, чем у представителей действительно прогрессивных форм мышления.

Но это еще не самое главное. Всего важнее глубокое, безысходное противоречие между теми идеалами, о которых г. Булгаков говорит, как бы сомнительно и нелепо ни было у него их понимание, — и той основной идеей, на которой он хочет строить свое мировоззрение. Если представлять всю жизнь в ее целом, весь мировой процесс, как своего рода «послушание», если видеть идеал жизни в полном и безусловном подчинении каждой личной воли какой-то иной, но тоже личной воле, то какая еще может быть речь об этих идеалах диаметрально противополо-

\* Там же. С. 304.



ложного характера, об идеалах, исключаящих личное подчинение? Рано или поздно, но они должны быть отвергнуты.

На первый взгляд может, конечно, показаться довольно естественным и вероятным, что человек, удовлетворяя вполне свои рабские инстинкты в одном мире — в области трансцендентного, будет чувствовать себя тем более свободным от них в другом мире — в сфере опыта. Это было бы мыслимо, если бы оба мира были абсолютно разделены. Но это не так. Для верящего мышления они неразрывно сливаются между собою, и один из них есть только *проявление* другого. Авторитарное понимание основной связи миропорядка и идеал автономной воли для эмпирических проявлений этой связи — жизненно несовместимы между собою. Вот почему просвещенный клерикализм не может составлять прочной системы мировоззрения: это всегда лишь временное, неустойчивое равновесие противоположных жизненных тенденций. Время его разрушит.





## А. В. ЛУНАЧАРСКИЙ

### Метаморфоза одного мыслителя

#### I. КАК ВОСКРЕСЛА МЕТАФИЗИКА

Полная сил буржуазия выступила к концу XVIII столетия под знаменем позитивной науки. Духовным девизом ее было «просвещение». Все устои общественной жизни, все верования подвергались критической переоценке. Все, что хотело жить, должно было отдать отчет перед неумолимым разумом, доказать ему рациональность своего существования. Казалось, что веками сложившийся внешний и внутренний строй человечества готов рухнуть сразу. Взошло солнце разума, и твердые стены, мощные башни оказались туманом и поплыли, колеблясь в лучах утра. Но не только разрушительная работа делалась в то время людьми науки, — вся она была проникнута самым горячим убеждением в возможности найти общеобязательную правду, рациональные формы для всего человеческого. Человека подняли с колен, и многое, казавшееся ему прежде великим, оказалось жалким и смешным, но он не остался стоять среди развалин поверженных идолов, он сразу с какою-то алчностью бросился начертывать планы будущих работ на века и века. Для этого он, прежде всего, желал незыблемых глыб, которые могли бы служить фундаментом. Искал он их в непосредственном чувстве восставшего, горделивого, уверенного в себе, сияющего юностью человека, хотя воображал, что черпает их из разума. Но ум не может дать основу для идеалов, он может лишь организовать материал, доставляемый ему непосредственным чувством: это чувство требовало прежде всего *свободы*, полной свободы для мысли и воли. *Свобода* естественно требовалась

для всех, — ведь ее надо было вырвать у привилегированных, а для этого сплотить все народные силы, оттертые господствующими классами от радостей жизни и всего, с чем связано достоинство человека. — Отсюда же требование *равенства*. В кипучей борьбе глубоко чувствуется радость объединения сил, товарищеской поддержки; отсюда естественно возник и идеал *братства*. Видимый, осязаемый духовный рост человека, как-то скажем быстро менявшихся картин общественной жизни внушал и веру в *прогресс*, и требование его, чувство развития, роста сил и знания стало коренным чувством этого словно новорожденного человека — рационалиста. Научный позитивизм, презрительное отношение к разным потусторонним экскурсиям, вера в жизнь и познание ничуть не противоречат у Дидро и Гельвеция, у Кондорсе и Сен-Симона<sup>1</sup> пламенному идеализму. На место прежних божеств становились столь многообещающие новые: Человечество и его руководитель — Разум.

Буржуазия разогнала туман Средневековья, все химеры скрылись по щелям и скрежетали там зубами, глотая ядовитые слезы.

Но героическая эпоха буржуазии миновала. Она добилась выгодного положения в обществе. Темная масса обездоленных напирала сзади и понуждала ее идти вперед, но она, недавно еще вождь и знаменосец, обратилась вдруг лицом к тем, силою которых сломала противников, и крикнула: «Стой», и крик этот раздался грохотом пушек и лязгом оружия. Недавние союзники распались на несколько лагерей. Буржуазия удержала за собою научный дух, практический гений, отсутствие предрассудков, а на долю остальных оставалось жить идеалом, который когда-то освещал и согревал все, идеализм, превратившийся теперь в бессильные мечты. Иногда при благоприятных обстоятельствах *мечтатели* подымались на *практиков*, но тщетно. На их стороне было все, что способно воодушевить молодые сердца: золотые дали, вера в человечество, но все это лишь прекрасные, святые слова, прекрасная святая музыка чувств, не более; даже в связи с отчаянием и ненавистью к буржуазной силе все это могло вызвать лишь временные конвульсии в общественном теле, которое сложилось так, как того хотел экономически-всемогущий класс.

Но практическая буржуазия продолжала идти под знаменем позитивизма. Она по-прежнему смеялась над предрассудками. Хотя, конечно, наследие прошлого, как ни жалко оно было при свете разума, могло, по их мнению, быть даже полезным для женщин, простолюдинов и т. п. Седые химеры становились ме-

нее ненавистными, чем химеры юные, родившиеся вместе с буржуазией. Эти были полны красоты; немножко стыдно было отрицать всякое знакомство с ними, а между тем они были опасны, гарцевать на революционном гиппогрифе<sup>2</sup> было невозможно, — конь мог завести всадника не туда, куда ему хотелось...

Буржуазия изо всех сил старалась лишить громкие лозунги отцовских битв за свободу их содержания, но оставить их золотую шумиху, обратить их в звякающие бубенцы и греметь ими, как погремушкой, перед младенцем народом. Но буржуазия была верна науке, критика шла своим путем, найдя новые силы в том самом *историческом смысле*, который ей противопоставляли защитники старины. Исследование природы давало колоссальные результаты, особенно дорогие буржуазии, результаты практические, тайны природы разъяснялись, и ее силы одна за другой склонялись под ярмо человека. В смысле просвещения бледное утро сменялось довольно ярким днем. В то же время буржуазия складывала и принципы своего нравственного мировоззрения, все более и более сухого: стремление к наживе, голый расчет как источник всякой деятельности, как корень всякого чувства — вот *резвый* взгляд на жизнь. Борьба за существование, как она была формулирована Мальтусом, как достаточное объяснение для видимого общественно-го зла, наглое «enrichissez vous»<sup>3</sup>, как ответ на требование равноправия и т. д., и т. д. О, результаты девятнадцатого столетия, поскольку мастером и заправилой его была буржуазия, были блестящи! Я позволю себе познакомить читателя с теми впечатлениями, какие вынес чуткий и глубокий художник, покойный скульптор Антокольский<sup>4</sup> из обозрения буржуазного XIX века на импозантной выставке, где буржуазия горделиво распустила свой павлиний хвост. Вот несколько строк из его статьи, помещенной в журнале «Искусство и художественная промышленность» за 1901 год: «Подобной выставки не бывало, и вряд ли будет: она была в своем роде знамением времени конца века и декадентством, т. е. желанием произвести возможно сильнейшее впечатление, мало считывая на человеческие нервы».

«Бывало, войдешь в машинную галерею, и дух захватывает, словно я среди какого-то железного мира: железо живет, стучит, свистит, двигается, — что это за чудовище! Что за гигант! Что за сила! Железо заменяет человека, пар — его дыхание; железо работает за тысячи людей и в тысячу раз скорее, чем они; железные грабли то вытягиваются, то сокращаются, поворачивая предмет своею силою, передавая его как бы из рук в

руки, пока не выбросят его совсем оконченным. Железные машины сеют, жнут, молотят, пекут хлеб и кормят тысячные толпы. Целые ряды катушек двигаются автоматически, как солдаты на смотре, чешут шерсть, прядут нитки, ткут материи, готовые обувь и одеть легионы войск. Казалось, как ничтожен, слаб, жалок человек в сравнении с этими железными гигантами: попадись он в их грабли, они бы его стоптали, сломали, иссушили в порошок, раздули его как дым, а между тем именно здесь, над этими гигантами, человек властвует, как над дисциплинированными рабочими. По его велению гигантский молот одним ударом превращает железный шар в тонкий лист; по его же велению, тот же молот разбивает скорлупу маленького орешка, так что ядро остается не тронутым.

В гигиеническом отделе такой же восторг. Вы видите мутную воду, полную инфузорий, которых предки ваши глотали. Вы видите старинную больницу (с четырьмя больными в одной кровати), куда больные шли, как в живой гроб. Вы видите старинные хирургические инструменты, от которых люди умирали, как от пытки. А рядом с этим вам показывают, — и какой прогресс был сделан. Та же мутная вода превращается на ваших глазах в чистейшую, как кристалл; госпитальная чистота, удобство вызывают у вас какое-то благоговение, полное благодарности; хирургические инструменты больше не пугают вас. Вы идете в другие отделы, и восторг ваш не ослабевает, — напротив, ваше любопытство, ваша любознательность усиливаются все больше и больше, особенно в отделе образования. Сколько было сделано для пробуждения у людей — знания и сознания, сколько школ теперь на всем земном шаре! Как они умножаются, сколько миллионов детей обучается, и как они обучаются, какие легкие методы преподавания! Вы ни на минуту не сомневаетесь, что все эти дети, наверное, в высшей степени симпатичны. Вы верите в то, что все они выйдут порядочными людьми, здоровыми духом и телом и полезными друг другу. Да может ли и быть иначе при нашем сознании, при нашем совершенстве, а главное при таких огромных средствах, когда бумагою можно устлать все небо, перья превратить в крылья для людей, а буквами заслонить солнце и навести тьму.

Но довольно, — невозможно все описать, особенно бегло. Надо сперва быть специалистом всего, все изучать, разбирать, затем написать томы, томы, и тогда только картина выставки и восторг от нее будут полные.

Переходя от образования к гигиене, от гигиены к «Красному Кресту»<sup>5</sup>, я очутился в военном отделе, и дрожь пробежала у

меня по всему телу, я остолбенел... какой огромный отдел! Стальные стволы пушек и ружей, острые лезвия, малые и большие, смотрели на меня отовсюду с холодным блеском, как вытянутые змеи, готовые обрызгать меня ядом... Что это за чудовища? Кто их создал, — неужели Бог? Для кого? И для чего? Все они шипели одно и то же: «Смерть, смерть!»! Сильнее оборона, сильнее разрушение — и та же смерть. Вот она. Смотрите на человеческую кость с пулями, врезавшимися в нее, выставленную тут же. Смотрите на фотографию, снятую с поля битвы, усеянного убитыми и ранеными, затекшими кровью под жгучим небом. И за что такая вражда среди людей? и кто враждует между собою? — неужто те же питомцы, воспитанные с такою заботливостью и таким упованием? неужто те же братья инженеры, механики, которыми вы восторгались в машинной галерее, создавшие такие изумительные вещи для прогресса, для облегчения жизни людей? неужто они же создали такие адские машины для уничтожения друг друга? В один и тот же день я был в раю и в аду, радовался человеческому возрождению и оплакивал его смерть, я пел ему гимн — аллилуйя и похоронный марш... К чему мне ваши совершенства, ваши прогрессы, — вы достигли того, что врываетесь в недра земли, поднимаетесь выше орла, вы достигли его полета, ваш голос, ваши движения запечатлеваются навеки, ваши слова облетают весь мир быстрее молнии, пар и электричество переносят вас от Запада до Востока, от Севера до Юга, над всем этим вы властелины и в своей власти сильны, а все-таки вы ничтожны, потому что вы не в силах укротить людскую злобу, заставить их друг друга любить и жалеть. На чистом воздухе не лучше: шум и гам, везде играют и пьют, пьют и играют, хлопают браво, а бубен, главное, бубен неистовствует, обыкновенные люди в необыкновенных костюмах стоят на подмостках и хриплым уже голосом кричат, приглашая видеть диковинку — первых красавиц мира, кричат с разных сторон; тут пляшут явайцы, там индейцы, там испанцы, а там турчанки, пляски вакханальные, пляшут до усталости, до изнеможения, обливаются холодной водой и опять пляшут. Где хуже — там больше народа; толпятся матери с детьми, чтобы видеть пляску живота, от которой старые люди краснеют.

Находясь среди кабаков, киосков, панорам, театров и разных Palais<sup>6</sup>, среди шарлатанов в шутовских костюмах, а то и просто в цилиндрах, словно истинные джентльмены, которые расхваливают девицу в трико, стоящую тут же, чувствуешь совсем не то, что в машинной галерее, гигиеническом или в обра-

зовательном отделе; чувствуешь совсем другое, чем даже в военном отделе, где умный человек превращается в хищного зверя. И какая лихорадочная жадность свойственна всем эксплуататорам мира, чтобы приманить по возможности больше баранов и остричь их».

И даже искусство не удовлетворило Антокольского: ему было «больно, стыдно» за художников и даже за самого себя, так бездушно было все, выставленное художниками на продажу на огромном Парижском базаре.

Но молот бьет по наковальне и получает от нее удар, равный своему удару.

Я сказал, что идеализм в форме мечтаний остался за оттертым народом и его вождями. Этот идеализм носил тем не менее строго позитивный характер. Сен-Симон, Оуэн, Фурье<sup>7</sup> и сотня менее крупных величин шли по стопам великих руководителей Революции. Странно! теперь упрекают позитивистов в том, что они будто всегда лишь констатировали факты, но чужды были критике действительности и творчеству положительных идеалов. Это такой вздор, что невольно спрашиваешь, что служит ему источником: — невежество? партийное ослепление? недомыслие? Нет, позитивисты антибуржуазного направления, можно сказать, яростно критиковали действительность и рисовали такие картины будущего, такие возвышенные и светлые идеалы, перед которыми тускнеют все фантазмагии идеалистов-метафизиков.

Но идеалы остаются идеалами, когда попытки осуществить их наталкиваются на непобедимое сопротивление действительности. Право — бессильное пустое понятие. Только тогда оно оживает, когда есть сила, на которую оно может опереться. Такой силой был, конечно, тот народ, который больше всех и непосредственнее всех страдал от «культуры», созданной буржуазией. Из ряда неудачных попыток выяснилось, однако, что силы его, благодаря тысяче обстоятельств, недостаточны для пересоздания общества. Нужно было прямо и научно поставить вопрос: растут ли эти силы? можно ли надеяться на то, что идеал всечеловеческой кооперации, идеал свободы, равенства и братства во всей полноте этих понятий действительно станет идеалом масс? и будут ли эти массы когда-либо достаточно организованы и могучи, чтобы провести этот идеал в действительность? Это был *объективный* вопрос. В его постановке и решении не должно было быть ни «скрупула этики», как если бы дело шло об астрономии. Вопрос этот был разрешен Лассалем<sup>8</sup>, Марксом и Энгельсом.



Дух «марксизма» был резко *антиутопический* и резко *антиэстетический*. Это дало повод его позднейшим критикам упрекать его в односторонности. Такая критика основана на поверхностном отношении к марксизму, как форме *практического позитивизма*. Марксисты являлись и являются *антиутопистами* в том смысле, что раскрашенные картинки возможного будущего они считают слабым орудием в борьбе за право жить достойной человека жизнью. Можно нафантазировать очень много, но красота фантазий не побуждает и никогда не побудит господствующие классы уступить хоть пядь земли на арене классовой борьбы. Утопии великих мечтателей-позитивистов не отвергались, не признавались бессмысленными сами по себе, они делались достоянием поэзии, а интересы борьбы и критического осуществления естественных целей лишенного прав человека требовали решения иной задачи: что такое общество? каковы внутренние пружины его развития? Блестящий анализ общества как формы сотрудничества, как организации для борьбы за существование и господства над природой — был ответом; эта организация оказывалась крайне несовершенной в смысле какого бы то ни было позитивного критерия: она не давала максимума сил человечеству, не была экономна и расчетлива в их расходовании, в ней господствовало невыгодное для огромного большинства людей распределение благ и т. д., но задачу критики общественного строя выполняли блестяще еще утописты. Теперь была понята коренная причина всех этих несовершенств: фатально возникший в процессе роста цивилизации *классовый характер* общества. Вся история находила блестящий ключ к объяснению в классовой борьбе. Не отрицалось, что желания человеческие и человеческие идеалы производят историю, но *характер* этих желаний и идеалов объяснялся из внешних условий: особенности классового положения и исторической среды диктовали то, во что верил, чего хотел, что ненавидел человек. Совершенно объективно, как жители иной планеты, должны были исследовать ученые взаимоотношения классов, составляющих современное общество, и сделать посильный прогноз будущего. Их личные желания *не смели* иметь голоса в этой чисто научной операции. Мало того, цинизму буржуазии противопоставлялся такой же голый цинизм. Этому не побоялись. Бисмарк<sup>9</sup> и Лассаль почти одновременно указывали на то, что в современном обществе решающий голос принадлежит сильнейшему. Новые руководители четвертого сословия согласились со всеми теми положениями буржуазии, которые она высказала в пору расцвета своей наглости: да, дело решит

сила! Но та сила, которая низвергнет кумир золотого тельца — растет, растет спокойно, деловито, веря в себя, растет фатально, как невольное и необходимое порождение буржуазии, и не пожрать буржуазному Кроносу порожденного им Зевса, готовящегося сбросить его с Олимпа!<sup>10</sup>

Говорить о нравственности было нелепо, надо было говорить о *силах* объективной действительности. Слишком очевидно было, что провозглашением этических истин нельзя было поколебать воззрений господствующих классов, что они всегда могли *заказать* себе нужную идеологию и укрепиться в ней против всякого нематериального оружия. Поэтому позиция Маркса была антиэтическая. «Вы думаете, что мы будем заманивать вас туманными картинками будущего?» — как бы говорил этот могучий человек: «Пугать вас словами? нет! Мы надеемся лишь на силу тех людей, которые по самому положению своему не могут примириться с действительностью и вынуждены стремиться к уничтожению самого корня неустройства — классовых отношений вообще».

Значит ли это, что у марксистов должен был отсутствовать идеал? что они не были практическими идеалистами? что они не были насквозь проникнуты сознанием высоты своих целей и готовностью активно бороться за них? Но ведь и слепой видит, что это вздор! Однако обстоятельства выдвинули ряд личностей, которые решили внести «идеализм» в марксизм, лиц, которые, не будучи в состоянии отрицать присутствие идеализма в марксистской практике, находили его незаконным и метафизическим (?). Они не смогли понять, что наука *не хочет и не может* прислушиваться к голосу чувства, поскольку она наука, но что сама она есть лишь орудие чувства и что основой жизни всегда является известный строй желаний и целей.

Маркс указал на рабочий класс как на такой, которому необходимо должны привиться в самой высокой и чистой форме истинные идеалы демократии. Рассматриваемые научно, *извне*, это только классы, которые *zu schieben glauben und werden geschoben*<sup>11</sup>, т. е. сила которых направлена самым положением их в обществе и растет благодаря причинам стихийного-общественного характера. Рассматриваемые *изнутри*, это миллионы человеческих умов, жаждущих знания, человеческих сердец, жаждущих счастья, это проснувшиеся люди, стремящиеся развернуть свои крылья, наследники величайших мечтателей человеческого рода, достаточно сильные, чтобы осуществить их радостные и заветные грезы.

Мыслящая личность, пока она познает, объективно взвешивает силы, на которые опираются различные идеалы, она познает наряду с этим и причины, бросающие того или другого отдельного человека в объятия той или другой идеологии.

Но мыслящая личность, особенно такая, как Маркс, не только *познающий* человек, но и человек, *хотящий* и *действующий*: это уж совсем другой вопрос, как обосновывает он свои желания, как приводит он их в систему.

Задача обосновать свои идеалы, доказать их *объективную* правильность, это уж второстепенная задача, по сравнению с задачей выяснения достижимости идеала и практических путей к нему. Человек желает далеко не на основании логических соображений. Но тем не менее совершенно ложно утверждение, будто позитивизм не дал ничего для обоснования идеалов свободы и развития; еще большая ложь утверждений, будто их можно обосновать только метафизически.

Если Маркс не задавался целью найти научный критерий для доказательства безусловного превосходства идеала свободной всечеловеческой кооперации над всяким иным общественным идеалом, то это потому, что он знал, как легко воспримут этот идеал его естественные адепты и как невозможно вбить его в голову его естественным противникам. О кучке же интеллигенции, которая стоит до некоторой степени на распутье, Маркс, естественно, не думал, увлеченный гораздо более важной задачей. Кроме того, он справедливо полагал, что большая часть необходимой в этом отношении работы уже сделана великими утопистами, требования которых практически не отличаются от требований величайших идеалистов, но опираются не на туманные предпосылки метафизики, а на факты *антропологического* характера\* — на жажду развития, свободы, мощи и гармонии, заложенную в человеке и просыпающуюся в нем при благоприятных обстоятельствах, на его эмоциональную природу, происхождение которой объясняет нам биология и эволюционная психология, а также на основе таких наук, как гигиена и техника. Мы еще вернемся к этому при кратком выяснении происхождения *эксмарксистского* или *трансмарксистского* идеализма господ Булгаковых и пр. Но теперь нам нужно выяснить причины, благодаря которым воскресла метафизика на Западе.

Этих причин две. Одна тесна связана со всем вышеизложенным, другая стоит несколько особняком.

---

\* См. недавно вновь изданное сочинение Арнольди<sup>12</sup> «Современное учение о нравственности».

Чувствуя свою силу, буржуазия очень дорожила «резвостью», «практичностью» своих взглядов на жизнь, и отождествляла их с «научностью». «Никаких иллюзий!» таков был девиз типично буржуазных идеологов; основные устои общества — промышленность и торговля; до этики обществу нет дела, умные люди руководятся коммерческими, научно-коммерческими соображениями. Этика может жаться по углам в виде благотворительности общественной и частной и внутри семейных отношений. У коммерции есть одна этика, — разумный расчет, запрещающий плутни, торговая честность, отнюдь не воспрещающая самой бесчеловечной эксплуатации.

Но те из буржуазных идеологов, которые были менее самоуверенны или более проникательны, чувствовали, что эта голая экономическая точка зрения не может служить достаточно прочною крепостью для капиталистов. Они уже намечали и разрабатывали «гармоническую» точку зрения, т. е. лицемерную, подслащенную политическую экономию.

Но пока идеологи рабочего класса и мелкой буржуазии, больно ущемленной колесницей Джагернаута<sup>13</sup> — капитала, громили его этическими lamentациями, истинные, чистокровные и мужественные буржуа только отмахивались: «Иллюзии, бредни! — говорили они, пожимая плечами. — Это в сущности добросердечные люди, все эти мечтатели, но, конечно, нельзя им давать волю... Они совершенно не знакомы с жизнью... Дети!»

Но вот времена изменились. Новые классы стали вырастать в несомненно угрожающую силу, и росту их не предвиделось конца. Крепка и их идеология. Этическая точка зрения была оставлена в стороне, и идеологи новых классов выступили во всеоружии «бесчеловечной» науки. Они проанализировали сущность капитализма, его происхождение, его внутренние противоречия, — дали острый прогноз относительно его грядущей судьбы. В их трудах и призывах не было ни тени прекраснотушения. Они охотно следовали за буржуазией в ее утверждениях, что вопросы жизни решаются реальными интересами, — реальными силами, а не возвышенными принципами. Мало того, они доказывали, что самые возвышенные принципы вырастают из реальных интересов и служат знаменем реальным силам. Идеал всечеловеческой кооперации был представлен как естественное знамя всемирного пролетариата, но расчет велся не на красоту этого знамени, не на таинственные силы этого ковчега племени, жаждущего земли обетованной, а на реальную и растущую силу той армии, ряды которой пополняет сама логика промыш-

ленности и торговли. Капитализм оказался переходной стадией, и для каждой личности, жаждущей нового и лучшего, открылось реальное поле действия: толкать падающего и помогать народиться будущему.

Тогда-то буржуазия и ее идеологи все чаще стали хвататься за оружие этики. «Что за возмутительное учение!» — говорили они: «Какое отсутствие благородства, какая грубость и проза! что за возвеличение силы, грубой силы и узкого классового эгоизма. У этих людей нет уважения к семейному очагу, нет ни искры патриотизма, нет религии». Буржуазия охотно стряхивала с себя свой революционный нигилизм и выказывала внешнее и лицемерное уважение государству, Церкви и семье. На это не могли не откликнуться чисто интеллигентные круги. Кабинетная интеллигенция, лишённая всякой реальной силы, не может не верить в исключительное значение *чистой идеи*: во-первых, ее оружия относятся к числу так называемых духовных, во-вторых, блага, к которым она стремится, сводятся к свободе мысли и усилению роли интеллигенции в обществе; она с трудом представляет себе демократию вполне законченную, она вечно стремится к аристократии ума и таланта, возводя временное и позорное разделение на просвещенные классы и «чернь непросвещенну» в естественный закон; вот почему она не прочь подать руку буржуазии и удовлетвориться полумерами и реформами, конечно, «свято веруя в идеалы», но считая их скорее умственными полярными звездами, нормами мышления и чувствования, чем последним звеном практической программы. Притом интеллигенция так хорошо изучила историю человечества! она так уверена в огромности роли идей: даже самые проникательные и объективные мыслители-интеллигенты лишь с оговорками могут признать ограниченность и вторичность исторической роли школы, кабинета, книги, сцены. Даже самые передовые и прогрессивно настроенные интеллигенты не могут не преувеличивать творческой роли *критически-мыслящей* личности. Поэтому люди кабинета и кафедры охотно поддерживали буржуазию; не только подкупленные писаки, но искреннейшие мыслители настаивали на узости того понимания истории, которая быстро и естественно стала фундаментом идеологии новых классов. Если бы буржуазия только пыталась восстановить покачнувшиеся под ее ударами троны и алтари и бороться с идеологией народных масс при помощи официальной науки — было бы полгоря. Но по мере роста сил промышленной демократии, проникательнейшие из руководителей буржуазной мысли пошли на компромисс с крепнущим противником:

они признали критику капиталистического строя в значительной мере правильной, они признали право трудящихся масс на организованную самозащиту, признали даже рациональность идеала всеобщей кооперации, они чуть не с распростертыми объятиями пошли навстречу новым классам; лишь одного требовали они от них — это еще большей *практичности!* «Поймите», — говорили и говорят они: «Нам не к чему ссориться! мы сами презираем отсталых заводчиков и торгашей, но в интересах самого капитала идти вам навстречу, капиталистический строй вынужден сам себя исправлять понемногу, в нем много дыр, но он все будет накладывать заплаты из красного сукна нового строя, и стоит вам помочь нам зашивать дыры старого плаща, чтобы в один прекрасный день увидеть его совершенно красным».

Ей-богу, это удивительно подкупающая идиллия! «полегоньку да помаленьку, мирком да ладком», как говаривал Иудушка Головлев<sup>14</sup>, заплату за заплатой, смотришь, ан *Zukunftstaat* вот он и есть! И тысяча научных доводов убеждает в правильности такого взгляда: природа не делает скачков; социальный *Zusammenbruch*<sup>15</sup> невозможен, возможны лишь поверхностные политические революции, экономически общество может лишь эволюционировать! и т. д.

Тотчас же на призыв прогрессивных Улиссов<sup>16</sup> буржуазии откликнулись т<ак> н<азываемые> «академики», т. е. интеллигентные перебежчики в лагерь крайней демократии. Голоса левого клироса капитала трогательно слились с песнопениями правого клироса труда, начинает зреть интересный ублюдок, — демократическая концентрация: капиталист и рабочий рука об руку пойдут навстречу восходящему солнцу, капиталист самоотверженно решится таять и умяляться в его лучах, рабочий же будет крепнуть и расти, пока они не станут точно двойни и не обнимутся как братья.

А пока рабочему необходимо признать общность интересов труда и капитала, уметь довольствоваться малым, идти в ногу с природой, т. е. отнюдь *не делать скачков*, давать деньги и людей на армию и флот, защищающие «общие интересы» и завоевывающие колонии и рынки для сбыта «общих продуктов», не верить тем односторонникам-политикам, которые кричат о классовой розни, но сосредоточить свои силы в сфере взаимопомощи, фабричного законодательства и все такое. Словом, не надо гоняться за журавлями в небе, а взять в руки скромную синицу, журавль сам собою достанется праправнукам... Здесь не место входить в критику неогармонической теории обще-

ственного развития. Важно для нас лишь то, что она широко распахнула дверь метафизической этике.

Прежде идеал был естественным предметом горячего желания человека униженного и оскорбленного, плодом его горести и раздумья, дитятей нужды и жажды жизни и развития, свойственной всякому живому существу, особенно же пролетарию, окруженному роскошью больших городов, сознающему мощь того промышленного Левиафана<sup>17</sup>, клеткой которого он является, — теперь это — предвечная идея, общеобязательная и общечеловеческая, это цель самой истории и даже всего мироздания. Какой выигрыш, не правда ли?! Это уже не классовый идеал, а *объективный*, сверхчеловеческий и вместе *общечеловеческий*. Вот что важно. Все люди, а не пролетарии только, кто сознательно, кто бессознательно идут к этому идеалу и работают для него при соучастии высшей силы, невидимо указующей своим перстом пути к Ханаану<sup>18</sup>. В груди каждого человека звучит голос долга, неустанно повторяющий: «Человеческая личность священна», и кроме эмпирических личностей (т. е. свинных рыл, окружающих нашего героя тесной и жадной толпой), есть еще метаэмпирическая, богочеловеческая, которую нужно чтить в каждом человеке. О! что за умилительная и священная вещь эта жизнь! с чувством благоговения надо идти по жизненной дороге, памятуя, что некто живет над звездами.

К чему же нужно все это? Что все это? Разве идеал трудового человека, когда он добивался свободы развития, не определялся самым его положением? разве трудовой человек не брался с воодушевлением за его исполнение? разве слова, написанные на стенах залы, где заседал последний партейтаг<sup>19</sup>: «Man muss begeistert sein um grosses zu vollenden»<sup>20</sup> — не находили всегда отклика в сердцах борцов за будущее? Разве осмелится сказать кто-нибудь, что пресловутый долг сам по себе подвигнет хоть горсть *эмпирических* личностей капиталистов сделать маломальски серьезные уступки в области конкретных интересов? Дело в том, что этот *идеализм*, который начинает приобретать почву на Западе, есть естественное дополнение к новому, убудочному типу движения. Воодушевление, царившее прежде, было «незаконно», воодушевление «законно» только тогда, когда возбуждается вечностями и бесконечностями, но тогда идеалист дурачил себя, видите ли, перспективой скорого торжества своих принципов, а теперь буржуазная левая и демократическая правая научили его премудрости серенького оппортунизма, каким давно жили интеллигентные предвкушатели гармонии будущего, теперь сделалось необходимо поделиться с закопте-



лым братом-блужником всей тою премудростью, которая помогала интеллигенту-идеалисту мирно существовать в отвратительном обществе. Время острой борьбы, той борьбы, которая родит на груди энтузиазм, миновало, и чтобы не одуреть со скуки за штопаньем капиталистического строя микроскопическими заплатами, надо рассказывать себе сказки о широкой реке времени, ползущей черепашьям шагом к морю человеческого апофеоза.

Таков один ряд явлений, повлекших за собою разнородные симпатии к разнородным «метафизикам».

Та же мельница завертелась еще быстрее, когда нахлынула вода еще с другой стороны.

Практическое и трезвое направление мысли, восторжествовавшее вместе с буржуазией, требовало реализма от науки, поэтому естествознание, разумеется, развилось особенно роскошно: оно давало и непосредственные практические результаты, и было наиболее далеко от «иллюзий». Но естествознание развивалось в течение XIX века несколько односторонне: в отдельных науках были, правда, произведены изумительнейшие синтезы вроде теории происхождения видов, или теория единства и сохранения энергии; но совершенно дискредитированная натурфилософия была до того в загоне, что большинство ученых с ужасом относились к экскурсиям в чуждые области науки для объединения всего научного здания и тем более ревностно отдавались накоплению отдельных фактов. Эмпирическое направление чересчур засушило синтетическую мысль. К концу века, однако, окончательно выяснилась для науки и необходимость, и возможность научной философии, в смысле венчающего отдельные дисциплины общего купола. Г. Спенсер давно уже формулировал задачи синтетической философии, он утверждал, что отдельные науки, исходя из частных фактов, дают, каждая в своей области, возможно более общие формулы законов отдельных областей действительности, но эти самые возвышенные обобщения, какие только доступны специалистам, сами должны служить как бы колоннами для синтезирующего свода, построить который — обязанность научного философа, обладающего эрудицией во всех областях и эрудицией специально-философской. Грандиозное здание, построенное самим Спенсером, имело в своем фундаменте агностицизм как принцип теории познания, вечность материи и силы как онтологический принцип и закон эволюции в форме интеграции и дифференциации материи при рассеянии энергии и инволюции, т. е. обратного процесса, как принцип космологический, проведенный недавно

умершим великаном-философом через все области науки. Немецкая философия в лице Авенариуса<sup>21</sup>, а затем Вундта пришла к формулировке задач синтетической научной философии, очень похожей на спенсеровскую.

Немцы, однако, никоим образом не могли удовлетвориться совершенно созревшей к тому времени системой великого английского мыслителя. Наука о познании, как необходимое введение в систему науки и в каждую науку в частности, должна была быть разработана с особенной тщательностью. Но самый вопрос о познании мог быть решен лишь на основании каких-нибудь данных, и, как ни старались противиться этому, не мог не стать частью психологии; однако сама психология является в настоящее время наукой еще далеко не законченной, и именно потому, что изучаемые ею явления, так сказать, двусторонни, т. е. как объективные явления они подлежат ведению физиологии, как субъективные же совершенно выпадают из цепи физико-химических явлений, изучаемых всеми другими науками. Но так как познание само есть акт психический и вместе истинная основа наук физико-химических, то гносеология являлась как бы центром пересечения нескольких рядов проблем.

Спенсеровская теория познания с этой точки зрения являлась, можно сказать, несуществующей. Общенаучная философия могла явиться только после победы над самой страшной трудностью, стоящей на пути монизма: дуализма внешнего и внутреннего мира. Для синтетической, строго научной натурфилософии, в смысле космологии, имеется масса данных, и, например, книга Оствальда<sup>22</sup> «Натурфилософия» ясно показывает, что ученый мир нуждается здесь лишь в появлении синтезирующего ума, с трудностями же чисто философского, сверхнаучного характера мы здесь не встречаемся; но в области физиологии ощущений, психологии и гносеологии стал явным тот факт, что точки зрения физиков-материалистов и психологов спиритуалистов одинаково узки и недостаточны; физик вдруг теряет почву под ногами, вступая в область так называемых внутренних явлений и, беспомощно проваливаясь, кричит: «Ignorabimus»<sup>23</sup>, спиритуалист же тщетно старается как-нибудь приткнуть свои методы к совершенно самостоятельной области внешних фактов, столь успешно изучаемой при помощи материалистических предпосылок. Словом, едва созрела мысль о необходимости синтеза, как в ученом мире произошло некоторое замешательство; допущенная молчаливо и без критики, в качестве временной основы для науки, материалистическая метафизика, сразу оказалась негодной, и тут-то стали выступать с

новой важностью загнанные и забытые философы — *pur sang*<sup>24</sup>. Кафедры философии продолжали существовать в Германии, но никто не признавал за философией крупного значения, великие философы исчезли, появились более или менее талантливые историки философии и только. Но когда в рядах ученых началось замешательство, и специалисты физиологии и физики заговорили об отвлеченных вопросах, философы разом ожили и предложили множество всевозможных выходов из затруднения. Кантовский априоризм играл при этом первую роль, далее шли разного рода спиритуалистические метафизики, обещавшие добросовестнейшим образом включить в свои эластичные объятия все конкретное содержание наук, наконец, явились защитники дуализма, плюрализма, и даже какого-то моноплюрализма (?). Философы торопливо и деятельно захлопотали над тем разрывом, который зиял на теле науки, над дуализмом психического и физического, то зашивая разрыв белыми нитками, то залечивая его края, чтобы они зажили и зарубцевались, не соединяясь. Наконец выступили и хитроумные скептики: они нагоняли побольше тьмы в вопросы гносеологии, еще больше колебали мнимо поколебавшуюся достоверность познания, а среди ночи, где все кошки серы, старались навязать науке отжившие идеи. Конечно, среди философов находились прогрессивно мыслявшие люди, которые сразу верно наметили настоящий путь к решению вопроса, таким был, например, Рих. Авенариус, пошедший навстречу наиболее философским умам среди физиков и физиологов, самостоятельно нашедших тот же путь (например, Мах, Оствальд). Но зато и среди ученых нашлись люди, с удовольствием разнуздавшие в себе «привидения», ибсеновских «Ojengangers»<sup>25</sup>, т. е. идеи и чувства своих праотцев; они были притиснуты ко дну души, закованные разумом, а теперь расправляли свои онемевшие члены и все громче пели замогильные песни; они одевались и прихорашивались, эти кладбищенские гости, прятали свои костяки за цветами деланного экстаза романтики, за тканями хитросплетенных софизмов, и снова грозили науке платонизмом, т. е. введением в дело чистого познания постулатов разума практического, смешением категорий истинного и желательного, или, как неоидалисты любят выражаться, *должного*. Но то, что является угрозой для науки, служит приманкой для *profanum vulgus*<sup>26</sup>, — на чувства бьют г-да идеалисты, подкупают тем, что позволяют все желательное счесть за сущее, наиболее сущее, лстя бедному сердцу человека...

Мы описали выше, почему в буржуазных сердцах появилась тенденция реабилитировать религию и метафизическую этику, почему к идеализму склонялась кабинетная интеллигенция, почему он стал нравиться академикам крайней левой... Прибавьте к этому отживающих эпигонов буржуазии, готовых хвататься за все, что угодно, даже за философский пессимизм и Нирвану<sup>27</sup>, чтобы избежать непроходимой беспросветной скуцищи пресыщенного животного, и станет понятно, что это стечение обстоятельств воздвигло огромную мумию усопшей метафизики и вызвало в ней какие-то судороги, гальванизировав ее полуразжившиеся мускулы. Зрелище, противное для многих, вызывающее энтузиазм в сердце других. Но интереснее всего, что жрецы гальванизированной мумии, по крайней мере, некоторые, осмелились не только подкапываться под устои позитивного знания, но даже объявлять его рухнувшим. Если не ошибаюсь, такие смельчаки явились только в России. По крайней мере, в последних трудах германских и английских идеалистов хотя и ведется борьба с позитивизмом, но его существование и прочность признается; там идеалисты отстаивают лишь свое право существовать *рядом* и зазывать в свою лавочку, у нас же они сразу выступили со смелым, но не слишком добросовестным отождествлением контизма и позитивизма вообще, и с переходящим границы простой смелости утверждением, что позитивизм умер, несмотря на рост эмпириокритицизма в Германии, на школу Гюйо, Фулье во Франции, на успехи Ницше, который никогда не потакал метафизике, несмотря на то, что и у нас в России, из 5—6 наиболее распространенных журналов, только один «Мир Божий» обнаруживает симпатию к метафизикам, да и то лишь к умеренным.

Но если отечественные идеалисты перещеголяли западных единомышленников «смелостью», то в смысле искусства жонглировать понятиями они далеко отстали. Там в лице Вундта имеется метафизик довольно крупного калибра, там имеются такие бессознательно и потому с ловкостью лунатиков гимнастирующие идеями мыслители, как Виндельбанд, а в последнее время, по-видимому, отчасти и Риль<sup>28</sup>, там есть такой изумительно шустрый маэстро престижжитации<sup>29</sup>, как американец Джемс<sup>30</sup>.

У нас же мы видим лишь пережевывание западного идеализма, нас угощают жвачкой, вся пикантность которой заключается лишь в некоторой дозе чисто российской развязности, да в заметном у некоторых стремлении к *style russe*<sup>31</sup> в расположении гарнира.

По правде сказать, разбираться в этих произведениях довольно скучно. Но раз они существуют и, по-видимому, имеют успех, приходится волей-неволей возражать. Ведь г-да идеалисты «искажают» нашу точку зрения, и в их исполнении позитивисты выходят такими безнадежными тупицами, что, судя по такому портретцу, иной юноша не захочет и знакомиться с оригиналом.

А как хотелось бы наконец покончить с критикой идеалистической «жвачки» и заняться теми задачами, которые поставлены на очередь позитивной философии, хотя бы, например, пересмотром позитивной эстетики, как науки об оценке вообще, пересмотром практической философии, применяющей к практической жизни данные позитивного миропонимания и позитивной мирооценки.

Интеллигентного, чуткого к красоте, активного позитивиста ждут огромные задачи теоретического, популяризаторского и социально-педагогического характера, веселые, чудные задачи, перспективы учиться и учить в тесном союзе с естественным паладином<sup>32</sup> растущего и зреющего будущего.

Мы надеемся наряду с другими отдаться этим задачам, между прочим, на страницах «Правды».

Но пока мы еще раз вынуждены разъяснить нашу позицию на почве критики положений г. Булгакова, изложенных им в книге «От марксизма к идеализму».

И прежде всего, в дополнение к предыдущему, поговорим о происхождении русской «трансмарксистской» метафизики. Руководящую нитью послужит нам предисловие к названной книге, в котором автор сам излагает историю своей метаморфозы.

Г-н Булгаков следующим образом описывает возникновение марксизма в России.

«После томительного удушья 80-х годов марксизм явился источником бодрости и деятельного оптимизма, боевым кличем молодой России, как бы общественным ее бродилом. Он усвоил и с настойчивой энергией пропагандировал определенный, освященный вековым опытом Запада практический способ действий, а, вместе с тем, он оживил упавшую было в русском обществе веру в близость национального возрождения, указывая в экономической европеизации России верный путь к этому возрождению...».

Впрочем, сейчас же сказывается и «интеллигентская» точка зрения автора. Он не может не указать на «односторонность» марксизма, на то, что «задача теперешнего момента... не в размежевании общественных групп... а в соединении».

Для г. Булгакова марксизм отнюдь не является доктриной, обосновывающей программу определенного класса, который за «задачами настоящего момента» вовсе не считает возможным терять сознание своих *классовых* интересов и обособленности своих конечных задач.

«Наряду с этим действенным оптимизмом, русский марксизм был совершенно чужд слащавых иллюзий», — продолжает г. Булгаков, — «напротив, он со всей энергией выставил принцип социально-политического реализма, трезвого и научного понимания русской действительности».

Г-н Булгаков правильно отмечает важное дело сокрушения «экономического славянофильства», совершенного марксизмом, и переходит к оценке борьбы между марксистами и субъективистами.

Этот пункт необходимо осветить и нам. Если отвлечь от того частного применения, которое делали из своих принципов субъективисты относительно русской действительности, то пропасть между объективистами и «русской социологической школой» окажется вовсе не настолько непроходимой.

Прежде всего, субъективисты были несомненными детерминистами и признавали своеобразную закономерность в развитии обществ. Их субъективизм сводился к констатированию громадной роли, какую играет в развитии человечества *критическая мысль*. Критически развитая личность противопоставлялась действительности, хотя никто не отрицал, что она плоть от плоти и кость от кости своей среды; она противопоставлялась ей именно в силу того, что благодаря ряду обстоятельств освободилась от гнета традиций, получила возможность взглянуть на общество извне и оценить его с разумной точки зрения.

Каковы же были принципы, опираясь на которые, эти, как бы вырвавшиеся из тисков исторического процесса, личности и группы могли *критиковать* социальную действительность и строить социальный идеал? Нужны ли им были для этого метафизические и тому подобные «предпосылки»? — Так же мало, как ученому гигиенисту, когда он критикует санитарные условия, в которых прозябает большая часть человечества, и рисует идеал вполне здоровой жизненной обстановки. Критически мыслящая личность исходила из *потребностей* человека, из «постулата» здорового развития тела и духа; видя, что общественный строй калечит людей, порождает болезни тела и души, гнетет невежеством, нищетою, голодом, рабством, унижениями, они протестуют против него и стараются выработать такой план общественного уклада, который за всякой личностью

обеспечивал бы возможность развития. Чувствуя себя физически слабыми, критически мыслящие личности естественно обращаются к народным массам, как наиболее заинтересованным в обновлении общества и в то же время как к реальной и могучей силе.

Если искать непосредственного ответа на вопрос «что делать?» (вопрос, в котором таится уже и сознание глубокого несовершенства жизни и жажда жизни, полной смысла и радости), то ответ придется формулировать, по крайней мере, для решительных людей, так, как его формулировали субъективисты: 1) познай язвы современного общества; 2) выработай или восприми план его реорганизации; 3) ищи могучих союзников в этом деле и 4) действуй.

Но субъективистов практиков постигло страшное разочарование именно потому, что они упустили почти совершенно другую, чисто объективную сторону вопроса.

Народные массы в их представлении были каким-то тестом: во всякое время можно положить туда дрожжей, т. е. этих самых «критически мыслящих личностей», и брожение начнется. И это казалось понятным само собой: ведь народ несчастен, а «мыслящие» ему обещают свободу, счастье! Однако же несчастный и угнетенный народ не откликнулся на их призыв, а силы их самих оказались совершенно недостаточными для выполнения принятой ими на себя задачи. Практика народничества рухнула, и теория его стала пережитком.

В течение некоторого времени «объективист» должен был быть несчастнейшим человеком или насмешливым Мефистофелем.

Действительность, к голосам которой он прислушивался, глухо отвечала «нет» на все его «субъективные» запросы.

Казалось, что исторический процесс ни в Европе, ни в России не имеет ничего общего с «прогрессом». Время было страшное. Но постепенно стало выясняться, что история идет к той же цели (гармонизации сил человечества и победе разума над стихиями), но лишь окольным, совершенно необходимым, однако, путем.

Делом Маркса, а у нас — «учеников» его, было выяснение этого обстоятельства; они дали анализ внутренних сил капитализма, двигающих его к апогею и к переходу на высшую стадию развития общественного производства. Субъективисты могли бороться с объективистами лишь двумя путями: либо доказывать, что возможен прямой «скачок» из докапиталистического в послекапиталистический строй, либо указывать на то,



что действительность вещь изменчивая, которая не желает повиноваться сердцу человека: сегодня она как будто что-то обещает, а завтра повернется к вам презрительно спиной.

Субъективисты старого толка пошли по первому пути. И потерпели поражение.

Трансмарксистские идеалисты вступили на второй. Они тоже постулируют «власть» субъекта над действительностью (ведь ее не может не жаждать интеллигентная единица), но чувствуя, что доказать ее на почве позитивизма невозможно, они перенесли эту власть на абсолют, разумного царя субъективистского начала в природе.

Но те, кто не оторваны от действительности, не поставлены судьбою *вне* ее, а составляют ее важную составную часть, отнюдь не нуждаются ни в старом наивном субъективизме народников, ни в новом, т. е. скорее отремонтированном субъективизме магов.

Но что же собственно случилось? каковы были конкретные причины того, что марксизм, а вместе с ним и позитивизм оказались вдруг недостаточными в глазах, например, г. Булгакова?

Вот какова «совокупность мотивов, которая властно заставила г. Булгакова подвергнуть критическому пересмотру коренные устои» и пр.

Г-н Булгаков, а с ним и другие «марксистствующие» интеллигенты старались *защитить* доктрину Маркса, но... случился прекомический казус.

«Совершенно помимо моей воли и даже вопреки ей, вышло так, что, стараясь оправдать и утвердить свою веру, я непрерывно ее подрывал и, после каждой подобной попытки, чувствовал себя не укрепившимся в своем марксизме, а только еще более пошатнувшимся».

Этого можно было ожидать а priori. За защиту доктрины определенного класса брались случайные перебежчики, которые на мгновение увлеклись общим подъемом.

«В результате полемики с Штаммлером (и с Струве о Штаммлере) пришлось признать стоящим вне всякого спора, что самый идеал марксизма дается не наукой, а «жизнью», является, стало быть, *вне*-научным или *не*-научным. Этот вывод для «научного» социализма, гордящегося именно научностью своего идеала, представляется, в сущности, довольно убийственным, хотя все его значение выяснилось для меня только позднее».

Читателю понятно теперь, почему бедному г. Булгакову Штаммлер показался убийственным. Он не понял, что явления

вообще не даются наукой, а *разрабатываются* ею, что следовательно и идеал есть нечто данное, наука же может лишь выявить его происхождение, его жизненность и его прогрессивность с точки зрения роста власти человека над природой и maximum'a жизни.

Далее «убийствен» для хилого марксизма г. Булгакова и ему подобных Риккерт, «доказавший» невозможность научного прогноза в социологии. Бедный г. Булгаков не понимает, что марксизм вовсе не выдает своего прогноза за нечто абсолютное, что делать такие прогнозы есть биологическая и социальная необходимость в борьбе, что это и значит «полагаться на внимательное и непредубежденное изучение действительности».

Пророчествами наука не занимается, а по мере сил предугадывает будущее, и прогноз Маркса, на наш взгляд, остается в общем и целом непоколебимым. Красноречием тирад о заходящем солнце, бросающем косвенные лучи на непроницаемую преграду будущего, г. Булгакову не удастся замаскировать своего обскурантизма. Люди будут продолжать делать прогнозы, пользуясь все более научными методами, *на то в нас вложен огонь Прометей-провидца*<sup>33</sup>. Вне прогноза всякая наука теряет свой смысл, ибо она должна освещать путь человечеству, насколько хорошо — это вопрос, на который отвечают в каждом данном случае лишь факты. Внимательности же и беспристрастности марксисты отнюдь не станут учиться у автора «капитализма и земледелия».

Игнорирую экономические «колебания» г. Булгакова. Оставляем экономиста г. Булгакова в жертву экономистов марксистского направления. Укажу только на то, что и вопрос о ценности, и аграрный вопрос деятельно разрабатываются ими. (См.: Маслов. «Условия развития сельского хозяйства в России» и его же статья «Об аграрном вопросе» в сборнике «Очерки реалистического мирозерцания». См. также статью А. Богданова «Обмен и техника», там же.)

Самым важным мотивом был «кризис» марксизма на Западе.

Бернштейн «напал на те утопические элементы марксизма, которые составляли его поэзию, сообщали ему черты религиозного верования». Он разрушил *Zusammenbruchstheorie*<sup>34</sup>. «От нее отказались даже прежние ее сторонники», — развязно повествует г. Булгаков.

«Бернштейнианство есть марксизм, обрезавший себе духовные крылья, лишенный прежнего религиозного воодушевления и идеалистического размаха, сведенный к проповеди малых дел

социальной политики. Во многих из своих практических предложений бернштейнианство (несмотря на чрезмерный оппортунизм отдельных его представителей) правильно формулирует требования социально-политического реализма и в этом смысле представляет собою последовательное и исторически необходимое развитие марксизма в политике (особенно ценной нам представляется его позиция в аграрном вопросе); но в то же время нельзя не видеть, что оно убивает самую душу того же марксизма как общего мировоззрения. Теперь спрашивается, чем же заменить прежнее мировоззрение и заполнить образовавшуюся пустоту? Можно ли найти выход из «кризиса марксизма»? Во всяком случае, очевидно, что необходимы новые усилия идейного творчества, новые искания. К сожалению, ни сам Бернштейн, ни его партия, по-видимому, пока не испытывают этой платонической потребности, удовлетворение которой ничего не обещает для практической политики. Все имеет такой вид, как будто ничего не изменилось, и «кризис в марксизме» из острого становится хроническим».

Итак, вся беда на Западе, насколько можно понять г. Булгакова, глашатая части размагниченных марксистов, в том, что Бернштейн вынул душу марксизма — *теорию всеобщего кризиса капитализма*, и в то же время ни его сторонники, ни противники не испытывают «платонической потребности» в идейном творчестве, зуд которой не дает покою г. Булгакову и другим российским критикам.

Для того, чтобы доказать, что эти «явления» западной жизни действительно могут поколебать русских марксистов, надо 1) доказать, что *Zusammenbruchstheorie* действительно опровергнута, 2) доказать, что она составляет *душу* марксизма; 3) доказать, что с падением ее в марксизме как общем мировоззрении образовалась пустота.

Если ни один из этих тезисов нельзя доказать, то, очевидно, все это лишь мнимые поводы к «пересмотру», мнимые мотивы, и что г. Булгаков просто неправильно ставит себе диагноз.

Прежде всего положение о том, что впредь капитализму предстоит в мирном течении покрываться заплатами реформ, остается недоказанным. Уверенность в невозможности *Zusammenbruch'a*<sup>35</sup> особенно изумительно слышать в устах «социального агностика» г. Булгакова. Но мы — агностики, пока нам надо, и вместе с тем очень охочи до тенденциозных и голословных утверждений.

Ни для кого не тайна, что факты вроде резолюции последнего германского партийтага, или исключения Мильерана<sup>36</sup> из фран-

цузской социалистической партии говорят за то, что противники реформизма отнюдь не сдаются. Да и было бы рано! Бернштейн с полной уверенностью утверждал, что время кризисов миновало... и кризис разразился словно в насмешку над ним.

Бросим взгляд на положение современного капитализма.

За г. Булгаковым имеется одна заслуга: вкуче с Туган-Барановским он навязал Марксу, или *привязал* к Марксу никуда негодную теорию рынков, которую он, однако, не смущаясь, и теперь называет «наиболее ортодоксальной из своих работ», и, представьте, читатель! считает ее «идею» в известном смысле правильной: мы не знаем, в каком «смысле» считает ее правильной г. Булгаков, в обыденном смысле она просто нелепа.

Г-н Булгаков утверждает, что капитализм может до бесконечности развивать свой рынок, реализуя все растущее количество своих продуктов в новых орудиях производства, в новом базисе для своего расширения.

Поэтому же во внешних рынках капиталистическая страна может не нуждаться, а следовательно, никакого внутреннего противоречия в этом смысле капитализм в себе не заключает. Г-н Финн в статье «Промышленный капитализм в России за последнее десятилетие», напечатанной в сборнике «Очерки реалистического мирозерцания», указывает на то, до каких пределов доходило в то время искреннее желание г. Булгакова навязать Марксу эту нелепицу: г. Булгаков привел цитату из III тома «Капитала» Маркса: «По мере развития капитализма вследствие *внутренней* необходимости, присущей этому способу производства, вследствие его потребности *во все более и более* расширенном рынке, расширение его внешней торговли стало его собственным результатом».

Эта цитата явно говорит *против* теории г. Туган-Барановского и г. Булгакова, но г. Булгаков делает в ней «легкие изменения», — слово «внутренний» он опускает, а вместе «все более и более» ставит «более или менее».

Да, г. Булгаков защищал горячо Маркса. Мы имеем все основания радоваться, что с защитой его он наконец покончил.

Теория самодовлеющего капитализма — вздор! Новые орудия производства, в которые реализуется прибавочное производство предыдущего периода, могут иметь ценность только в том случае, если в конце концов находится сбыт для новой волны производимых ими потребительных продуктов.

Это ясно, как день. Как бы ни раздувался капитализм сам по себе, но приобретя исполинский рост, он в конце концов должен бросить на рынок исполинское количество *товаров для по-*

*требления.* Отсюда погоня за потребителями, поиски за ними по всему земному шару. Стихийно возрастая, капитализм все подчиняет себе, все вбирает в себя и производит, и производит, но рынок, хотя и возрастает также, однако не безграничен, и капитал не в силах создать себе безграничное число потребителей, число, которое вечно росло бы пропорционально сказочному росту производства. Земной шар может содержать целое многочисленное племя полубогов, и будет некогда служить пьедесталом для такого племени, но для капиталистов он скоро окажется тесен. Неужели вы не слышите тревожного биения железного сердца бирмингемов? Англия постепенно вытесняется с рынков и забывает свои традиции, она сознает, что предстоит борьба не на жизнь, а на смерть. Она хватается за протекционизм и империализм. Заатлантический колосс грозит и быстро надвигается.

Скоро дешевенькие товарцы капитализма, грозящие всему прекрасному на земле, заполонят все рынки-океаны и рынки-моря, запрудят рынки-озера, и рынки-пруды, и рынки-лужи, и капитализм начнет задыхаться. Средние капиталисты будут под видом картелей и трестов отдаваться под высокую руку промышленных королей; синдикаты капитала быстро приберут к рукам средние классы, постепенно поставив их в полную зависимость от себя; начнутся неслыханные крахи, безумное жонглирование миллиардами, исступленная реклама, сокрушительная гигантомахия капиталистических громад, в которые сольются капиталы перед издыханием и в тесноте. И среди треска рушащихся предприятий, среди ужасов всевозможных бедствий, порождаемых учащающимися кризисами, среди грома и молний приведенной наконец в действие адской машины милитаризма, среди бешенства интернациональной потасовки... перед изумленными глазами г. бернштейнцев начнется величественный *Götzendämmerung*<sup>37</sup>.

В набросанной нами «эсхатологии» нет ничего утопического. Она имеет, по меньшей мере, такое же право на научную самозащиту, такую же ценность, как и гипотеза невозможного и гармонично-журчащего течения событий.

Но допустим, что эта эсхатология и всякая другая теория кризиса будет опровергнута. Действительно ли она составляет «душу» марксизма? Покачнется ли от этого его здание? Образуется ли пустота?

Прежде всего, если под «душой» разумеется согревающий приверженца доктрины энтузиазм, то ведь энтузиазм у одного вытекает из одних условий, у другого — из других. Для того, что-

бы какой-нибудь одушевленный интеллигентный самовар зашипел и закипел энтузиазмом, нужны сильные фразы, картины баррикад на завтрашний день, патентованное наукой обещание, что такого-то числа начнут лететь в рот жареные рябчики и т. д., нужно, чтобы в его пустую грудь кто-нибудь вдвинул «угль, пылающий огнем».

Поэтому он (означенный самовар) может кипеть *minimum* имея внутри себя непререкаемую веру в *Zusammenbruch*. Но другие классы серьезно и деловито совершают свою историческую миссию.

Допустим, что они примкнули к господину Булгакову в том, что «проблема социализма, при всей своей этической ясности и даже простоте, не укладывается в рамки законченной и определенной экономической доктрины, но требует неустанного и многообразного социально-политического творчества, опирающегося на внимательное и непредубежденное изучение действительности».

Допустим. Разве энтузиазм должен угаснуть вследствие этого? Разве не понятен, например, энтузиазм даже полубуржуазного Зомбарта, когда он рисует прогресс с этой суженой точки зрения? Шаг за шагом, от победы к победе, вечно создавая новые методы борьбы, но неуклонно имея перед собою «ясную цель» идти вперед — это недурная перспектива, и если не понимать под энтузиазмом истерического восторга и шумного экстаза, к которому, например, германская промышленная демократия никогда не была склонна, то места для «души» здесь, право, довольно. Да и что же меняет во всем этом идеализм? Ведь и он не даст *Zusammenbruch*'а? Ведь он зовет к тому же самому!

«Да», — говорят сторонники г. Булгакова: «но он придает законченность мировоззрению, которое теперь стало шатким!» Мы, по правде сказать, решительно недоумеваем, каким образом может вследствие крушения теории *Zusammenbruch*'а возникнуть «платоническая потребность»?

Что такое марксистское мировоззрение? По общему своему миросозерцанию марксисты примыкают к научному позитивизму, специально же марксистскими «догматами» являются: 1) теория зависимости всех форм социальной жизни от ее содержания — высоты производительных сил данного общества и 2) как выводы из этого общего положения и анализа истории — теория борьбы классов как формы, в которой протекала до сих пор история культурных обществ. Это главные положения марксизма как общего мировоззрения. Как же задевает их *Zusammenbruchstheorie*? Или г. Булгаков относит к общему миро-

воззрению применение этих принципов, сделанное Марксом к анализу *современного* общества? Но Zusammenbruch или постепенная социализация, — а тенденция к переходу капиталистической формы в высшую не только не опровергнута фактами или аргументами, но, напротив, находит все больше защитников, даже в среде людей кафедры. Почему мировоззрение, согласно которому капитализм есть переходная стадия от домашней и ремесленной формы производства к производству общественному, должно считаться полуразрушенным оттого, что переход должен совершиться не путем кризиса, а путем лизиса, выражаясь медицински?

«Почва уходила из-под моих ног», — пишет г. Булгаков.

Нет, под ногами псевдомарксистов интеллигентов никогда не было почвы, хотя они лишь постепенно заметили это, заметили потому, что всякий Баверк<sup>38</sup>, всякий Штаммлер, всякий Риккерт, всякий Бернштейн бросал их навзничь, что они вечно «колебались» — «приближаясь то к Рилю, то к Шуппе<sup>39</sup>», то к Соловьеву и так, надеемся, без конца.

Г-н Булгаков никогда не понимал отношения между наукой и идеалом в марксизме, и потому не понимал и значения «прогноза». Он никогда не мог стать на точку зрения определенного класса, идеалы которого продиктованы жизнью, которому наука нужна лишь как фонарь, освещающий тьму, *насколько это возможно*, который не нуждается ни в доказательстве того, что он именно по Божьему велению хочет того, чего он хочет, ни в кристальной прозрачности будущего для того, чтобы не впасть в малодушие. Мышление г. Булгакова всегда было телеологическим, за его спиной не стояли великие исторические мотивы, великая руководительница — жизнь, а *чужак*, конечно, только тогда пойдет за чуждое ему дело, когда вы ему достаточно его разукрасите. Трезвый марксизм перестал вдохновлять г. Булгакова и его присных, и чтобы продолжать *кипеть*, чтобы *не остыть* вконец, он стал вкладывать в отверстую грудь новые «пылающие огнем угли», искусственно подогревать себя словами.

Вот в чем заключается суть их «платонических желаний»: «Те люди, которые ставят задачей своей деятельности служение общественному прогрессу, стремятся к осуществлению *добра* в истории (в какие бы конкретные формы эта задача ни облакалась)! Есть ли это добро только их субъективное представление, пожелание, которое они бессильны осуществить в жизни и в истории (ибо такая задача безмерно превышает индивидуальные \* силы человека), или же оно есть объективное и мощное

\* А «коллективные» силы, г. Булгаков?



начало? Есть ли оно только создание человеческого сердца, в котором живет и ложь, и всякая неправда, или же оно есть абсолютное начало бытия, которым мы “живем и движемся, и существуем”? Та двуединая правда, о которой так задушевно говорит г. Михайловский, правда-истина и правда-справедливость, есть ли вместе с тем и правда-мощь, все побеждающая и преодолевающая? *Есть ли Добро, есть ли Правда?* <...> Вот вопрос всех вопросов, в ответе на который разрешаются все они. <...> Если да, то и история, хотя она создается людьми и требует наших жертв и усилий, не “никуда не ведет” <...>, но представляет собой планомерное развитие, *прогресс* в подлинном смысле слова».

Так выражает г. Булгаков суть своих запросов.

Но ведь ответить на все эти вопросы «да» невозможно, как бы ни хотелось. О! г. Булгаков знает это, он пишет: «Философские проблемы, составляющие содержание так называемых мировых или проклятых вопросов, даны нам как предмет вечного искания, как загадка, которая хотя и *не допускает окончательного разрешения*, однако постоянно и настойчиво ставится нашему уму». И вот «хотя она не допускает разрешения», а «каждый должен решать»! Г-н Булгаков, ведь это бессмыслица! Как же решать то, что не допускает решения? Но г-ну Булгакову необходимо сказать «да», иначе, как он сам признается, ему «страшно»; иначе он «стынет». Абсолюты, погоня за ними и мнимые их открытия, — все это только возбуждающие средства, лекарства от социальной импотенции, необходимые *чужакам*. Люди жизни предпочитают решать вопросы, которые *решение допускают*.

Мы думаем, читателю достаточно ясен теперь наш взгляд на причины появления ех-марксистов — метафизиков.

Теперь нам остается лишь сделать короткий разбор той самой статьи г. Булгакова, которая, как он с огорчением констатирует, не обратила на себя должного внимания критики.

Надеемся, что остальные статьи мы можем безнаказанно *игнорировать* после всего вышесказанного.

## II. Г-н БУЛГАКОВ КРИТИКУЕТ ПОЗИТИВИЗМ

Марксистские статьи г. Булгакова, которыми начинается его сборник, не заслуживают внимания. Нового в них ничего нет. Заметен лишь своеобразный отпечаток: молодой геллертер, для которого «Конт всегда был несомненное Маркса», пытается

уместить свое марксистское миросозерцание в рамки контовской полусхоластики, утомительно, скучно «гомозится» над разными вопросами, серым, якобы по преимуществу философским языком излагая более или менее общие места марксизма.

Оживление проникает изложение Булгакова лишь начиная с его первой еретической статьи, первого симптома совершившейся метаморфозы: «Иван Карамазов как философский тип».

В свое время мы дали краткий отпор этому красноречивому манифесту вернувшегося из Дамаска марксистского Савла<sup>40</sup>. Мы не будем поэтому заниматься этой статьей\*.

Мы приступим к разбору той статьи г. Булгакова, которую он сам выдвигает как центральную, т. е. «Основных проблем теории прогресса». На наш взгляд, в этой статье буквально нет живого места. Ни одно из утверждений г. Булгакова не выдерживает прикосновения критики. Правы ли мы, пусть судит читатель.

Мы пойдем за г. Булгаковым по пятам, мы не оставим без ответа ни единого утверждения г. Булгакова, *без обстоятельного* ответа, потому что нашу настоящую статью мы хотели бы считать *окончательной*. О! не в том смысле, чтобы сам г. Булга-

---

\* См. мою статью «Русский Фауст» (Вопросы философии и психологии. 1903. Июль). Вскоре после напечатания этой статьи мои приятели обратили мое внимание на разбор ее, сделанный неким г. Гайдебуровым в «Неделе». Это была презабавная статейка, которая меня сильно рассмешила. Г-н Гайдебуров счел меня почему-то представителем какого-то специфического московского направления, назвал меня унтер-офицером московских лавочников и предсказывал, что московская «гага» — «Русская мысль», меня непременно погладит по головке. Я давно не бывал в Москве и по некоторым обстоятельствам вряд ли скоро попаду туда, но мне было приятно узнать, что позитивизм так широко распространился среди тамошних лавочников. Надеюсь, однако, что московские салоницы все еще верны основам того мировоззрения, которое проповедует г. Гайдебуров. Вся его статья состоит из смеси недоразумений, недоумений и ругательств. Я — Тит Титыч, я привил себе «модную глупость» Ницше, и уж не помню еще что. В конце концов, разделав меня, как говорится, *под орех*, г. Гайдебуров восклицает: «Умри, Денис, лучше ничего не напишешь». Умирать г. Гайдебурову, вероятно, рано, но писать, пожалуй, можно бы и бросить, особенно по сложным вопросам, которые он осилить не может.

Вполне прилична по тону и небессодержательна была критика, направленная против статьи, которую я дебютировал, г. Волжским. Ему я не отвечал лишь благодаря чисто внешним обстоятельствам. Косвенный ответ на его критику читатель найдет во многих моих статьях.

ков признал себя или почувствовал себя разбитым, или чтобы от него отпали его *естественные* адепты, а в смысле окончательного разграничения между нами. И первая же тирада г. Булгакова послужит нам для краткого выяснения самой сущности позитивизма как мирозерцания и жизнечувствования.

Вот эта тирада:

«О. Конт установил так называемый закон трех состояний (*loi des trois états*), согласно которому человечество переходит в своем развитии от теологического понимания мира к метафизическому, а от метафизического к позитивному или научному. Философия Конта ныне уже потеряла кредит, но этот мнимый закон все еще, по-видимому, является основным философским убеждением широких кругов нашего общества. Между тем он представляет собой грубое заблуждение, потому что ни религиозная потребность духа и соответствующая ей область идей и чувств, ни метафизические запросы нашего разума и отвечающее на них умозрение нисколько не уничтожаются, даже ничего не теряют от пышно развивающейся наряду с ними положительной науки. И религия, и метафизическое мышление, и положительное знание отвечают основным духовным потребностям человека, и их развитие может вести только к их взаимному прояснению, отнюдь не уничтожению. Потребности эти являются всеобщими для всех людей и во все времена их существования и составляют духовное начало в человеке в противоположность животному. Изменчивы, таким образом, только способы удовлетворения этих потребностей, которые и развиваются в истории, но не самые потребности».

Посмотрим, действительно ли не произошло никакого замещения религии метафизикой и метафизики наукой, и в каком смысле прав г. Булгаков, указывая на живучесть религиозной и метафизической потребности.

Первоначально, как известно чуть не каждому гимназисту, религия удовлетворяла, наряду с другими запросами человека, также его потребности в познании окружающего. Представление о богах, духах, волях, скрытых за вещами и явлениями, было посильным объяснением их и давало в руки человеку некоторый определенный метод воздействия на внешний мир: его события человек мог изменить, как он думал, молитвами, заклинаниями и жертвоприношениями. Подобное магическое представление живо еще и ныне в невежественных массах и иногда поддерживается теми, кто эксплуатирует это невежество и нуждается в нем. Но даже серьезные богословы давно уже отказались от представления о возможности изменить судь-

бы мира или человека магическими приемами, а также от объяснения отдельных явлений непосредственной волей божеств. Если г. Булгаков станет настаивать на законности мифологического мирозерцания — это его дело, но что это мирозерцание не может выдержать никакого сравнения с научным исследованием природы и техническими приемами воздействия на нее — это ясно каждому.

В своем стремлении к познанию явлений и законов перодовое человечество не сразу перешло к чисто эмпирическому методу, — ему предшествовал период умозрительной науки, остатком которой и до сих пор является фетишистское представление о законе природы как о своеобразном, юридическом, так сказать, велении, которому *подчиняются* явления\*.

Закон трех стадий совершенно несомненен, поскольку он прилагается к истории положительной науки. Вряд ли г. Булгаков решится отрицать это.

Но ведь стремление человека к познанию никогда не может быть ограничено одним пониманием отдельных явлений: он стремится постичь все сущее в его целом. Наука же не может удовлетворить этому неутомимому стремлению человека.

Действительно ли это так? Странно — почему бы, казалось? Мир есть не что иное, как мир опыта, сверхопытное нам просто не дано: все, что нам дано, доступно познанию. И действительно, современная натурфилософия рисует нам в высшей степени цельное, стройное и грандиозное изображение мира, перед которым безусловно бледнеют все системы метафизические. Нет никакого сомнения, что познание мира далеко не доведено до конца и что каждый натурфилософ, когда он дает цельную космографическую картину, во многих случаях прибегает к гипотезам. Но эти гипотезы состоят в согласии с данными науки, формулированы в терминах опыта, отнюдь не переходя принципиально за его границы, и притом не выдают себя ни за что другое, как за более или менее вероятные гипотезы. Что другое, кроме вероятных гипотез, может дать метафизика? Разве гипотезы невероятные! В настоящее время нельзя найти уже ни одного метафизика, который бы не знал, что вне эмпирических данных, которые обыкновенно включаются каждой метафизической системой в свой организм, они целиком состоят из гипотез.

---

\* Г-н Булгаков пресерьезно навязывает это представление и нынешнему позитивизму, чем выдает свое незнакомство с ним.

Стремление к целостному пониманию мира не есть метафизическая потребность, а потребность *научно-философская*, и метафизике нечего делать при построении картины мира, как это с полной убедительностью показал в своей книге «Метафизика и наука» Алоиз Риль.

Г-н Булгаков толкует: «Задача полного и законченного знания в мире опыта есть вообще неразрешимая и неверно поставленная задача».

Совершенно верно. Но, быть может, она разрешима сверхопытным путем? Не читали ли мы, однако, на XIX стр<анице> предисловия г. Булгакова, что «проклятые вопросы по самому существу своему принадлежат к числу неразрешимых»?

Итак, «окончательное решение», *омега* познания, есть вообще химера как на опытном, так и на сверхопытном пути. Сам г. Булгаков утверждает, что всякие метафизические и религиозные «ответы» суть лишь «этапы» на пути... к чему? — *к неразрешимому*. Но ведь сколько ни двигайся к решению неразрешимого, *вперед* двигаться не будешь.

Что касается позитивной науки, то она совсем не ставит задачи *окончательного* познания, но неспособность науки сказать свое *последнее* слово г. Булгаков лишь по недоразумению, притом, так сказать, злостному, считает ее слабостью. Позитивная наука во всяком случае может дать то, что единственно только и может обещать метафизика: всестороннее мирозерцание для *данного* поколения, живое в своих деталях, но незыблемое в своих методологических основах.

Не было и не может быть эпохи, которая не имела бы своего мировоззрения, и из всех мировоззрений именно позитивно-научное дает объяснение наивысшему количеству фактов, сводит бытие к наибольшему единству и рисует картину и наиболее стройную, и наиболее богатую красками.

Если в современном научном мирозерцании есть пробелы, то они заполняются гипотезами, указующими путь исследования. Мы не знаем, например, как возникла жизнь, но, наверное, узнаем это, так как все больше к этому подходим, пока же существуют превосходные гипотезы.

Каковы же те вопросы, которые совсем не решаются наукой? Пусть сам г. Булгаков перечислит нам их.

Вот эти вопросы:

- 1) Что же представляет собою наш мир в целом?
- 2) Какова его субстанция?
- 3) Имеет ли мир какой-нибудь смысл и разумную цель?
- 4) Имеют ли какую-либо цель наша жизнь и наши деяния?

## 5) Какова природа добра и зла?

Тотчас же мы узнаем от г. Булгакова, что «компетенция метафизики больше, чем положительной науки, потому что она ставит более важные вопросы и *дает на них ответы*».

О, дать ответ так нетрудно! Но ведь важно, чтобы *правильность* этого ответа можно было хоть как-нибудь, хоть чем-нибудь *доказать*! Пока мы не нашли ответа *доказуемого*, до тех пор говорить об ответе, с научной точки зрения, просто бесстыдство. Г-н Булгаков забывает, что в ответ на эти запросы метафизика может лишь строить гипотезы, обреченные на полную беспомощность перед лицом других гипотез.

«Пусть! Однако вы признаете существование метафизической потребности? признаете, что волей-неволей, а вопросы эти возникают в человеческом уме?» — спросит читатель.

Из пяти булгаковских вопросов лишь два первых относятся к *познанию* мира, остальные три относятся к его *оценке*. Впрочем, смешение проблемы познания с проблемой оценки крайне характерно для некритической мысли.

Что такое мир в целом?

Миром мы называем совокупность нашего опыта, и полный ответ на вопрос о том, что он такое, может дать лишь законченная организация опыта.

Когда мы спрашиваем: что такое *a*? — это значит, что мы просим подставить вместо понятия *a* другое какое-нибудь понятие, более нам знакомое. *Мир* каждому человеку представляется чем-то сложным, а потому непонятным; таким образом, возникает проблема миропознания. При этом, либо допускаем, что вполне возможно прийти к некоторому понятию, вполне для нас знакомому, т. е. некоторому *b*, постановка которого уже никоим образом не возбуждает вопроса: что такое *b*? — или мы не допускаем такой возможности, в каковом случае, очевидно, разрешимых вопросов вообще быть не может\*.

Итак, как метафизик, так и позитивист, раз они допускают возможность хотя бы временного решения какого-либо вопроса, — что такое *a*? должны признать, что есть некоторые *b*, *c* и т. д., которые представляют из себя нечто знакомое, *познанное*. Если метафизики говорят, что сущность мира — воля, или, как склонен, по-видимому, думать вместе с Вл. Соловьевым наш уважаемый автор, «любовь Бога», то они, очевидно, полагают, что *воля* или *любовь* это нечто понятное и что никто не спросит их: «А что такое воля? что такое любовь?» Если бы их

\* Это замечание, конечно, остается в силе и для метафизиков.

спросили, то они вынуждены были бы, несомненно, сказать (как они и говорят), что это доступно человеку из непосредственного опыта.

Таким образом, познанным, данным всегда и во всех случаях являются элементы опыта.

Если г. Булгаков или другой кто может что-нибудь возразить против этого положения, то пусть сделает это, пусть укажет что-нибудь другое, более понятное, чем простой элемент опыта, внутреннего или внешнего — все равно.

Да, все равно! Моя воля или любовь ничуть не понятнее для меня, чем красный цвет или тон *do*. И я столько же не в силах постигнуть, каким образом тон *do* может быть «на деле» колебанием струны или атомов моих нервных и мозговых клеток, как и того, что он на деле *воля* и *любовь*. Поэтому позитивизм оставляет в стороне нелепую попытку сводить качественное разнообразие к *реальному* единству\*. Мы, конечно, имеем полное право представлять себе мир, как механизм, и все качественные его проявления, как функционально зависимые от него эпифеномены, и в этом смысле механическое мировоззрение, без сомнения, еще не проиграло игры растущему энергетическому, но употреблять слова «в сущности есть» нелепо. Мир есть мир! Красный цвет есть красный цвет!

Когда на вопрос, что такое красный цвет? — мы ответим, что это есть «представление, возникающее в психике человека, обладающего нормальным зрением в результате воздействия на его глаз эфирных волн определенной длины», то это ничуть не объясняет, что такое красный цвет, а лишь *называет* его таким образом, что он может занять свое место в *организованной картине мира*. На самом деле наше мнимое объяснение гораздо сложнее красного цвета, и ничто не может быть проще его. Если ребенок спросит вас, «что такое красный цвет?» — вы покажете ему несколько красных предметов, и дело с концом. Однако нам кажется, что мы лишь тогда *поняли* красный цвет, когда уложили его в рамки, скажем, механического мировоззрения. Это потому, что тогда он стал элементом понятного, познавательного-организованного мира. На вопрос «что такое мир?» — может быть дан единственный ответ: изображение картины мира, при помощи которой его можно было бы мыслить с наибольшей ясностью. К этому стремится наука. Читатель найдет прекрасный опыт дать краткую, но во всем суще-

---

\* Но наука, конечно, стремится свести его к единству принципиальному — методологическому.



ственном полную картину мира, согласно данным современной науки, в статье С. Суворова «Основы философии жизни» \*.

Но, конечно, г. Булгакову нужно не то. Ему нужно какое-нибудь слово, вроде «воля», «любовь»; но ведь это детские побрякушки. Такие слова не разрешают даже отдаленно вопроса во всей его конкретности, и почти с равным правом можно сказать, что мир есть, в сущности, яичница или жестокий романс.

Таким образом, мы видим, что научная философия *ставит* и *решает* вопрос о том, что такое мир, решает его все более и более полно, хотя, вероятно, никогда не скажет своего последнего слова, так как и горизонты человека, и организующие силы его разума будут постоянно расти.

Г-н Булгаков занимает себя детскими побрякушками вроде следующего: «Так как в сравнении с бесконечностью теряют значение всякие конечные величины, как бы ни различались при этом их абсолютные размеры, то можно поэтому сказать, что в настоящее время наука нисколько не ближе к задаче (очевидно, «к решению задачи», хотел сказать г. Б<улгаков>. — А. Л.) дать целостное знание, как была несколько веков тому назад или будет через несколько веков вперед».

Этот жалкий софизм имел бы еще какой-нибудь смысл, если бы для науки не дана была не только конечная ее точка, но и исходный ее пункт; но пункт этот дан: это — беспомощный примитивный человек, и неужели можно сказать, что в деле познания мира мы не сделали ни шага вперед! Ах, эти господа метафизики! Они потихоньку высасывают кровь из предмета, о котором толкуют, и потом, превратив его в бледную тень, издеваются и над ним, и над читателями. Прогресс знания не есть «линия», о нем нельзя рассуждать математически, — это борьба со всеми сладостями победы, в этой борьбе важно не приближение к конечной точке, а *процесс завоевания* разумом все новых областей, выработки таких общих методологических рамок, в которые легко укладываются новые факты и т. д. Власть человека над природой растет, как растет и сознание порядка, закономерности в мире; то и другое означает рост познания, познавательного приспособления человека к природе, залога творческого приспособления природы к человеку.

Второй вопрос г. Булгакова таков: «Какова субстанция мира?» На этот вопрос позитивная наука отвечает, что ее мирозерцание не субстанциально, а актуально, что она не признает

\* Сборник «Очерки реалистического мировоззрения».

вопроса о субстанции, а потому читает этот второй вопрос совершенно тождественным с первым.

Это, конечно, не смутит г. Булгакова.

Полюбуйтесь, на какие беззубые ухищрения пускается наш паладин метафизики, увлекая своим дурным примером и бедного г. Волжского:

«В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божиим, или о сущности вещей (*Ding an sich*), или о свободе воли и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику; напротив, я тем самым признаю ее, признавая законность и необходимость постановки этих вопросов, не умещающихся в рамки положительного знания. Различие ответов на метафизические вопросы разделяет между собою представителей разных философских школ, но это не уничтожает того общего факта, что все философы суть метафизики по самой природе человеческой мысли».

И еще решительнее того:

«Атеисты, с чем большим пылом доказывают небытие Бога, тем наглядней обнаруживают, какую роль в их сознании играет эта проблема, и насколько в нем присутствует Бог хотя бы как предмет отрицания».

Но мы живо сговоримся с г. Булгаковым. Метафизиками называем мы тех, для которых мир сверхопытный существует как предмет утверждения, а позитивистами — тех, для которых он существует как предмет отрицания. Кажется, разница достаточная. И если г. Булгаков будет все же настаивать на слове «существует» — то пусть его.

Два последние вопроса наука, в точном смысле этого слова, ставить не может. Чтобы *оценивать* предметы и явления, надо иметь *критерий* оценки, независимый от критерия истинности; наука спрашивает лишь, «что это?». «Какова ценность этого?» — спрашивает чувство.

Из этого отнюдь не следует, чтобы на поставленные г. Булгаковым вопросы не отвечала позитивная *философия*.

Позитивная философия лишь ясно разграничивает обе точки зрения и строго предостерегает от всякого их смешения.

Стремление во что бы то ни стало смешать их — вот истинно метафизическое стремление, и к нему мы сейчас подойдем, рассматривая, какое решение дает вопросам оценки позитивная философия.

Имеет ли бытие какой-нибудь смысл или разумную цель?

Что хочет сказать человек, когда он называет что-нибудь бессмысленным или осмысленным? Понять *смысл* какого-ни-

будь *a* — значит найти какое-нибудь *b*, которое кажется человеку безусловно осмысленным и которое является целью *a*, так что уж не для чего спрашивать: «А каков смысл этого *b*?»

Отсюда следует, что мы либо должны признать вопрос о смысле мира или чего бы то ни было другого абсолютно неразрешимым, ибо будем наткаться на новый и новый вопрос о смысле, или мы должны признать существование чего-то, что является безусловно осмысленным и, следовательно, может служить конечной осмысливающей целью явлений.

Очевидно, что эта цель должна казаться осмысленной именно *человеку*, т. е. заключать в себе *человеческий* смысл. Но что же кажется человеку осмысленным не постольку, поскольку смысл оцениваемого лежит в чем-нибудь другом, как его цели, а поскольку он именно *в нем* (в оцениваемом объекте) заключен? На это метафизики дают различнейшие ответы, обыкновенно более или менее добронравного свойства; так, конечную целью объявляется, например, нравственность. Но ведь безусловно можно спросить: «Что же, собственно, за смысл нравственности, или какова ее цель?» Ответить на это «отказом в ответе» — значит просто выдать себе *testimonium paupertatis*<sup>41</sup>, потому что здесь нет того чувства уверенности в самопонятности, *осмысленности* предмета, какое, например, мы испытываем в самопонятности красного цвета или другого простого качества. Миллионы людей спрашивали и спрашивают: «Каков смысл нравственности? к чему она?», и если г. Булгаков откажется отвечать, то уж это он будет виноват в замалчивании и закрывании глаз на запросы человечества.

Позитивизм подходит к этому вопросу с совершенно иной стороны. При каких условиях человек перестает спрашивать о смысле чего-либо? — А тогда, когда это что-либо ему, человеку, приятно. Это могут быть вино, любовь, познание и нравственность, но все вопросы будут исчерпаны словом — удовольствие, наслаждение и т. п. Для чего пьют вино? любят женщин? познают? стремятся к нравственному совершенству? — Для того, чтобы чувствовать *удовлетворение*.

Быть может, это грубый эвдемонизм? Я прошу убедительно гг. метафизиков подкопаться под него. Я ведь не говорю непременно о грубых наслаждениях, я говорю об *удовлетворении*. Разве не удовлетворение хочет дать человеку г. Булгаков своею метафизикой и религией? Разве он не хочет оправдать их, доказать их осмысленность ссылкой на существование метафизической *потребности*? религиозной *потребности*?

Итак, безусловно осмысленным является чувство удовлетворения. Ни один человек в мире не может спрашивать себя, «какой смысл удовлетворения, удовольствия», так как удовлетворение есть нечто столь же несомненно осмысленное, как *простое* качество есть нечто несомненно понятное.

Я прошу г. Булгакова или присных его указать мне какой-либо другой критерий, стоящий над чувством удовлетворения или даже не стоящий *под* ним.

На вопрос: «Какой смысл нравственной деятельности?» я даю в совершенном согласии с духом Конта ответ: *смысл ее в удовлетворении, которое она доставляет человеку.*

Но так как г. Булгаков любит детские софизмы, то займемся здесь одним из них. А как же быть с чувством неудовлетворенности? разве оно бессмысленно? это вечное искание? вечное недовольство? это истинно-человеческое в человеке?

Бывают разные люди. Быть может, некоторым из них доставляет удовлетворение мыслить себя удовлетворенным. Но активный современный человек не любит покоя, он выше всего ценит чувство развития, *Wille zur Macht*<sup>42</sup>. Вот почему ему доставляет высшее удовлетворение чувствовать, что все блага настоящего не могут остановить роста его запросов и жажды все расширяющейся жизни. Вот и все.

Но что же такое это *удовлетворение*, которое играет такую колоссальную роль в оценке мира и его явлений? Оно, очевидно, предполагает существование потребностей.

Неудовлетворенность чувствует человек, когда он ощущает потребность, какую бы то ни было, и не в силах утолить ее. Стало быть, осмысленным он может находить лишь то, что так или иначе удовлетворяет его потребность. Оценить что-нибудь — значит рассмотреть это что-нибудь в его отношении к потребностям субъекта. Всякое явление может быть ценным лишь *для кого-нибудь*, и притом *кого-нибудь, обладающего потребностями.*

Таким образом, для позитивиста вопрос о смысле или цели мира сводится к вопросу об отношении мира к потребностям человека. Вылезти из своих потребностей ни один человек не может.

Никаких абсолютов в этом отношении не дано человеку. Дикарь спрашивает, чтобы узнать ценность предмета: «А это едят?» В его раю текут молочные реки в кисельных берегах и летают прямо в рот жареные рябчики. Грек спрашивал: «Способствует ли данная вещь гармонии душевной и телесной?» В его элизиуме мудрые и прекрасные мужи наслаждались чару-

ющей, гармоничной красотой примиренной природы. Кант спрашивал: «Способствует ли данная вещь свободе человека, в смысле независимости его воли от всех потребностей, кроме категорического императива (повиновение которому есть *нравственная потребность*)?» В его раю... впрочем, его рай так абстрактен, что трудно говорить о нем: но все же в его раю люди живут счастливо, сознавая, что они заслужили это счастье нравственным поведением.

Ницше спрашивает о том, способствует ли переоцениваемая им ценность повышению сил в индивидуе, и в его раю люди или сверхлюди наслаждаются сознанием своей победоносной силы и пафосом дистанции от рабов с их кантианской моралью. Марксист спрашивает о том, способствует ли оцениваемое победе человека над стихиями внешними и общественными, повышению солидарности, планомерности человеческого труда и его производительности; в его раю племя человеко-богов лучезарною семьей покоряет себе стихии, все расширяя круг царства разумности, заставляя мир служить для удовлетворения все растущих потребностей своего царя и завоевателя — человека.

Но всегда в основе каждой оценки, каждой вещи лежит способность ее удовлетворять потребности. И оцениваемое кажется тем более ценным, чем более удовлетворения доставляет утоление той потребности, которой она отвечает, и чем в большей мере она ее уголяет.

Вот с какой точки зрения подходит позитивная эстетика или «философия оценивающая» к вопросу о ценности мира. Какой же ответ дает она на этот вопрос?

Ответ этот может быть прежде всего двояк. Если жизнь в мире удовлетворяет данного человека, то он, естественно, и не ищет никакого другого смысла в жизни. «Жизнь для жизни нам дана!» или: «Ах, как прекрасен Божий мир!» — вот что скажет он нам с ясной улыбкой.

Но таких баловней судьбы, оптимистов чистой воды, очень и очень мало. Непосредственное чувство вовсе не говорит большинству людей, чтобы мир был прекрасен. В нем, несомненно, есть добро и зло, ибо в нем есть и наслаждение, и страдание, радость и горе, удовлетворенность и неудовлетворенность.

Элементов зла в мире не отрицает абсолютно никто из философов. Очевидно, что вопрос об оценке мира усложняется тем более, чем больше и тех и других элементов констатируется вами в мире. Но даже из самого мрачного пессимизма ведь есть выход: это уверенность в том, что мир становится лучше.

Убедить нас, что мир хорош, не могут никакие адвокаты, добровольно берущие на себя задачу теодицеи, но они могут убедить нас, что он *улучшается*. На это они и бьют обыкновенно.

Наиболее распространенная, если не всеобщая, оценка мира у представителей позитивизма такова: мир как объект для *созерцания* скорее дурен, чем хорош, и это объясняется тем, что человек в нем есть лишь один из приспособляющихся к нему элементов, а целое отнюдь не рассчитано на удовлетворение именно его потребностей; но все заставляет нас думать, что как объект для *деятельности* мир хорош, ибо путем познания и творчества мы можем приспособиться к нему и приспособить его к себе.

Поэтому на место вопроса о ценности мира, который есть вопрос довольно праздный, позитивист ставит вопрос о том, какими путями можно возвысить ценность мира.

Мне кажется, что после сказанного неважно останавливаться на вопросе о ценности человеческой деятельности и о добре и зле.

\* \* \*

Мы видим таким образом, что позитивизм удовлетворяет всем потребностям и запросам человека, но, читатель, не всякого человека.

Активный, смелый, мужественный человек не страшится того, что успех его предприятия ничем не гарантирован. Он верит в свои силы, он борется, и, если стихии побеждают его, он героически гибнет, почерпая утешение в сознании, что он остался верен себе, не унижал себя ложью, бегством от истины и т. д. Но для малодушного человека необходима верная гарантия, без нее «его душу наполняет леденящий ужас».

Гарантировано ли возрастание ценности мира? Или, другими словами, «есть ли абсолютное благо как активное начало»? так как, по г. Булгакову, эти вопросы однозначны. На них *жаждут* положительного ответа.

И представьте, нам откровенно признаются, что именно эта *жажда* служит достаточным, хотя единственным основанием к тому, чтобы отвечать на «вопрос вопросов» утвердительно!

В глазах науки пристрастный исследователь — позор, в глазах метафизики он законен, он создает, лепит именно из своего *пристрастия* ответ на свои запросы и... доволен.

В самом деле, с чего начинает г. Булгаков? С того, что человек жаждет верить тому, что добро есть всепобеждающая мощь.

Прекрасно. Человек ставит вопрос о том, *так ли это?* И г. Булгаков предлагает ему *знание*, что это так, это знание есть *та самая вера, которую мы хотели обосновать*. Г-н Булгаков сам говорит, что слово «знание» здесь мало подходит. Очень мало, совсем даже не подходит. *Знать* — это значит быть уверенным на основании «логической бесспорности», *верить* значит слепо полагаться на авторитет или голос чувства.

Итак, г. Булгаков говорит, что позитивизм не может *доказать* нам, что добро есть мощь, это его *слабость*. Г-н Булгаков *сильнее*, он может ответить на вопрос вопросов приказанием *верить*, что добро *действительно* есть мощь.

Позитивизм не может дать логически бесспорного доказательства, что ценность мира возрастает, но такого доказательства, как явствует из слов самого г. Булгакова, не может дать ни метафизика, ни религия. Религия основывается на наличности чувства веры, но ведь в том-то и дело, что «вопрос всех вопросов» задавать может лишь тот, кто *сомневается*, а религия, по словам самого г. Булгакова, может лишь *запретить ему сомневаться*, рекомендовать ему побольше веры.

«Блажен, кто верует!», г. Булгаков.

Мы видим, таким образом, что как в познании отдельных явлений, так и в познании мирового целого, так, наконец, и в его оценке позитивизм резко отличается от религиозного и метафизического мышления и идет им на смену. Потребность в целостности познания и в оценке мира вовсе не является метафизической и религиозной потребностью, это просто узурпация, так как потребности эти находят свое полное удовлетворение (хотя не окончательное, как и у метафизиков) без помощи допущения потустороннего мира, сверхопытного бытия, какое допущение и есть признак метафизики, как показывает самое ее название, и религия в точном смысле этого слова (как вера в сверхопытный мир).

Метафизическая потребность не умерла: это — потребность малодушных в безусловной гарантии ценности самого человека в глазах мира, или чего-то, что еще выше мира; это — жажда закрыть глаза на трагическое положение разумных созданий среди громады вселенной, — трагическое, но вдохновляющее, но зовущее, боевое, увлекательное, даже веселое для натуры активной.

Метафизическая потребность держится еще в невежественных массах и в небольшой цитадели, населенной малодушными людьми. Впрочем, быть может, я преувеличиваю число активных позитивистов по сравнению с жаждущими потусторонних



помощников и покровителей. Но во всяком случае между одними и другими не может быть мира.

Как мы уже сказали, позитивизм оставляет вопрос об отдаленно-грядущих судьбах человечества под сомнением, но поскольку жизнь в настоящее время не есть и не может быть «удовлетворенностью», позитивисты призывают к активности как естественному проявлению неудовлетворенности.

Но г. Булгакову ужасно хочется доказать, что у позитивизма существует «теория прогресса» и что эта «теория» есть, в сущности, *вера* или, по меньшей мере, *метафизика*.

Для того, чтобы убедиться, какой это пустой вздор, нам придется сначала рассмотреть, что сваливает в кучу наш автор под именем «теории прогресса».

В одну кучу бросает г. Булгаков три совершенно разнородные вещи, а именно: 1) абстрактную теорию прогресса, относящуюся к мирооценке, а не к миропознанию, и отвечающую на вопрос: каков должен быть процесс, чтобы мы назвали его прогрессом? 2) теорию эволюции, отвечающую на вопрос: каков общий характер наблюдаемого нами в опытном мире процесса? и 3) теорию конкретного культурного прогресса, отвечающую на вопрос о том, каковы тенденции нашей культуры и ближайшие ее этапы.

Как же отвечает позитивизм на каждый из этих вопросов.

1) Можно легко формулировать наивысший мыслимый идеал жизни: это — идеал *божеского* существования, так как образы богов создавались именно под диктовку естественных запросов человека. Мир, согласно этому идеалу, должен представлять из себя постоянный и все растущий материал для безмерного наслаждения, в свою очередь растущего. Человечество должно представлять из себя группу индивидов с могучим ростом жизни, ростом власти и познания, так как наслаждением является, как учит психология, лишь растущее в своей интенсивности положительное чувство. Человечество должно стать плодом мира, ради которого он существует, служа ему корнем и стволом; мир должен приобрести в человеке своего разумного и могучего царя и свой «смысл». Таков естественный идеал *гордого* человечества\*.

Все, что ведет к победе человека над внешними стихиями и над стихиями внутренними, затрудняющими поступательный

---

\* Малодушное человечество видит идеал в торжестве смирения, самоотречения и т. п., прикрывая этот рабский идеал словом «свобода», которая оказывается... свободой от желаний!

ход человечества, — прогрессивно, остальное или безразлично, или регрессивно.

Г-н Булгаков завопит о том, что мы вторгаемся в область метафизики и религии, что мы апеллируем к «должному» и к «вере».

Г-н Булгаков будет в горестном заблуждении, если поступит таким образом. Мы имеем здесь дело не с категорией *должного*, а с категорией *желательного*, которая легко и естественно укладывается в рамки научного мировоззрения, как определенная сторона *жизни*.

Мы не прибегаем также к вере, потому что мы устанавливаем лишь то, чего мы желаем и чего, как мы, впрочем, *лишь полагаем*, не может не желать всякий развитой человек. Мы вовсе не утверждаем, что мировой процесс есть именно прогресс в нашем смысле, ни того, что человеку, как определенно направленной *силе* среди других сил мира, непременно удастся направить этот процесс по желанному пути; мы устанавливаем лишь критерий оценки процессов и путеводный огонь для деятельности человека.

Не знаю, поймет ли меня г. Булгаков, но непредубежденные читатели, наверно, меня поняли. Этот идеал является *сверхнаучным*, как сверхнаучен всякий *факт*: факты даются не наукой, а действительностью, и идеал есть факт, который мы находим в нашем внутреннем опыте. Дело науки осветить нам его происхождение и дать посильный ответ на вопрос о его исполнимости и о путях к нему.

2) Быть может, и даже наверно, со временем найдутся формулы эволюций более изящные и полные, чем спенсеровская, но пока она наилучшая. Вот она в формулировке самого Спенсера:

«1) Повсюду во вселенной как в общем, так и в частном, происходит непрерывное перераспределение материи и движения.

2) Это перераспределение является эволюцией, когда в нем преобладает интеграция материи и рассеяние движения, но оно является разложением, когда в нем преобладает поглощение движения и дезинтеграция материи.

3) Эволюция будет простою, когда процесс интеграции или образование связного агрегата не осложняется другими процессами.

4) Эволюция будет сложною, когда рядом с первичным изменением от бессвязного состояния к состоянию связному происходят вторичные изменения, вызванные несходством в положении различных частей агрегата.

5) Эти вторичные изменения совершают превращение однородного в разнородное, — превращение, которое, подобно первичному изменению, обнаруживается и во вселенной, как в целом, так и всех (или почти всех) ее частях: в агрегатах звезд и туманностей; в солнечной системе; в земле как неорганической массе; в каждом организме животном и растительном (закон Бэра); в собрании организмов в течение геологического периода, в духе, в обществе, во всех продуктах общественной деятельности.

6) Процесс интеграции как в частном, так и в общем проявлении соединяется с процессом дифференциации, чтобы сделать это изменение не простым переходом от однородности к разнородности, но переходом от неопределенной однородности к определенной разнородности; и эта возрастающая определенность, сопровождающая возрастающую разнородность, проявляется, подобно последней, как в общей совокупности вещей, так и во всех ее делениях и подразделениях, до самых мельчайших.

7) Рядом с перераспределением материи, составляющей какой-нибудь развивающийся агрегат, происходит перераспределение сохраненного движения его составных частей в отношении друг к другу; оно тоже становится, шаг за шагом, более определенным и более разнородным.

8) За отсутствием бесконечной и абсолютной однородности, это перераспределение, одну из фаз которого составляет эволюция, является неизбежным.

9) Равновесие является конечным результатом превращений, испытываемых развивающимся агрегатом. Эти изменения совершаются до тех пор, пока не достигнется равновесие между силами, действию которых подвержены все части агрегата, и силами, им противопоставляемыми этими частями агрегата. По пути к окончательному равновесию процесс может пройти через переходное состояние уравновешенных движений (как в планетной системе) и уравновешенных отправлений (как в живом теле), но состояние покоя для неорганических тел и смерть в органическом мире есть необходимый предел всех перемен, составляющих эволюцию.

10) Разложение есть процесс обратных изменений, которому, рано или поздно, подвергается всякий развивающийся агрегат. Подверженный влиянию окружающих неуравновешенных сил, каждый агрегат постоянно может быть рассеян, благодаря постепенному или внезапному возрастанию заключенного в нем движения; и этому рассеянию, быстро претерпеваемому тела-

ми, которые еще недавно жили, и медленно совершаемому среди неодоушевленных масс, подвергнется, в неопределенно отдаленный период, каждая планетная и звездная масса, которая в неопределенно отдаленный прошедший период начала постепенно развиваться: таким образом закончится цикл превращений.

11) Этот ритм эволюции и разложения (завершающийся среди малых агрегатов в короткие периоды, а среди больших агрегатов требующий периодов, неизмеримых человеческим умом), насколько мы можем судить, вечен и всеобщ, — каждая из чередующихся фаз процесса господствует в известный момент в одном месте, в известный — в другом, смотря по местным условиям».

Таковы факты. Какова же может быть оценка их, т. е. *прогрессивна ли эволюция*. Да, эволюция прогрессивна, а *инволюция* регрессивна. Единство в разнообразии есть основной эстетический принцип; человек тем более живет, ощущает, тем более удовлетворен (радостен), чем большее количество элементов окружающего он может объединить, т. е. охватить в законченное единство. Следовательно, мир, дифференцируясь и интегрируясь в глазах человека, становится все более прекрасным, понятным, а потому и более родным и ценным. Дифференциация же и интеграция жизни есть не что иное, как ее усложнение или обогащение, рядом с которым идет все более полная организованность приобретенных богатств. Совпадение закона эволюции с тенденцией человека как разумного существа совершенно естественно: человек есть плод эволюции, ее фрагмент, утверждая жизнь, он, очевидно, должен утверждать и закон жизни. Люди же, отрицающие жизнь, *по тому самому* должны считаться больными.

Больной человек, отрицающий жизнь, должен находить прогрессивной не эволюцию, а инволюцию, т. е. дезинтеграцию мира и обращение его к относительному небытию — нирване.

*Утверждающий* жизнь человек желал бы навеки удержать закон эволюции и предвидеть впереди вечное развитие; *отрицатели* жизни желали бы порвать круг сансары, вечное вращение «великого года» и навеки погрузиться в небытие<sup>43</sup>.

Строго говоря, наука не может отрицать ни одной из трех возможных перспектив: вечного вращения эволюционного круга, вечного процесса и окончательного небытия.

На этот вопрос, конечно, не могут дать ответа ни метафизика, ни религия, т. е. могут дать, но — ответ, подобный знаменитому ответу остроумного аббата на вопрос Генриха IV<sup>44</sup>: «Сколь-

ко звезд на небе?» Как известно, аббат назвал какую-то большую цифру, и когда король усомнился в ее правильности, аббат ответил: «Извольте проверить, Ваше Величество».

Но подобные ответы могут казаться заслуживающими этого имени лишь тем, кто умеет и хочет себя морочить.

Ввиду невозможности ответить на вопрос о судьбе мира утвердительно, позитивизм выработал ответ на другой вопрос: *как лучше всего вести себя человеку ввиду возможности всех трех исходов?* В самом деле, на первый взгляд кажется, что ответ на этот вопрос должен быть дан совершенно разный, соответственно каждому из возможных решений вопроса о мировом процессе, а на деле это не так.

Я позволю себе уяснить читателям этот пункт небольшой притчей.

К одному беспутному и остроумному гуляке явился мудрец с седой бородою и, сурово вперив в него глаза, произнес громовым голосом:

— Безумец! или ты не знаешь, что в каждый момент своей жизни ты живешь для вечности! Или не знаешь ты, что снова и снова возвратится твой век, и твое рождение, и этот миг! И вместо того, чтобы украсить жизнь, как подобает вечному предмету, что ты делаешь из нее?! Ты разрушаешь тело и душу и погибнешь жертвой порока.

— Дяденька, — отвечал гуляка, — так значит, я не в первый раз живу на земле? Но если мое существование неминуемо повторится снова и снова в том виде, как я живу сейчас, значит, моя нынешняя жизнь уже определилась в свою очередь предшествующей! Что же я могу поделаться. Если ты уже несчетное количество раз приставал ко мне с этими поучениями, то я, должно быть, каждый раз не слушал тебя — все по тому же разумному поводу, что ничто неизменно; остается брать жизнь, как она есть, и играть ту роль, которую навеки дал нам неведомый режиссер под неведомого суфлера.

Мудрец нахмурился и сказал: «Жалкий человек! Я обманул тебя! Мир придет к гибели. Все станет великим — и ничтожным ничто. Неужели перед ужасом этой перспективы ты не побледнеешь, и бокал не выпадет из твоих рук, и ты не позаботишься о том, чтобы вести себя достойно перед страшным лицом владительницы-смерти?»

— Эх, дядя! не люблю, когда мне мешают, — сказал гуляка: — право, если мы все обратимся в ничто, то совершенно безразлично, чем мы были. Я не думаю, чтобы вы были довольны подарком, если бы вам подарили щепотку золы и сказали,

что это был необыкновенно мудрый фолиант. Зола остается золой, и ничто всегда равно нулю, как и все, что к нулю приходит.

— Несчастный... ты пятно на челе человечества. С твоим умом ты мог бы служить грядущему. Знай же, что в грядущем человечеству суждено победить и воцариться над природой в сверкающем апофеозе. И ты мог бы способствовать этой славе, однако вместо того ты проводишь жизнь в обществе непотребных женщин и отребьев черни.

— Так человечеству суждено победить?! Душевно рад, в таком случае они обойдутся и без меня. — И гуляка предложил присутствующим играть в кости.

Я боюсь надоесть читателю моей притчей, однако мне необходимо рассказать и вторую ее часть.

Гуляка был очень доволен своим разговором с мудрецом и от души считал его победой. Поэтому он пошел к своему брату, человеку серьезному, который провел свою жизнь в лаборатории, где варил свои эликсиры, исцелявшие от многих болезней. Придя к нему, гуляка сказал:

— Знаешь ли ты, что в мире все есть коловращение и что ничто не ново под луной? К чему же сидишь ты тут и стараешься придумать новые эликсиры, когда те, кто болен теперь, будут, несмотря ни на что, снова и снова больны в будущих вращениях?

— Я рад, что я, по крайней мере, снова и снова облегчу их страдания.

— Я сказал это нарочно, — с хитрой улыбкой молвил гуляка, — мир должен погибнуть, и не все ли равно, вылечишь ли ты Ивана да Марью, или нет: мы все погрузимся в черную дыру.

— Из этого не следует, чтобы Иван и Марья должны были страдать хоть на один миг дольше, — ответил врач.

Гуляка несколько смутился! — Но человечество... — сказал он несколько неуверенно, — обойдется и без тебя, ему суждено победить...

— О, мой труд мне не тягость, а удовольствие, и я рад участвовать в борьбе, все равно — будет ли она победоносной, или нет.

— Но что тебе за дело до других! — с досадой вскричал кутила, — ешь, пей и веселись.

— Мой друг, — сказал врач, — это мне скучно. Мне приятно создавать новые ценности по мере моих сил.

— Но для чего?

— Разве можно спрашивать, для чего человек делает то, что доставляет ему радость. Ради радости творчества.

— А! — воскликнул гуляка, — я поймал тебя! между нами нет разницы! Я люблю лафит, моя подруга предпочитает ликер, а у тебя вкус к творчеству, ведь все сводится к одному удовольствию.

— Ты прав, брат. Я не променяю своего удела на твой, как и ты на мой. Нельзя никого убедить доводами разума, что творчество лучше лафита, но я надеюсь воспитать моих детей и детей моих соседей в моем духе, потому что творчество ценностей делает жизнь все шире и глубже, все царственнее и полнее, и эта идея приводит меня в восхищение. Твои же наслаждения в лучшем случае оставляют тебя тем, что ты есть. Я не знаю, что суждено человечеству, но если оно в силах победить, то, очевидно, на моем пути. Я думаю, что нас будет все больше, а вас все меньше. Мы творим и боремся, мы пытливо смотрим в грядущее, чтобы правильно направлять корабль жизни. Мы боремся за ближайшее счастье, которое несомненно, и так шаг за шагом. Если мы упруемся в стену, то лучшие из нас, вероятно, перестанут жить, предпочитая смерть суженному размаху творческой жизни, а худшие будут «существовать». Я хотел бы, чтобы человечество и отдельные люди побеждали или умирали, не уступая ни пяди совершенства и мощи, которую завоевали. Я думаю, что среди людей те, кто мыслит, как я, — прочнее и возьмут перевес над вами, а тогда они пойдут вперед, насколько хватит сил, быть может, до бесконечной власти над миром и обожествления человека, но, во всяком случае, они не унижатся, и, даже умирая, они будут удовлетворены тем, что в жизни были воинственны и горды и ни разу не унизились. И в этом они увидят смысл своей жизни и достаточный смысл мира в их глазах.

Гуляка ушел от брата задумавшись, потому что брат был прекрасен, когда говорил это. А между тем к ученому юркнул подслушавший все молодой жрец. — Врач, — сказал он, — сколько силы придашь ты себе и своим, когда уверуешь, что есть великие и всемогущие существа, которые помогают тебе. — Но врач улыбнулся и сказал: — Пойди вон.

Хотя наша притча вышла несоразмерно длинной, но зато мы сказали все, что хотели, относительно позитивной оценки мира, и нам остается лишь добавить кое-что о третьей теории прогресса.

Г-н Булгаков утверждает, что теория прогресса имеет свое *Jenseits* в представлении о грядущем счастье человечества. Те-



перь мы можем спросить г. Булгакова, какая же это теория прогресса? Если абстрактная, то ведь она отвечает лишь на вопрос о том, *что* мы назвали бы прогрессом.

Если теория мировой эволюции, то, насколько нам известно, ни один эволюционист не решался утверждать, будто счастье человечества есть неизбежный конец или есть неизбежное звено мирового процесса.

Г-н Булгаков живым манером приравнивает затем теорию прогресса и социологию, а социология оказывается у него не чем иным, как научным социализмом.

Неужели социализм, как утверждает г. Булгаков, хотел *предсказать*, доказать *неизбежность* наступления социалистического строя, который есть и «идеал современного человечества» (например, буржуазии? крестьянства? китайцев? папуасов?)?

Но, г. Булгаков, незачем употреблять особых усилий, чтобы доказать «немногими основными пунктами», «что социальная наука по самой своей познавательной природе не способна к предсказанию».

«Что значит предсказывать будущее? Это значит *точно* (NB. — Курсив автора) определять наступление будущих событий в определенном пункте пространства и времени».

О! г. Булгаков! Ради бога, не ломитесь в открытые двери! Ни Маркс, ни Энгельс, ни социология, ни любая теория прогресса подобными вещами не занимаются. Зачем же непременно *точно*? Хорошо, если удастся хоть *приблизительно*, в общих чертах предугадать ход будущих событий.

Но это не значит предсказывать! Ну и ладно, Маркс себя за пророка и не выдавал.

Но тут-то г. Булгаков становится великолепен.

«Всякие иные предсказания суть просто общие места, из приличия называемые иногда в общественной науке словом “тенденция развития”».

Если бы я не знал, что я прочел эти строки в книге г. Булгакова, я бы подумал, что это пишет г. Бердяев: до того глубокой научной беспомощностью и невежеством веет от этой фразы.

В разное время г. Булгаков «приближался к Платону, Виндельбанду, Рилю» и еще там к кому-то! О! если бы он иногда приближался хоть ненадолго к Юму, Миллю и естествознанию!

Мы не будем настаивать на явной обмолвке г. Булгакова, будто «тенденцией развития» называются «общие места». Это явный вздор.

Тенденция развития есть факт, или, вернее, научно констатированная постепенность в ряде фактов, например: сжатие

солнца, переход от однородного к разнородному в эмбриональном развитии, концентрация капиталов в промышленности.

Г-н Булгаков смешивает тенденцию развития с ее формулой. И вот что говорит он об этой формуле: «Это наиболее общая формула, выражающая смысл до сих пор протекшего развития и его резюмирующая, но лишенная фактического содержания», — продолжает наш гносеолог, — «лишь мысленно продолжаемая от настоящего в будущее, эта тенденция тотчас же обращается в общее место, в игру ума, *лишенную всякого серьезного значения*».

Прежде всего я прошу сопоставить подчеркнутые мною слова со следующими строками:

«Человечество никогда не перестанет думать о завтрашнем дне и в свои представления о нем вводить то понимание действительности нынешнего и вчерашнего дня, которое дает социальная наука. Так же точно никто не может обойтись без того, чтобы на основании здравого смысла и научного опыта не составить себе известного суждения не только о настоящем, но и о ближайшем будущем, для которого каждый из нас работает. Если назвать и это предсказанием, то делать предсказания о будущем в этом смысле есть право и обязанность каждого сознательного человека».

Но ведь это лишено «всякого серьезного значения», г. Булгаков?

Но не в том дело. Дело в том, что г. Булгаков понятия не имеет о науке, о научных методах. Все естествознание покоится на «наиболее общих формулах, выражающих и резюмирующих смысл до сих пор протекших явлений».

Как же иначе, г. Булгаков? Все *законы* механики, физики, химии — все это тоже формулы; когда физик *предсказывает*, как протечет сейчас опыт в его кабинете, он лишь судит по свидетельству прошлого, лишь «мысленно продолжает от настоящего в будущее».

На этом стоит вся техника, вся *жизнь* человеческая.

Для того же, чтобы предсказания науки имели *точный* характер, поступают следующим образом: совершенно отвлекаются от влияний, которые являются с точки зрения исследуемого побочными, *выделяют* один какой-нибудь ряд явлений, заставляют его действовать как бы в пустоте, если возможно, — то путем соответственно обставленного научного эксперимента, а если нельзя, то мысленно учитывая результат таких побочных влияний, производя мысленно реконструкцию явления, как бы вне побочных явлений (метод абстрактно-аналитический).

Итак, чем проще явления, чем легче разложить их на уже обследованные тенденции, тем точнее их предсказание. Но путь к точному предсказанию всегда один: открыть и выделить все тенденции явлений.

Г-н Булгаков употребляет всуе имя астрономии. Можно заподозрить, что почтенный идеалист весьма поверхностно знаком или даже вовсе незнаком с этой наукой, иначе он знал бы, что астрономия на каждом шагу прибегает к методу абстрактно-аналитическому: движения планет она слагает из прямолинейного определенного движения мимо солнца (по касательной своих орбит) и определенного движения к центру солнца, но при этом она не получает еще точного предсказания, — а лишь приблизительное, — это только *тенденции* движения планет, в него вмешиваются еще разные сторонние влияние, производящие пертурбации.

Приведу маленький пример из области астрономии, которую и Булгаков столь победоносно противопоставляет бедняжке социологии.

В 1820 году Биела открыл комету, пути которой были точно исследованы, и период ее возвращения точно вычислен. Но в 1846 году, совершенно неожиданно для ученого мира, вместо одной кометы явилось две, расстояние между которыми с каждым новым появлением увеличивалось, а начиная с 1852 года комета просто взяла да и перестала появляться.

Вот тебе и «точное предсказание».

Или, например, астрономы, нисколько не приходя в отчаяние и ничуть не находя, чтобы они занимались пустой игрой ума, констатируют, что комета Энке при каждом новом обращении достигает ближайшей к солнцу точки на 24 часа раньше, чем следовало бы по вычислению.

И представьте! г. Булгаков не поверит, как легкомысленны эти астрономы! совершенные социологи! Они увидели в этих и подобных фактах тенденцию развития и построили теорию, согласно которой обращения всех светил постепенно замедляются, благодаря чему все кометы и планеты в конце концов должны слиться с массой солнца.

Но в довершение скандала, непокорная комета Энке, например, с 1865 по 1871 год совсем не сократила своего пути!

Астрономы пожали плечами и очень спокойно, с легкомыслием, можно сказать, социологическим, решили, что «современные гипотезы далеко не исчерпывают всех сил, какие могут влиять на движение кометы».

Итак, научные предсказания всегда относительны, так как они всегда суть «мысленные продолжения тенденций действительности» и, конечно, лишены «фактического содержания», так как ведь дело идет о будущем, а слово «факт» обозначает собою «совершившееся».

Между естествознанием и социологией нет коренной, принципиальной разницы, а лишь разница в сложности явлений, подлежащих исследованию этих наук. Социология есть не что иное, как отдел естествознания.

И когда г. Булгаков пишет, что «Исторические понятия не увеличивают нашего знания, а лишь наше понимание», то он выдает свое собственное незнание и непонимание сущности науки, которая, внося закономерность в хаос фактов, имеет своею целью прояснить будущее.

Будем двигаться дальше вслед за нашим мистагогом<sup>45</sup>.

«Доказав» несостоятельность науки в деле открытия абсолютных, тех самых, от которых эта наука всячески отрещивается, наш мистагог навязывает затем позитивистам «религию».

Собственно говоря, пишущий эти строки, отнюдь не возлагающая, конечно, ответственности за свои личные мнения на ту социально-философскую школу, к адептам которой он с гордостью себя причисляет, должен заявить, что ничего не имел бы против выражения «позитивная религия», всеми силами протестуя, однако, против «позитивной метафизики» — этого «деревянного железа».

Мы лично склонны понимать под *религиозным чувством* чувство связи между личностью и разными великими средами: национальностью, партией, человечеством, космосом, чувство принадлежности к некоторой высшей индивидуальности; а под религиозной философией, — исследование происхождения и эволюции сверхиндивидуальных чувствований и их эстетическую и социально-биологическую (что в сущности одно и то же) оценку.

Но ведь г. Булгаков понимает под религией нечто совершенно другое.

«Почему человечество наделяется совершенством, бессмертием, абсолютностью?» — спрашивает г. Булгаков у тех позитивистов, — а их, думается, немало, — которые ничего не имеют против выражения «религия человечества».

О, г-н Булгаков! мы прекрасно знаем и скорбно чувствуем, как несовершенно, как жалко человечество даже перед идеалом нынешнего поколения, даже перед светом того образа, который

создают в своем воображении его друзья, как ближайшую и вполне осуществимую цель.

«Абсолютность» человечества! Что это за дичь! Как может что-либо конкретное, некоторая *часть* вселенной, нечто данное в опыте быть абсолютным. Это логический абсурд.

Но мистагог мимоходом, как нечто само собою разумеющееся, бросает: «Лишь при наличности этих свойств возможно религиозное отношение».

Ну, ладно! значит, наше отношение, согласно *вашей* терминологии, *не религиозное*.

Вообразите, что кто-нибудь был бы, например, уверен, что нравственность и предписания Талмуда одно и то же, и называл бы всех мыслящих, чувствующих и действующих не по Талмуду — безнравственными? — Ну и пусть его!

Но у г. Булгакова есть веские основания.

«Видеть высшую и последнюю цель бытия в этом преходящем и случайном существовании для человека невыносимо».

Ужасно трудно было бы нам разговаривать с г. Булгаковым! У него вся психика насквозь проникнута его специфической религиозностью, он все укладывает в *свои* рамки!..

Имеет ли бытие «цель», т. е. мыслит ли оно, или кто-то над ним в категориях цели, по-человечески — вопрос, притом неразрешимый и потому праздный.

Совсем другое дело вопрос о том, *какова цель жизни*, т. е., другими словами, *какое разумное употребление может сделать человек из факта своего существования?* — на какой-то весьма позитивный и важный вопрос, в общем, дается ответ: сделать эту жизнь возможно более полной, сильной, или, что то же, *красивой*. Ведь мы знаем, что при некоторых условиях жизнь является положительной величиной, жить становится *радостно*, — ну, значит, целью жизни должна быть *радостная, возможно более радостная жизнь*.

И ни один человек, заметьте, не ускользает ни от позитивного вопроса, ни от позитивного ответа, нами изложенных. Все люди, в сущности, спрашивают: «Как мне жить?» — и этот вопрос составляет разумное зерно высокопарно-наивного вопроса о «высшей цели бытия».

Но *почему* же человеку невыносимо видеть цель своей жизни именно в своей, индивидуальной жизни?

Прежде всего самое утверждение г. Булгакова неверно вдвойне. Во-первых, есть много людей, которые совершенно спокойно видят цель своей жизни именно в полноте чисто эго-

истических переживаний. И зачастую это превосходные экземпляры породы homo sapiens.

Во-вторых, обратным путем, так сказать рикошетом, человечества, высших целей, бытия всякий возвращается к себе: даже когда человек делает из себя орудие высших сил, это не более, как психическое приспособление для урегулирования, усовершенствования *его* жизни, даже самопожертвование и самоубийство — акты эгоистические, в более широком смысле этого слова.

Но не это важно. Важно то, что в человеке, или, по меньшей мере, во многих людях, благодаря чисто биологическим причинам заложена жажда жизни, жажда *роста, развития*. Такому человеку нужно строить дальше и выше себя, рамки индивидуальности ему тесны, и он приобщает себя к высшей единице: роду, племени, нации, наконец, человечеству.

Конечно, на человечестве не останавливаются, переходят и эту границу, говорят о космосе. Но тут всякое содержание либо испаряется, либо становится фальшивым.

Придерживаясь эмпирических данных, мы можем сказать лишь одно: космос — это арена столкновения различных тенденций, частью бессознательных, частью сознательных, космос такая же борьба, как и общество, и как в том, так и в другом случае правильнее всего быть союзником или членом наиболее прогрессивной из данных в опыте тенденций: поэтому можно сказать, что космическая религия (позитивистская) совпадает с религией человечества; совершенствование вида, внутренняя согласованность всечеловеческого общества и его главенство в окружающем мире — остаются главными, краеугольными камнями «Пан-идеала»<sup>46</sup>. Итак, содержание тут остается то же. Расширение религии человечества до пределов религии космической не вносит нового содержания.

Если же за космосом стараются видеть начало сверхчеловеческое, но человекоподобное, то содержание фальсифицируется. Преследуются те же человеческие цели, но уже не как свободные, чисто человеческие, а как предписанные, предначертанные.

Итак, человек активный, полный жизни, живет, хочет и может жить целями человечества, потому что его жизнь, благодаря этому, приобретает громадный размах. Примириться на цели меньшей, чем торжество человечества над стихиями, такой человек не захочет, выходить же за рамки человеческих целей, как мы старались доказать, для него бессмысленно.

Если бы он верил в неизбежную осуществимость своего идеала, он был бы слепо верующим, но ему этого и не надо: он вме-

сте со всем прогрессивным человечеством ставит себе цель и старается осуществить ее по мере своих сил в своей индивидуальной области.

Все, что говорит г. Булгаков о Гюйо и Фихте, лишний раз показывает, какая пропасть существует между нами, двумя типами людей: девиз — «*pas être lâche*»<sup>47</sup> кажется г. Булгакову «печальным рефреном». А напыщенные фразы Фихте вызывают в нем восторг, хотя в них сказывается лишь желание скрыть от себя, *заговорить* смерть красными словами, потому что ведь ничто в мире не доказывает мне, чтобы «моя воля витала даже над развалинами вселенной». Я слишком хорошо знаю, как гибнет бедняжка даже от действия микроскопических микробов, поселившихся в крови и вызвавших падение органической жизни. Если бы, говоря свои фразы, Фихте поскользнулся бы и разбил бы не вселенную, — нет, а только голову, да и то не много, то его «воля» не могла бы даже поднять на ноги его тело. Не видеть, что психическая жизнь безусловно связана с жизнью маленького тела, микроскопической части вселенной, можно лишь, зарывая со страху голову в песок аравийской пустыни, бесплодного разглагольствования.

Нет, поднять ее, эту голову, глянуть в лицо хотя бы и смерти — «*pas être lâche*»! Для кого эти условия невыполнимы, те — прочь из рядов позитивистов, того — в лазарет, к идеалистам!

А наш мистагог между тем, навязав позитивизму веру в какую-то «абсолютность человечества», которая как раз так же возможна, как «абсолютность вида» или какого бы то ни было понятия, составляющего часть понятия «бытия», — заканчивает свою главу о религии человечества так:

«Таким образом, позитивизм, стремящийся только к положительному знанию и потому принципиально отрицавший и метафизику, и религиозную веру, кончает суеверием. Вера в человечество, — эта святая и заветная вера, — унижается позитивной философией на степень простого каприза и суеверия».

Чего, чего тут нет, в этом опровержении, глаза разбегаются, не знаешь, с какого края начать!

Прежде всего социальный эвдемонизм «усчитывает баланс мировой радости и горя и хочет, чтобы радости было все больше, а горя все меньше».

Но где взять единицу для измерения? Сумма всех радостей и сумма всех горестей — ведь это лишь «теоретический итог», каждая воспринимается отдельно (это «меткое» повторение в тысячу первый раз банального возражения принадлежит, со-



гласно г. Булгакову, архимистагогу, покойному Владимиру Соловьеву).

Словом, «погоня за всеобщим счастьем есть невозможное предприятие, ибо цель эта совершенно неуловима и неопределенна». Каждая болезнь воспринимается отдельно, и статистика заболеваний в данной местности есть теоретический итог. О, неразумный врач, стремящийся к понижению этой цифры, ты стремишься к цели «неуловимой».

Но, г. Булгаков, сделайте еще 1000 метких повторений, а человечество все будет бороться со смертностью, нищетой, невежеством! Г-н Булгаков, вашу блестящую лекцию о Карамазове вы звонко закончили словами: «Пусть болит наша совесть, пока мы не властны научить дитя, накормить его... пока не обнимаются, не целуются, не поют песни радостные».

Но зачем же нам стремиться к этим неуловимым целям? Чтобы «дитя» получило «новые источники страданий»? Или то была звонкая фраза, трубная фанфара для финала философской увертюры? Или эти фразы «законны» лишь в устах «благочестивого» оратора?

Полноте, предоставьте фразы о невозможности борьбы за счастье врагам прогресса, которые хотят уверить, будто нет возможности улучшить положение страдающего «дитяти» и его страдающих родителей! А на наш взгляд, стыдно отвечать на разумные планы облегчить страдания людские, распространить радость жизни глупыми, да, *глупыми* софизмами о каких-то балансах!

Каждый фабричный закон мог бы быть отменен на основании такого высокоумного соображения, он-де не сделает людей счастливее, но даже промышленники не хватаются за это ветхое, гнилое оружие. Большая часть страданий — результат социальной болезни, которую лечить можно и нужно. Дико слушать разглагольствования о «балансе» в таком недвусмысленном вопросе.

Но г. Булгаков такой «оригинальный» мыслитель, что, повторив абстрактное и глубокомысленное «опровержение» реакционных идеологов, идет еще дальше.

Социальный эвдемонизм не только бессмыслен, но безнравственен.

«Социальный эвдемонизм, в сущности, тот же эпикуреизм, осуждается развитым нравственным сознанием и благодаря низменности его основного принципа. Счастье есть естественное стремление человека (хотя оно и не зависит от его воли), но нравственным является лишь то счастье, которое есть попут-

ный и непреднамеренный результат нравственной деятельности, служения добру. Если же поставить знак равенства между добром и удовольствием, то нет того падения и чудовищного порока, которое бы не освящалось этим принципом. Идеалом с этой точки зрения могло бы явиться обращение человечества в животное состояние, как сопровождающееся минимальным количеством страданий».

О, ужас ужасов!

Хорошо бы все-таки г. Булгакову поучиться у какого-нибудь ловкого престижизитатора, ну хоть у Джемса. Допустим, что мы поставили знак равенства между добром и удовольствием. Какой вывод сделаем мы отсюда: получить как можно больше удовольствий? Да притом, очевидно, самых лучших удовольствий, так как они, как известно, не равноценны в чьих угодно глазах. Но г. Булгаков сразу подменяет принцип жажды *maximum*'а удовольствий жаждой *minimum*'а страданий. Pardon, мы страданий не боимся, мы хотим, хотя бы ценой страданий, добиваться роста сил, развития жизни, которое, на наш взгляд, и есть высшее удовольствие.

Г-н Булгаков, несомненно, признает иерархию в царстве ценностей: бывает маленькое добро и большое; дела маленькое добро всю жизнь, можно оказаться самым жалким человеком, как и стремясь к маленькому удовольствию; из того, что мы провели знак равенства между удовольствием и добром, отнюдь не следует, чтобы мы объявили равными все удовольствия. Удовольствие, которое препятствует другим, более сложным удовольствиям, уже зло, как и маленькое добро, когда оно становится поперек дороги большому добру\*.

Страхи г. Булгакова, как видит читатель, весьма неосновательны. Далее, г. Булгаков поучает о пользе розги... то бишь, страдания. И к чему бы? Уж не для того ли, чтобы позитивисты не переусердствовали и не уничтожили бы с корнем источники страданий?

«Стремление облегчить или устранить страдание других людей составляет одну из основных форм нравственной жизни и деятельной любви, а сострадание — одну из основных добродетелей (Шопенгауэр хотел видеть в нем даже единственную). Поэтому может показаться, что устранение страданий как тако-

\* Стремящийся к добру стремится, конечно, избегать зла, как ищущий удовольствия избегает страданий; что сказал бы г. Булгаков, если бы мы сделали его вывод, т. е. что жажда избегать зла может привести, наприм<ер>, к состоянию спящего и сосущего лапу медведя, ибо «кто спит, тот не грешит».

вых и есть руководящая цель всей нравственной деятельности. Но неверность этого суждения станет ясна для нас, как только мы обратим внимание на то, что не всякое страдание заслуживает нашего сочувствия, — не то, которое имеет корнем безнравственные стремления данного лица, и не то, которое не облегчает, а нравственно возвышает человека. Мы не захотим облегчать страдания ростовщика, который лишился возможности брать ростовщический процент, и сочтем безумным желание облегчить страдания Фауста так, как Мефистофель, который увез его от них на Вальпургиеву ночь<sup>48</sup>. Напротив, мы обязаны стремиться к облегчению бедствий народных, к борьбе с нищетой, болезнями, порабощением, — со всем, что стоит на пути к духовному развитию народа. Отсюда выясняется, что страдание само стоит под контролем высшего нравственного начала, и то, что является добром в нравственном смысле, должно цениться нами выше страданий как наших, так и чужих. Борьба с человеческим страданием теряет характер основной нравственной цели, а получает значение подчиненной».

Итак, оказывается, существуют страдания, которым мы не должны сочувствовать, и такие, которые мы не должны облегчать.

Страдания ростовщика мы действительно не желаем облегчать; но видоизменить социальный строй, воспитать новые поколения так, чтобы тип человека, который страдает, когда ему не позволяют эксплуатировать ближнего, совершенно исчез, — это необходимо. Страдания Фауста, пожалуй, не надо облегчать; но стараться устранить возможность губящего свои жертвы дон-жуанства путем облагораживающего воспитания одних и возвышения прочности существования и чувства собственного достоинства других — необходимо.

Эх, г. Булгаков!

Страдание — всегда зло, но иногда является путем к добру. Единственным ли, однако? Докажите это... ну, хоть одним примером. Мы скажем г. Булгакову, что скверная дорога — отвратительная вещь, и он продекламирует: «Эти люди решительно не понимают значения скверных дорог, между тем как человеку, сбившемуся с пути, и скверная дорога весьма полезной бывает». Прямо Козьма Прутков!

Далее, г. Булгаков по поводу прекрасной формулы прогресса как роста потребностей и вместе и силы к их удовлетворению поучает:

«Рафинирование чувственности, не возбуждающее, а подавляющее деятельность духа, является своеобразной нравствен-

ной болезнью, нравственным убожеством, проистекающим уже от богатства, а не от бедности. Эту двусторонность экономического прогресса иногда забывают экономисты, когда, увлекаясь своей специальной точкой зрения, отождествляют ее с общечеловеческой и общекультурной».

Это не требует комментариев. Ясно, что дело тут совсем не в разделении нравственности и чувственности, а в извращении самой чувственности, пресекающем дальнейший прогресс. Финал главы об эвдемонизме, посвященный теории «унавоживания для будущей гармонии», не заслуживает рассмотрения. Радостно закладывать фундамент великого здания, предоставляя детям и внукам строить этаж за этажом, — значит жить и творить, а не быть навозом. Только пассивная натура не знает середины между «целью в себе» — бесплодным махровым цветком — и навозом.

Г-н Булгаков говорит:

«Строить свое счастье на несчастьи других, во всяком случае, безнравственно, и воззрение, оправдывающее такой образ действий, хотя бы и касательно будущего поколения, тоже безнравственно».

Он не понимает, что на войне всякий строит победу на взаимопомощи: бойцы, стоящие рядом, и шеренги, стоящие друг за другом — на взаимопомощи, а не на несчастьи, — а если тому или другому отряду выпала на долю жаркая сеча, то чем же безнравственны те, кто пожнет плоды мужества и боевой мощи этого отряда.

Мистагог наш, несмотря на жалкую слабость своей аргументации, пренаивно считает, что окончательно втоптал в грязь эвдемонизм, и начинает следующую главу такими словами:

«Справедливость требует признать, что хотя некоторую окраску эвдемонизма имеют все версии теории прогресса, но ни в одной из них он не проводится последовательно в качестве исчерпывающего принципа.

Нет спора, что идеал всеобщего личного и общественного усовершенствования является гораздо возвышеннее предыдущего, но попытка его обоснования, с точки зрения позитивизма, ведет к еще большим трудностям. Для того, чтобы говорить об усовершенствовании как о приближении или стремлении к некоторому идеалу совершенства, нужно наперед иметь этот идеал. И это вдвойне верно, потому что это усовершенствование мыслится как бесконечное; следовательно, ни одна из данных ступеней развития этим совершенством не обладает, поэтому понятие совершенства не может быть получено индуктивно, из

опыта. Этот идеал, таким образом, с одной стороны, не вмещается в рамки относительного опыта, — другими словами, он абсолютен; с другой стороны, этот абсолютный идеал, развитие и осуществление которого не вмещается в опыт, очевидно, может быть только внеопытного или сверхопытного происхождения. Истоптанная тропинка опыта и здесь с необходимостью приводит нас к трудному и скалистому пути умозрения. Позитивизм еще раз делает сверхсчетное позаимствование у метафизики, что опять доказывает невозможность разрешения самых основных вопросов жизни и духа в границах опытного знания.

Г-н Булгаков не понимает, что *совершенствование*, т. е. развитие потребностей и сил человечества и есть условие счастья, что оно-то и сопровождается, как учит физиология, наиболее интенсивным чувством наслаждения, делая в то же время это счастье более прочным, — не понимает, что, с другой стороны, счастье есть лишь понятие формальное, означающее некоторое душевное состояние, которое может сопровождать у разных людей и в разное время совершенно различные процессы, но что, согласно позитивной практической философии, наивысшая формула счастья есть счастье развития, а худшая форма несчастья — чувство унижения, падения. Вот почему г. Булгаков и видит противоречие между эвдемонизмом и совершенствованием, как делают это все, в сознании которых между достоинством и счастьем человека еще лежит пропасть, которые могут руководиться требованиями достоинства лишь когда кто-то или что-то повелевает им это.

Разглагольствования о метафизическом характере идеи совершенствования и долженствования проистекают именно из этой психической разорванности. Совершенствование есть форма биологического (и социального) приспособления, естественное дополнение самой жизни\*.

Г-н Булгаков повторяет Штаммлера, которого сам же опровергает.

Вопреки мнению г. Булгакова, детерминизм не подумает «почтительно посторониться перед нравственным хотением», так как он не принадлежит к числу «благочестивых» понятий. Но он, конечно, совершенно не противоречит эмпирической

---

\* Для того, чтобы чувствовать, что я расширяю свое познание, усиливаю мои способности, гармонирую мои желания, вовсе не необходимо иметь метафизический идеал всесовершенства: внутренний рост чувствуется непосредственно. Напротив, божеское совершенство явилось лишь как абстрактная превосходная степень эмпирического совершенства.

«свободе воли», а, напротив, является ее необходимым условием, как это прекрасно разъяснено было много раз (например: Миллем, Геффдингом и др.).

Г-н Булгаков заканчивает критическую часть своей статьи такими словами:

«Таким образом, мы пересмотрели все основные проблемы теории прогресса и пришли к тому общему выводу, что все эти проблемы превышают силы позитивной науки или совсем не разрешаются ею, или ведут к внутренним неустранимым противоречиям, или же разрешаются с помощью контрабанды, т. е. внесением под флагом позитивной науки элементов, ей чуждых».

Мы тоже скажем, что пересмотрели все аргументы г. Булгакова и нашли, что нам никогда не приходилось читать более легковесного и претенциозного сочинения. И все время стоял перед нами вопрос: что это? — бессознательная ли ложь, — порождение клерикального настроения, или действительно глубокое... незнание с позитивной наукой, философией и позитивным настроением.

Нам следовало бы еще прибавить третью главу о том, как «г. Булгаков излагает свое положительное учение», и рассмотреть там главы VII, VIII и Postscriptum г-на Булгакова, но надеюсь, что ни читателю, ни г-ну Булгакову не будет «досадно», если мы оставим финал статьи без разбора. Критический набег Джемсона—Булгакова на позитивизм есть один из худших и наиболее неуклюжих образчиков идеалистической развязности, а положительные построения г. Булгакова вряд ли кого-нибудь смутят.

Ухищрения г. Булгакова напомнили нам одну сцену из «Каина» Байрона<sup>49</sup>:

*«Каин. Почто несчастно все живое?  
О, верно Тот, Кто создал нас, страдает,  
Создавши скорбь! Творить уничтоженья  
Ужель могло быть радостным трудом?  
Меж тем, Он всемогущ, твердит отец мой.  
Откуда ж зло, коль добр Он? — я спросил  
О сем отца; он отвечал, что зло  
Лишь путь к добру. О, странное добро,  
Когда должно от смертного врага  
Оно рождаться! Видел я ягненка,  
Змею уязвленного: бедняжка  
Валялся в корчах; мать его бляела  
Беспомощно и жалобно над ним.  
Отец достал целебных трав и к ране*

Их приложил; и жалкое создание  
 Вернулось понемногу к жизни, стало  
 Вновь мать сосать, — а та, дрожа от счастья,  
 Лизала оживающие члены.  
 «— Взирай, мой сын! — сказал Адам, — как зло  
 Ведет к добру».

*Люцифер.* Что ж отвечал ты?

*Каин.* Я  
 Молчал, затем, что он отец мне, — втайне  
 Помыслив, что ягненку лучше б было  
 Не уязвленным вовсе быть и жизнь  
 Несчастную свою не искупать  
 Ценою тяжких мук, хоть побежденных  
 Противоядием».

(Перевод кн. Еликониды Кудашевой)

На этом мы и закончим.

Позитивисту вообще легко справляться с критическими по-  
 тугами «благочестивых», но и среди них г. Булгаков занимает  
 по логической силе одно из последних мест, зато он много вы-  
 игрывает в глазах *своей* аудитории той своеобразной истериче-  
 ской искренностью, которою проникнуты статьи его сборника.  
 Человек выворачивает перед вами всю душу, плачет, ужасает-  
 ся, молится и ликует. Его статьи — целый спектакль, и это не  
 может не привлекать специфическую публику, какой немало  
 накопилось среди российской интеллигенции.

Наше личное впечатление таково: риторические упражнения  
 г. Булгакова, с точки зрения логической, наивное «лукавство»,  
 быть может, искренне принимающее себя за победоносную диа-  
 лектику; с точки же зрения эстетической, этот надрыв, эта *слеза*  
 в слоге г. Булгакова, это tremolo<sup>50</sup> возбуждает в нас некоторую  
 гадливость. Какой-то теплый клейстер, какое-то католически-  
 клерикальное актерство, больной подъем, где нервический экс-  
 таз *неразрывно* сочетается с деланностью и кокетством.

Мы будем рады, если нам не придется больше заниматься ни  
 медоточивым и слезоточивым г. Булгаковым, ни бьющим в  
 тимпаны вертящимся дервишем г. Бердяевым.







## ОРТОДОКС (Л. И. АКСЕЛЬРОД)

### Новейшие русские идеалисты

(О «Проблемах идеализма»)

#### I

Ich beschwäre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, weiche euch von überirdischen Höffnungenreden: Giftmischer sind es, ob sie es wissenoder nicht.

*Nietzsche. Also sprach Zaratustra\**

Часть русских критиков теории Маркса благоговейно уверовала в бога и изложила свое новое «критическое» profession de foi<sup>1</sup> в сборнике под заглавием «Проблемы идеализма».

Большинство легальных так называемых марксистов соединяли Маркса с Кантом с самого начала своего выступления в защиту материалистического понимания истории.

С легкомыслием, свойственным обширной категории современных слабонервных писателей, эти господа пытались убедить себя и других, что можно принять теорию познания критицизма, отказываясь от «реакционных сторон, постулатов»\*\*. Но объективная логика оказалась сильнее субъективной непоследовательности критических марксистов. Теория Маркса—Энгельса, выражающая освободительное движение всемирного

---

\* «Заклинаю вас, мои братья, останьтесь верны вы земле, не верьте тем, кто говорит о неземных надеждах! Отравители они, знают ли они это или нет». *Ницше*. Так говорил Заратустра.

\*\* В своей книжке «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии» г. Бердяев писал: «Мы целиком отвергаем учение Канта об умопостигаемом мире и трех постулатах практического разума, — это, на наш взгляд, реакционные стороны кантианства» (с. 109).

пролетариата и ставшая единственным идеалом нашего времени, не может ужиться с либерализмом Канта, представляющим довольно полное идеологическое отражение освободительных стремлений буржуазии XVIII столетия. Поэтому критические марксисты, соединявшие противоположные теории Канта и Маркса, должны были либо изменить Канту и примкнуть всецело к системе марксизма, либо оставить в стороне Маркса и стать на точку зрения цельного кантианства с принадлежащими ему «реакционными сторонами». Возрождение кантианства как реакции против марксизма в западной Европе, с одной стороны, созревшие элементы для развития определенного политического либерализма в России, с другой, — все это выдвинуло русских критических марксистов. Наши русские критики с той же шумной поспешностью, как и западные, уверяли, что можно отбросить постулаты чистого разума, оставили Марксову «догму» и дополнили познавательный фундамент критицизма вытекающими из него «реакционными сторонами».

Таким образом, «критика чистого разума» привела к критике «практического разума». За *Ignoramus* и *Ignorabimus*<sup>2</sup> неизбежно последовало *Credo quia absurdum est*<sup>3</sup>. И «устаревшая метафизическая догма» диалектического материализма уступила место новой, оригинальной критической гносеологии отцов Церкви.

Одним словом, критические марксисты совершили переоценку всех ценностей.

Все идеалисты вышеназванного сборника совершенно солидарны в основных и существенных пунктах «гносеологии», или, выражаясь точнее, богословия. Нередко один автор дополняет и развивает мысли другого, так что это коллективное произведение составляет нечто вполне целое и единое.

Прежде всего мы постараемся изложить основное содержание этой книги, и наше изложение мы будем подтверждать словами самих авторов. Возможно, что такой прием утомителен для читателя, но в данном случае он абсолютно необходим.

Наши «идеалисты», писатели с «нагими душами» *fin du siècle*<sup>4</sup>. Нервные и чрезмерно восприимчивые, они всосали все декадентские, модные формы, усвоили несколько общеупотребительных философских терминов и, щеголяя тем и другим с бестактностью настоящих *parvenus*<sup>5</sup>, стараются всячески возбуждать нервы читателя.

Старое, полуфилософское и совсем нефилософское содержание облекается ими в странный, пестрый наряд и пускается в ход, как нечто новое и оригинальное.

Этот распространенный в наше время род писания не апеллирует к рассудку читателя, не убеждает, а гипнотизирует его. Порывистый, крикливый, истерический стиль; таинственный, пророческий, исполненный фальшиво-религиозного пафоса тон, — все это как бы создано для того, чтобы расположить читателя к слепой вере, другими словами, чтобы ослабить и затуманить его рассудочную деятельность.

Кроме того, авторы «Проблем идеализма» — идеалисты, этики: стало быть, должны защищать идеалы и нравственность. Они действительно отстаивают и то и другое. На каждой странице вы встретите бесконечное число раз слова: идеализм, нравственность, идеал, самоусовершенствование духовно-нравственной личности и т. д., и т. д. до конца книги.

Читатель, обладающий нормальной психической организацией и здоровым нравственным инстинктом, развившимся под влиянием общественной жизни, фактически имеет сознательно и бессознательно сложившиеся понятия о нравственности. Так, например, под стремлением к идеалу он понимает движение вперед к определенному, конкретному, более совершенному будущему, осуществление которого должно совершиться здесь, на земле, в пределах истории; под нравственностью — солидарность с себе подобными, способность и готовность жертвовать личными интересами и собой для блага общества и будущих поколений; под духовным усовершенствованием — расширение и углубление духовной личности до степени слияния ее жизни, ее страдания, ее торжества с жизнью, страданиями и торжеством всего человечества. Диаметральным противоположным содержанием отличается так называемая этика «Проблем идеализма». Поэтому мы поставили себе задачей раскрыть реальное содержание этой «идеальной» книги, и просим читателя терпеливо и внимательно вникнуть в те мысли наших «идеалистов», которые мы приведем для характеристики их философско-этических взглядов.

## II

Центральное место в «Проблемах идеализма» занимают основы этики. От постановки и решения принципов нравственности должны, по мнению авторов этой книги, зависеть взгляд на прогресс, построение социальной науки и философия права. Главными и самыми отчаянными пророками морали являются г. Бердяев и г. Булгаков. С них и начнем.

«Цель моей статьи, — пишет г. Бердяев, — сделать опыт постановки этической проблемы на почве философского идеализма» \*, эта цель требует прежде всего определения сущности этики, которую г. Бердяев так определяет: «Этика не есть социологическая и психологическая наука, отыскивающая законы сущего, это философская дисциплина, устанавливающая нормы должного». В практической философии, — цитирует г. Бердяев Канта, — дело идет не об основаниях того, что происходит, а о законах того, что должно происходить, хотя бы это никогда не происходило. «Этика, — продолжает тут же г. Бердяев от себя, — начинается противоположением сущего и должного, только вследствие этого противоположения она и возможна» \*\*. Повторяя мысль Канта, г. Бердяев дает этике не положительное, а чисто отрицательное определение. С точки зрения такого отрицательного определения сущность этики заключается в ее противоположности действительности. Этика постольку остается верной сама себе, поскольку она является источником чистых, не вытекающих из опыта формально нравственных норм. Другими словами, эта философская дисциплина только потому и возможна, что ее принципы не имеют ничего общего с действительностью и не могут воплотиться в нее. Соответственно такой постановке вопроса г. Бердяев относится чрезвычайно пренебрежительно ко всякой теории нравственности, имеющей своей целью реальное преобразование действительной жизни: «Я говорю не о мелочной практической морали, которую вряд ли возможно философски дедуцировать и которая кладет роковую печать пошлости на работу философа» \*\*\*. Оказывается, что одна даже попытка установить связь между этически должным и реально существующим «кладет роковую печать пошлости» на философскую работу г. Бердяева. В таком взгляде на этику кроется признание полной субстанциональной противоположности между миром нравственного-должного и миром действительного бытия. Нетрудно поэтому заметить, что г. Бердяев с точностью скопировал кантовский дуализм. Он этого и не скрывает. «Дуализм этики и науки твердо установлен Кантом, и я разделяю эту дуалистическую точку зрения» \*\*\*\*.

Не имея ничего общего с реальным миром опыта, нравственное долженствование обязательного предполагает сверхопыт-

---

\* Проблемы идеализма. С. 91.

\*\* Там же. С. 92.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* Там же. С. 96.

ный мир как источник своего происхождения. Этот сверхопытный, интеллигибельный мир составляет предмет веры или, что одно и то же, постулируется практическим разумом. Признав категорический императив, г. Бердяев должен был прийти к постулатам практического разума, т. е. «реакционным сторонам». «Величайшая и бессмертная заслуга Канта, — пишет он теперь, — в том, что он окончательно разбил ограниченный догматизм, который верит только в чувственный мир и берет на себя смелость доказать пустоту и иллюзорность идеи Бога, свободы и бессмертия» \*. Г-н Бердяев думает теперь несравненно последовательнее, чем думал тогда, когда отстаивал формальную этику Канта, уверяя, что категорический императив ничем не связан с интеллигибельным миром.

Дело в том, что сверхчувственный мир, не могущий вследствие ограниченности компетенции теоретического разума быть предметом опыта, является необходимым дополнением того дуализма, который Кант устанавливает между нравственным долженствованием и действительным бытием. Категорический императив есть чистое сознание нравственного долга и проявляется в нас как противовес ко всем тем нашим побуждениям и мотивам, которые обуславливаются нашей природой.

Как эмпирическое существо, как часть чувственного мира, человек действует под влиянием инстинкта самосохранения. Все его побуждения, действия и цели как существа природы подвержены закону причинности. «Блаженство (Glückseligkeit), — говорит Кант, — есть сознание разумным существом приятности жизни, которая *непрерывно* сопровождает все его существование».

Но рядом с сознанием необходимости стремиться к самосохранению и земному счастью в человеке живет противоположная форма сознания, которая относится отрицательно к его намерениям и целям, вытекающим из законов природы.

Эта вторая форма сознания, проявляющаяся в протесте против законов природы, т. е. против закона причинности, есть *чистый, безусловный, нравственный долг*.

Эти противоположные направления сознания, свойственные субъекту, являются, с точки зрения Канта, отдельными и чуждыми друг другу элементами, которые до такой степени друг друга исключают, что каждый из них принимает форму отдельного самостоятельного существа. Первое, стремящееся к самосохранению и земному благу, действующее, следовательно, в

\* Там же. С. 97.

силу закона необходимости, есть феномен; второе, — находящееся в состоянии постоянного антагонизма к законам природы, отражающее, таким образом, причинную необходимость, есть нумен.

Человек как феномен всегда зависит и всегда *вынужден* действовать в определенном, строго обусловленном направлении; лишенный свободной воли, закон его деятельности может быть выражен формулой: «Ты *вынужден*». Напротив того, как нумен, он стоит в отрицательном отношении к причинности, и это отрицание необходимости может быть выражено формулой: «Ты можешь, потому что должен». Между этими двумя существами лежит непреодолимая пропасть, и они относятся друг к другу, как мир, находящийся по ту сторону, к миру, находящемуся по сию сторону.

Ясно, что это нравственное долженствование или чистая нравственная воля постольку и потому существует в действительном эмпирическом мире, поскольку она в нем абсолютно *бездеятельна*. Никогда не реализуясь на земле, категорический императив составляет только формальный, нравственный закон, который, существуя в сознании человеческого рода, остается неподвижным и бесконечным идеалом, осуществлению которого препятствует греховная человеческая природа (*das radicale Böse*, как ее называет Кант). Теперь спрашивается: откуда происходит, на что указывает и какой смысл имеет такая форма сознания, которая радикально противоречит сознанию человека как существа действительного мира?

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо предположить свободу, бессмертие и Бога, т. е. сверхчувственный мир. Свободу, — так как заповедь: «Ты можешь, потому что должен», предполагает возможность подчинения себя как природного существа, как феномена себе, как разумному существу, нумену; бессмертие, — потому, что в этом мире такое подчинение фактически неосуществимо и, следовательно, может реализоваться только за пределами эмпирического бытия; Бога, — потому что только он как властитель чувственного и сверхчувственного царства в состоянии устранить то непреодолимое противоречие, которое существует между греховной природой и требованием чистой нравственной воли.

Из категорического императива действительно «выскакивает», таким образом, «*deus ex machina*<sup>6</sup>, личное индивидуальное существо, пребывающее высоко на небе».

Чистое, беспричинное нравственное долженствование, не оказывающее никакого влияния на нашу действительность,

должно служить только залогом лучшего идеального существования в будущей загробной жизни.

Нетрудно заметить, что во всем этом анализе Кант возобновил метафизику и аскетическую этику Платона, которые легли в основу христианской религии.

Как у Платона тело служит непреодолимым препятствием к единению души с божеством, так у Канта феномен является тем же непреодолимым препятствием к осуществлению нравственного идеала здесь, в пределах земного существования. Согласно системе Платона, слияние души со всеобщим духом или высшим благом может совершиться только после ее избавления от тела; так точно, по Канту, реализуется нравственно-должное в его первоисточнике в интеллигибельном мире. Все эти мистические, религиозные выводы были сделаны самим Кантом в его моральном доказательстве бытия Бога и бессмертия души.

### III

Вернемся к нашим «идеалистам». Согласившись с существованием бессмертия души и свободной воли, короче, признав «реакционные стороны», как необходимый постулат практического разума, г. Бердяев оставляет сверхчувственный мир, возвращается на нашу грешную планету и, в качестве сына небес, поднимает свой грозный голос против эвдемонизма, альтруизма, борьбы классов, словом, против всех предметов небожественного происхождения.

Но об этих его проповедях потом, теперь займемся изложением взглядов другого «идеалиста», г. Булгакова.

Г-н Булгаков в своей, так сказать, общефилософской статье приходит к вере на основании следующих соображений:

«Человек спрашивает и не может не спрашивать не только, *как*, но *что*, *почему* и *зачем* (курсив г. Булгакова). На эти вопросы нет ответа у положительной науки, точнее, она их не ставит и не может разрешить\*. Разрешение их лежит в области метафизического мышления, отстаивающего, таким образом, свои права наряду с положительной наукой. Компетенция ме-

---

\* Кто помнит «Исповедь» Толстого, тот легко заметит, как бесцеремонно г. Булгаков копирует вопросы скучной и сухой мистики великого беллетриста вплоть до подражания самобытной форме, которая, кстати сказать, в философствованиях самого гр. Толстого скорее барски капризна, чем философски оригинальна.



тафизики больше, чем положительной науки, как потому, что метафизика решает вопросы более важные, нежели вопросы опытного знания, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответ на вопросы, которые не под силу опытной науке» \*. Из этой выписки ясно следует, что компетенция метафизики основывается, по мнению г. Булгакова, на духовной потребности человека в этой философской дисциплине. Та же духовная потребность в познании окончательной цели мироздания должна служить доказательством против современного научного миропонимания, исходящего из механической причинности \*\*. «Нет более безотрадного и мертвящего, — пишет г. Булгаков, — воззрения, как то, по которому мир и наша жизнь представляются следствием абсолютной случайности, абсолютно лишенной всякого внутреннего смысла. Перед леденящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы» \*\*\*.

В доказательство всеобщей моральной потребности в метафизике приводится далее то глубокомысленное соображение, что даже и те философские системы, которые отрицают метафизику, как, например, «материализм» \*\*\*\*, «позитивизм» и «нео-

\* Там же. С. 3.

\*\* Там же. С. 8.

\*\*\* Как на самого яркого представителя механического миропонимания, г. Булгаков указывает на Гольбаха. Вполне справедливо, что Гольбах, как последовательный материалист, исключил всякую сверхопытную телеологию. Но как известно, Спиноза<sup>7</sup> раньше Гольбаха всесторонне обосновал механическое мировоззрение.

Г-н Булгаков, как многие современные деисты, предпочитает ссылаться на Гольбаха, чем на Спинозу. Это потому, что Гольбах закричала буржуазная философия, а Спиноза, благодаря его сильному влиянию на современную науку, пользуется признанием. В том уважении, которым по недоразумению пользуется атеист Спиноза со стороны философствующего современного богословия, отчасти виноват сам философ, который в силу бесконечной любви к своему атеизму назвал его Богом. Новых понятий не следует облекать в старые формы. Последующие реакции пользуются ими для своих реакционных целей.

\*\*\*\* Весьма интересно отметить признание г. Булгакова, что материализм отрицательно относится к метафизике. Тогда, когда г. Булгаков выступал против материализма в качестве неокантианца, он громил материалистическую философию за ее метафизичность, теперь, выступая против материализма в качестве деиста, он с тем же апломбом громит это мировоззрение за его антиметафизичность. Г-н Булгаков с Божьей помощью правильнее видит теперь некоторые вещи.

кантианство», самым фактом своего отрицательного к ней отношения признают законность этой дисциплины. «Все эти школы, даже отрицающие метафизику, имеют свои собственные ответы на ее вопросы. В самом деле, если я ставлю вопрос о бытии Божьем, или о сущности вещей (Ding sich), или о свободе воли и затем отрицательно отвечаю на эти вопросы, то я вовсе не уничтожаю метафизику, напротив, я тем самым признаю ее» \*. Признавая необходимость метафизики, г. Булгаков не удовлетворяется ею. Полное и законченное успокоение обретает его тревожный дух только в религии, к которой, по справедливому мнению г. Булгакова, неизбежно приводит всякая метафизика. Одна только религиозная вера в состоянии утешить и согреть тоскующую душу человека.

Зная, очевидно, что все существовавшие доказательства в этом направлении потерпели окончательное крушение, г. Булгаков начинает с того, что отказывается от всякой аргументации по существу. «Вера, — говорит он, — есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых», по превосходной характеристике ее у апостола Павла<sup>8</sup>. «Круг доступного вере шире, чем круг доступного дискурсивному мышлению; верить можно даже в то, что не только не доказано, но и не может быть сделано вполне понятным разуму» \*\*. Отказавшись от дискурсивного мышления, г. Булгаков становится на точку зрения «гносеологии» Вл. Соловьева, «полагавшего началом мира любовь и благодать Бога» \*\*\*.

Бог, следовательно, существует на том «гносеологическом» основании, что «вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых». Обосновавши таким образом, г. Булгаков с видом победителя принимает спасать свободу воли. Тут следует прежде всего жалкий софизм Штаммлера о quasi-существующем противоречии между познанием объективного исторического процесса с субъективным воздействием на него, софизм, против которого несколько лет назад так яростно, правда, поверхностно, возражал г. Булгаков и против которого существуют возражения в ортодоксально-марксистской литературе \*\*\*\*. Но г. Булгаков ни-

---

\* Там же. С. 4.

\*\* Там же. С. 8.

\*\*\* Там же. С. 6.

\*\*\*\* См. статьи Кирсанова «К вопросу о роли личности в истории» (Научное обозрение. № 3, 4. 1898) и «О некоторых философских упреждениях некоторых критиков» Ортодокса.

сколько не считается ни со своими собственными возражениями, ни с возражениями ортодоксальных марксистов\*. Всецело отдаваясь своему идеалистическому порыву, он пишет... что ему в голову придет.

Кроме софизма Штаммлера, г. Булгаков приводит следующий аргумент против детерминизма. «Почему, — спрашивает он, — из ряда своих прошлых поступков, имеющих совершенно равное значение с точки зрения общего для них господства закона причинности, одни я квалифицирую как нравственные, согласные с законом долженствования, другие как безнравственные, с ним несогласные?»\*\* Отсюда должно следовать, что безразличие поступков с точки зрения закона причинности и их различие с точки зрения моральной оценки служит доказательством существования беспричинной моральной воли. Первоисточником этой беспричинной нравственной воли является сверхопытный нравственный миропорядок, установленный свыше. Абсолют\*\*\* реализует во вселенной вообще и в истории человечества в особенности свои высшие нравственные цели. Только с помощью сознательной божественной силы становится возможным понять и объяснить историческое движе-

---

\* «Критики» никогда не принимают в соображение доводы своих революционных противников. Их позиция пока до такой степени обеспечена реальной действительностью, что задача «критики» сильно облегчается тем несомненным успехом, который их ждет во всяком случае. Уверенности, хотя и бессознательной, в сочувствии следует приписать значительную долю той небрежности и распущенности, которые господствуют в такой невероятной степени в «критической» литературе марксизма.

\*\* Там же. С. 30.

\*\*\* Говоря «абсолют», г. Булгаков хочет лишний раз подчеркнуть свое происхождение от великого немецкого метафизика, логического пантеиста. Г-н Булгаков сильно ошибается, если думает, что диалектический метод Гегеля похож на метод ап. Павла, который выражен в приведенном г. Булгаковым положении: «Вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых».

О тех, кто полагается на «способ знания без доказательств», Гегель говорит: «In dem sie sich dem ungebandigten Gähren der Substanz überlassen, meinen sie durch die Einhüllung des Selbstbewusstseins und Aufgeben der Verstandes die seinen zu sien, denen Gott die Weisheit im Schlafe geibt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebären, sind darum auch Träume» (Phänomenologie des Geistes. S. 10)<sup>9</sup>. Мы не разделяем метафизики Гегеля, но это нам не мешает видеть, что система этого мыслителя есть для г. Булгакова «вещь невидимая».

ние. Прогресс, заключающий в своем определении нравственную оценку, лишен всякого смысла, коль скоро он рассматривается с точки зрения закона механической причинности. Г-н Булгаков заключает, поэтому, свои рассуждения о прогрессе такими торжественными словами: «Современная социальная борьба представится нам не одним столкновением враждебных интересов, а осуществлением и развитием нравственной идеи. И наше участие в ней будет мотивировано не классовым эгоистическим интересом, а явится религиозной обязанностью, абсолютным приказом нравственного закона» \*.

Наряду с изложением общефилософских взглядов, г. Булгаков бросает свой критический взор в сторону положительного знания вообще и социологии в частности. Его гносеологическая критика этих дисциплин сводится к некоторым поверхностным и тощим замечаниям.

Первый и существенный недостаток науки состоит, как мы видели, в том, что она, требуя точных методов и точного логического дискурсивного мышления, ограничена в своем объеме. Иными словами, научно познать можно только то, что действительно существует и на что можно серьезно рассчитывать; между тем, как верить можно в то, чего нет, не было и не будет. Это «гносеологическое» соображение относится к положительным наукам вообще. Что же касается социологии, то эта область еще теснее и ограниченнее естественных наук, так как социологические понятия «зависят от того конкретного исторического материала, от которого они абстрагированы. Изменяется этот материал, изменяются и понятия. Их может быть бесчисленное количество вследствие разнообразия материала, создавшего неисчерпаемость творчеством истории» \*\*. Следовательно, социологические предсказания невозможны как вследствие неповторяемости исторического материала, так и вследствие сложности творческих форм. Естественные науки отличаются, таким образом, как своим постоянством объективного содержания, так и различным субъективным к ним отношением. Общественные науки «являются, поэтому, лишь более или менее точным логическим зеркалом действительности» \*\*\*. Покончив с критикой позитивной и социальной науки, г. Булгаков, подобно г. Бердяеву, приступает к проповеди своих этических взглядов.

---

\* Там же. С. 48.

\*\* Там же. С. 15.

\*\*\* Там же.

## IV

Всю силу своего нравственного негодования гг. идеалисты сосредоточили на критике эвдемонизма и в особенности альтруизма. По их мнению, эвдемонистическим и альтруистическим характером отличается теория научного социализма, опирающаяся на классовую борьбу, классовый антагонизм и классовую солидарность. «Вполне буржуазным характером, и потому гедоническим характером, — пишет г. Булгаков, — отличается одно современное учение, исходящее из лагеря тех, кто считает себя наибольшими и притом принципиальными врагами буржуазии. Мы разумеем знаменитое учение о классовых интересах» \*. Полагая, что психологическим и этическим основанием научного социализма является стремление реализовать счастье человечества, гг. идеалисты стараются доказать, что это стремление не выдерживает критики ни с психологической, ни с этической точки зрения. Аргументация их на этот счет следующая. Во-первых, нелепо и невозможно добиваться уменьшения суммы страдания по той причине, что нельзя «найти единицу для измерения радостей и горя, ибо мы в каждом из этих состояний имеем нечто индивидуальное, определенное не количественно, а качественно, так что масштаб измерения временем или числом здесь неприменим» \*\*. Далее, эвдемонистическая и обусловливаемая ею альтруистическая теория нравственности не выдерживает критики вследствие того, что альтруизм необходимо предполагает жертву одной личности в пользу другой, одного поколения для другого поколения. «Эвдемонистическим идеал прогресса, — рассуждает г. Булгаков, — как масштаб при оценке исторического развития, приводит к прямо противоположным выводам. Ибо с этой точки зрения страдания одних являются моментом к счастью для других». Наши потомки представляются вампирами, питающимися нашей кровью. «Строить свое счастье на несчастьи других во всяком случае безнравственно, и воззрение, оправдывающее такой образ действия, хотя бы и касательно будущего поколения, тоже безнравственно» \*\*\*. Отсюда ясно, что как отдельная личность, так и целое поколение должны заботиться только о себе и отстаивать только свои эгоистические интересы. Жертвовать собою в пользу личности или общества безнравственно, потому

---

\* Там же. С. 25.

\*\* Там же. С. 22, ст. г. Булгакова.

\*\*\* Там же. С. 26.

что такая жертва ставит личность или общество, которое пользуется ею, в безнравственное положение. Кроме этого, г. Булгаков упрекает дальше «социальный эвдемонизм» в том, «что это учение совершенно неспособно оценить необходимости, все возвышающего значения страдания». «Страдание нравственно-необходимо для человека», «Крест есть символ страдания» \*. Учение о равенстве, стремящееся уничтожить человеческие страдания, грешит, таким образом, против этики. Уже приведенное до сих пор достаточно ярко очерчивает сущность нравственной теории «философского идеализма». Абсолютный, крайний, ничем не ограниченный эгоизм составляет принципиальную основу этой, с позволения сказать, нравственности. Этика «философского идеализма» самым резким и самым циничным образом восстает против любви и сострадания к ближнему, как против чувств, аффектов и побуждений, которые ограничивают полноту жизни и свободу личности. Г-н Бердяев, смешавший раз навсегда цинизм с смелостью мысли, рассуждает о нравственных обязанностях «идеальной» личности так: «Эвдемонисты часто защищают альтруизм и говорят, что счастье другого человека нужно ставить выше своего собственного, даже жертвовать своим счастьем во имя чужого. Все это рассуждение лишено какого бы то ни было этического смысла. Всякое “я” имеет такое право на счастье, как и “ты” \*\*». Этическим смыслом отличается, следовательно, стремление к собственному безграничному счастью и полному наслаждению.

Моралисты «философского идеализма», взявшие за точку отправления стоящий вне общественного развития категорический императив, пришли в своем окончательном выводе к абсолютному крайнему индивидуализму Фридриха Ницше. Задачу соединить категорический императив Канта с буржуазным индивидуализмом Ницше взял на себя третий идеалист, г. Франк \*\*\*<sup>10</sup>. В своей мелкой по содержанию и старательной по форме статье, созданной для модных любителей пикантных и утешительных рассуждений о своем сверхчеловеческом «я», г. Франк занимается построением ницшеанского индивидуа-

\* Там же. С. 30.

\*\* Там же. С. 110.

\*\*\* Г-н Франк уже соединял, как известно, Маркса с Бем Баверком<sup>11</sup>. Мучительная погоня за оригинальностью и связанная с ней бедность и бедность мысли побуждают многих современных молодых писателей соединять совершенно различных и подчас прямо противоположных мыслителей.

лизма на идеалистическом фундаменте трансцендентальной философии. У Фридриха Ницше г. Франк заимствует его крайний индивидуализм и отбрасывает эволюционную точку зрения этого писателя; у Канта он берет категорический императив, выбрасывая из него христианский, аскетический элемент. Освободив категорический императив от его аскетического элемента, протеста против земных наслаждений и требования ригоризма в отношении к самому себе, г. Франк соглашается с аскетической этикой Канта, поскольку она заключает в себе холодное и жестокое отношение к эмпирической, т. е. живой личности других\*.

Очищенный от ригоризма в отношении к самому себе, категорический императив совпадает с нравственностью ницшеанского сверхчеловека.

Г-н Франк формулирует поэтому настоящую сущность этики Канта таким образом: «Нравственный закон прежде всего требует, чтобы человек никогда не был рабом, хотя бы это было рабство у чужого страдания и слабости и собственной к ней жалости, чтобы человек не угашал своего духа, не отказывался от своих прав на беспредельное развитие и усовершенствование, хотя бы это был отказ во имя благополучия других людей и всего общества»\*\*. Вполне очевидно, что сущность этой нравственной теории сводится к тому, что личность обладает безграничными правами и не знает никаких обязанностей. «Противоположение долга и “я”, — рассуждает далее г. Франк, — с этической точки зрения абсурд, так как долг есть законодательство “я”»\*\*\*. Личность, совершенно освобожденная от всякого нравственного долга по отношению к другим, должна, по мнению г. Франка, признать «дионисовское начало жизни», заключающееся, как поясняет г. Бердяев, в нравственных принципах такого рода: «Человеческое “я” развивается путем повышения жизни, и потому старый призыв “жить вовсю” никогда не теряет своего значения. В человеке есть безумная жажда жизни, интенсивной и яркой, жизни сильной и могучей, хотя бы своим злом, если не добром. Это необычайно цен-

---

\* Следуя своему категорическому императиву, Кант утверждал, как известно, что нравственный закон запрещает солгать и в том случае, когда ложь может спасти человеческую жизнь, так как ничтожное земное существование не должно нарушать нравственное повеление «не лги!».

\*\* Там же. С. 123.

\*\*\* Там же. С. 130.



ная жажда, и пусть она лучше опьяняет человека, чем отсутствует совсем. Это бог Дионис дает о себе знать» \*. Таковы основные, главные принципы этической теории «идеалистов».

Философский идеализм окончательно снимает с личности все общественные обязанности и дает ей возвышенное нравственное право «жить вовсю», «хотя бы своим злом, если не добром».

## V

Итак, собственное «я» абсолютно свободно и абсолютно священо. Оно не может и не должно быть ограничено ни интересами отдельной личности, ни интересами целого общества. Индивидуум совершает, как мы видели, величайшее преступление против собственного духа, когда для блага личности или общества урезывает свое стремление «жить вовсю». Таково отношение индивидуума к окружающей его действительности. Но если между личностью и обществом нет и не должно быть никаких конкретных, социальных связей, то она тем не менее абстрактно уважает чужие «я», составляющие социальное целое. Это абстрактное уважение основывается на субстанциальном равенстве людей. «Признавать и уважать в другом человека, — говорит г. Бердяев, — относиться к нему гуманно, это значит видеть в нем “я”, т. е. ценность подобному своему» \*\*. Это значит, что субстанциальное, отвлеченное равенство людей требует признания их равенства перед законом, так как закон как таковой, представляя собою абстракцию от всех реальных свойств и материального неравенства, выражает родовой субстанциальный человеческий разум. Отвлеченное равенство, не включая в себе никакого конкретного содержания, не может быть ограничено никакими пределами. Такое абстрактное «ничто» отличается поэтому стремлением в бесконечность.

Эта мысль Канта мерещилась, по-видимому, г. Бердяеву, когда он, сравнивая этику крайних учений с этикой либерализма, ставит вторую выше первой. «Либерализм по своей идеальной сущности, — говорит он в примечании, — ставит цели: развитие личности, осуществление естественного права, свободы и равенства; социализм же открывает только новые способы для более последовательного проведения этих принципов». «Борьба

---

\* Там же. С. 130, 131.

\*\* Там же. С. 111.

за социальность, т. е. за форму общественного сотрудничества, всегда подчинена борьбе за гуманность» \*. На основании всех этих соображений либерализм представляется самой высшей этической доктриной.

В тесной и неразрывной связи с нами указанными положениями «философского идеализма» находится философия естественного права. Изложением этого предмета занимается четвертый идеалист, г. Новгородцев. Этот писатель приветствует с восторгом возрождение естественного права. Становясь всецело на точку зрения Штаммлера, он развивает преимущественно взгляды этого кантианца. Охарактеризуем вкратце его точку зрения.

Штаммлер является полным и нисколько не оригинальным последователем философии права Канта. Его основная мысль состоит в том, что идея права не может возникнуть эмпирическим путем в пределах действительного исторического процесса. Доказательством этой невозможности должно служить то положение, что сравнение и оценка разных правовых норм предполагает неизменный масштаб, с помощью которого сравниваются и оцениваются находящиеся в непрерывной смене общественные формы. Всегда предшествуя опыту, этот масштаб не может возникнуть в пределах его. Он, стало быть, дан а priori до всякого опыта. Принимая априорную форму права за единицу измерения его релятивно-меняющегося содержания, Штаммлер полагает, что он, таким образом, соединил развивающиеся, подверженные постоянному изменению общественные формы с вечной, априорной нормой справедливости, сообразно которой совершаются все общественные преобразования. Данная же а priori форма справедливости, служащая только руководящим принципом при оценке исторической действительности, сама по себе не может реализоваться. Став на эту априористическую, потустороннюю, сверхопытную почву, г. Новгородцев рассуждает о достижении идеала справедливости таким образом: «Когда сознание наше обратится к будущему, оно ожидает не каких бы то ни было форм, а идеальных и лучших. Оно может иногда с ясностью видеть, что для этих ожиданий нет опоры в действительности, тогда оно отрекается от того будущего и от настоящего и ждет, что чаяния, выражаясь словами Платона, осуществятся, если не здесь, так в какой-нибудь другой стране» \*\*. Из этих томных меланхолических строк, в которых звучит

---

\* Там же. С. 118, 119.

\*\* Там же. С. 262.

очень искусственная нота, следует, что г. Новгородцев ожидает осуществления справедливых общественных форм в «другой стране», т. е., говоря яснее, на том свете. Но наши идеалисты, поднимая печальные взгляды к небесам, ни на одну минуту не забывают грешной и несовершенной земли, где нравственно-должное повелевает признать «дионисовское начало» и «пожить вовсю», хотя бы своим злом, если не добром. Помечтавши слегка о прелестях вечной и неизблемой справедливости, ожидающей нас за гробом, г. Новгородцев требует пока «победы эгалитарной свободы над режимом монополии и произвола» \*. Победа «эгалитарной свободы» должна совершиться в духе и согласно принципам естественного права, отстаивающего свободу личности. Естественное право, имея своим исходным пунктом метафизическую формальную справедливость, сводится к юридическому равенству перед законом, выражающим субстанциальное равенство людей. Но в своем стремлении к абстрактному равенству юридическая свобода, построенная на естественном праве, требует гарантии тех привилегий личности, которые основываются на прирожденных преимуществах. Поэтому естественное право, начиная субстанциальным равенством людей, заканчивает только преимуществами личности.

Г-н Новгородцев, став на точку зрения философии прирожденных прав, естественно вернулся к взглядам просветителей XVIII столетия. Возрождение естественного права возвращает нас, по мнению этого идеалиста, к вере в свободное творчество личности и в могущество разума в законодательной области, одним словом, оно нас возвращает к вере «во все те слова и лозунги, которые составляли священное *credo*<sup>12</sup> просветительной философии XVIII века».

Но требование гарантии прирожденных преимуществ в правовом смысле и полной свободы личного творчества в сфере законодательства не может иметь другого основания, кроме ограничения участия масс в государственном правлении. Этот практический вывод, вытекающий из естественного права, делает г. Бердяев. «Само естественное право личности, — говорит он, — не поддается уже никакой расценке, с точки зрения общественной пользы, общественного благополучия, общественного приспособления и т. д. Оно является абсолютной ценностью». Итак, естественное право, руководствуясь абсолютной самоценностью священных прирожденных прав личности, не должно подчиняться никаким общественным ограничениям,

---

\* Там же. С. 264.

имеющим в виду общественное благополучие и т. д. Поэтому, заключает г. Бердяев свое рассуждение об естественном праве: «Мы отрицаем этико-правовой принцип народного суверенитета».

Таковы политические выводы «философского идеализма». Представим теперь вкратце общий ход размышлений «идеалистов», и мы получим следующую картину.

Нравственное долженствование состоит в абсолютном, субстанциальном противоречии с действительно-сущим. Не вытекая из опыта, нравственно-должное есть продукт чистого морального сознания, источником которого является сверхопытный нравственный миропорядок, установленный в конечном счете свыше. Нравственное долженствование составляет, таким образом, божественный элемент в человеке и должно поэтому рассматриваться как абсолютная самодеятельность. На основании всего этого «человекобог» или «богочеловек» не имеет ни малейшего нравственного права жертвовать собой, т. е. своим божеством, в пользу своего ближнего или общества. Далее, по причинам той же божественной природы, тот же «человекобог» или «богочеловек» не должен быть ограничен никакими общественными узами, а из этого следует, что необходимо ограничить народный суверенитет. Нетрудно видеть, что из всей этой схоластики вытекает то простое практическое заключение, что бог «философского идеализма» выступает а priori против прямого избирательного права.

Насколько взгляды «богочеловеков» состоятельны, мы увидим в критической части этой статьи, а теперь считаем нелишним сделать следующие замечания.

При изложении так называемых философских принципов «Проблем идеализма» мы придерживались главных, руководящих статей, посвященных исключительно принципиальной постановке этических задач. Остальных статей этого сборника мы не коснулись по той причине, что их авторы всецело разделяют общее мирозерцание гг. Булгакова, Бердяева, Франка и Новгородцева и проводят в своих работах те же самые общие взгляды. Незначительные, не относящиеся к принципиальной стороне разногласия между авторами, для нас не имеют никакого значения; точно так же нас несколько не интересуют встречающиеся у отдельных авторов противоречия, которые вытекают не из неправильности мировоззрения, а из их индивидуальной непоследовательности. Одним словом, нас занимали, главным образом, основные принципы этой книги и вытекающие из них практические выводы. Надеемся, что сущность «Проблем иде-

лизма» в этом смысле мы изложили вполне исчерпывающим образом.

## VI

Если бы «Проблемы идеализма» появились несколько лет тому назад, они бы не обратили на себя серьезного внимания. Не представляя собою решительно ничего интересного в научном отношении, не отличаясь ни самостоятельностью мысли, ни оригинальностью постановки вопросов, выражая, наконец, самый умеренный, скромный и робкий либерализм в смысле политического направления, эта книга прошла бы также незаметно, как проходят незаметно множество книг, отличающихся поверхностным содержанием, не затрагивающим ни чувства, ни ума. В лучшем случае это произведение вызвало бы в радикальной печати несколько злых и едких насмешек насчет благочестия, искусственного религиозного пафоса и внезапного деизма его авторов.

Русская передовая литература, хранившая традиции Белинского<sup>13</sup>, Чернышевского, Добролюбова и Писарева, была насквозь проникнута атеизмом. Она знала хорошо, что елейность — плохой и весьма ненадежный союзник по пути к прогрессу, что она играла очень безнравственную и очень некрасивую роль во всех тех исторических событиях, совокупность которых может составить многотомное сочинение под заглавием: «История великих преступлений». Она знала, наконец, что елейность всегда покровительствовала богатым, прощала им даже за деньги грехи и что бедных она третировала, как настоящий крепостник, требуя от них бесконечного труда и безропотного терпения. Но все изменяется, все течет. Творец диалектики был, очевидно, прав, утверждая, что нельзя дважды вступить в одну и ту же реку<sup>14</sup>. Изменилось течение и в передовой русской литературе. Почти все выдающиеся русские журналы отнеслись в общем мягко и снисходительно к разбираемой благочестивой книге. Плохой признак. Очевидно утверждение «идеалистов», что мистика является выражением духовной потребности, на самом деле не лишено некоторого основания. И эта душевная потребность может иметь тем больше почвы, что Бог «идеалистов» требует ограничения народного суверенитета.

Центральный пункт «Проблем идеализма» составляет дуализм Канта, основанный, как мы видели, на противоположности между нравственной целесообразностью и механической причинностью, миром нуменов, феноменов, или, выражаясь тео-

логическим языком, между Богом и миром. Согласно этому дуализму, тождество субъективного и объективного, сознания и бытия, идеала и действительности остается по ту сторону этого мира и существует не в познании, а только как предмет веры. Коренная основа этого дуализма сводится, следовательно, к вере в сверхопытную целесообразность и в последней инстанции к вере в Бога, сознательно предопределившую абсолютную, конечную мировую цель.

Ясно, что критика дуализма должна быть сосредоточена преимущественно на сверхопытной телеологии, защитниками которой являются авторы «Проблем идеализма». Г-н Булгаков в своем обосновании необходимости веры начинает категорическим утверждением насчет ограниченности человеческого разума. Одна только вера, думает он, способна дать целостное, законченное мирозерцание. Вера же есть «способ знания без доказательств». Соответственно такому взгляду, г. Булгаков должен был бы тут же оставить всякие рассуждения о бездоказательности веры и предаться исключительно внутреннему созерцанию своей собственной души, в которой мистик обыкновенно открывает одно сокровище за другим. А мы в свою очередь напомним бы только читателю известный философский афоризм: «*Contra principia negantes non est disputandum*»\*. Но последовательностью представители мистицизма никогда не отличались. Отказавшись от признания компетенции разума, мистик вслед за тем принимается, как ни в чем не бывало, горячо, а иногда и сердито доказывать основательность своей бездоказательной веры. Очевидно, что преимущества человека над животным нельзя устранить никакими усилиями. Первым и главным аргументом г. Булгакова в пользу бездоказательной веры должно служить то обстоятельство, что человек не удовлетворяется областью положительного знания, отвечающего на вопрос, «как» происходят явления, а требуют ответа, главным образом, на вопросы «почему» и «зачем» они происходят? Вопросы о происхождении и окончательной цели бытия составляют, по мнению г. Булгакова, коренную потребность человеческого духа и в то же время указывают на то, что вселенная создана по заранее определенному плану и скрывает в себе сознательную конечную цель. Следовательно, только признание разумного начала и соответствующей ему конечной цели способно удовлетворить философскую потребность и дать целостное, законченное мировоззрение. Чтобы ответить на такую ар-

---

\* С отрицающими принципы спорить невозможно.

гументацию, вполне достаточно стать на точку зрения самого Булгакова и спросить в свою очередь: почему же потребность в целостном и законченном мирозерцании должна быть удовлетворена деизмом?

С точки зрения потребности в законченном мирозерцании можно сказать о верховном начале то же самое, что Шопенгауэр говорил о первой причине: такое начало не извозчик, на котором можно доехать до известного места, расплатиться, и дело с концом. Нетрудно, поэтому, заметить, что вопрос о происхождении и окончательной цели мироздания может быть на том же логическом основании продолжен дальше до бесконечности, так как стоит только опять спросить: «А откуда первоначало и зачем окончательная мировая цель?» — и этот абстрактный, бессодержательный вопрос не может быть прекращен по той причине, что всякий ответ на него вызывает его снова.

Поэтому, если мы даже станем на точку зрения г. Булгакова и будем исходить, как все мистики и худшего свойства метафизики, из чисто субъективной потребности в целостном мировоззрении, то и в этом случае необходимо будет отвергнуть узкое и ограниченное представление о начале и конечной цели мироздания и признать механическое миропонимание.

Механическое же миропонимание, составляющее основную сущность материализма, отличается от идеализма, главным образом, тем, что оно всецело отвергает сознательное творческое начало и совпадающую с ним конечную цель, иначе говоря, что оно не признает акта сотворения, к которому, по справедливому замечанию Энгельса, должен неизбежно привести всякого рода идеализм, исходящий, так или иначе, из сверхопытной целесообразности и предполагающий поэтому внемировой, потусторонний разум.

Не стремление интеллекта к законченному мировоззрению служит причиной представления о первоначальном акте творения мира и конечных его целях, а, наоборот, остановка этого стремления, логическая пауза и усталость спекулятивной деятельности являются психическими условиями такого, по существу ограниченного представления.

Указание на чисто субъективные мотивы какого-либо понятия бросает известный свет на вопрос, но само по себе такое указание не может быть доказательством правильности или неправильности данного понятия. Чтобы, поэтому, подвергнуть научной критике сверхопытную целесообразность, необходимо отыскать реальные, объективные причины, под влиянием которых возникло такое представление.



Эту трудную и серьезную проблему разрешил еще Спиноза в своей системе, центр тяжести которой состоит в полном разрешении сверхопытной целесообразности, отрицании Бога и в обосновании механического миропонимания. Размеры статьи не позволяют нам, к сожалению, входить в подробное рассмотрение философии этого великого и последовательного мыслителя. Но то место из «Этики», в котором непосредственно указано на объективные причины возникновения сверхопытной целесообразности, мы приведем здесь целиком. Спиноза говорит: «Так как в себе и вокруг себя они (люди) замечали множество средств, немало способствовавших к достижению их пользы, как, напр<имер>, глаза для зрения, зубы для жевания, растения и животные для питания, солнце для света, море для питания рыб и т. д., то они стали в результате все в природе считать средством, предназначенным для их пользы. Знание, что эти средства были ими найдены, а не изобретены, вызвало веру в существование кого-то другого, создавшего эти средства для их пользы. Раз взглянувши таким образом на предметы природы, как на средства, они уж не могли допустить их самостоятельного возникновения. Во-вторых, из того факта, что они сами приготавливали средства (средства к существованию. — *Автор*), они должны были заключить о существовании одного или нескольких властителей природы, одаренных человеческой свободой, которые позаботились обо всем для людей и все создали к их пользе. Ничего не зная фактически о таких властителях, они должны были судить о них по своему собственному образу мысли. Отсюда утверждение, что боги направляют все в пользу людей для того, чтобы им люди были обязаны и относились к ним с высоким уважением. Таким путем вырос этот предрассудок до суеверия, пустил глубокие корни в умах. Это обстоятельство является причиной, которая побудила людей направить все свои усилия для познания и объяснения конечных целей всех вещей. Но в своем стремлении доказать, что природа не производит ничего лишнего (т. е. ничего такого, что не имело бы пользы для человека), они, как мне кажется, не показали ничего другого, кроме разве того, что природа вместе с богами также сумасбродна, как и люди. Посмотрим, однако, куда должно было привести в конце концов такое положение вещей. Среди множества полезного в природе пришлось заметить немало вредного: ураганы, землетрясения, болезни и т. д. И эти явления объясняли они гневом богов за причиненные им обиды и грехи, совершенные во время служения богам. Несмотря на то, что опыт противоречил этим представлениям и доказывал много-

численными примерами, что благочестивому точно так же, как неблагочестивому, выпадает на долю то полезное, то вредное, они все-таки не отказывались от вкоренившегося предрассудка. И это потому, что им было легче отнести это необъяснимое явление к другим необъяснимым, с точки зрения человеческой пользы, явлениям и коснуться, таким образом, в своем действительном состоянии невежества, нежели разрушить все здание и построить новое.

Вследствие всего этого для них стало несомненным, что намерения богов далеко превышают силы человеческого понимания. Этого было, конечно, достаточно, чтобы истина навеки осталась чужда человеческому роду» \*.

Спиноза, как видит читатель, дает историко-материалистическое объяснение возникновению сверхопытной целесообразности и связанному с этим представлением деизму. Высказанные в приведенной нами цитате положения до такой степени серьезны и важны, что несмотря на полную ясность, с которой они выражены самим философом, мы считаем нужным их вкратце формулировать и еще раз подчеркнуть. Идея сверхопытной целесообразности или — что одно и то же — идея о существовании потустороннего нравственного миропорядка возникла, согласно объяснению Спинозы, 1) вследствие того, что человек имеет органы, служащие ему орудиями борьбы за существование; 2) вследствие того, что он находит готовые средства в окружающей внешней природе; 3) вследствие того, что он сам способен производить средства к существованию. Таким образом, данные природой готовые средства, с одной стороны, и способность человека готовить их — с другой, послужили основной причиной представления о существовании сознательного творца, создавшего предметы природы по заранее определенному плану. Но полная и очевидная невозможность объяснить с этой узкой, антропоцентрической точки зрения все явления природы послужила, далее, главной причиной представления о непознаваемости целей и намерений провидения. Отсюда, следовательно, сложилась, по мнению Спинозы, идея о потустороннем, умопостигаемом нравственном миропорядке, который не может быть предметом знания, а лишь предметом веры. Идея о сверхчувственном, непознаваемом мире сознательных моральных целей, которая составляет сущность идеализма, возникла и развилась историческим путем, на почве

\* Die Ethik. Neu übersetzt v. S. Hern. S. 68—69.

борьбы за существование. Объективным же базисом этой борьбы являются материальные средства\*.

Таким образом, представление о двух различных и противоположных мирах не есть результат сверхъестественного откровения или, что одно и то же, врожденной идеи, а зародилось и выросло в этом же одном мире. Врождено же человеку, по справедливому мнению мыслителя, одно только невежество.

«Догматик» Спиноза пользовался в своем анализе сверхчувственного мира несравненно более критическим методом, чем основатель критицизма Кант. Первый ищет реальную объективную причину, породившую представление о сверхопытном мире, и, найдя ее, по сию сторону, в мире опыта, он обнаруживает всю несостоятельность дуалистического мирозерцания и приходит к единству мироздания. Второй берет сверхопытные идеи (Бог, свобода и бессмертие), как пустые формы чистого разума, которым ничто реальное не соответствует в опыте.

Лишенные соответствующего реального содержания в мире чувственного опыта, они, согласно ограниченности компетенции теоретического разума, не могут быть теоретически обоснованы, но зато, с другой стороны, их принципиальная противоположность опыту делает также невозможным их научное опровержение. Сверхчувственный мир остается, поэтому, предметом веры, т. е. того предположения, что идеям чистого разума соответствует реальное бытие по ту сторону нашего опыта. Спиноза опровергает бытие сверхчувственного мира критическим путем, потому что отыскивает исторические причины, под влиянием которых он возник в нашем сознании. Кант, против того, приступает к этой проблеме в полном смысле догматически, так как объявляет сверхопытные идеи, хотя и лишенными

---

\* То, что в приведенной нами цитате из «Этики» Спиноза называет средствами, соответствует основному содержанию понятия Маркса об орудиях производства. Определяя это понятие, Маркс говорит: «Кроме предметов, которые служат посредником между трудом и его объектом и, поэтому, в той или другой степени, суть проводники воздействия, орудиями процесса труда, в более широком смысле, являются все материальные условия, вообще необходимые для того, чтобы процесс труда мог совершаться». «Если рассматривать весь процесс в его целом с точки зрения результата процесса, т. е. продукта, тогда оба, орудия труда и объект труда, являются средствами производства». «Кажется парадоксальным считать, например, рыбу, которая еще не поймана, средством производства для рыбной ловли. Но до сих пор еще не изобретено искусство ловить рыбу в тех водах, где она не водится» (Капитал. С. 129. Т. 1, русск. пер., изд. О. Н. Поповой).

содержания, но зато готовыми и вечными формами чистого разума, не спрашивая об их реальном историческом происхождении. Система Спинозы не пользовалась в Германии почти никаким влиянием, когда Кант работал над своей критической философией. И Кант, который, как известно, был весьма плохо знаком с «докантовской» философией, совсем не обратил внимания на монистическую систему Спинозы. В противном случае последовательно проведенное механическое миропонимание Спинозы должно было бы заставить Канта считаться с этим монистическим мировоззрением, когда он остановился на дуализме, признавая господство механической причинности в сфере феноменов, т. е. в мире чувственного опыта, и господство целесообразности в сверхопытном мире вещей в себе. Но Канту было простительно игнорировать философию Спинозы. Во-первых, отец критицизма был занят сооружением собственного здания; во-вторых, к Спинозе относились тогда, как к «мертвой собаке». Теперь же механическое миропонимание достигло достаточного влияния и господства для того, чтобы серьезно считаться с ним, когда речь идет о возрождении дуализма. Правда, г. Булгаков коснулся мимоходом этого мировоззрения (не упоминая, как мы уже заметили, о Спинозе, а о Гольбахе), но коснулся его более искусственно согретым верой сердцем, чем не вполне приятным этому автору «дискурсивным» мышлением. Механическое миропонимание, говорит он, есть одна из наиболее противоречивых и неудовлетворяющих метафизических систем, ибо оставляет без объяснения ряд фактов нашего сознания и без ответа целый ряд неотвязчивых вопросов.

«Перед ледящим ужасом этого воззрения бледнеют даже самые пессимистические системы»\*. Почему именно механическое миропонимание — «наиболее» противоречие мировоззрение, и каких фактов сознания оно не в состоянии объяснить, мы не узнаем ни из статьи г. Булгакова, ни из статей всего сборника.

Весь поход против механического миропонимания ограничивается единственным общим местом следующего содержания: «Но любопытно, — говорит г. Булгаков, — что механическая философия оказывается не в состоянии выдержать до конца последовательное развитие своих принципов, а кончает тем, что тоже старается вместить в свои рамки телеологию, признать конечное торжество разума над неразумной причинностью». «Это бегство от своих собственных философских начал

---

\* Там же. С. 262.

выражается в молчаливом или открытом признании того факта, что на известной стадии мирового развития эта самая причинность создает человеческий разум, который затем и начинает устроить мир, сообразуясь со своими собственными целями. Эта победа разума над неразумным началом совершается не сразу, а постепенно, причем коллективный разум объединенных в общество людей побуждает все больше и больше мертвую природу, научаясь ею пользоваться для своих целей; таким образом, мертвый механизм постепенно уступает место разумной целесообразности, своей полной противоположности. Вы узнали уже, что я говорю о теории прогресса, составляющей необходимую часть всех учений современного механического миропонимания» \*.

Г-н Булгаков воображает, что он указал на двоякое противоречие в механическом миропонимании. Первое, — общепhilософского характера, — должно, как видно из выписки, состоять в том, что, отвергая сверхопытную телеологию, механическое миропонимание признает на известной ступени развития появление человека, одаренного сознанием, ставящего разумные цели. Второе, — философски-исторического характера, — заключается, по мнению г. Булгакова, в принципиальной противоположности причинно-обусловленного исторического хода развития и субъективного целесообразного воздействия на исторический процесс. Указанием на первое противоречие г. Булгаков повторяет старый известный вопрос всех теологических критиков материализма, а именно: «Как вы, мол, материалисты объясняете возникновение сознания, коль скоро отвергаете разумного создателя?» На этот вопрос, который в то же время является и возражением, материалистическое учение всегда отвечало, что происхождение сознания в его метафизическом смысле оно и не берется объяснять, но что неразрешимость этого вопроса, в смысле последних причин всего сущего, нам несколько не мешает познать законы сознания, его реальное содержание, условия его развития и его связь с материальными процессами как внутренними, так и внешними \*\*. Г-н Булгаков усматривает далее противоречивость материализма в его «молчаливом» или «открытом» признании того факта, что на известной стадии мирового развития эта самая причинность создает человеческий разум, который и начинает «устроить мир». Против этого мы можем возразить г. Булгакову, что материа-

\* Там же. С. 8—9.

\*\* Там же.

лизм признает «открыто» факт появления людей, одаренных сознанием, на том простом и очевидном основании, что люди, одаренные сознанием, суть «вещи видимые» и что их появление на известной стадии мирового развития объясняется научным опытным путем.

Одним словом, коренное различие между «последовательным» идеализмом и «противоречивым» материалистическим учением сводится опять-таки к тому, что материализм, беря за точку отправления опыт, объясняет действительный мир присущей ему внутренней закономерностью, что и означает механическая причинность, между тем как идеализм, не желающий стать на эту точку зрения, неизбежно приходит к сверхъестественным силам, т. е. к сверхопытной целесообразности, которую назло идеализму правильно выражает теология, хотя бы в той формулировке ап. Павла, на которую ссылается г. Булгаков: «Вера есть способ знания без доказательств, уповаемых извещение, вещей обличение невидимых».

Что касается другого будто бы противоречия между исторической причинностью и целесообразностью или, что одно и то же, между исторической необходимостью и свободой, то это возражение было у нас впервые выдвинуто русскими субъективными социологами в их походе против материалистического понимания истории. Но на все доводы субъективистов последовал, как известно, серьезный и обстоятельный ответ со стороны Бельтова<sup>15</sup>.

Если же аргументация Бельтова не удовлетворила г. Булгакова, то он должен был обнаружить причину такого неудовлетворения, т. е. подвергнуть критике положения этого автора, а не повторять избитые возражения русских субъективистов в их старой, изношенной форме.

Нам нет, следовательно, никакой надобности останавливаться на этом вопросе, а того, кого, быть может, смутит возражение г. Булгакова, мы отсылаем к книге Бельтова\*.

---

\* В недавно появившейся статье «Zur materialistischen Geschichtsauffassung»<sup>16</sup> (Neue Zeit. № 39, 42, 43) ее автор, Макс Цеттербаум, рассуждая о материалистическом понимании истории, старается между прочим доказать, что материалистический взгляд на историю ничего общего не имеет с материалистической философией, и что его основатели Маркс и Энгельс никогда не высказывались насчет необходимости такой связи. Не имея возможности говорить здесь об этом подробно, мы считаем тем не менее своим долгом сделать некоторые замечания. Первое. Ответ на вопрос, существует или не существует связь между материалистическим пониманием

Все недовольство г. Булгакова механическим миропониманием сводится в последнем счете к тому, что это воззрение лишено критерия прогресса, так как с точки зрения механиче-

истории и материализмом вообще, зависит от того, что понимают под последним. Если материализм понимать так, как его изобразил Цеттербаум, то Маркс и Энгельс ничего общего не имеют с такой метафизикой; если же материализм понимать так, как его понимает, например, Энгельс и как его понимает Плеханов<sup>17</sup> (*Beiträge zur Geschichte der Materialismus*<sup>18</sup>), то материалистическое понимание истории связано теснейшим образом с материалистическим пониманием природы. Тов. Цеттербаум согласен с Крауцом в том, что Маркс и Энгельс назвали свою философско-историческую теорию материалистической не потому, чтобы они находили связь между ней и материализмом, а потому, что они хотели подчеркнуть свое реалистическое направление в противоположность господствовавшей в то время в Германии «необузданной» спекуляции. Если это так, если бы связь с спекуляцией казалась Марксу и Энгельсу столь опасной, то отчего же они не убоились констатировать свое происхождение от Гегеля и всей германской классической философии? На это обстоятельство ссылается тот же тов. Цеттербаум, когда хочет доказать, что материалистическое понимание истории происходит целиком от идеалистической философии. Но нам нет надобности прибегать к гипотетической и более чем рискованной аргументации. Мы лучше откроем «*Anti-Duhring*»<sup>19</sup>, сочинение, на которое тов. Цеттербаум ссылается как на такое, в котором по этому вопросу ничего не сказано, и посмотрим, что там написано. Давая общую характеристику общему материалистическому пониманию истории, Энгельс заключает: «*Hiermit war der Idealismus aus seinem letzten Zufluchtsort aus der Geschichtsauffassung, vertrieben, eine materialistische Geschichtsauffassung gegeben und der Weg gefunden, um das Bewusstsein der Menschen aus ihrem Sein, stat wie bisher, ihr Sein aus ihrem Bewusstsein zu erklären*»<sup>20</sup> (S. 11. II. Auflage). Кажется, яснее сознавать и яснее выразить связь между материалистическим пониманием истории и общим материализмом решительно невозможно. И тот, кто знает, что сущность материализма состоит в том, что мышление обуславливается бытием, не нуждается в комментарии этого места.

Еще одно замечание. Усмотрев в историко-экономических категориях Маркса чисто внешнее сходство с теоретико-познавательными вечными априорными формами Канта, Цеттербаум приходит к такому странному заключению: *Diese Theorie* (материалистическое понимание истории. — *Ортодокс*) *die in den Händen von Marx zum Schlüssel bedeutsamer Erkenntniss wurde, gehört der deutschen Philosophie an. Kant erscheint als ihr eigentlicher Schöpfer. Nach Kant formt der Mensch das Weltbild indem er die Raumund Zeiteinschauung, sowie die Verstandeskategorien im einer bestimmter Weise auf den äussern Empfindungsstoff in Anwendung bringt. In der äusseren Welt tritt uns dann ein bedeutender Theil unseres eigenes*



ской причинности один ряд явлений ничем не отличается от другого. Следовательно, предпочтение, которое дается нами одному ряду явлений перед другим, не может иметь другого источника, кроме божеского откровения. Это странное и поистине нелепое рассуждение повторяется в настоящее время многими идеалистами, отчего оно, конечно, ничуть не теряет в своей нелепости.

Патологический процесс организма, напр<имер>, происходит с точки зрения причинности так же закономерно, т. е. необходимо, как необходимо совершаются его физиологические функции.

Спрашивается теперь, на каком основании мы предпочитаем нормальное состояние организма патологическому, иными словами, где критерий совершаемой нами оценки этих двух одинаковых, с точки зрения причинности, состояний? Г-н Булгаков полагает, что эта оценка не может иметь другого источника, кроме откровения свыше, а мы, материалисты, думаем, что здоровое состояние организма лучше и считается нами целесообразнее по той простой, тривиальной причине, что оно составляет основу нашего самосохранения. То же самое объяснение

---

Wesens als entäussert entgegen. Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur<sup>21</sup> (Neue Zeit. № 38. S. 405). Насколько кантовский априоризм послужил основанием для творцов материалистического понимания истории, можно заключить из того места «Anti-Dühring»<sup>а</sup>, где Энгельс, непосредственно критикуя априоризм, противопоставляет ему свое мировоззрение. Энгельс говорит: «Die logischen Schemata können sich nur auf Denkformen beziehen, hier aber handelt sich nur um die Forderung des Seins der Aussenwelt und diese Formen kann das Denken niemals aus selbst, sondern eben nur aus der Aussenwelt schöpfen und ableiten. Damit aber kehrt sich das ganze Verhältniss um: Die Prinzipien sind nicht der Ausgangspunkt der Untersuchung, sondern ihre Ergebniss; sie werden nicht auf Natur und Menschengeschichte angewandt sondern aus ihnen abstrahirt, nicht die Natur und das Reich der Menschen richten sich nach die Prinzipien, sondern die Prinzipien sind insoweit richtig als sie mit Natur und Geschichte stimmen.

Das ist die einzige materialistische Auffassung der Sache und die entgegenstehende des Herrn Dühring ist idealistisch, stellt die Sache vollständig auf den Kopf und konstruirt die wirkliche Welt aus dem Gedanken»<sup>22</sup> (Anti-Dühring. S. 19). Думаем, что вполне ясно, до какой степени высказанные здесь взгляды противоположны принципу: «Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur»<sup>23</sup>. Как видно из сделанной нами выписки, Энгельсу было хорошо известно, что априоризм окончательно исключает бытие внешнего мира. Положение, которое, по-видимому, совершенно чуждо Цеттербауму.

применимо целиком и к историческому процессу. Все, что способствует самосохранению как индивидуума, так и общества, мы считаем прогрессивным течением, все то, что задерживает и служит препятствием к такому самосохранению, — регрессивным течением, несмотря на то, что и то и другое происходит по необходимым законам с точки зрения причинности.

Далее, в своем неудержимом стремлении противопоставить необходимость признания Верховных Сил механическому миропониманию г. Булгаков строит, как мы это видели, очень много на психической потребности в религии. Эта потребность возводится этим автором, как и многими современными декадентами, на степень главного, отличительного качества человека и даже сверхчеловека.

Об этом высоком качестве философ-идеалист, к которому г. Булгаков питает большее пристрастие, так рассуждал: «Если бы основное качество человека состояло в чувстве, то человек ничем не отличался бы от животного, так как особенность животного именно в том и заключается, что его сущностью является чувство, согласно которому оно живет. Если бы верования человека основывались только на чувстве, которое как таковое может быть чувством зависимости, то собака была бы лучшим верующим, так как она наиболее способна к этому чувству и живет преимущественно им. Также и чувство искупления присуще собаке, когда ее голод утолится костью»\*. Чрезвычайно интересен также тот глубокомысленный аргумент г. Булгакова в пользу метафизики и религии, что даже те философские системы, которые оспаривают эти дисциплины, уже самим фактом своего отрицательного к ним отношения признают их законность. Отсюда следует, что атеист, относящийся, например, отрицательно к бытию Бога, признает это бытие в своем отрицании.

Этот довод весьма опасен и главным образом тем, что огромное число читателей, не имеющих ни малейшего представления ни об одной философской проблеме, придет в восторг от философского глубокомыслия г. Булгакова на том естественном основании, что они сами точь-в-точь так думали.

Из этой мысли г. Булгакова можно, например, заключить, что Дарвин признавал сотворение человека, когда доказывал происхождение человека путем естественного и полового подбора. Дарвин, оспаривавший сотворение человека, признавал не сотворение, а существование такого ложного понятия. Точно

---

\* Hegels Säm. Werke. Bd. XVII. S. 295.

так же философская система или атеист, отрицающие бытие Бога, признают не это бытие, а существование заблуждения насчет бытия Бога.

На этом мы закончим критику так называемых философских предпосылок «Проблем идеализма», которые нашли себе наиболее рельефное выражение в общефилософской статье г. Булгакова, и в заключение этой главы скажем несколько слов по поводу тех возражений этого же «идеалиста», которые направлены против социальной науки.

В социальной области невозможны никакие предсказания вследствие отсутствия повторяемости явлений. Это свойство исторической и социальной дисциплины отличает их, по мнению г. Булгакова, от естествознания, где законы выводятся на основании повторяемости явлений природы.

Этот шаблонный и весьма поверхностный аргумент г. Булгаков позаимствовал у г. Кареева и почувствовал к нему особое уважение под влиянием Риккерта.

Против этого, чисто внешнего довода существует множество возражений, которые сделаны представителями различных направлений в социологии и философии истории. Но мы приведем возражение Вундта, так как оно вполне отвечает на вопрос, поставленный г. Булгаковым. «Этот формальный признак (повторяемость явлений в области природы и неповторяемость их в области истории. — *Opt.*) неверен с двоякой точки зрения. Во-первых, совершенно неверно, что единичные явления (*das Singulare*) не играют роли в естественных науках. Например, почти вся геология состоит из единичных фактов; тем не менее никто не станет утверждать, что исследование ледяного периода, потому только, что он, по всей вероятности, существовал только раз, не относится к естественной науке, а должен быть отдан историку для мечтательного созерцания. Во-вторых, совершенно неверно также и то, что в истории явления не повторяются. Начиная с Полибия<sup>24</sup>, историки, поскольку они не были хроникерами, редко упускали случай, чтобы не указать на одновременные события и аналогичные ряды явлений, которые имели место в различное время и которым присуща одинаковая внутренняя связь. Такими историческими параллелями историки пользовались для известных выводов» \*.

Здесь убедительно показано, что в методологическом отношении нет принципиальной разницы между естественными и общественными науками. Исторический и социологический

\* Finleifung in die Philosophie. S. 68. 2. Auflage.

опыт можно установить с помощью сравнения между собой соответственных периодов различных государств (например, феодализм в Англии и во Франции, английская и французская революции); и можно так же сопоставить и рассматривать между собою различные периоды и события одного и того же общественного организма (переход от феодализма к капиталистическому способу производства, великую революцию 1798 и революцию 1848 года во Франции), открывая в них взаимную причинную связь и затем сопоставляя их и сравнивая с таким же причинно-обусловленным рядом событий в других странах.

Не выдерживает также ни малейшей критики укоренившийся, переходящий из книжки в книжку — и повторяемый г. Булгаковым предрассудок, будто бы изучение природы отличается от изучения истории и социологии «гносеологически», вследствие различного субъективного отношения к этим различным областям. Этот предрассудок вырос и укрепился на почве кантовского дуализма, который в своем практическом приложении принял именно этот вид. Нас бы завело слишком далеко, если бы мы стали подробно разбирать вопрос об отношении критицизма к естественным и общественным наукам. Заняться таким анализом значило бы раскрыть и обнаружить всю противоречивость критической философии, что было бы прежде всего неуместно по отношению к гг. идеалистам, которые ограничиваются и довольствуются несколькими шаблонными, категорическими и поверхностными замечаниями по поводу этого вопроса. Оставляя поэтому критическую философию в стороне, мы заметим лишь мимоходом, что именно с гносеологической точки зрения нет большей нелепости, как устанавливать различие между одной и другой областью познания. Гносеология, т. е. основные философские предпосылки познания, именно потому считаются основными предпосылками, что они составляют общий фундамент познания вообще, без различия областей. Вопрос об субъективизме и объективизме в гносеологическом смысле может быть поставлен только так: принадлежит ли закономерность к субъективным формам познающего субъекта, или же она присуща внешнему, объективному миру? Каково бы ни было решение этого вопроса, оно не может делать различия между отдельными дисциплинами познания. Если закономерность присуща исключительно познающему субъекту, тогда законы природы представляют собою не что иное, как объективацию этих же субъективных форм. Если же, наоборот, закономерность лежит в объективном мире, то исторические и социологические законы должны с гносеологической точки зре-

ния иметь объективный источник. Ясно, следовательно, что с гносеологической точки зрения не может быть различия между естественными и общественными науками. Оставляя же гносеологию в стороне, вопрос о степени влияния субъективных элементов в той или иной отрасли науки есть вопрос практический, имеющий чисто исторический характер. Всякий вновь открытый закон, всякая добытая истина, безразлично из какой области, утверждались и приобретали всеобщее признание путем серьезной и упорной борьбы, проходя, если можно так выразиться, через чистилище субъективных отношений и наслоений, которые составляли тем более серьезные препятствия, чем серьезнее и плодотворнее был данный закон или данная истина.

Утверждать, что естественные науки составляют в этом смысле исключение, значит либо нарочно закрывать глаза на общеизвестные факты, либо их не знать. Что касается индивидуально субъективных черт и склонностей исследователя, то естествоиспытатели, которые, как известно, не падают с неба, а растут и развиваются на земле, в определенной исторической обстановке, могут точно так же, как и социологи, приступить к изучению природы с огромным запасом предрассудков и разного рода суеверия.

Еще Бэкон<sup>25</sup> делал указание на те индивидуально-субъективные свойства и склонности исследователя, которые могут являться серьезным препятствием на пути к истинному, объективному познанию природы. Анализируя и подчеркивая эти субъективные категории, требуя от естествоиспытателя, чтобы он от них освободился, Бэкон показывает вместе с тем, каким образом познание природы, постепенно освобождаясь от субъективных препятствующих элементов, достигает своей настоящей, объективной сущности.

Все больше и больше укрепляющееся в буржуазной идеологии суеверие, что в естествознании объективное исследование и предсказания возможны, а в социологии невозможны, имеет своим внешним поводом тот факт, что естествознание в настоящее время обладает многими общепризнанными законами, между тем как законы и выводы общественных наук составляют предмет страстных и ожесточенных споров. Но это различие не принципиального, а исключительно исторического характера. Нет почти ни одного из известных нам законов правды, нет почти ни одной значительной истины, которые бы не подвергались в свое время таким же ожесточенным нападкам, каким подвергаются в наше время учение Маркса о стоимости, о борьбе классов и все выводы научного марксизма. Возможность сво-

бодного и беспрепятственного развития естествознания в наше время обуславливается тем, что познание природы и победа над ней необходимы и выгодны буржуазным классам, между тем как объективное, серьезное и беспристрастное уяснение общественных отношений становится все более и более угрожающим для современного общественного строя.

И точно такой же острый, критический момент переживало естествознание, когда оно являлось могучим оружием против общественного порядка Средних веков.

Выражавшая классовые интересы духовенства, одушевленная спиритуалистической философией, инквизиция (материалисты никогда не создавали подобного «этического» учреждения) сожгла Джордано Бруно за его проповедь и завершение системы Коперника<sup>26</sup>. Современные идеологи привилегированных классов, признающие движение земли, вооружились той же спиритуалистической философией, чтобы с ее помощью задержать историческое движение человечества вперед.

Своим страстным нападением на учение об объективных законах исторического процесса они дают лишнее доказательство того, что объективный ход вещей не на их стороне.

## VII

Авторы «Проблем идеализма» сделали вполне правильные, логические выводы из основных положений философского идеализма, когда пришли в конечном результате к крайнему эгоизму.

Если бы противник идеалистической философии ясно показал, как из этого мирозерцания вытекает полное и решительное отрицание альтруизма, он бы смело мог считать свою задачу критики идеалистической этики законченной и блестяще выполненной.

Стоило, например, Лейбницу, Канту, Фихте доказать, что в их мировоззрении кроется возможность отрицания любви к ближнему, жертвы в пользу общества, что их сверхопытная этика строго осуждает всех героев и мучеников, погибших за земное благо человечества, что стоило, говорим мы, доказать великим, благородным мыслителям-универсалистам, что их этика приводит к крайнему, бездушному эгоизму, «повелевающему» жить всюю, «хотя бы своим злом, если не добром», чтобы они пришли в величайший ужас от своих учений и собственно-ручно сожгли те свои произведения, из которых можно вывести

такое человеконенавистничество. Великие идеалисты по причинам, которые здесь анализировать не место, не могли в свое время видеть всех выводов, вытекающих из их систем и стоящих в противоречии с их субъективными намерениями. И именно потому, что ни они сами, ни их современники не понимали этого, — идеалистические системы оказывали влияние на всю эпоху не своими отрицательными, а своими положительными, не реакционными, а революционными сторонами.

Иначе обстоит дело с нашими неоидеалистами. Как сильно запоздавшие эпигоны, они очень глубоко чувствовали и, как это можно заключить из «Проблем идеализма», даже и поняли реакционные элементы идеализма. И, поняв их, эпигоны не только не испугались, а, напротив того, стали их проповедовать с тем откровенным цинизмом, который свойствен одному только вырождению. Но своей откровенностью они нам облегчили работу.

Доводя свою, с позволения сказать, этику до безусловного, решительного отрицания альтруизма, эпигоны сами опровергли себя самым блестящим и самым убедительным образом. Спорить поэтому с ними об этике по существу не оказывается ни возможности, ни надобности.

Для того, чтобы оспаривать ту или другую теорию, необходима хоть некоторая солидарность в тех общих, не подлежащих более сомнению определениях, которые выработаны и твердо установлены всей духовной исторической деятельностью человечества.

Всякий последователь современного научного социализма совершенно согласится с великими идеалистами в том, что нравственность состоит в альтруизме, в способности индивидуума жить широкими интересами всего человечества и т. д.

Разделяя с идеализмом эту общую формальную почву, теория научного социализма может подвергнуть критике идеалистические основы этики великих идеалистов, доказывая, что эти основы приводят к результатам, противоположным тем идеалам, которые намечались самими идеалистами, и что те идеалы, являясь не результатом божеского откровения, а продуктом общественного развития, могут быть осуществлены не на почве идеализма, а тем путем, который указан материалистическим пониманием истории. Одним словом, спор между материалистическим пониманием этики и идеалистическим пониманием возможен потому, что оба направления согласны, по крайней мере, в том общем формальном определении, что этика состоит в альтруизме.



Эпигоны же «переоценили» все ценности или, выражаясь яснее, перепутали все понятия. С их точки зрения альтруизм оказался, как мы видели, самым безнравственным проявлением человеческого духа, а крайний эгоизм — высшей формой этически идеальной личности. Решив таким образом этическую проблему, эпигоны набросились со всей силой своей нервности и страха на социализм, как на воззрение, которое преследует альтруистические цели. От такого упрека «критиков» нам не только не приходится защищаться, но, напротив, мы вполне признаем его справедливость.

Научный марксизм действительно призван на почве материальной исторической необходимости, путем классовой борьбы пролетариата реализовать существовавшие до сих пор в абстракции альтруистические идеалы.

Не имея, таким образом, надобности критиковать «этику» эпигонов, мы, тем не менее, считаем нелишним обнаружить ту поразительную, нелепую путаницу, которая лежит в основе всех их рассуждений. Как нам известно, исходной точкой всех «этических» построений наших моралистов является то гносеологическое положение, что нравственное долженствование состоит в противоречии с действительным бытием, или, выражаясь языком г. Бердяева, «этика начинается противоположением сущего и должного». Так или приблизительно так ставили вопрос и великие идеалисты. Но когда великие идеалисты исходили из этого дуализма, то они имели в виду, что сущность этики заключается в альтруизме.

Наблюдая, как фактически во всей истории человечества проявились альтруистические действия, полагая, с другой стороны, что человек как существо, стремящееся к самосохранению, эгоист от природы, великие идеалисты задавались вопросом о происхождении альтруистических элементов, которые, на первый взгляд, находятся в полном противоречии с инстинктом самосохранения.

Чуждые точки зрения общественного развития, не будучи, следовательно, в состоянии объяснить альтруизм путем исторической общественной эволюции, великие идеалисты переносили источник альтруизма по ту сторону действительного мира.

Таким образом, ясно, что предполагаемое противоречие между нравственным долженствованием и действительным бытием имело своим исходным пунктом противоположность между альтруизмом и эгоизмом. Великие идеалисты, метафизики, приходили, следовательно, к дуализму этики и действительности только потому, что они брали за основу этики альтруизм.

И мы теперь спрашиваем у эпигонов, где же противоположность между нравственным долженствованием и действительным бытием, коль скоро эгоизм оказался единственной и настоящей формой нравственности? Очевидно для всякого, что с устранением альтруизма, такого противоречия вовсе не оказывается, а потому очевидно также и то, что вывод, к которому пришли эпигоны, совершенно уничтожает их основную гносеологическую предпосылку о противоположности нравственного долженствования и действительного бытия.

Необычайно забавно выглядит, поэтому, эпиграф к статье г. Бердяева, заимствованный у Канта. Г-н Бердяев торжественно пишет на первой странице своего этического трактата знаменитые слова кенигсбергского метафизика: «Zwei Dinge erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmen der Bewunderung und Ehrfurcht, je üfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der bestirnte Himmel über das moralische Gesetz in mir»<sup>27</sup>.

Кант выражает свое удивление и преклонение перед своим внутренним нравственным законом, потому что рассматривает его, как принципиальную противоположность к человеческому эгоизму, основанному, по определению философа, на произволе.

Чему же удивляется и перед чем преклоняется г. Бердяев, считающий нравственным законом жизни «дионисовское начало», т. е. беспредельный эгоизм, повелевающий «жить всюю» «хотя бы злом, если не добром»?

В такое комическое положение попал г. Бердяев, благодаря следующему обстоятельству. Как мы видели, он знает очень хорошо, что категорический императив, являясь абсолютной противоположностью к действительному миру, не имеет и не может иметь в нем никакого значения и потому ни к чему конкретному не обязывает. Из этого положения он делает тот чрезвычайно приятный и для филистера всегда утешительный вывод, что настоящая этика и истинные идеалы не реализуются на земле. Такое ясное понимание категорического императива означает в сущности не что иное, как полное и окончательное опровержение его.

Гегель, например, считал себя резким противником этики Канта только на том единственном основании, что она ничего общего не имеет с действительностью. Пустой, формальный, не заключающий в себе никакого эмпирического правила нравственный закон превращается, по глубокомысленному мнению великого диалектика, в собственную противоположность, т. е. в безнравственность.

Но г. Бердяев расходится с Гегелем как раз потому, что ему, как и прочим его коллегам по идеальной части, весьма понравился категорический императив в его опровергнутом виде. И не напрасно: — ибо категорический императив оказал эпигонам огромную услугу в деле нападения на марксизм.

Вспомним теперь ход аргументации наших «этиков», и нам станет вполне ясна та роль, которую играет нравственный закон в «Проблемах идеализма».

Категорический императив, осуждающий стремление к земным благам <как> не этическое стремление, направляется нашими «идеалистами» прежде всего против научного социализма, как против исторического движения, исходящего из материальных интересов пролетариата и стремящегося к более счастливой жизни всего человечества на земле. Марксизм осуждается с помощью категорического императива, следовательно, на том основании, что он основывается не на аскетизме, а на эвдемонизме.

Но марксистский эвдемонизм, требующий земных благ для всех, отличается, по совершенно справедливому мнению наших моралистов, альтруистическим характером. Как поборники чистой этики, «идеалисты» смелы и последовательны; они обрушиваются со всей силой своей святого гнева на альтруизм как на учение, которое исходит все из того же безнравственного эвдемонизма.

Но в процессе критики альтруистической теории нравственности «идеалисты» становятся на индивидуалистическую почву, противопоставляя альтруизму свой крайний индивидуализм. Придя к крайне индивидуалистическим выводам, наши последователи кантовского ригоризма быстро выбрасывают более для них негодный аскетический момент, т. е. всю сущность категорического императива, и приходят, таким образом, в окончательном результате к индивидуалистическому эвдемонизму, признающему «дионисовское начало жизни».

Очевидно, таким образом, что «идеалисты» пришли как раз к тому самому эвдемонизму, который послужил для них исходным пунктом нападения на научный социализм и на его этическую сторону, альтруизм.

Но в этом круговороте наши «идеалисты» выиграли очень многое. Именно то, что, отбросив по дороге альтруизм, они пришли к тому приятному заключению, что эвдемонизм есть самое нравственное начало жизни, если земное благо предназначено не для всех.

Окончательные, общие этические выводы из «Проблем идеализма» сводятся поэтому к следующим двум положениям:

Эвдемонизм есть безнравственное учение и строго осуждается категорическим императивом, поскольку он служит исходным пунктом движения всемирного пролетариата, требующего земного блага для всех.

Эвдемонизм есть высоконравственное учение и согласуется с категорическим императивом, поскольку к земному наслаждению стремятся не пролетарии, а имущие, отстаивающие земное благо только для себя.

Короче, земное благо нравственно, когда им пользуются привилегированные, праздные классы, земное благо безнравственно, когда к нему стремятся неимущие трудящиеся массы.

Только теперь становится понятным этическое требование г. Бердяева во имя свободы личности ограничить народный суверенитет.

Читатель, несомненно, обратил внимание на такое грубое, откровенное противоречие, как требование свободы личности и ограничение свободы народа. Но это противоречие устраняется весьма благополучно с помощью этического вывода, что под личностью следует понимать члена общества, который имеет право быть эвдемонистом и которому нравственный закон повелевает «жить вовсю». А такое широкое нравственное право дано, как мы знаем, только имущим. Следовательно, личность, требующая для своей свободы ограничения свободы народа, есть имущий, т. е. буржуа; божественный элемент личности, не терпящий никаких ограничений — кошелек буржуа, а абсолютная свобода этой личности есть свобода того же буржуа «дубить шкуру» рабочего.

Вот как обработали наши новые идеалисты старый сюжет.





## Л. ШЕСТОВ

### Новый журнал

(«Вопросы жизни», январь и февраль, 1905 г.)

С октября прошлого года в составе редакции журнала «Новый путь»<sup>1</sup> произошли крупные перемены. До того времени в нее входили исключительно лица, принадлежащие к так называемому «декадентскому» направлению нашей литературы: Мережковский, Розанов, Гиппиус<sup>2</sup>. Соответственно тому были подобраны и сотрудники: Валерий Брюсов, Федор Сологуб<sup>3</sup>, Вячеслав Иванов, Бальмонт<sup>4</sup>, Минский и др. Правда, объединять всех названных писателей в одну группу можно только с большой натяжкой. Мережковский, в сущности всегда писал за свой страх, Минский тоже был сам по себе, а Розанов так мало похож на кого бы то ни было, что его вообще рискованно присоединять к определенной группе По-видимому, это сознавали и редакторы «Нового пути», в силу чего для него был создан особый отдел в журнале под названием «В своем углу». Там он писал, что хотел, принимая на себя одного всю ответственность за высказываемые мысли. Не было большого единогласия и между остальными сотрудниками, но все-таки совместная работа оказалась возможной в течение довольно долгого времени: журнал просуществовал в таком виде около двух лет, но в конце прошлого года редакция «Нового пути» вступила в союз с той группой писателей, которая со времени появления нашумевшего сборника «Проблемы идеализма», получила название «идеалистической». Представителями ее являются хорошо известные киевлянам С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев. «Новый путь» проявил этим актом большую и заслуживающую всяких похвал терпимость мысли. Но оказалось, что теория одно, а практика — другое: союз продержался всего три месяца. Не знаю,

какая из сторон оказалась недостаточно сговорчивой, но к концу года в газетах появилось письмо, за подписью Д. В. Философова (бывшего редактора «Нового пути») <sup>5</sup>, С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева, из которого публика узнала, что «Новый путь» закрывается, а идеалисты основывают свой собственный орган. Вероятнее, что несговорчивость проявили идеалисты. Уже первый номер обновленного «Нового пути» показал, что идеалисты стремятся к единовластию. Так, отдел В. В. Розанова — «В своем углу» — исчез и с тех пор больше не появлялся, несмотря на то, что устами новых сотрудников журнала за этим писателем признавалось большое литературное дарование. Бердяев называет его «самым интересным, даровитым и значительным писателем нашего времени», Волжский слагает ему хвалебные гимны на протяжении десятков страниц. И все-таки Розанов был устранен из «Нового пути» и не появляется в «Вопросах жизни». Ясно, что причина тут общественно-политического характера: Розанов сотрудничает в «Новом времени» <sup>6</sup>, и пока он считается членом этого парламента, о его праве на участие в журнале, редактируемом идеалистами, не может быть и речи. На этом примере сразу видно, какого рода изменения стали вводить в журнал вновь привлеченные соредакторы. «Новый путь» был совершенно равнодушен к общественно-политическим вопросам. Он давал обстоятельнейшие отчеты о Религиозно-философских собраниях, но не завел себе внутреннего обозревателя, а отдел иностранной политики поручил Валерию Брюсову. С приходом идеалистов завелись другие порядки. В каждой книжке журнала есть и внутреннее, и иностранное обозрение, и статьи по финансовым, экономическим и политическим вопросам. И сотрудники все такие, которые в прежние времена не знали и дороги в «Новый путь»: Водовозов из «Нашей жизни» <sup>7</sup>, Г. Штильман из «Сына Отечества» <sup>8</sup> и т. д. Мало того, сами редактора, Бердяев и Булгаков, в своих статьях постоянно касаются общественно-политических вопросов, в общем уделяя им не меньше, а то и больше внимания, чем вопросам религиозно-философским. Я особенно подчеркиваю это обстоятельство ввиду того, что в русском обществе укоренилось мнение, будто бы интерес к философии и особенно религии исключает возможность общественно-политических интересов. Это безусловное заблуждение. Правда, бывает иной раз так, что человек, погрузившийся в мировые проблемы, совершенно отрывается от земли. Но возводить это в правило нет никакого основания и, сверх того, никакой надобности. К примеру, хотя бы Владимир Соловьев. Как известно, «Вестник Европы», журнал в высшей

степени трезвый, позитивный и меньше всего расположенный к метафизическим изысканиям, печатал все, что писал Соловьев, единственно из уважения к той общественно-политической роли, которую в свое время играл покойный философ. Теперь примером и доказательством того же могут служить идеалисты, насколько они успели проявить себя в вышедших книжках журнала.

К сожалению, в своих первых, программных статьях они сделали большой промах, хотя и чисто внешнего, формального характера. Отыскивая слово для обозначения своего общественно-политического направления, они остановились на слове либерализм. И остановились очень неудачно. Правда, если судить о нем по его этимологическому значению, то это слово хоть куда, и, пожалуй, как нельзя более соответствует настоящей минуте. Но так никто не судит. С понятием о либерализме ассоциируется столетний, обветшалый и заплесневевший «Вестник Европы», а иногда даже и само «Новое время». Ведь в конце концов Суворин<sup>9</sup> в своем роде либерально настроен! Так что, вместо того, чтобы одним словом определить себя, журнал только скрыл свое истинное направление. Потребовались длинные объяснения, которые оказались бы совершенно излишними, если бы обновленному «Новому пути» не вздумалось вытаскивать на свет Божий износившееся слово. Любопытно, что для обозначения своего философского направления журнал тоже подобрал в высшей степени неопределенное и потому ничего не говорящее и требующее пространных объяснений слово: идеализм.

Чего только нельзя назвать идеализмом! В обыкновенном разговорном языке идеалист — это хороший человек, больше дорожающий своим добрым именем, чем всем другим житейским благом. В том же разговорном словоупотреблении — идеалист это близорукий, но простодушный оптимист, всегда верующий в осуществление несбыточных надежд. На философском языке значение этого слова еще менее определено: и Платон, и Берклей<sup>10</sup>, и Кант были идеалистами, и каждый на свой лад. Вообще, если хочешь определенности, нужно избегать старых, долго бывших в употреблении слов. Булгаков же и Бердяев поступали наоборот, и это породило немало недоразумений. Их политическая программа чрезвычайно определена и ясна: внимательный читатель сразу видит, что она имеет мало общего с русским и западноевропейским либерализмом, выражающим собой политическое *credo* буржуазии. Бердяев прямо говорит: «...нас вдохновляет сейчас не определенный общественный и



государственный строй, исторически ограниченный и, в действительности, буржуазный, а неотъемлемые права личности, составляющие абсолютные сверхклассовые и сверхисторические блага. И мы горячо отстаиваем единство нашего общественного движения, думаем, что самые глубокие социальные борозды не могут разрушить этого единства пред общей задачей. Не думаю, чтобы этому объективному единству могло соответствовать единство субъективное, нет, это было бы утопическою мечтою, но сознательное историческое сотрудничество во всяком случае возможно и оно должно быть, так как жизнь сильнее доктрин. Это одна сторона вопроса, которая и вызывает разговоры о нашем «предательстве». Но есть и другая сторона. Мы ни на одну секунду не забываем, что предательство действительно может быть, и им чреватые прогрессивные сейчас общественные силы. Сегодняшние наши союзники завтра будут нашими врагами. Мы знаем, на чью сторону должны стать, и не изменили тем заветам, которых держались в эпоху нашего марксизма». Из приведенных слов видно, что «эволюция» философского мировоззрения Бердяева нисколько не коснулась его специально-политических убеждений. Освободившись от теоретического материализма Маркса, он целиком сохранил его практическую программу. То же, и с еще большим правом, мы можем сказать и про Булгакова. В его лице — говорю это без малейшего колебания — мы имеем крупнейшее литературно-политическое дарование нашего времени, и я решительно ничем не могу объяснить себе того странного обстоятельства, что до сих пор его талант не нашел себе заслуженной оценки. Вспомните хотя бы его предисловие к книге «От марксизма к идеализму». Оно написано было еще тогда, когда наша печать говорила только нерешительными намеками и условным эзоповским языком — и в ту пору всеобщего молчания, Булгаков, не считаясь с условиями режима покойного В. К. Плеве, в самых смелых выражениях выставил не только программу упований, но и программу действий для русского общества — программу, осуществлению которой посвящают теперь лучшие русские люди все свои силы. Тогда та статья прошла почему-то незамеченной — может быть, потому, что о ней нельзя было говорить, что ее нельзя было даже цитировать. В последней (февральской) книжке «Вопросов жизни» снова появилась его страстная, смелая и красноречивая статья, заключительные строки которой исполнены такого искреннего и захватывающего пафоса, что они положительно могли бы служить лозунгом для нашей интеллигенции<sup>11</sup>.

Я мог бы привести много цитат и примеров из статей «Вопросов жизни», из которых читатель убедился бы, что новый журнал вполне понимает нужды исторической минуты и стоит на высоте современной задачи. Но в газетной статье нужно рассчитывать строчки, а мне предстоит еще говорить о философской программе «Вопросов жизни». Укажу только на статьи В. В. Водовозова, Г. Штильмана, Яснопольского и др. В них, по разным частным поводам, развиваются идеи, выраженные в программных статьях Булгакова и Бердяева. Правда, иной раз и теперь книжки выходят без внутреннего обозрения или другого соответствующего отдела. Но такова уже судьба русских изданий. По «независящим обстоятельствам» нашим читателям сплошь и рядом приходится вместо длинной статьи довольствоваться коротеньким аншлагом. Когда-то и того не было: статьи не появлялись, и даже никто не знал, что они были написаны!

Если в общественно-политических вопросах журнал представляет собой пример полного единомыслия, то нельзя утверждать того же относительно философской его программы. И это в порядке вещей. Философия не имеет и не может иметь строго определенной программы. Единственный наш философский журнал — «Вопросы философии и психологии» — с самого начала своего существования заявил, что будет печатать на своих страницах статьи всевозможных направлений. И это не потому только, что у нас в России мало философских сил и не из чего отбирать, а потому, что философия — не знаю уже, как сказать — такая счастливая или несчастная наука, что в ней дальше «искания» не идут. Чем образованнее и вдумчивее философ, тем более склонен он к самой широкой терпимости. Он знает, что последняя истина, до сих пор, по крайней мере, находилась за пределами поля зрения смертного. Стало быть, он хоть и добывает себе убеждения, но знает, что они не могут претендовать на обязательное значение. В «Вопросах жизни» это понимают, и потому там задачи философии намечаются в довольно общих чертах. Правда, мы там находим кой-какие указания, свидетельствующие о том, что журнал все же не имеет намерения давать у себя приют представителям всех философских направлений. Ограничение мы усматриваем в словах Булгакова, который довольно категорически заявляет, что, по его мнению, «философия есть идеалистическая философия». Прав он или не прав, я нахожу это утверждение преждевременным, не говоря уже о том, что оно грешит большой неопределенностью. Что такое идеалистическая философия? Если даже не придираться

к словам (хотя в данном случае это было бы позволительно, ибо теоретическая философия требует точности в терминологии) и под идеалистической философией разумею все направления, борющиеся с позитивизмом, то и тогда нельзя найти оправдания поставленному Булгаковым ограничению. Ибо, разве можно сказать с уверенностью, что позитивизм уже побежден, что он когда-нибудь будет окончательно уничтожен? Человек может быть, в силу личных вкусов и склонностей, метафизиком, даже мистиком — но чем больше он тяготеет к потусторонним областям, тем сильнее он должен чувствовать на себе связующую тяжесть земных оков, т. е. позитивизма. Отмахиваться, отрекаться от тяжести нельзя: ее нужно поднять и сбросить с себя. Поэтому философский журнал, искренно стремящийся к разгадке мировых проблем, должен быть особенно внимательным к позитивизму и в этом отношении брать пример не с немецких профессоров, а с великих русских художников. Пушкин, Гоголь, Толстой, Достоевский, Чехов считались с позитивизмом и, благодаря этому, им удалось создать собственную школу, которую в настоящее время не стыдятся проходить даже наши бывшие учителя. Желательно было бы, чтобы заветы наших великих художников перешли и в философию, чтобы философия не ограничивала вперед своего поля зрения точкой зрения «идеального». Кто знает наверное, где истина и как она добывается? Всякий добросовестно, искренно и смело ищущий человек, к какому бы направлению он ни принадлежал, должен быть желанным гостем в философском журнале. Поэтому, выражая сожаление по поводу некоторых ограничений, допущенных идеалистами, мы приветствуем их все же широкую и составленную в духе терпимости программу. Хорошо даже и то, что основатели журнала, Булгаков и Бердяев, не могут быть названы единомышленниками в том смысле, который обыкновенно придается этому слову. В сущности оба эти писателя как по своему характеру, так и по поставляемым себе задачам очень не походят друг на друга. Булгаков прежде всего проповедник, а стало быть, и моралист. Ему кажется, что он путем интуиции, откровения познал истину и что теперь ему только остается приобщить к этой истине других. Поэтому в его душе живет некоторое инстинктивное отвращение, я бы даже сказал страх пред исследованием, исканиями — ведь всякое искание грозит разрушить сложившееся убеждение, поколебать прочную веру. А без веры нельзя учить людей. Булгаков, несмотря на проделанную им эволюцию от марксизма к идеализму, в сущности проявил большую душевную устойчивость. Если присмотреться

ближе, он был идеалистом уже в то время, когда причислил себя к марксистам. Он марксистские слова произносил тем же тоном, каким сейчас произносит идеалистические. И с другой стороны, в настоящее время, когда он в своих суждениях пытается пробраться в мистические, недоступные разуму области, он не утратил доверия к логике и ищет доказательств. Это понятно: доказательства есть средство убеждения и средство сильное, которым пренебрегать проповедник ни в коем случае не может. Далее, при всех своих странствованиях по разным теориям, Булгаков не растратил своего нравственного багажа. Теперь, в качестве идеалиста, он продолжает любить и ненавидеть, что любил и ненавидел, когда был марксистом — не считая только теоретического материализма. Словом, Булгаков натура устойчивая, консервативная, пуританская, боящаяся и избегающая кризисов и перемен, ищущая опоры в постоянном разуме, а не в изменчивом опыте, этим определяется и характер его философии. Нельзя, однако, сказать того же о Бердяеве. Его «эволюция» была не только кажущейся. Если угодно, то даже наоборот: он гораздо больше эволюционировал, чем это заметно при поверхностном чтении его статей. По-видимому, он искусственно сдерживает себя, недоговаривает, словно боясь сказать больше, чем нужно. Когда читаешь его, кажется, что он говорит не то, что думает сейчас, а что думал раньше. Поэтому, переворачивая страницы его статей, все ждешь неожиданностей сюрпризов. Все кажется, что вот-вот он заявит: «Я уже давно ушел с той точки зрения, которой держался тогда-то» (его собственные слова в «Проблемах идеализма»). Ввиду ясно осознаваемого им непостоянства своих убеждений, он мало заботится о том, чтобы придать единство своим суждениям, и логические противоречия, одинаково ясные и для него, и для других, пестрят в его произведениях. Небрежной рукой он их иногда сглаживает, но не имеет терпения и охоты слишком долго останавливаться на этом скучном занятии. Ему все равно, согласятся с ним или не согласятся, он никогда ничего не доказывает, всегда декретирует, по-видимому, вполне разделяя мнение Шопенгауэра, что доказательства нужны только тому, кто хочет спорить... И, затем, как мало литературные вкусы Бердяева напоминают Булгакова. Булгаков всегда вспоминает о Вл. Соловьеве и, по-видимому, считает одной из своих главных задач распространение учения покойного философа. Бердяев любит и часто цитирует Нитше, Метерлинка, Бодлера, Верлена<sup>12</sup> — даже В. В. Розанова, как уже было указано. Булгаков склонен к теологической, церковной терминологии. Бердяев остается при светском фило-

софском словаре, пугающем большую публику обилием малоизвестных иностранных слов. В общем, участие двух, столь мало похожих друг на друга, людей значительно расширяет программу издания. В «Вопросах жизни» светская и духовная философия будут иметь (и уже имеют) своих представителей. На страницах нового журнала читатель встретит и веру, и сомнение. Уже сейчас вышедшие пять книг (три «Нового пути» и две «Вопросов жизни») представляют из себя довольно разнообразный и любопытный материал и будут, верно, оценены читателем, ищущим в книгах не готовых убеждений, а пищи для размышления. Сотрудники свободно излагают свои взгляды: видно, что над ними не тяготеет докучливая, сглаживающая индивидуальные различия редакторская рука. Ясно, например, что Булгаков не разделяет суждений Волжского о мистическом пантеизме Розанова, и тем не менее статья печатается. Правда, вполне одобряя предоставляемую редакцией сотрудникам свободу, в частности, по поводу Волжского может быть уместно было бы выразить желание редакционного вмешательства, которое могло бы быть очень полезным для молодого писателя.

У Волжского есть один большой недостаток; склонность к многословию. Его статьи можно было бы сократить наполовину — и они оттого бы только выиграли, и *много* выиграли. И тут редактор мог бы выступить в законной роли литературного воспитателя молодого поколения. Нет необходимости принуждать, действовать ножницами. В таких случаях достаточно бывает дружеского совета.

Из других статей укажем на статью С. Аскольдова<sup>13</sup> «О романтизме». Романтизм Аскольдов понимает в смысле стремления к мистическому познанию. Можно, конечно, не соглашаться с ним в определении — мне лично кажется, что лучше было бы не вливать в старые мехи нового вина — но это не важно. Интерес статьи в том, что автору удалось мистический материал обработать по всем правилам современной научной методологии. Это — загадка. А priori, казалось бы, что в области мистицизма и методы должны бы быть своеобразны. Но Аскольдов ни на минуту не забывает логики Милля<sup>14</sup>. И, вообще нужно сказать, что тенденция нового журнала — по возможности не разрывать со старыми приемам исследования. Она сказалась с полной силой даже в письме князя Трубецкого<sup>15</sup>. Удастся ли идеалистам в будущем сохранить занятую позицию — сказать не берусь. Да и чего загадывать? Пусть делают свое дело, а там — видно будет.

Беллетристика в новом журнале поставлена не хуже, чем в других ежемесячниках. Кончается печатаньем большой исторический роман Мережковского<sup>16</sup> (новые подписчики получают в виде приложения весь роман в издании Пирожкова<sup>17</sup>), — говорить о котором я не буду, ввиду того, что автор достаточно известен читающей публике, помещаются небольшие рассказы молодых писателей, часто носящие на себе печать несомненно-го таланта.





## Л. ШЕСТОВ

### Литературный сецессион

(«Вопросы жизни», январь—июнь)

Новый журнал «Вопросы жизни» является далеко не первой попыткой русского литературного сецессиона.

Еще в конце 80-х годов «Северный вестник»<sup>1</sup> под редакцией тогда еще молодого писателя А. Л. Волынского<sup>2</sup>, рискнул выступить против упрочившихся у нас позитивно-материалистических традиций\*.

Но опыт Волынского потерпел, как известно, полное крушение. Никто почти ни из публики, ни из представителей литературы не хотел принимать серьезно статей Волынского и его товарищей по изданию. Их сначала высмеивали, потом, когда надоело высмеивать, стали замалчивать. «Северный вестник» закрылся, но начатая им борьба не окончилась. Самому Волынскому, правда, не удалось реабилитировать себя в глазах публики. Спросите любого читателя: всякий, не колеблясь, вам скажет, что Волынский — реакционер и декадент, стало быть, с ним нечего и считаться, нечего даже в его книги заглядывать.

Эта легенда о Волынском прочно держится, несмотря на то, что она лишена всякого основания. Но такова судьба первых пионеров: хорошо ли, плохо ли делают они свое дело, им на долю, кроме трудностей и опасностей, связанных со всякого рода начинаниями, не достается ничего.

Товарищи Волынского по «Северному вестнику» были много счастливее его. Их тоже высмеивали и замалчивали, но все же им, хотя не скоро, удалось пробиться.

---

\* О Вл. Соловьеве я не упоминаю, т<ак> к<ак> он никогда не стоял во главе периодического издания.



Орган марксистов «Начало» не побоялся принять сотрудничество Мережковского, Гиппиус, Минского, Венгеровой<sup>3</sup>. «Начало» было скоро закрыто по распоряжению министров, но вслед за ним открылся художественно-литературный журнал «Мир искусства»<sup>4</sup>, где нашли себе приют все представители нового направления, кроме Волынского. Потом новое направление почувствовало себя настолько окрепшим, что во второй раз рискнуло открыть собственный журнал «Новый путь». Два года просуществовало это издание и прекратилось без вмешательства министров. Та же участь постигла и «Мир искусства». Общество, большая читающая публика, отнеслось недостаточно внимательно к новому направлению...

И вот только что прекратил свое существование «Новый путь», как на смену ему являются «Вопросы жизни»<sup>5</sup>, поставившие себе, как видно из вышедших книг, задачей вновь объединить рассеянные силы наших литературных новаторов. Правда, в Москве издается небольшой журнал «Весы»<sup>6</sup>, тоже в своем роде сецессион. Но программа журнала очень узка: там печатаются лишь небольшие литературно-критические и философские статьи, и затем рецензии на новые книги. Так что, в сущности, единственным представителем новых течений в русской литературе являются, теперь «Вопросы жизни». От своих предшественников он отличается прежде всего тем, что завел у себя превосходно поставленный общественно-политический отдел. В «Северном вестнике» тоже был общественно-политический отдел, но он велся, по признанию самого Волынского, неумело: журналу не удалось подобрать себе соответствующих сотрудников. В «Мире искусства» о политике никогда не говорилось, в «Новом пути», если говорилось, то *ex officio*<sup>7</sup>. Публика этого не понимала. Она привыкла думать, что философия есть только путь к политике. Если у нас и был спрос на «мировоззрения», то, главным образом, ввиду чисто практических нужд, а единственным нашим практическим вопросом был вопрос социально-политический — еще со времен Белинского, но в особенности после Чернышевского, Добролюбова и Писарева, которые умели распространить в широких слоях общества непримиримую ненависть к бюрократическому, как теперь принято говорить, режиму и поставили впереди всего цели политического освобождения России. Одна из причин неудачи Волынского была в том, что он не проявил достаточно активно свои политические идеалы. Выпуская статью за статьей, он почти совсем не касался вопросов, наиболее волновавших общество. Разбирая Белинского, Добролюбова, Чернышевского, Писарева, он про-

верял справедливость их философских обобщений и литературно-критических приговоров. Русский читатель и сам уже давно догадался, что Пушкин вовсе не так бездарен, как это выходило у Писарева, но Писарев был лозунгом оппозиции, и кто это имя произносил без достаточного благоговения, тот этим самым дискредитировал себя. Индифферентизм «Нового пути» и «Мира искусства» тоже был истолкован в смысле политического реакционерства. Теперь уже выяснилось, что ни «Северный вестник», ни «Мир искусства», ни «Новый путь» ничего общего не имеют ни с «Московскими ведомостями»<sup>8</sup>, ни с «Гражданином»<sup>9</sup>. Уже то обстоятельство, что почти все бывшие сотрудники названных изданий примкнули к «Вопросам жизни», достаточно это доказывает. Политический отдел «Вопросов жизни», представляемый В. Водовозовым, Штильманом, Голубевым<sup>10</sup>, Яснопольским<sup>11</sup>, затем самими основателями журнала Булгаковым и отчасти Бердяевым, ничего не оставляет желать в смысле энергии и определенности основных идей. Булгаков пишет: «Таким образом, повсюду, во всех сферах русской жизни мы наталкиваемся на одно и то же, и, как Катон<sup>12</sup>, все свои речи и все свои помыслы мы должны заключать одним: *praeterea senseo delendam esse Carthaginem*<sup>13</sup>. Мы должны стать (да, в сущности, и стали уже) маньяками политического освобождения. Одну мысль, одну мечту, одну тоску, одну клятву должны мы носить с собой всегда и всюду, ночью и днем, на работе и на отдыхе. Одно мы должны твердить, кстати и некстати, с поводом и без повода, тактично и бестактно, твердить, твердить, твердить — пока жизнь не уступит нам. *Delenda est Carthago!*<sup>14</sup>». Под этими прекрасными словами не откажется подписаться никто из русских людей, кто умеет глядеть в будущее и кому дороги интересы родной страны. Все политические статьи журнала написаны в таком направлении и составляют большую часть интересного, обстоятельного, талантливо. В этом отношении журнал, правда, не отличается от других своих собратьев. С тех пор, как присмирела цензура, все писатели стали талантливей. Но у «Вопросов жизни» есть и своя область, впервые ими использованная. До сих пор русские журналы уделяли очень мало внимания жизни и деятельности духовенства, словно русский народ не знает и не нуждается в религии. Можно самому держаться каких угодно воззрений, но это ведь никоим образом не значит, что дозволяется игнорировать религиозные запросы народа. Правда, для наших публицистов есть оправдание: до сих пор нельзя было сказать о духовенстве ни одного слова свободно. Если бы при Плеве какой-нибудь журнал напечатал такую ста-

тью, как «религиозная хроника» Уральского<sup>15</sup> («Вопросы жизни», март) и Булгакова («Вопросы жизни», апрель), или «Теперь или никогда» Мережковского, он бы этим подписал себе смертный приговор — да и авторам не поздоровилось бы. Важно, что Уральский, Мережковский и Булгаков — все люди, которых никто не заподозрит в принципиальной вражде к православию. Я не возьму на себя смелость утверждать, что они истинно православные — в особенности относительно Мережковского и Булгакова, может быть, им не удалось даже стать верующими христианами: еще не так давно первый в качестве ницшеанца, второй в качестве марксиста держались совсем иной ортодоксальности. Но несомненно, что оба они очень искренние люди и, если еще не веруют, то всей душой желали бы уверовать. И главным камнем преткновения для сближения с Церковью для них теперь, как некогда для Толстого, является чудовищно ненормальное положение русского духовенства. Возмущенный Булгаков говорит: «На одной из главных площадей Киева находится старинный Михайловский монастырь. Его золотые главы увенчиваются крестами, но над крестом главного купола высится еще золотой двуглавый орел. Двуглавый орел — и не под крестом, а над крестом, — таков наивно-кощунственный символ, бесхитростно выражающий действительное положение Церкви в России, молчаливо повествующий о той трагедии, которой является наша духовная история»<sup>16</sup>. И Булгаков, и Мережковский повторяют слова Достоевского: «Русская церковь в параличе с Петра Великого»<sup>17</sup>. Духовенства у нас нет, а есть чиновники духовного ведомства, всегда готовые, по требованию начальства, принять на себя отвратительную и низкую роль доносчиков и сыщиков. У нас насильственно принуждают исповедовать государственную религию даже тех людей, которые по убеждению принадлежат к другой вере, и от священников требуют, чтобы они принимали участие в этом насилии. Священники, в том числе представители высшей иерархии, не возмущаются предъявляемыми к ним требованиями, часто исполняют их с большим усердием. Много на эту тему рассказывают Уральский, Мережковский и Булгаков — интересующихся отсылаю к их превосходным статьям. Давно уже пора обратить внимание на эту сторону нашей жизни — но теперь в особенности важно не забыть о ней. Дело идет о том, чтобы обновить Россию — и обновленная Россия не должна оставить у себя священников-чиновников. Было бы чрезвычайно важно чтобы «Вопросы жизни» получили возможно большее распространение среди высшего и низшего духовенства. Про-

никнутые большой искренностью, статьи этого журнала могли бы многому научить тех, которые еще не потеряли способности и желания учиться...

От общественно-политических задач журнала перейдем к религиозно-философским идеям его. На первом плане должны, разумеется, стоять основатели «Вопросов жизни» — Булгаков и Бердяев.

С тех пор, как вышел известный сборник, в свое время надевавший так много шуму — «Проблемы идеализма» — принято говорить «Булгаков и Бердяев». Но это возможно только потому, что «и» — очень дерзкий союз, не стесняющийся подчас соединять даже несоединимое. На деле Булгаков-сам по себе, Бердяев-сам по себе. Прежде, когда они оба выступали под флагом идеализма, можно было бы говорить об их внешнем сходстве.

Но, с течением времени, как Булгаков, так и Бердяев почувствовали всю стеснительность внешне-формальных определений и ярлыков. Бердяев уже слово «идеализм» произносит с усмешкой, Булгаков по возможности избегает его, так что если спросить, что же меж ними общего, то придется сказать, что ничего, либо почти ничего: в одном журнале пишут. Я говорю это отнюдь не затем, чтобы упрекать их. По моему мнению, сотрудничать в одном журнале, даже издавать один журнал могут люди радикально противоположных философских воззрений. Строго выдержанное направление имеет смысл только в чисто политических журналах, которые видят свои задачи в борьбе за известные идеи, а не в исследовании и изыскании. Для философии же существует только один закон: свободное творчество. В философском журнале всякий, кто умеет смело, сильно и по-своему думать — желанный гость. В этом смысле «Вопросы жизни» почти удовлетворяют самым идеальным требованиям. Но, к сожалению, только почти. Им, действительно, удалось уже собрать у себя всех тех писателей, которые настолько отклонились от господствующих у нас направлений, что не могут печататься ни в одном из старых журналов. Но среди встречающихся в «Вопросах жизни» авторов я не вижу имен В. В. Розанова и А. Л. Волынского и дивлюсь этому тем более, что заслуги обоих этих писателей признаются сотрудниками журнала. Волжский поместил большую и интересную работу о Розанове, Бердяев называет его крупнейшим русским писателем. Имя Волынского упоминается с уважением в статьях Бердяева.

Теперь вернемся к Булгакову и Бердяеву. По своим философским тенденциям, как сказал уже, они мало похожи друг на

друга. Но есть у них одна любопытная общая черта: оба склонны к «эволюции». Позволяю даже себе думать, что это не их личная особенность, что тут сказывается дух времени. Прежде, бывало, писатель выступал на литературное поприще совершенно законченным человеком; хотя бы он начинал в 20 лет и потом писал полстолетия, он обыкновенно считал себя обязанным держаться под старость тех же мнений, которые он высказывал в ранней молодости. Писателю нужно было не столько думать и искать, сколько проповедовать. Поэтому считалось величайшим позором отречься от своих убеждений. И когда на протяжении нескольких лет Бердяев и Булгаков на глазах у всех проделали эволюцию от марксизма к идеализму и затем от идеализма к тем новым направлениям, которых они держатся теперь и для которых они еще не подыскивали настоящих слов, все были чрезвычайно поражены, и поражены неприятно. Разве можно так менять убеждения? Впечатление было тем более сильное, что в лице Бердяева и Булгакова мы имеем людей, несомненно, очень искренних, а вместе с тем, очень даровитых и серьезных. Сначала ответом на их быструю эволюцию было резко выраженное негодование, но потом присмотрелись, притерпелись и, как мне кажется, стали относиться к молодым писателям спокойнее и справедливее. Поняли, что сущность философских работ сводится в значительно большей мере к исканиям, чем к нахождению чего-либо прочно определенного, а где искания — там открытия, перемены, очарования и т. д. Булгаков, по-видимому, и сам чрезвычайно страдает от невозможности прийти к строго определенным выводам. По природе своей он больше всего любит устойчивость и с тайной, иногда даже явной, завистью глядит на счастливых, закончивших беспорядочные скитания и добравшихся до вожделенного Рима. В этом отношении очень интересен его ответ на письмо кн. Трубецкого, напечатанное в февральской книге «Вопросов жизни»<sup>18</sup>. Булгаков завидует кн. Трубецкому, ему кажется, что еще немного усилий ума, и он обеспечит себе то невозмутимое спокойствие духа, которое присуще вере князя. Напрасная надежда! Душевный покой создается из совсем другого материала, чем умственные усилия. Никакие теории, как бы великолепно они не были построены, не утолят жажды мятущегося духа. Булгаков был когда-то материалистом. Теперь он считает эту теорию окончательно опровергнутой и презирает ее. Но, если бы он захотел порыться в памяти, он бы вспомнил, что материалисты узнали кой-какие истины. *Der Mensch ist was er isst*<sup>19</sup> — этого никакой идеализм не опровергнет: нужно только

не слишком буквально понимать изречение. Но Булгаков не хочет этого знать. С лихорадочной поспешностью строит он собственные теории, воспринимает чужие — все в надежде таким путем добраться до последнего конца. Он изучает Соловьева, славянофилов, читает священные книги, даже толстые трактаты протестантских богословов — авось, там найдется, что ему нужно. И на мгновение как будто находится, он как будто успокаивается, знает, что ему нужно, но только на мгновение. Так что даже тогда, когда он начинает проповедовать и убеждать людей, в голосе его всегда слышится некоторый надлом, который он тщетно старается скрыть от себя, усиливая звук. Свои душевные состояния он все-таки находит возможным называть «верой». Согласится ли с ним верующий человек? Не знаю, — но ищущий человек в борениях его духа найдет отклики знакомой тревоги, простит ему колебания в суждениях и охотнее станет читать его статьи, чем отчеканенные программы, предлагаемые господствующими законченными мировоззрениями.

Бердяев — натура совсем иного порядка. Он тоже знает, и хорошо знает, что такое сомнения — не сомнения играющего ума, именуемые скептицизмом, а глубокие душевные провалы, ведущие в неисследованную, загадочную и страшную область трагедии. Но Бердяев прежде всего беспечный человек. Он — пока, по крайней мере, — умеет всему радоваться даже воспоминаниям о пережитых ужасах. Потому он бесстрашно идет вперед, ни в чем не раскаивается и ничего не жалеет. Он даже не хочет делать подсчеты потерям и всегда предпочитает утверждать, что на самом деле никогда никаких потерь и не было. Он до сих пор продолжает верить, например, что все содержание человеческой жизни может быть вмещено в выработанные теоретической философией категории. Можно сохранить старые понятия добра и зла, можно продолжать верить в логику и разум — только не малый, а большой. Наряду с этими утверждениями общего характера, вызванными нежеланием расстаться с приобретениями школьной философии, вы встречаете у него отдельные замечания, прямо исключющие даже возможность каких бы то ни было категорий. Даже манера изложения Бердяева является прямым упреком логике: капризное и разорванное, почти афористическое, оно не признает над собой никаких законов. И не то, чтобы Бердяев не подмечал указываемых противоречий. Наоборот, у него отличные диалектические способности, «академическая голова», как сказал бы ученый профессор. И он проявляет их, когда ему приходится выступать в роли критика, проверять других. Но последовательность и логич-

ность в суждениях он считает лишь обязательными для других, себя же освобождает от всего, сколько-нибудь связывающего. Он даже равнодушен к литературной форме. Для него литература — не искусство. И не потому, чтобы он вообще не любил искусства. Этого про него нельзя сказать: к своим литературным собратам в этом, как и в других отношениях он предъявляет самые строгие требования. Но самому ему хотелось бы через литературу, логику и философию перебраться в какую-то иную область, для обозначения которой он по своему обыкновению, не затрудняется взять ближе всего лежащее, но первое попавшееся слово. Он охотно говорит о религии, как о конечной цели человека. Но я, как и всякий кто знает, что такое религия и что такое Бердяев, едва ли хоть на минуту согласимся признать, что слово выбрано удачно. Бердяев к чему-то стремится и стремится по-своему, спору нет. Может быть, когда-нибудь ему и удастся высказаться на эту тему с желательной полнотой, не вливая нового вина в старые мехи — но тогда именно видно будет, что не религия его занимала. Пожалуй, тогда убедит беспечности, появятся нотки разочарования. Но чего с этим торопиться? Молодому писателю к лицу смелость, надежда и ошибки. Предоставим разочарование старикам. Вот, почему я охотно прощаю Бердяеву даже его последнюю статью «Культура и политика», хотя считаю ее фактически неверной и философски неправильной. Фактически не верно, что русская литература последних десятилетий создавалась исключительно новым направлением — «декадентством». Кроме поэтов, философов и критиков нового типа существовали выдающиеся писатели позитивного направления. И затем — что еще более важно — декадентство не имело, не имеет и *не должно* иметь будущего. Культурное же его значение сводится лишь к тому, что оно, в некоторой мере, в качестве оригинальной, интересной или даже просто забавной выдумки, может служить повседневности, обыденности, позитивизму. Мне даже кажется, что все это Бердяев и сам, без меня, хорошо знает. Но он не всегда говорит все, что знает, ибо для молодости важнее всего торжествовать, — высказаться же она всегда успеет. Такова мудрость жизни.

По приведенным характеристикам основателей «Вопросов жизни» читатель может судить о литературно-философских задачах журнала. Ясно, что мы имеем дело с опытами, с чем-то еще не определившимся, незаконченным, — хотя между сотрудниками журнала встречаются имена не только молодых писателей. Но молодые здесь не люди, — направление молодо. Тесно стало в узких рамках позитивизма, рвутся на простор мя-



тущиеся души, но вырвутся ли — Бог весть. Те же борения, часто трудные и мучительные, встречаете вы и в художественных произведениях, и в стихах, появляющихся на страницах нового журнала. Возьмите, к примеру, стихотворение Федора Сологуба (май), начинающееся словами: «Высока луна Господня». Оригинальный и глубокий замысел — но сколько в нем ужаса, несмотря на всю его простоту. Кому бы еще пришло в голову взять сюжетом для стихотворения собачий вой? Или стихотворение Блока в той же книжке. Оно напоминает собой Метерлинка, но странным образом не теряет от этого в своей оригинальности. Еще укажу роман на А. Ремизова — «Пруд». Насколько мне известно, Ремизов — дебютант и еще нигде не печатался. У него несомненное художественное дарование: на это указывает как форма, так и содержание романа. Но у Ремизова вкус к проблематическому, непонятному, неразгаданному. Вместо того, чтобы сводить неизвестное к известному, он, наоборот, старается понятное сделать загадочным. Зачем? А вот подите же? Зачем Булгакову метаться, когда он мог бы спокойно оставаться при экономическом материализме или хотя бы кантовском идеализме? Зачем Бердяеву бросать логику, мораль и даже искусство и на двух соседних страницах высказывать два исключаящих друг друга положения? Зачем Сологубу выть в лунную ночь с собаками? Зачем?

Подведу итоги. «Вопросы жизни» — литературный сецессион. Там находят себе место писатели, отклонившиеся от того пути, по которому шла и развивалась в последние годы наша литература. Как журнал для самообразования, для воспитания ума и характера, он не может быть рекомендован. Для юношей, для неустановившихся людей он даже прямо вреден. Но для тех, кто пробовал ходить на собственных ногах, для тех, кто в писателе видит не всезнающего учителя, а равного человека, отличающегося от других только уменьем литературно передавать свои мысли, — для тех «Вопросы жизни» дадут наиболее нужный, живой, разнообразный, хотя отнюдь не переработанный материал. Ибо там собираются и, надеюсь, скоро соберутся все, кто не боится делать опыты, хотя бы самые рискованные, и на первый взгляд, даже ничего не обещающие опыты.





**Антон КРАЙНИЙ (З. Н. ГИППИУС)**

**Литературный дневник**

<фрагменты>

### ВСЕ ПРОТИВ ВСЕХ

#### I

Как всякое явление в литературе слишком новое и независимое, «Вопросы жизни», молодой журнал, издающийся с прошлого года в Петербурге, у нас тщательно и недружелюбно замалчивают.

Тут сказывается умственный консерватизм наших радикалов.

Нет сомнения, что «Вопросы жизни» — орган прогрессивный, «красный», более яркого красного цвета, чем наши румяные или только нарумяненные, постепенно линяющие, бледно-розовые либеральные старички, которые тщетно стараются сохранить неизменным цвет лица своего и цвет своих мыслей с блаженной памяти шестидесятых годов. Боязливым и недоверчивым взором косятся они на своего юного собрата: не ко двору ты нам, бог с тобой. Метафизика, мистика, религия — все это реакцией попахивает. Нет, уж лучше мне по старинке...

А жаль, потому что новый журнал — очень серьезное, не только литературное, но и общественное явление.

Если бы нужно было определить его двумя словами, то можно бы сделать это формулой: *переход от позитивной к религиозной общественности.*

Задача — в высшей степени трудная. Тут прежде всего трудность теоретическая — сопротивление всей русской и европейской общественности, которая вся насквозь в своем сознательном или бессознательном уклоне — антирелигиозна; сопротивление всего исторического христианства, которое все насквозь антисоциально, противообщественно, а если и общественно, то в самом жалком реакционном смысле.

Еще неодолимее трудность практическая, особенно у нас, в России, где связь религии с реакцией — не отвлеченная, а самая реальная, кровная, иногда кровавая. Говорить о ней все равно, что говорить о веревке в доме повешенного.

Чтобы разрубить этот проклятый гордиев узел, нужны не только сильные, но и чистые руки; чтобы преодолеть этот неизменный реализм, нужен высокий идеализм в самом благородном смысле этого слова; наши «идеалисты» были настоящими идеалистами, именно в этом смысле. Вероятно, злейшие враги их, от которых они претерпели столько несправедливых гонений вплоть до обычного укора в политическом отступничестве, согласятся, по крайней мере, в тайне совести своей, что у наших идеалистов руки были в достаточной степени чисты для этого чистого дела. И каков бы ни был успех или неуспех, уже самый почин имеет великое значение, которое рано или поздно будет оценено по достоинству. Такие усилия не могут пропасть даром.

Другое достоинство «Вопросов жизни» — культурность. В журналистике нашей издавна повелось так, что вечные культурные ценности — наука, философия, искусство, художественная литература — приносятся в жертву не только вечным, но и временным злободневным, политическим целям, «тактике и практике», по выражению Бакунина. Слишком строго судить за это нельзя, потому что в России от политики действительно зависит все, и тут беда не столько в том, что культурой жертвуют политике, сколько в том, что это делают с чересчур легким сердцем, без достаточного сознания, как велика и ответственна жертва. Этого греха на «Вопросах жизни» нет; для них культура не только средство, но и цель, не только орудие политики, но и самостоятельная, вечная ценность. От того, что есть, журнал стремится к тому, что должно быть, к тому, чтобы не культура служила политике, а, наоборот, культуре — политика.

Ввиду этих двух достоинств, общественного и культурного, можно сказать с уверенностью: «Вопросы жизни» — *лучший из русских журналов*.

## II

Таков актив, теперь подведем и пассив.

По всей вероятности, сами руководители «Вопросов жизни» сознают, что религиозная общественность для них только бла-

гое пожелание, *pium desiderium*<sup>1</sup>, а не совершившийся факт. Между религиозной и общественной стороной журнала существует неразрешенное, может быть, неразрешимое противоречие.

То, что внутренние обозрения г. Штильмана, которые, главным образом, и придают радикальное направление журналу, не имеют никакого отношения к его религиозному существу — это бы еще с полгоря. Тут противоречие слишком явное, внешнее; опаснее противоречия внутренние в самом этом религиозном существе и, наконец, всего опаснее те внешние, преждевременные и обманчивые соглашения, которыми прикрываются более или менее удачно эти противоречия.

Одно из них — «христианская политика» С. Н. Булгакова. Я не сомневаюсь и в том, что он искренний политик; но я не вижу, чем христианство изменило его политику и чем политика изменила его христианство. Какими были они врозь, такими и продолжают быть вместе. До своего христианского обращения, Булгаков был политическим радикалом, и точно таким же радикалом остался и после. Произошло соединение не внутреннее, органическое, а внешнее, механическое, даже не соединение, а соединствование, в котором оба начала взаимно непроницаемы. Сколько ни взбалтывай и ни смешивай масла с водою, стоит им устояться, чтобы вода опустилась, а масло всплыло наверх: они рядом, но не одно.

Во всей политической деятельности Булгакова чувствуется несколько неуклюжая, неповоротливая, но большая умственная и нравственная сила. Он умеет хотеть того, чего хочет: это в наши дни редкое свойство. Но в душевном складе его есть черта опасная: отсутствие всякой внутренней трагедии, чрезмерное, умственное благополучие. Вся его трагедия внешняя — несоответствие идеала с действительностью. Когда Булгаков говорит, то кажется, вокруг него плохо, а в нем самом как нельзя лучше. Ему спокойно за Вл. Соловьевым, как за каменной горою. Пифагорейское *ipse dixit*, сам сказал ограждает ученика от всяких умственных треволнений и бурь<sup>2</sup>. Гете заметил, что человеку, чтобы вступить во владение духовным наследством, недостаточно получить его от предков, надо и самому приобрести снова. Иногда кажется, что Булгаков получил от Вл. Соловьева наследство, но сам не приобрел его, не выстрадал. Я говорю: кажется, — потому что, на самом деле, под этим внешним благополучием, может быть и совершается внутренняя трагедия, только мы ее не видим, он сам ее не видит, скрывает от себя и от других, отрекается от нее. И напрасно делает. *Если семья*

*не умрет, то не оживет*<sup>3</sup>. Мы знаем, чем Булгаков жил, но от чего он умер — не знаем. Или он жил, не умирая?

Булгаков и Бердяев — это уже не вода и масло, а вода и огонь. Только совершенным невниманием к литературной личности обоих писателей можно объяснить то, что наша критика соединила их в неразлучную парочку каких-то сиамских близнецов идеализма. Если Булгаков опасно здоров, то Бердяев опасно болен; если у Булгакова — отсутствие трагедии, чрезмерное благополучие, то у Бердяева такая трагедия, что за него страшно — выйдет ли он жив из нее. Это та же самая трагедия, как у всех главных героев Достоевского от Ставрогина до Ивана Карамазова: бесконечное раздвоение ума и сердца, воли между бездною верхнею и нижнею, между «идеалом Мадонны и идеалом Содомским», как выражается Дмитрий Карамазов<sup>4</sup>. Для того, чтобы достигнуть религиозного соединения, надо пройти до конца эту трагедию метафизической двойственности; но горе тому, кто слишком долго на ней останавливается, кому она *слишком нравится*. Бердяев от нее страдает, но вместе с тем любит ее, — чем больше страдает, тем больше любит. Ищет выхода, но если бы нашел его, то, может быть, не захотел бы, предпочел трагическую безвыходность. Он видит весь ужас того, что с ним происходит, но ужас для него сладостен, может быть, сладостнее спасения. Как у эстетов — искусство для искусства, так у Бердяева — трагедия для трагедии.

Булгаков остановился на Вл. Соловьеве и не хочет или не может идти дальше. Бердяев как будто вечно куда-то идет, а на самом деле только ходит, движется однообразным круговым движением на собственной оси, колеблется, как маятник, справа налево. Слева направо, от Ормузда к Ариману, от Аримана к Ормузду<sup>5</sup> — так без конца, пока ось не перетрется, или пружина маятника не лопнет, тогда он остановится на той самой точке, от которой началось это никуда не приводящее, неподвижное движение.

О Бердяеве можно сказать то же, что Кириллов говорит о Ставровине: «Когда он верит, то не верит, что верит, а когда не верит, то не верит, что не верит»<sup>6</sup>.

По некоторым признакам, я надеюсь, что Бердяев, наконец, преодолет свою трагедию, — сорвется со своей оси и устремится уже окончательно вправо или влево, к Ормузду или Ариману. Я даже надеюсь, что он пойдет именно туда, куда следует, вправо, а не влево. И тогда только покажет, на что способен, и какая религиозная сила была связана в этом трагическом бессилии двойственности. Тогда, может быть, и для Булгакова он

будет нужнее, чем кто-либо, а пока — нет человека более ненужного, более вредного для Булгакова, чем Бердяев, и для Бердяева, чем Булгаков. Кажется, лучшее, что они могли бы сделать сейчас — это вступить в открытый умственный поединок на жизнь и смерть: может быть, слишком благополучный монизм Булгакова раскололся бы, столкнувшись со слишком неблагоприятным дуализмом Бердяева, и от удара этих двух скрещенных шпаг зажглась бы искра того подлинного, религиозного огня, который так нужен обоим. А есть с одного блюда, спать на одном ложе, подобно сиамским близнецам, внутренне будучи на ножах, — надо удивляться, как это им обоим, наконец, не опротивело.

Такой же дурной мир, который хуже доброй брани, как между Булгаковым и Бердяевым, — между Бердяевым и Волжским, между Шестовым и Вяч. Ивановым, между всеми идеалистами и всеми христианами, между христианами и декадентами, между декадентами и общественниками. Многие даже не видят друг друга в лицо, но, если бы увидели, то возненавидели бы. Каждый за себя, и все против всех.

### III

А, может быть, и хуже того: не все против всех, а никому ни до кого дела нет, и «Вопросы жизни» — не будущее поле сражения, а самая спокойная, удобная квартира, великолепные мебелированные комнаты «для солидных жильцов» или изящная гостиница в «новом стиле». Жильцы сидят у себя, всякий в своем отдельном углу. У себя они свободны делать, что угодно, лишь бы не беспокоили через стены соседей. Внутренних дверей между комнатами нет, — все двери в коридор. При входе жильцы редко встречаются. И через стены, действительно, не беспокоят друг друга. Может быть, многие и не интересуются, кто живет рядом, — лишь бы своя комната была прибрана. Большой зал приспособлен под «общественников». Их живет несколько вместе и не ссорятся. А дальше все номера, роскошные «отдельные кабинеты» скептиков и уютные спальни, кельйки мистиков. Как и почему в этой же квартире очутилось «отделение изящной литературы», и самой новейшей, в подавляющем большинстве, декадентской (Сологуб, Ремизов, Блок), — совершенная загадка. Ни один декадент, я думаю, и мимо двери бердяевской комнаты не проходил, о деле «общественников» и говорить нечего. Декадент одинаково не подозревает суще-

ствования индивидуалистов и общественников и даже другого соседнего декадента. Ему бы на зеленый луг с беклиновскими<sup>7</sup> кипарисами, нимфами и кентаврами, а он — в мебелированных комнатах. Впрочем, ему все равно. Здесь так здесь. Ему никто не мешает.

Единственный в «Вопросах жизни», кто добросовестно соединяет несоединимое, правда, не столько людей и понятия, сколько слова, это — г. Чулков<sup>8</sup>; причем, без всякого злого умысла, а как-то невинно и нечаянно он самые юные и чистые из них лишает девственности. Было, например, юное слово: анархизм и другое еще более юное: мистицизм; г. Чулков соединил их — и получился «*мистический анархизм*». Что это такое? Казалось бы, сочетание таких противоположных крайностей должно произвести нечто в высшей степени опасное, взрывчатое, вроде бомбы, начиненной динамитом. Ничуть не бывало. Получился не динамит, а очень пикантное, новое, литературное кушанье, пряный соус, от которого может слегка расстроиться желудок, но уж, конечно, никакого взрыва не произойдет. Дело в том, что г. Чулков стряпает свои соединения не в лаборатории взрывчатых веществ, а в самой безопасной, усовершенствованной гигиенической кухне. Здесь, в одной кастрюльке, с наивной старательностью, варит он мистицизм с декадентством, софианство Вл. Соловьева с оргиазмом Вяч. Иванова и посыпает их сахаром социализма, думая, что это анархическая соль. Но бела не велика, сойдет и сахар за соль, ведь все хозяйство в «новом стиле», так что все ко всему готовы, и никто ничему не удивляется. Вот, разве только в общем коридоре, который плохо проветривается, потому что все двери в номера всегда плотно заперты, — иногда слишком пахнет чулковской кухнею...

Я смеюсь, но мне грустно. Я люблю «Вопросы жизни», уже потому люблю, что в них есть и моего меду капля. Они выросли на могиле «Нового пути». Но, любя «Вопросы жизни», я не знаю, чего бы желать им больше, счастливого долгоденствия или скорого трагического конца, может быть, даже самоубийственного. Кажется, я предпочел бы для них последнее, именно потому, что я их люблю. Ну что за радость, в самом деле, — в этом смешении языков, внутренней войне всех против всех под внешним благополучием мебелированных комнат? Есть прекрасный журнал, или вернее, есть ряд прекрасных альманахов-сборников под общим заглавием, но нет действительно *общего*, общественного и религиозного дела. Уж пусть бы лучше все участники этого мнимого дела разошлись окончательно; тогда,



может быть, некоторые из них впоследствии и вернулись бы друг к другу и сошлись бы тоже окончательно.

По всей вероятности, для такого нового соединения «Вопросы жизни» не пригодны, и нужен совсем новый журнал, новое дело. Оно, впрочем, и естественно: нельзя же вечно задавать «вопросы»; в июне — «вопросы», в июле — «вопросы», в августе — «вопросы»; надо же когда-нибудь и ответить.

Будем надеяться, что ответом на «Вопросы жизни» будет *вестник жизни*, дело, еще не родившееся, но уже зачатое, которому и следует от всего сердца, не как близкому только, а как своему собственному родному делу, сказать: Бог в помощь!

## БЕЗ МИРА

Мне думалось сначала написать о двух московских сборниках, вышедших почти одновременно: «Свободная совесть» (вып. 2) и «Вопросы религии». Но я, кажется, напишу только о втором. И во втором-то многое мне непонятно; самый же смысл существования первого, «Свободной совести», — его живое лицо, — окончательно от меня ускользает. Пришлось бы утверждать, что ни смысла, ни живого лица у этого сборника нет; а я этого не хочу. Я знаю многих участников его как людей талантливых и значительных; если данные их статьи и не из лучших — то это еще ничего не значит. Я смысла соединения их, в одной тяжелой книжке под одной серой обложкой «Свободной совести», не понимаю, и лучше не буду никого судить, оставляя это на совести участников. Может быть, С. Соловьев и А. Белый<sup>1</sup> знают, где и чем их произведения связаны с длинной дамской повестью о храбром генерале, любящем розы, и его героической дочери, защищавшей крепость во время усмирения Кавказа и поддерживавшей честь полка; я этой связи не вижу, и лгать не хочу, что вижу. Не вижу в «сборнике», в его факте никакого «дела», ничего «общего». Оттого и не могу ничего писать.

«Вопросы религии»... это, прежде всего, действительно *сборник*, собрание людей, связанных между собой одной нитью. Если не одним пониманием (это мы сейчас увидим, одним ли пониманием они связаны), то во всяком случае, одним... словом. Слово это — христианство. В кратком предисловии сборника сказано, что «отдельные статьи внутренне будут *объединяться общностью христианского мировоззрения*». И добавлено: «но при этом, авторам предоставляется полная свобода для выраже-

ния индивидуальных мнений и даже разногласий *по вопросам второстепенной важности*». Общность «христианского» — (т. е. одного и очень определенного), — мировоззрения (т. е. миропонимания, всепонимания), — вот чем связаны участники сборника, как они думают.

Действительно, при такой крепкой связи, такой всеохватывающей общности, не страшны частные, личные разногласия. Но что называют участники сборника «вопросами второстепенной важности»? Вопросы о насилии, об аскетизме, об устройении общественной жизни, ее идеале и завтрашней практике по пути устремления к идеалу, — что это, важные или неважные вопросы? Должны ли они решаться, или хоть ставиться, но разногласно у людей одного и того же миропонимания? Или они столь второстепенны, а круг «христианского миропонимания» так узок, что вопросы эти, естественно, решаются индивидуально, каждый по-своему, за чертой?

Нет, конечно, нет. Авторы сборника «Вопросы религии» — люди глубокие, талантливые и — это главное! — искренние. Они искренно убеждены, что вопросы эти не второстепенны. Они искренно верят, что объединены, для решения вопросов, христианством, и что христианство есть известное понимание мира. Они это говорят — и я верю, что они так верят. Верю в веру — но не в факт. Потому, что если б объединяло их не слово «христианство», а одно и то же *миропонимание*, один и тот же взор на жизнь и на мир, одно и то же его ощущение и восприятие, не было бы в сборнике таких одиноких, одинокомучающихся людей, ставящих самые важные, самые глубокие человеческие вопросы, и одиноко, различно, по-христиански — но по-своему, только по-своему, их разрешающие.

Книга начинается статьей В. Свенцицкого «Христианское отношение к власти и насилию», а кончается Булгаковым «Церковь и социальный вопрос». Весь сборник посвящен отношению христианства к общественности; слишком ясно, что для авторов это не второстепенное нечто, а самое главное, самое важное; тут-то и жаждут они единодействия, веря в свое единомыслие. Булгаков последнее время пишет почти исключительно о созидании устоев для «христианской общественности». Он верит в нее мягко, трепетно, оптимистически, нежно, любовно; ему кажется, что вот-вот, еще немного, — и она уже тут, уже все есть. Он почти прав, потому что в своей, очень христианской, мягкости ему немного и нужно. Церковь христианская, в частности православная, истинная во всем, и вечная, — в данный момент истории еще чего-то не поняла, еще держится,

внешними своими проявлениями, за самодержавие, — но она поймет, вот сейчас поймет, и все будет хорошо. И добрые, прогрессивные священники будут служить в храмах, — окруженных «внешним двором», — миром, «христианской» мирной жизнью, государством, — конечно, самым тоже «христианским», на социальных началах. Это будущее христианское устройство Булгаков представляет себе непременно с «внешним двором», много раз настаивает на «внешнем дворе». Выражение он взял «от писаний»: он любит тексты, особенно из апостолов, но на этот раз он взял Апокалипсис. И неудачно. Ибо там говорится: «...а внешний двор храма исключи и не измеряй его: ибо он дан язычникам: они будут попираť святой город сорок два месяца»<sup>2</sup>.

В самом деле, какая же христианская общественная жизнь с «внешними дворами» и внутренними притворами? Но что делать, Булгаков истинно-христиански мягок. И в сборнике он доводит, последовательно, мягкую ширину свою до полного разъединения, даже до противоположения *Церкви* и *Жизни*, устраняя в жизни всякое действие, делание, всякий реальный шаг. Действие его заключается лишь в «религиозном пропитывании» того положения, в котором христианское сознание тебя застало. Если ты фабрикант, если ты чиновник, если ты офицер, прими это без протеста, не ломай; — «оставайся в том звании, в каком призван», приводит Булгаков цитату из послания и добавляет: только пропитывай дело свое христианским духом. Дальше в терпимости, кажется нельзя, идти. Сам автор оговаривается: «В таком отношении иные усмотрят “оппортунизм”, не “ленивое, холодное, боязливое” отношение к делу. Это только искренний, *свой*, взгляд на мир, и сообразно своему темпераменту принятое слово “христианство”». Это несколько не мешает Булгакову искренно (лично и уединенно), верить во Христа. В этом смысле Булгаков, несомненно, был и остается христианином.

А вот другой, так же искренно, может быть, более пламенно верующий во Христа — Свенцицкий. Как же он, идя из *своего* миропонимания, освещает, эти не второстепенные, а самые первостепенные вопросы? Если у Булгакова — христианская мягкость, нежность и терпимость — у Свенцицкого христианская суровость, беспощадность, резкость, часто похожая на жестокость. Тихих мечтаний Булгакова он, вероятно, и не слышит. За словами его так и чудится строгий коричневый лик со сжатыми бровями, с тяжким золотым нимбом, мерцающим в лампадных лучах. «Кто не отрешится от этого и от того и еще от

этого... тот недостойн Его», — вот что говорит все время Свенцицкий. И говорит так, что мягкие, нежные, христиане, вроде Булгакова, непременно должны пугаться и трепетать, — когда он говорит. Пока говорит. Он для них не убедителен, но — внушительен. А *по-своему* он прав не больше, а ровно столько же, так же, как и они. Он в той же мере, такой же действительный «христианин».

В статье своей Свенцицкий, доказав как-то психофилософически, малоубедительно, но сложно, что насилие и убийство — две вещи совершенно разные, что можно, признавая насилие (над плотью, это заметьте!), не признавать убийства, кончает совсем не по-булгаковски, и даже наоборот: «Да, христиане могут, должны прибегать к насилию в отношении неверующих (понимая это слово в нашем смысле \*). Насилие христиан должно быть направлено не на насильственный привод ко Христу, а на ограничение той похоти, которая растлеивает человечество. А потому христиане могут и должны бороться с экономическим гнетом *насильственными* (курс<ив> подлинника) приемами, забастовками и т. д.» ... «во имя Христово, во имя изгнания из тела человеческого развращающих его сил» ... «и когда Церковь отделится от государства, она должна будет начать с неверующими борьбу против существующего капиталистического строя».

Таково заключение статьи. Раньше Свенцицкий, подчеркивая, выразил очень верную мысль: «Никакое *христианское государство* немислимо». Он думает, что, если бы весь мир сделался «христианским», то не было бы вовсе государства, а была бы одна Церковь. Пока же — Церковь должна бороться с «внешними» насильственными мерами. Да, уж тут не до того, чтобы всякий фабрикант, как и рабочий, оставались мирно тем, что они есть, исподволь пропитывая свою жизнь христианским духом! Не до ожидания близкого пришествия добрых, сознательных священников! Напротив, Свенцицкий называет «церковное либеральничанье» — «полуистиной» и сурово его осуждает.

Хорошо, так что же все-таки делать и как мыслить христианину? По Булгакову или по Свенцицкому? Они оба претендуют на христианское мировоззрение. Мало того, они оба почему-то считают, что они в одной и той же христианской Церкви, и даже именно православной. Какое же миропонимание у Церк-

---

\* Т. е. не то, что не крещенные, только не такие «христиане», как Свенцицкий, не такие же точно.

ви? Булгакова или Свенцицкого? С кем же она? Или где они? Впрочем, к Церкви мы вернемся, а пока взглянем добросовестно внутрь сборника, нет ли все-таки у Булгакова единомышленника; нет ли хоть двух, если не трех, с одинаковым «миропониманием».

Вот методист Эрн. Это очень умный человек; не писатель; несомненно тоже верующий. Он скромно озаглавил свою статью «о приходе» — но пишет явно о христианской общине, как обособленной единице, подробно развивает ее экономическое положение, требуя все время «общения имуществ», — земли, орудий производств и т. д. Он опирается всей тяжестью, со многими ссылками и текстами, на первые века христианства, на первые общины апостольские. Со 132 страницы перевернем листы до 314. Булгаков пишет: «Мы отрицаем в самой идее церковно-хозяйственные общины, которых мы не знаем и в первые века христианства, и так учит об этом и ап. Павел, требовавший, чтобы каждый оставался в том звании, в котором призван (1 Кор. 7, 2), рабов оставлявший по-прежнему рабами, а господ господами...» и т. д. Выписывать далее не стоит, далее идет уже столько же против Эрна, как и против Свенцицкого с его насильственной борьбой.

Но у Эрна есть в сборнике и еще противник. Еще один верующий христианин, еще один, из «объединенных тем же мировоззрением». Это Волжский. О, не методист-Эрн, не мягкий христианин Булгаков, и не Савонарола-Свенцицкий<sup>3</sup> — это пламенный и слабый мистик, мятущийся и беспомощный, любящий и отвергающий, жаждущий и сомневающийся, спасенный и погибающий. Литературу, слова, как плоть ее, — он чувствует больше всех других, и с трогательной горечью рвется к ней. Если сказать, что он не верит во Христа, что он не «христианин» в этом смысле, — то кто ж верит? В то время, как Свенцицкий зовет верующих к насилию над неверующими, Булгаков как тактику прописывает «пропитывание», и как идеал рисует себе храмы и «внешние дворы», Эрн обсуждает устройство общин, отрицаемых в принципе Булгаковым, и неизменно подкрепляет свои доводы ссылками на первые века: «И так было в Церкви Апостольской, но так должно быть и в Возрожденной Церкви» (с. 124). «Так и было в Церкви Апостольской» (с. 134), — пока все это происходит, — Волжский с надеждой отчаяния протягивает руки к соловьевскому и даже, может быть, за-соловьевскому идеалу «религиозного целого свободной теократии», и тут же, не заметив, опрокидывает Эрна со всеми его опорами... «Христианское действие, — говорит

Волжский, — не может быть возвращением к опыту первых христиан; религиозный опыт — в истории, а история не возвращается. Религиозно-христианское делание, “христианская политика” не может быть повторением дела первых христиан еще и потому, что оно уже сделано, новое должно претворить его в себя вместе с претворением вековой культуры, и осложнено живым предвкушением, только еще чаемого, обетованного...» Кончает Волжский «трагизмом противоречий», и говорит, что трагизм, «внутренне принятый», — «глубочайший трагизм христианства в жизни — трагизм аскетизма по преимуществу». «Только здесь, только в аскетическом трагизме возможен подъем» над правдой жизни к совершенству правды Христовой.

Это куда темнее, чем приходы Эрна, забастовки Свенцицкого, благодушная святая нежность Булгакова, но ведь это тоже «христианское мировоззрение», и оно опять совершенно иное, даже исключаящее все другие из данных, совершенно так же, как и оно исключается любым; хоть эрновским, хоть булгаковским. Страннее же всего, что и Волжский тоже считает свое аскетическое христианское мировоззрение единственным «истинно-христианским», ибо присущим сердцу единой истинной христианской Церкви, и опять то же, — православной.

Господи, да что же тут происходит? Неужели одиночество этих людей такое последнее, такое страшное, что они даже не видят в лицо того, кто стоит рядом, никто никого не слышит? Или слышат лишь звук одного произносимого всеми слова — «христианство», иногда еще «Церковь»? И вот они, для религиозного соглашения, довольствуются общим словом: о то согласие, которое ими бессознательно ощущается и которое и свело их вместе — совершенно простое, чисто человеческое, совершенно внерелигиозное согласие: единоклассный протест русских интеллигентов против устаревших, непереносимых более, форм русской государственной общественности. Тут они и согласны. А далее, — при вопросе *во имя чего* протест, — начинается и у них, как во всяких обыкновенных кружках и соединениях, — разногласия личностей: один склонен больше к перманентной революции, другой к постепенным реформам, третий... еще к чему-нибудь, и так до бесконечности.

Держась их точки зрения. Приняв их взгляд на Церковь, как на носительницу истины и единого истинного миропонимания, — нельзя, невозможно признать, что все христиане сборника «Вопросы религии» к ней принадлежат. Принадлежит только который-нибудь один. Они не могли бы сами с этим не согласиться, если б захотели выслушать друг друга. Не изме-

нив своей точки зрения, они не имеют никакого ни внешнего, ни внутреннего права, и ни малейших оснований считать себя сынами какой бы то ни было одной матери.

Но это основание имею я.

И я, действительно, смотрю на них, как на соединенных и религиозно, соединенных «христиански», — в той единственной точке, в которой только и возможно «христианское» соединение: в вере каждого в Личность Христа. Понимая христианизм *таким* образом, можно допустить, что они — сыны одной и той же, не православной непременно, а всякой «Церкви», исповедующей веру во Христа. Если, конечно, соединение людей в одной этой точке, в личной вере в Единую Личность Христа, соединение, еще *не обуславливающее* общего отношения к миру. Еще не дающее никакого на мир и человечество определенного взгляда — может быть названо Церковью.

Да, всякому из христиан, о которых мы говорим, дорог Христос — дорога и мировая человеческая история. Они хотят соединить Христа с историей мира, оправдать историю перед Христом. Но это с их христианством *невозможно*. Они хотят «возродить» христианскую Церковь. Уж если надо «возродить» и «восстанавливать», — значит, признают и они, что «христианство» умирает, падает. В истории, значит, пошло что-то не то, не туда, и давно уже. Так давно началось это «падение» христианской Церкви, и так это общеизвестно, что в любом учебнике можно прочесть спокойную фразу: «Когда же вскоре благодатные дары в церкви прекратились»... Прекратились! До Соборов, чуть ли не во времена апостолов — прекратились! Что же, все человечество так «развалилось», что смело истину, шутя победило ее, и вера в сердцах оскудела, и праведников не стало? Нет, отнюдь нет. И вера не оскудела, и праведники были и есть. Только «Церковь» и оскудела, т. е. Собрание. Соборность верующих — а верующие живы и целы. Если не предаваться досужим мечтам о чудесном «возрождении» Церкви, — то человеку, упорно верующему в «христианство», остается проклясть весь исторический путь человечества чуть не со второго века и затем, отойдя, погибать вместе с какой-нибудь «церковью» из погибающих: католической, православной — безразлично.

А между тем (неужели так трудно это увидеть) ведь нам дано, не умаляя истины Христа, не отнимая ни единой черты от веры в Его Божественную Личность, и даже именно из этой веры исходя — не только оправдать историю, но признать, что иному она и не могла быть. Почему не хотим мы взглянуть прав-



де в глаза? Почему не хотим сказать себе раз навсегда: не «не удалось» христианство, но христианства общего, общественно-го, всечеловеческого, церковного в высшем смысле, — не было, не могло и не может быть, потому что *христианство не церковно*? Я не знаю, я не могу постичь, — что отнимает у христианина, то есть у человека с личиной, искренней верой во Христа, — у Булгакова, у Свенцицкого, у Волжского, — признание, что «христианство» и есть именно полная, личная вера в одну Божественную Личность? Если мы скажем, что Христос открыл нам только эту необходимейшую правду о личности», «правду о человеке», которая не есть еще соединение отдельных людей, познающих лишь себя и Единого, в одно новое тело, если мы скажем, что Христос — только *Путь* к такому соединению всех — умалит ли это Христа? Христианство не церковно, но оно — путь к Церкви, путь самоуглубления в одинокой еще, личной вере, — этому пути человеческая история не изменила. Она верно послужила Христу, верно и неприкосновенно пронеся Его истину сквозь двадцать веков, углубляя ее, воплощая ее в каждой отдельной верующей душе. *Церкви* Христовой, только Христовой, начинающейся Христом и заключающейся Им Одним — быть не может, потому что Христос только там, где Отец и Дух, где полнота; истинная *Церковь* и есть полнота. Почему, если мы на мертво воспринимаемый догмат о Троице взглянем живо, реально, если скажем, что *Церковь, соединение* отдельно-верующих, подлежит воплощению лишь в пришествии Духа, которого пошлет Сын и который «будущее возвестит нам»; почему, если мы возьмем Христа лишь как истину, жизнь и *путь* к Церкви — мы умалим Христа?

И пусть не возражают мне, что в христианской Церкви — не мертвый догмат о Троице, а сама Троица. Достаточно капли трезвости. Капли искренности, чтобы признать, что во всех христианских церквях всегда был и поныне жив только один Христос, об Отце же Духе лишь упоминается. Весь трепет, вся молитва, все сердце каждого верующего были отданы только Христу. И это благо. Если же не так, если права «церковь» существующая, утверждая себя истинной Церковью всечеловечества, ибо уже во времена апостольские сошел на нее Дух, излилась благодать, — то не в этом ли утверждении последняя гибель христианства и Христа, победа над ними истории? Потому что, если в те времена уже исполнилось обетование «о будущем», уже излилась вся благодать, — то ведь она и иссякла. «Прекратились в церкви благодатные дары». Чего же и откуда ожидаем мы еще, если все уже было — и перешло? Тогда ко-

нец, тогда воистину «тщетна и вера ваша» в живого Христа, нынешние христиане! Но не тщетна вера, ибо не церковно учение «церкви» о Духе. Был путь, было вздыханье, чаянье и надежда в каждой отдельной верующей душе, — а исполненья не было еще. Был только залог его: одинокая крепкая вера, — живая — в Одного Христа.

Но с одним Христом, взяв Его за единственную *неподвижную* точку, — мы еще не имеем ни мира (космоса), ни человечества. Мы принуждены смотреть на них, относиться к ним вне круга нашей веры, внерелигиозно. На личной вере во Христа еще нельзя построить никакого мировоззрения, тем более общего. Обманывать себя можно, но ничего из этого не выходит, как мы только что видели. Стараться «возродить» христианскую, в частности православную, «Церковь» — может быть и можно, но для этого уже следует сойти в ее последние глубины, в ее истинное сердце — в подвижничество, в схимничество, — с откровенностью отвернувшись от мира, презреть времена и путь, нам во времени данный и во времени пройденный. Возвратиться к уединенному совместному житью углубляющих свою личную веру праведников. Снова, самим начинать оконченное, делать сделанное, — и сделанное так велико, так прекрасно! Неужели не послужило оно нам, неужели оказалось нам не нужным, точно и вовсе его не было? Отрицая и *эту* историю — «как бы не оказаться нам богопротивниками?»

Я не могу верить, однако, чтобы порыв людей, верующих во Христа, к созданию «религиозной общественности», так и разлился бесплодно в бесплодных попытках найти общественность «христианскую». Самая жажда «Церкви», — общности, соединенности людей не без Христа, а со Христом, — это жажда есть уже показатель путей и времен.

Только надо, идя, смотреть не назад, а вперед.





## Д. В. ФИЛОСОВ

### Голос мирян

Предсоборная комиссия, временно, по случаю летних вакансий, прекратила свои занятия<sup>1</sup>.

Долго ли продлится это отдохновение обремененных трудами членов комиссии — сказать трудно, не зная точно, когда начнется сезон. Известно, что в России времена года теперь совершенно спутались. Пожалуй, никаких «времен» у нас больше нет. Наступило безвременье, полярная, беспросветная зима. Все замерло и замерзло. Зима, впрочем, имеет свои хорошие, гигиенические стороны. Все вонючие лужи подмерзают, и, кажется, что живешь в чистом воздухе. Один из последних славянофилов, Константин Леонтьев, который из ведомства цензуры перекочевал прямо в Оптину пустынь<sup>2</sup>, советовал даже русскому правительству брать пример с «Дедки-морозки». «Надо, — говорит он, — заморозить русскую культуру. Это предохранит Россию от разложения»<sup>3</sup>. Он давал мудрый совет. Только морозом наше правительство и спасалось. А как началась — после японской войны, — оттепель, пошли такие, по выражению Лескова<sup>4</sup>, «фимиазмы», что только нос затыкай!

Вероятно, и предсоборная комиссия рассчитывает, что зима будет бесконечная, а потому и не торопится с возобновлением своих занятий. Время терпит. Реформы нужны только при оттепели. А пока что, можно заняться производством мороженого. Это дело знакомое, обычное.

И началось гонение на духовенство, на то духовенство, которое, забыв, по мнению наших иерархов, заветы Христа, кощунственно восстало против смертной казни. Говорят, что в суздальской монастырской тюрьме произведен ремонт и приготовлены вновь отделанные помещения для новых жильцов. В Думе священники столь много говорили и волновались, что им не вред-

но отдохнуть; отдыхают же и члены предсоборной комиссии! Они тоже утомились. Признаться, они имеют право на отдых. Столько важных вопросов решили. Профессора блеснули своей эрудицией, присяжный поверенный Кузнецов написал столько докладов, что, кажется, их и не перечесть. Генерал Киреев<sup>5</sup> поразил всех своим богословским образованием (а еще говорят о неспособности наших генералов!), а г. Нейдгардт<sup>6</sup> очень тактично и уместно, как и все «истинно-русские люди», вроде Грингмута, Клейгельса, Гурлянда<sup>7</sup> и многих других, упомянул при обсуждении вопроса об отношении Церкви к государству, о... своих верноподданнических чувствах. Таким кратким, но сильным заявлением ограничилась вся роль этого члена предсоборной комиссии из мирян. Хорошо, что в состав комиссии были приглашены «миряне»!

К сожалению, миряне «неприглашенные» менее тактичны. Их голос звучит несколько иначе, чем голос гг. Киреева и Нейдгардта. Их лира настроена не так весело и мирно.

Недавно несколько таких «бестактных» мирян выпустили сборник своих статей, под общим заглавием «Вопросы религии».

В то время, как в предсоборной комиссии выволакивают на свет Божий из-под груды пыли разные «эклоги», преют о теории «пяти чувств», умиляются перед премудростью Феодора Вальсамона<sup>8</sup>, который хитро сплел в один узел Христа... с императором Тиверием<sup>9</sup>, «оглашенные» миряне занялись вопросами более жгучими. Одна статья (В. Свенцицкого) посвящена христианскому отношению к власти и насилию, другая (С. Булгакова) — отношению Церкви к культуре и государству, третья (В. Эрн) — церковному возрождению и т. д.

Темы все колючие. И нельзя сказать, чтобы трактовались они мирно и благодушно. Правда, Вальсамоны и тому подобные авторитеты в их рассуждениях роли не играют. Они все больше ссылаются на одну довольно распространенную книгу, цитировать которую члены предсоборной комиссии упорно избегают. Я говорю о... Евангелии.

В сущности, члены предсоборной комиссии поступают тактично. Уж очень Евангелие несовместимо с Вальсамонами, Юстинианами<sup>10</sup>, смертной казнью и военно-полевыми судами...

Кроме статей, так сказать, теоретических, в сборнике помещена любопытнейшая биография одного русского инока, архимандрита Серапиона (Мошкина), скончавшегося 20 февраля 1905 года, в Оптиной пустыне. Он родился в 1855 году, в зажиточной дворянской семье. Образование получил в морском учи-

лице. В 1876 году вышел в отставку, в чине мичмана, и поступил вольнослушателем на естественный факультет, который и окончил в 1884 году. Затем шесть лет Мошкин пробыл на Афоне. Вернувшись оттуда он поступил в Московскую духовную академию, и по окончании ее был удостоен степени кандидата богословия. С 1900 года он жил на покое в Оптиной пустыне. По жизни это был настоящий подвижник. Автор статьи о нем, П. Флоренский<sup>11</sup>, приводит целый ряд фактов, ярко иллюстрирующих жизнь, или вернее житие, этого святого человека. В нем как-то удивительно соединялась высокая культура ума — он был выдающимся математиком и оставил большой философский труд — с христианским смирением, с душевной ясностью и простотой. Но ведя чисто затворническую жизнь, соблюдая во всех мелочах строгий монастырский устав, упорно работая над своей философской книгой, о. Серапион, вместе с тем живо интересовался миром, и тем, что в нем делается.

Вот, например, что он писал Флоренскому 3 февраля 1905 г., по поводу Московской духовной академии.

«Академия не частный человек, а общественный институт. И что может быть дозволено частному человеку, то не может быть дозволено общественному учреждению. Или, может быть, наши “отцы”, — смотрят на академию, как на учреждение не общественное, а государственное? В самом деле, что такое как не измена Иисусу воздаяние “Божьего Кесарю”? Наши же “отцы” воздают и Божье Кесарю. И учат так людей. А что это действительно так, не трудно убедиться: фактов хоть отгребай». И далее о. Серапион приводит «факты». «Нет, я не согласен быть архиереем, — пишет он дальше, — и если бы предложили, то отказался бы: совесть моя запрещает мне быть полицейским на месте пастыря Христовых овец».

Особенно огорчает благочестивого инока о. Иоанн Кронштадтский<sup>12</sup>. В сборнике напечатаны два письма Серапиона к о. Иоанну, в которых он властно обличает средневековые идеалы этого популярного батюшки. «Вы говорите, — писал он 5 декабря 1904 г., — что печать долго домогалась полной свободы и, наконец достучалась, что прежде она была нередко беспутна, а теперь больше. Позвольте вас спросить, что, собственно, вы называете “беспутством печати”? Неужели этим именем вы называете стремление всех лучших людей России вспомнить святые заветы великой эпохи царствования Императора Александра II, его освободительного периода? Не может же быть, чтобы вы могли считать крепостничество христианским идеалом».

И дальше:

«С одной стороны, свобода слова, свобода общественного мнения... с другой — рабское молчание общества, вместо жизни — одни мертвые канцелярские проволоочки и подпольные протесты, злые, так как они сдавлены. На какой стороне Христос? Ясно, как Божий день: на первой, так как *где дух Христов, там и свобода*».

Надо прочесть всю интересную статью Флоренского, чтобы оценить по достоинству замечательную личность этого выдающегося православного монаха. Естественно, что он должен был кончить свою жизнь «на покое», не у дел.

Вероятно, книга «Вопросы религии» не встретит сочувствия в официальной Церкви. Слишком ярко христианское настроение авторов, не вмещающееся в рамки православия. А, вместе с тем, группа людей, издавшая сборник, обольщает себя иллюзиями, что голос ее будет услышан и если Церковь его не услышит, то исключительно «по злонравию». Думается, что это величайшее заблуждение. Православие имеет свою историю и свою метафизику, присущие только ему одному как специальной форме исторического христианства. Требовать реформы православия, не считаясь с его историей и метафизикой, нелогично. И если бы наша Церковь, послушав Булгакова, Эрна, Свенцицкого и др., произвела бы все требуемые ими реформы, из которых первая — разрыв ее связи с абсолютизмом, то она перестала бы быть православной, так же, как католическая церковь стала бы лютеранской, если бы последовала за Лютером. Поэтому *реформа* православия невозможна. Сознают ли это сотрудники сборника? Они предъявляют, с точки зрения церковной, чисто революционные требования, и думают, что Церковь может на них пойти, не отказавшись от себя. Пора же, наконец, признать, что историческое христианство *своей* общественности не имеет, и если оно выходит из монастыря в мир, то оно фатально благословляет цезаря, все равно, в форме ли цезаризма или папства.

Этого не видят или не хотят видеть Булгаков и его товарищи. То, что они говорят, могут говорить лишь люди, вышедшие из данной исторической Церкви. Оставаясь же внутри ее, они сами себя обессиливают и приходят к абсурду. Поэтому, как ни благородны пожелания участников сборника, как ни искренен их гнев, все их начинание, мне кажется, останется бесплодным до тех пор, пока они не выяснят точно и ясно своего отношения к православию. О. Серапион ушел из мира, и нельзя не видеть, что *православен* он был только, как инок, как аскет. Ответственность же его была не церковная и уже, конечно, не право-

славная. То же в сущности замечается и у издателей сборника. Они страдают от компромиссов и по долгу религиозной совести призывают к неуклонному проведению в жизнь заветов Христа. Этот призыв, особенно у Эрна и Свенцицкого, звучит порою так строго и с такой властью, что напоминает давно знакомый голос... отца Матвея Ржевского, того самого, который заставил Гоголя сжечь вторую часть «Мертвых душ»<sup>13!</sup> Идеал *личной* святости у них тот же, что и в православии, т. е. *аскетизм*, но вместе с тем они пытаются создать и теократический идеал, т. е. религиозную общественность, и здесь коренным образом они расходятся с Церковью. Булгаков хочет примирить православие и культуру, так сказать, втиснуть культуру в православную Церковь. Но в какой мере это осуществимо? Знаменитый «Силлабус» Пия IX<sup>14</sup>, того Папы, которого Ренан<sup>16</sup> иронически называет «гениальным», очень верно и точно выражает отношение исторического христианства к гуманизму. В этом «Силлабусе» все предано проклятию, а социализм, наравне с «библейскими обществами» и «либеральным католицизмом»<sup>16</sup> — назван «чумой» (sic!). Многих обольстила энциклика Льва XIII<sup>17</sup> по рабочему вопросу (*Rerum novarum*), и началась пропаганда так называемого «католического социализма». Но это все иллюзии. Если церкви приспособляются к «духу времени», то исключительно с целью воспользоваться новым оружием, для вящего торжества своих реакционных идеалов.

Сам Свенцицкий восстает против «фельетонного», как он говорит, христианства, против либеральничания нашего духовенства. Он считает это «полуистиной». Его требования гораздо радикальнее. Но если так, то как же он может возлагать свои надежды на *реформу* православия, требовать, чтобы оно благословило освободительное движение? Здесь какое-то зияющее противоречие. Отдельные личности из православной Церкви, например, тот же Серапион, могут это сделать, но Церковь, как целое, — на это совершенно неспособна. Несмотря ни на что, «Силлабус» есть общественное *profession de foi* и католичества, и православия. Известное послание Синода после девятого января, или недавнее пастырское послание митрополита Антония<sup>18</sup> — русская иллюстрация к католическому «Силлабусу».

Как этого не сознают Булгаков и его сотоварищи — уму не постижимо.

Или они пророки «вселенского» христианства, и тогда они не имеют права ставить знак равенства между христианством и историческими формами его воплощения (католичество и православие) или они чада православной Церкви, тогда вся их про-



поведь — иллюзия, а их надежды на церковный Собор совершенно фантастичны.

Когда августинский монах Лютер начал свою борьбу с злоупотреблениями католической Церкви, он был приблизительно так же настроен, как и Булгаков с сотоварищами. Известно, чем кончилась эта борьба. Католичество созвало Тридентский собор<sup>19</sup>, на котором были упорядочены некоторые уже слишком соблазнительные приемы Церкви, а Лютер, преданный анафеме, пошел своей дорогой.

Наш Собор будет, по всей вероятности, вторым Тридентом. В лучшем случае, он уменьшит консисторское взяточничество и пьянство деревенских псаломщиков. И так же, как русское общество идет напролом своей дорогой, так же и Булгакову с сотоварищами надо идти до конца своей дорогой.

1906 г.





**П. А. БЕРЛИН**

**<Рец. на кн.:> С. Н. Булгаков. Религия  
человекобожества у Л. Фейербаха**

М.: Свободная совесть, 1906. 80 с. Ц. 30 коп.

Несколько лет тому назад г. Булгаков предпринял, как известно, чрезвычайно длинное путешествие «от марксизма к идеализму». Этот длинный путь автор совершил с замечательной быстротою и смелостью, оставляющими далеко позади себя жюль-вернское «В 80 дней вокруг света»<sup>1</sup>. Этот длинный путь, однако, по-видимому, не утомил нашего автора, и он пустился в новое далекое плавание, — и, вероятно, скоро книжный рынок обогатится его новым путевым дневником «От идеализма к Саровской пустыни»<sup>2</sup>, который вместе с выпущенным им составит интересное описание путешествия «От марксизма к Саровской пустыни».

Казалось бы, что наш автор так далеко успел уйти от своей станции отправления, марксизма, что пора бы ему и забыть о ней, но автор постоянно злобно на нее оглядывается. В последнее время г. Булгаков специализовался на пристаивании к разным знаменитым людям с вопросом «Како веруеши?».

В барском журнале-особняке кн. Е. Трубецкого «Московский еженедельник» г. Булгаков на протяжении нескольких номеров пристаивал с этим вопросом к К. Марксу (см.: Карл Маркс как религиозный тип // Московский еженедельник. № 21, 22, 23). В вышеназванной брошюре автор допрашивает по этому вопросу Людвига Фейербаха<sup>3</sup>, причем опять-таки все время не спускает глаз с марксизма. Автор вполне справедливо указывает на громадное влияние, оказанное Фейербахом на Маркса и Энгельса. В этом указании нет ничего нового ни для марксистской, ни для антимарксистской литературы; в марксистской литературе мы имеем на это аутентическое указание Энгельса в

известной кн. «Людвиг Фейербах», а в антимарксистской литературе влияние Фейербаха подчеркивал профессор Массарик<sup>4</sup>. Иначе смотрит на этот вопрос проф. Булгаков. Указывая на то, что Энгельс признавал влияние Фейербаха лишь в раннюю эпоху развития марксизма, г. Булгаков прибавляет, что ныне «эта связь идей очень слабо сознается или совсем даже не сознается участниками современного социал-демократического движения» (с. 11). Это утверждение г. Булгакова является совершенно голословным. Позволю себе указать, что в статье «К вопросу о значении философии Гегеля для основных положений марксизма», напечатанной нами шесть лет тому назад в покойной «Жизни», мы подробно говорили о том «сильном влиянии, которое шло со стороны философии Фейербаха». В книге «Германия накануне революции 1848 г.» (СПб., 1906) мы вновь подробно останавливались на громадном влиянии, оказанном Фейербахом на Маркса и Энгельса. Таким образом, г. Булгаков совершенно напрасно думает, что он открывает для «участников современного социал-демократического движения» какую-то Америку своим указанием на влияние Фейербаха на Маркса.

Но, конечно, никакому ни «участнику современного социал-демократического движения», ни его противнику не приходилось договариваться до таких абсурдов относительно значения Фейербаха для марксизма, до которых договорился г. Булгаков. Этот абсурд составляет уже безусловную и неоспоримую оригинальность г. Булгакова.

С присущей его уму страстью к азартной игре, г. Булгаков утверждает ни более ни менее, что «даже переваренное чтение всех трех томов “Капитала” не дает такого понятия об основном духе — *spiritus rector*<sup>5</sup> — марксизма, как знакомство с Фейербахом» (с. 11). Высказав эту абсурдную мысль, автор впадает в азарт и доходит до утверждения, что «Фейербах в гораздо большей степени является духовным отцом марксизма, нежели сам Маркс, который дал только плоть для идей Фейербаха» (с. 11).

Высказав этот безусловно оригинальный абсурд, г. Булгаков переходит к разбору «религии человекобожества у Л. Фейербаха». Излагая и критикуя философию Фейербаха, наш автор все время пользуется этою философией лишь как мишенью для критики позитивного мировоззрения. Автор рассматривает философию Фейербаха как высший продукт, как высшую ступень гуманизма, «религии человечества» и, доказывая несостоятельность и непоследовательность философии Фейербаха, автор считает, что тем самым он ниспроверг «весь позитивизм, так как Фейербах высказал все, что только можно высказать в за-

щиту позитивизма». По адресу «религии человечества» Фейербаха г. Булгаков пишет: «Но и здесь, как и в других случаях, он обречен на борьбу с собой; на погоню за убегающим призраком. Единство человечества — не абстрактное, а реальное, существенное — он хочет опереть исключительно на эмпирической действительности, но почва эта постоянно уходит у него из-под ног, ибо в эмпирическом своем существовании человечество не едино, единство существует здесь для него только как задача, точнее, как норма или идеал, никогда целиком не переходящий в действительность и не осуществляющийся в ней» (с. 68).

Поскольку дело идет о Фейербахе, замечание г. Булгакова относительно непоследовательности вполне справедливо. Но если бы г. Булгаков вместо того, чтобы утверждать, что Маркс и Энгельс «в религиозно-философском отношении оба они являются учениками Фейербаха и притом неоригинальными учениками, с своей стороны только иссушившими доктрину учителя» (с. 9), — если бы вместо подобных утверждений г. Булгаков потрудился вдуматься в критические замечания, сделанные Марксом по поводу Фейербаха, то он бы убедился, что Маркс более полувека тому назад указал на эту непоследовательность Фейербаха и устранил ее. В нескольких «тезисах», набросанных Марксом в Брюсселе в 1845 г. и, к сожалению, не получивших дальнейшей разработки, Маркс пишет: «Сущность религии Фейербах объясняет сущностью человека. Но сущность человека — это вовсе не абстракт, свойственный отдельному лицу. В своей действительности это есть совокупность всех общественных отношений.

Фейербах не доходит до критики этой действительной сущности. Поэтому он оказывается вынужденным:

1. Абстрагироваться от хода исторического развития, рассматривать религиозное чувство как нечто, совершенно отдельное и ни с чем не связанное, и исходить из предположения об отвлеченном — изолированном — человеческом индивидуе.

2. Поэтому человеческая сущность могла представляться ему лишь как “род”, т. е. как внутренняя, немая общность, устанавливающая лишь естественную связь между многими индивидами.

Поэтому Фейербах не видит, что “религиозное чувство” самое есть *общественный продукт*, что анализируемый им абстрактный индивид в действительности принадлежит к определенной форме общества» (см.: Энгельс Ф. Людвиг Фейербах / Пер. с пред. и примеч. Г. В. Плеханова. СПб.: Изд. Львовича, 1906. С. 92).

Мы превосходно знаем, что г. Булгаков со своей идеалистической каланчи с презрительной улыбкой отнесется к этим словам Маркса, но мы полагаем, что из этих слов он увидит, что в пределах позитивизма Маркс устранил противоречие, с торжеством указываемое у Фейербаха г. Булгаковым (см. об этом подробнее в нашей книге «Германия накануне 1848 г.». Глава, посвященная генезису марксизма. СПб.: Изд. Львовича, 1906).

Фейербаховское абстрактное «человечество» Маркс заменил определенной общественной группой, и то чувство ответственности за все человечество, чувство солидарности с ним, о котором говорит г. Булгаков, у Маркса конкретизируется в чувство ответственности и чувство солидарности лишь по отношению к определенной общественной группе.

Г-н Булгаков пишет: «Ведь почему-то я чувствую себя виновным и в Русско-японской войне, и в Цусимской катастрофе — то приходится поневоле признать, что, кроме личной ответственности индивида за свои индивидуальные поступки, есть еще родовая совесть, родное чувствилище, не выдуманное, а реальное общечеловеческое сознание, живущее во всяком индивиду. Его голос может быть более или менее вятен, иногда и даже часто совсем заглушен, но он есть, этот загадочный, таинственный голос, и говорит он: все за всех и во всем виноваты, человечество едино и солидарно, и нет в этом едином и живом целом возможности провести границу, где кончается вина одного или другого» (с. 67).

Смеем уверить г. Булгакова, что «эмпирическое человечество» отлично умеет провести «границу, где кончается вина одного или другого», и провести именно, как показывал Маркс, с помощью «общественного человека», — человека, принадлежащего к известной общественной группе.





**Н. А. БЕРДЯЕВ**

**<Рец. на кн.:> Проф. С. Н. Булгаков.  
Карл Маркс как религиозный тип  
(из этюдов о религии человекобожества)**

Изд. Д. Е. Жуковского. СПб., 1907. С. 55. Ц. 25 коп.

С. Н. Булгаков — бывший марксист, переживший кризис, им самим охарактеризованный в заглавии сборника «от марксизма к идеализму», и в христианской вере нашедший исход из своего кризиса. В течение длинного пути своего Булгаков жил своими идеями, и все, что он пишет, имеет интерес жизненный, а не академический. Попытка разобраться в религиозной психологии Маркса особенно интересна, когда она предпринята бывшим марксистом и нынешним христианином. Булгаков исходит из того, что «определить действительный религиозный центр в человеке, найти его подлинную душевную сердцевину — это значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное. В указанном смысле можно говорить о религии у всякого человека, одинаково у религиозно наивного и у сознательно отрицающего всякую определенную форму религиозности». Поэтому сознательно отрицающего всякую религию Маркса Булгаков считает возможным рассматривать с религиозной точки зрения. И так же он относится к социализму, который на первый взгляд представляется явлением, не имеющим никакого отношения к религии. «Немая и пассивная историческая плоть социализма может воодушевляться разным духом и, принадлежа изначально царству света, способна делаться добычей тьмы». Основная мысль Булгакова та, что Маркс наложил печать своего духа на нейтральное в религиозном смысле социалистическое движение, и то была печать воинствующего атеизма, то был дух антирелигиозный и антихристианский.

Булгаков использовал существующие биографические материалы для характеристики личности Маркса. Маркс был неприятным человеком, в нем было что-то недоброе, это чувствуется в его писаниях и подтверждается данными его биографии. Властное самоутверждение — вот основная черта Маркса; пренебрежение к человеческой индивидуальности — вот другая его черта, придавшая особую окраску всему марксизму. Сердце Маркса было полно ненависти и злобы. Марксизм из злых чувств хочет создать доброе будущее. По мнению Булгакова, Маркс принадлежит к числу людей, внутренне чуждых трагедии, неспособных даже понять религиозную проблему, рожденную из трагизма индивидуальной судьбы. Маркс не был атеистом типа Ивана Карамазова, атеизм не был для него мукой и ужасом, он — самодовольный атеист, который стремится «излечить людей от религиозного безумия, от духовного рабства». И этот атеизм, эта борьба с религией и христианством была, по мнению Булгакова, душой его деятельности, вдохновляла всю его теорию.

После общей характеристики личности Маркса Булгаков исследует идейные корни его миросозерцания. Он решительно отрицает связь Маркса с Гегелем и утверждает связь с Фейербахом. «Никакой преемственной связи между немецким классическим идеализмом и марксизмом не существует». В такой решительной форме утверждение Булгакова вряд ли может быть принято. Маркс не был философом, не имел глубокого философского образования, но его миросозерцание тесно связано с гегелевским панлогизмом. Марксизм логизирует материю, верит в разумность материального процесса. Диалектический материализм — одно из самых чудовищных философских соединений, но эта панлогичность материального процесса, логическо-диалектический характер развития материальных производительных сил — составляет душу марксизма. Маркс был страстным рационалистом, материалистическим рационалистом, и в этом многое получил от Гегеля, но умалил большой разум Гегеля, превратил его в малый. Великие стремления и традиции германского идеализма в марксизме не осуществились, а погибли, оборвались. Но предел рационализма, который был достигнут в гегельянстве, стал исходной точкой марксизма. Марксовский волюнтаризм дышит рационализмом, верит в рациональность материального и социального процесса. Духовно роднит Маркса с Гегелем рационалистическое схематизирование мировой истории, логизирование материальной жизни. По философскому своему духу Гегель многими головами выше Маркса, в нем



чувствуется дыхание вечного идеализма, но безысходность гегельянства, потерявшего реальный субстрат, нашла себе один из исходов в марксовском панлогическом материализме \*. Булгаков потому так решительно отвергает всякую связь Маркса с Гегелем, что в основу своего объяснения религиозной психологии Маркса положил мысль: «Маркс — это фейербахианец». Основную же тему философии Фейербаха «составляет отрицание религии богочеловечества во имя религии человеко-божества, богоборческий воинствующий атеизм. Именно для этого мотива и оказался наибольший резонанс в душе Маркса».

Но «надменной, самоутверждающейся душе Маркса» несвойственно было своеобразное «благочестие» Фейербаха. Рядом цитат Булгаков доказывает, что для Маркса «человеческая эмансипация» — значит освобождение от религии. «Дело философии, — т. е. учение Фейербаха, именно теоретическое освобождение человечества от религии, — и дело пролетариата объединяются здесь в одно целое, — пролетариату поручается миссия исторического осуществления дела атеизма, т. е. практического освобождения человека от религии. Вот где подлинный Маркс, вот где обнаруживается настоящая “тайна” марксизма, истинное его естество!» Булгаков справедливо заподозривает искренность программного положения социал-демократической партии, что «религия есть частное дело». Это лишь тактическое лицемерие. На самом деле социал-демократию вдохновляет атеистический дух Маркса, дороживший освобождением человека от всякой религии. «Марксизм представляет собой лишь частный случай фейербахианства, его специальную социологическую формулу», т. е. частный случай воинствующего атеизма, социологический способ победы атеизма. «Личное влияние Маркса в социалистическом движении отразилось всего более именно усилением той антирелигиозной, богоборческой стихии, которая в нем бушует, как и во всей нашей культуре, и которая не скажет своего последнего слова, не получит вполне адекватного и личного, но уже последнего воплощения». Булгаков видит, что «в социализме, как во всей линии нашей культуры, идет борьба Христа с антихристом». Дух Маркса усиливает ту линию этого движения, которая должна привести к последнему воплощению антихриста. Булгаков увидел эту темную сторону Марксова духа «после многолетнего и напряженного всматривания в духовное лицо Маркса». Путь, который прошел

\* Эту неизбежность перехода гегельянства в материализм давно уже у нас понял и предсказал Хомяков.

Булгаков, дал возможность ему увидеть, что лицо Маркса, одного из самых могущественных людей XIX века, «загадочно и страшно двоится». Рассказать то, что Булгаков увидел, поистине было его нравственным долгом, так как то зло страшнее всего, которое имеет обличие добра.

Но Булгаков слишком большое значение придает связи Маркса с Фейербахом и слишком от этой связи ставит в зависимость доказательство своего тезиса, что Маркса вдохновлял богоборческий атеизм. Сам же Булгаков признает, что атеизм Маркса отличается от атеизма Фейербаха, что в Фейербахе нет того злого духа, какой есть в Марксе. Связь Маркса с Фейербахом религиозно компрометирует не столько первого, сколько второго. От Фейербаха могут быть движения в разные стороны, и не все пределы движений так зловещи, как Маркс и марксизм. Воинствующий атеизм Маркса, глубокую его ненависть к религии и христианству, к самой идее Бога можно было бы показать психологическим анализом сущности марксизма и духа Марксова. Сам Булгаков почуял религиозно-злое в Марксе, пережив и испытав марксизм, а потом уже исторически связал Маркса с Фейербахом. Тема Булгакова не столько историческая, сколько психологическая. Брошюра Булгакова имеет другой подзаголовок: «Из этюдов о религии человеко-божества» и непосредственно связана с другой его работой «Религия человеко-божества у Л. Фейербаха». Связь этих двух тем наложила слишком большой отпечаток на этюд о Марксе. Маркс был бы воинствующим атеистом и в том случае, если бы не был учеником Фейербаха. Его охватила атмосфера человеческого самообожествления, и он стал ее могучим выразителем. Работа Булгакова помогает разобраться в духовной сущности марксизма, и нужно пожелать ей распространения.





## **А. А. КИЗЕВЕТТЕР**

### **О сборнике «Вехи»**

Маленький сборник «Вехи» вызвал очень большой шум в прессе и обществе. На горизонте журналистики загремели громы и заблестали молнии. Одно собрание достаточно взрослых людей вынесло даже специальную резолюцию, выражающую порицание и строгий выговор «Вехам» за непочтительное отношение к интеллигенции. Все это как нельзя лучше указывает на то, что «Вехи» ударили в какое-то больное место нашей современности, подняли вопросы, действительно назревшие, острые и для многих мучительные.

Думаю, что в этом заключается несомненная публицистическая заслуга авторов сборника. В русском обществе довольно распространено мнение, что о вопросах, наиболее жгучих, наиболее волнующих сознание, следует как можно меньше говорить во всеуслышание, всякие громкие разговоры плодят несогласия и, следовательно, вредят «общему делу», — вот соображение, в силу которого мы сплошь и рядом добровольно накладываем табу на обсуждение тем, как раз в особенности нуждающихся во всестороннем освещении.

Мы боимся, что наши речи подвергнутся тотчас же ложному перетолкованию врагами дорогих нам убеждений, и во избежание такой неприятности предпочитаем хранить про себя то, к чему с наибольшей силою влекутся наши помыслы. Не ошибочен ли подобный прием? Не в атмосфере ли молчания утрачивается как раз способность к взаимному пониманию и беспрепятственно зреют роковые недоразумения, остающиеся неустранимыми только потому, что они не были высказаны?

И посмотрите, с какой страстностью набрасываются все на обсуждение вопросов, о которых «не было принято говорить» — лишь только какой-нибудь смельчак неожиданно сломит печать всеобщего молчания. Обыкновенно все осыпают та-

кого смельчака упреками за то, что он поднял неудобную и щекотливую тему, а за этими упреками, сопровождающимися горячим обсуждением поднятой темы, так и чувствуется общее желание высказать наконец все то, что так долго безгласно копилося в одиноких размышлениях.

«Вехи» как раз затронули ряд таких вопросов, о которых все мы перед этим очень много намолчались. И потому-то о «Вехах» все сразу наперебой заговорили, и потому-то эти разговоры тотчас же приняли такой запальчивый характер. Первое, почти произвольное движение, сделанное критиком при появлении «Вех», было направлено на то, чтобы как-нибудь поскорее отмахнуться от этой дерзкой книжки, ворвавшейся внезапным диссонансом в размеренное и налаженное журчание с обычных разговоров на общественные темы. Словно разбуженная от спокойного сна уколом шмелиного жала, критика испуганно замахала руками сразу во все стороны, не замечая, что ее удары приходятся по воздуху и потому совершенно бесцельны. В самом деле, от излишней поспешности и чрезмерной взволнованности критики прежде всего начали отстаивать положения, которых вовсе не думали отрицать и сами авторы дерзновенного сборника. В первой большой газетной статье о «Вехах» было заявлено, что отмеченные в сборнике недостатки русской интеллигенции действительно присущи последней, но что недостатки эти не подлежат обличению, потому что у них имеются свои причины. Авторы «Вех» предъявляют русской интеллигенции суровый обвинительный акт, но подумали ли они о тех исторических условиях, в которых приходилось существовать русскому обществу и которые неизбежно должны были породить все то, что служит предметом нападков со стороны новоявленных строгих судей русской интеллигенции? Такова была первая печатная отповедь «Вехам».

«Признаюсь, она меня удивила. Разве обличая какое-нибудь явление, мы тем самым признаем его беспричинным? И разве напоминание об условиях, вызвавших тот или иной нежелательный факт, уже лишает нас оснований критиковать его? Двух ответов на эти вопросы быть не может, и потому первый удар критики, направленный по адресу «Вех», несомненно пришелся не по сборнику, а по воздуху. Такого рода обвинительные аргументы обыкновенно выдвигаются на суде защитниками подсудимых в тех случаях, когда виновность не подлежит уже сомнению, но есть надежда выискать смягчающие обстоятельства. И не случайно критик, выдвинувший этот аргумент, всю свою статью построил на уподоблении «Вех» судебной речи

прокурора, себя самого избрав в защитники подсудимой интеллигенции. Я готов согласиться с тем, что перед лицом прокурорской власти, взывающей к уголовным карам, можно и нужно напоминать о внешних обстоятельствах, толкнувших подсудимого на совершение преступных деяний и в иных случаях понижающих степень его личной виновности и ответственности. Но прокурорские ли перуны слышатся нам со страниц «Вех»? Грозят ли там карами, потрясают ли там тома уголовного кодекса? Думаю, что критика опять-таки от поспешности и взволнованности чувств сильно ошиблась.

Впервые раскрывая сборник «Вехи» уже после прочтения вышеупомянутой статьи, я приступал к его чтению с таким чувством, как будто мне предстояло войти в страшную судебную залу с зеркалом, жандармами у скамьи подсудимых и целым полчищем сурово-непреклонных прокуроров. Каково же было мое удивление, когда вместо лязга жандармских сабель я услышал бряцание кадила, вместо запаха казенного сургуча до меня донесся запах ладана и вместо прокурорских физиономий предо мною открылись то скорбно-плачущие, то вдохновенно воспламененные лица проповедников?

Было ясно: я попал не в окружной суд и не в судебную палату, а в часовню-исповедальню; здесь не обвиняли, а обличали; взывали не к каторге, а к покаянию. Ясно стало и другое: перед таким трибуналом в адвокатских услугах нет никакой надобности: ибо если цель прокурора — свести счеты с прошлым, то цель проповедника — строить будущее и к этому будущему готовить и звать заблудших овец своей паствы. Не говорите же проповеднику, что у обличаемых им зол были свои причины и смягчающие обстоятельства. Он все это знает не хуже вас. Но для его специальной цели ему совершенно нечего делать с этими смягчающими обстоятельствами. Прокурор может понизить из-за них меру наказания. Но проповеднику во что бы то ни стало необходимо изобразить грех во всей его ужасной мрачности, без всяких смягчений, ибо только распнув грех (не бойтесь: проповедники «Вех» распинают не гвоздями, а красноречивой прозой), он приготовит грешника на подвиг.

Вслед за указанием на причины недостатков интеллигенции и на смягчающие вину ее обстоятельства, на составителей «Вех» посыпались укоризны другого рода. Какова бы ни была интеллигенция — критиковать ее грешно и недопустимо для тех, кто сам вышел из ее рядов. Интеллигентская критика интеллигенции — это побои, наносимые собственной матерью. Страшные слова! Но почему от этих страшных слов совсем не

страшно? Объяснить нетрудно. Патетические возгласы сильны лишь тогда, когда в них облечена логически правильная мысль. Пафос без логики только забавен. А здесь логика, можно сказать, рвется на каждом шагу. Вы требуете от интеллигента сыновнего послушания заветам интеллигентской традиции. Но разве, согласно этой самой традиции, свобода критики не есть самый животворящий фактор всяческого преуспевания? Разве, согласно самой этой традиции, все то, что искусственно охраняется от прикосновения свободной критики, не обрекается этим на неминуемое разложение, не отдается в добычу плесени и смерти? Но если это так, то почему же вы хотите обречь на такую участь вашу столь чтимую вами мать, поставив русскую интеллигенцию за черту досягаемости для свободной критики, сделав из нее идола, перед которым можно только падать ниц и курить фимиамы? С которых пор для защитников интеллигентских традиций критика стала отождествляться с продерзостью и нарушением общественного спокойствия? Только крайней утратой душевного равновесия можно, думается нам, объяснить этот любопытный факт, обнаруживающийся в полемике о «Вехах»; оппоненты «Вех» наговорили таких вещей, которые должны быть признаны полной ересью прежде всего с точки зрения их собственного мирозерцания. Мысль о недопустимости критики русской интеллигенции, брошенная сначала в газетной статье в указанной выше патетической форме, нашла себе отголосок и в устной беседе того кружка, который устроил в одном из своих заседаний «суд над “Вехами”», описанный затем в газетах. Здесь уже не столько в патетической, сколько в казенно-бюрократической форме прямо спрашивали: «Кто дал авторам “Вех” право критиковать русскую интеллигенцию?» К сожалению, из газет не видно, было ли затем там указано, в какое учреждение и по какой форме надлежит подавать прошения о разрешении писать о русской интеллигенции.

Почему же не следует размышлять и говорить о недостатках русской интеллигенции? Потому ли, что она лишена недостатков? Но ведь и на солнце есть пятна... Да, отвечают нам на это критики «Вех», но, указывая на недостатки интеллигенции, вы подрываете веру в ее силы и тем содействуете укреплению общественной апатии и маразма. Вот еще довод, с которым никак нельзя согласиться.

Кто больше верит в силы интеллигенции — тот, кто боится самого разговора о ее недостатках и предпочитает в этом вопросе столь любезную бюрократическим сердцам казенную формулу «все обстоит благополучно», или тот, кто обращается к ин-

теллигенции с обличающими словами, зовя ее к усовершенствованию? Разве проповедник будет обличать тех, в чье возрождение он не верит? Самая страстность его обличений всегда доказывает силу его веры\*. А вот поход против критики, боязнь вынести сор из избы, стремление на все накинуть розовую вуаль, упорствование в заговоре молчания относительно того, что подлежит исправлению, замена самокритики самолюбованием — вот в чем таятся опасные семена дряблости и разложения. Мы так хорошо умеем бичевать все эти слабости у нашей бюрократии, и вдруг оказывается, что применительно к нам самим эти слабости должны считаться за добродетель!

Всю эту полемику против «Вех» мы считаем, таким образом неправильной в ее корне. В «Вехах» подняты вопросы первостепенной важности. Воззрения, развитые в статьях этого сборника, вызывают немало возражений и нуждаются в тем более внимательном разборе, чем важнее затронутые ими вопросы. А вместо подобного разбора «защитники» интеллигенции преподносят нам такие поистине неожиданные в интеллигентских устах заявления, как отрицание свободы критики и апологию самовосхваления. Я верю в благотворную силу критики, к чему бы она ни прилагалась, и во имя этой веры приветствую «Вехи» как честный голос убежденных людей, привыкших бороться не за идолы, а за идеалы.

И как раз по этой-то причине я чувствую потребность поспорить с составителями «Вех» по многим основным положениям, развивающимся в их статьях. В настоящей заметке я не могу исчерпать всех возражений, какие я имел бы сделать «Вехам». И потому, да не подумают читатели, что со всем тем, о чем мне приходится умолчать, я согласен. Мне хочется остановиться в первую очередь лишь на том, что имеет в моих глазах наиболее жизненное, практическое значение. Крупной заслугой сборника мне представляется яркое и меткое указание на те недостатки нашей интеллигенции, которые препятствуют ей развить настоящую огнеупорность в жизненной борьбе. Выразительно обрисованные в статьях Булгакова и Гершензона такие черты, как склонность к кабинетному доктринерству, оторванный от

---

\* И в самом деле, в статье г. Булгакова мы читаем, например, такие строки: «...непрерывное и беспощадное давление на интеллигенцию полицейского пресса способно расплющить, совершенно уничтожить более слабую духом группу, и то, что она (т. е. интеллигенция) сохранила жизнь и энергию и под прессом, свидетельствует во всяком случае о совершенно исключительном ее мужестве и жизнеспособности» (Вехи. С. 27).



жизни духовный максимализм, сектантски обостренная нетерпимость к чужим мнениям, революционная романтика, соединенная с неустойчивостью в борьбе за конкретные, достижимые жизненные задачи, фразистый героизм в речах и планах и быстрое охлаждение к намеченным целям, лишь только обнаруживается невозможность сразу достичь их во всем объеме, — разве все это выдумка, а не подлинные явления нашей действительности, столь знакомые нам по жизненным наблюдениям? Отрицанием подлинности этих явлений и упорным провозглашением того сомнительного тезиса, что наша интеллигенция выше каких бы то ни было упреков, мы не убедим никого и только уподобимся столь заслуженно обличаемой нами бюрократии, которая в ответ на все указания критики издавна прибегает к огульному отрицанию всем известных фактов. Вместо замалчивания болезней лучше заняться их внимательным диагнозом и установлением методов лечения. Здесь-то я и разойдусь самым коренным образом с многими авторами «Вех». Но их диагноз глубоко ошибочен, и их рецепты более чем сомнительны.

К чему прибегнуть для преодоления указанных выше недостатков? «К Церкви», — отвечает Булгаков; «к самоуглублению и слиянию с народом», — говорит Гершензон. Рассмотрим же эти рецепты.

Проповедь Булгакова отличается простотой и несложностью. В основе всех недостатков интеллигенции лежит начало человеческого «самообожения», начало «героического самоутверждения», порождающее затем такие черты, как «высокомерие и самомнение, сознание своей непогрешимости и пренебрежение к инакомыслящим и этот отвлеченный догматизм, в который отливается здесь всякое учение», а также «малодоступность интеллигенции доводам исторического реализма и научного знания». Все эти недостатки могут быть исцелены только одним путем — усвоением христианской морали и подчинением своего духа церковной дисциплине. Только тогда «самообожение» сменится «чувством греха» и «христианским смирением», которые как раз и несут с собою столь недостающие нашей интеллигенции черты: самообладание, самодисциплину, выдержку и выносливость, способность к настоящему самоотречению во имя высших целей не в виде быстро перегорающего экстаза, а в виде постоянного, стойкого и спокойного подвижничества, о неуклонность которого не могут не разбиться внешние силы. Только религиозно-практическая идея «послушания», своего рода светский аскетизм, привычка исполнять общественную обязанность как несение креста, возложенного Промыслом на

плечи человека, — могут служить прочной основой для выработки сильной личности, достаточно закаленной для жизненной борьбы и в то же время умеющей соразмерять свои индивидуальные стремления с требованиями общего блага. Вся статья Булгакова и построена в сущности на этом психологическом противопоставлении двух общественных типов: героя и подвижника. Эта психологическая антитеза проведена Булгаковым с большим литературным талантом и в чтении может доставить поэтому немалое эстетическое удовольствие. Однако литературная красота этого изображения не дает ему внутренней убедительности. Тип религиозного подвижника достаточно известен, и нельзя не признать, что в изображении Булгакова он подвергся сильному ретушированию. Лишь только мы введем в сотканное нашим автором психологическое кружево реальные исторические черты названного типа, как тотчас же выясняется, насколько осторожно следует относиться к заманчивым обещаниям красноречивого проповедника. Он сулит нам в лице своих подвижников людей, умеющих умерять прямолинейность своих стремлений сознанием своей ответственности и чутьем реальных потребностей жизни. Он забывает только прибавить, что это будет ответственность перед велениями религиозного идеала, который по самому своему существу выдвигает на первый план чисто максималистический вызов земной действительности: одно из двух — либо жизнь должна безусловно и вполне капитулировать перед религиозным подвижником, либо, если это возможно, религиозный подвижник сам отвернется от жизни, заклеит ее как скопище греха и соблазна и гордо замкнется в свое нагорное уединение. Первое предполагает воинствующий фанатизм, второе порождает фанатический аскетизм; и то и другое представляет собою настоящий духовный максимализм лишь в двух его различных проявлениях. А так как подчинение богатого разнообразия действительности обязательной схеме, хотя бы и религиозного характера, невозможно, то отсюда самым естественным исходом религиозного подвижничества и является в последнем счете бегство от непокорного мира, который «весь во зле лежит»<sup>1</sup>. Вот о чем повествует история, и не ее вина, если изображение Булгакова не совпадает с ее показаниями. Правда, различные церковные организации более или менее успешно устанавливают своеобразные компромиссы между непреклонными запросами религиозного идеала и терпеливым служением временным земным задачам. Но это уже дело не религии, а Церкви — дело, успешность которого всегда зависит от некоторой уступчивости в та-

кой области, которая по самой своей идее не может терпеть никаких уступок. А вот в тех случаях, когда религиозное подвижничество развертывается во всей своей широте и свободе, не сдерживаемое уздой мелких приспособлений к чуждым его духу задачам; когда его внутренняя природа предстает перед нами без всяких прикрытий — тогда и обнаруживается, как глубоко родственна эта природа всему тому, против чего восстанет сам Булгаков. Как уже сказано, Булгаков потратил немало красноречия на противопоставление атеистического интеллигентского героизма подвижничеству, вдохновленному религиозным идеалом. Но когда ему захотелось отыскать наиболее подходящую историческую аналогию для современной борьбы наших интеллигентских партий, под его перо как-то само собой подвернулось сравнение... с религиозной борьбой реформационной эпохи! «Наше различие правых и левых отличается тем, — пишет Булгаков (Вехи. С. 65), — что оно более походит на разделение католиков и протестантов, с последовавшими отсюда религиозными войнами в эпоху Реформации, нежели на политические партии». Не зачеркнул ли автор этими строками добрую половину того, что он сам же записал в своем красноречивом очерке? Заманчиво рисуя свой идеал религиозного подвижничества, он как будто зовет нас в новые блаженные страны. Но не спешите следовать за ним, не посмотрев на с. 65 его очерка; там вы увидите, что, обогнув вместе с вами экватор, ваш путеводитель приведет вас опять к тому самому месту, откуда вы отправились.

Допустим, однако, что для людей известного душевного склада рецепт Булгакова окажется наиболее подходящим, наиболее оздоровляющим. Значит ли это, что все, не принадлежащее к избранной пастве Булгакова, не способные к восприятию религиозных настроений, безнадежно обречены на указанные выше недостатки? Я думаю, что — нет; я думаю, что существует другой путь к данной цели и этот путь состоит в усиленном и сознательном участии в практической общественной работе. Здесь мне придется посчитаться не только с Булгаковым, но, быть может, в еще большей степени с Гершензоном. М. О. Гершензон, формулируя приблизительно одинаково с Булгаковым отрицательные черты русской интеллигенции, видит их основной корень в крайне одностороннем направлении наших духовных стремлений, в преувеличенном нашем интересе к вопросам внешнего общественного устройства и к полному невниманию к внутренним запросам духа. «Русский интеллигент — это прежде всего человек, с юных лет живущий *вне себя*, в буквальном

смысле слова, т. е. признающий единственно достойным объектом своего интереса и участия нечто лежащее вне личности — народ, общество, государство... думать о своей личности — эгоизм, непристойность; настоящий человек лишь тот, кто думает об общественном, интересуется вопросами общественности, работает на общую пользу... И вот люди совершенно притерпелись к такому положению вещей, и никому не приходит мысль, что нельзя человеку жить вечно снаружи, что именно от этого мы и больны субъективно, и в действиях бессильные (Вехи. С. 70—71). И если С. Н. Булгаков зовет интеллигента для исцеления его душевных недугов под кровлю церковного храма, то М. О. Гершензон зовет его в храм собственного духа, приглашает его к самоуглублению, к работам над личным совершенствованием, ибо только самососредоточенная личность представляет собою крупную силу, которая может содействовать своим влиянием подъему общего уровня человеческой культуры.

Кто же будет отрицать справедливость последнего заключения? Но, думается мне, с Гершензоном произошло то, что нередко угрожает слишком пылким проповедникам, которые в увлечении звуками собственной речи порою совершенно забывают о своей аудитории, начиная, например, проповедовать о вреде чревоугодничества перед толпою голодных; неудивительно, если в этих случаях самый выдающийся ораторский талант не спасет проповедника от полного фиаско. Послушав Гершензона можно подумать, что русская интеллигенция чуть ли не сплошь состоит либо из каких-то многоопытных дельцов в американском вкусе, либо из политических деятелей, проводящих всю жизнь на арене общественной борьбы, которая не оставляет им ни минуты досуга для размышлений над высшими проблемами индивидуального существования и личной морали.

Поистине можно сказать: «С кого они портреты пишут?» В самом деле, нашим обличителям не мешало бы конкретизировать указания на объекты своих обличений. Не делая этого, они не могут избежать немалой путаницы.

Кто эти русские интеллигенты, живущие «снаружи»? — М. О. Гершензон определяет их прежде всего как «людей Чехова», которые, по словам самого Гершензона, «просто коптили небо, не смея, да и не умея войти в себя или даже просто жить непринужденно» (Вехи. С. 83). Ссылка не из удачных, ибо «люди, коптящие небо», не только не живут «внутри себя», но и вообще не ведут какого бы то ни было сознательного и планомерного существования. Допустим, что «люди Чехова» не занимались вдумчивым самоанализом. Но неужели на них можно

указывать как на людей, наполняющих жизнь кипучей общественной работой или постоянными размышлениями над проблемами общественных реформ? Неужели это — фанатики общественного дела, против которых вооружается Гершензон. Очевидно, нет. Можно сказать даже, что в той вялой прострации, которая составляла удел «людей Чехова», они гораздо чаще оставались наедине со своей собственной духовной личностью, нежели забывали самих себя в водовороте общественной работы. Борясь с основами интеллигентского мирозерцания, наши и обличители, конечно, должны иметь в виду прежде всего духовных вождей нашей интеллигенции и идущие от них основные течения интеллигентской мысли, а вовсе не это запатанное захолустье интеллигентского мира, на которое Чехов любил наводить лучи своего дивного таланта. Но приложима ли характеристика Гершензона к крупным течениям в жизни нашей настоящей интеллигенции? — Действительно ли наша настоящая интеллигенция не любила смотреть «внутрь себя» и все и свои помыслы направляла «наружу»? Об этом Гершензон мог бы узнать много верного от своего соседа по сборнику Б. А. Кистяковского<sup>2</sup>, прекрасная статья которого прорезывает, точно струя свежего воздуха, сгустившиеся на страницах «Вех» клубы ладана.

«У русской интеллигенции, — пишет Б. А. Кистяковский, — искони было признано, что все общественное развитие зависит от того, какое положение занимает личность. Поэтому даже смена общественных направлений у нас характеризуется заменой одной формулы, касающейся личности, другой. Одна за другой у нас выдвигались формулы: критически мыслящей, сознательной, всесторонне развитой, самосовершенствующейся, этической, религиозной и революционной личности. Были и противоположные течения, стремившиеся потопить личность в общественных интересах, объявлявшие личность *quantité négligeable*<sup>3</sup> и отстаивавшие соборную личность. Наконец, ницшеанство, штирнерианство<sup>4</sup> и анархизм выдвинули новые лозунги самодовлеющей личности, эгоистической личности и сверхличности. *Трудно найти более разностороннюю и богатую разработку идеала личности...*» (курсив мой. — А. К.). И только один пробел отмечается почтенным автором во всей этой разработке: сознание русской интеллигенции никогда не выдвигало тот идеал личности, который должен был бы выдвинуться прежде всего при условии преобладающего интереса к вопросам внешнего общественного устройства, а именно — идеал *правовой личности!* (см.: Вехи. С. 104).

Не можем не предложить Гершензону подольше остановить свое внимание на только что цитированной странице редактированного им сборника. Он увидит отсюда, насколько неправильно набросанная им схема развития русской интеллигентской мысли. Как раз вразрез с утверждениями Гершензона не избыток, а страшный недостаток живой общественной работы и полная непривычка к ней породили все типические черты русского интеллигента, которые отмечены «Вехами» и на которые нет никакой нужды закрывать глаза. Слишком много монастырского уединения от реальной действительности, слишком много возни со своими личными ощущениями в ущерб живому и практически направленному интересу к общественной работе — вот что взрастило в интеллигентской психике и доктринерскую прямолинейность, и сектантскую нетерпимость и отношение к личному героизму не столько как к средству завоевания общего блага, сколько как к самодовлеющей цели. Совершенно напрасно утверждает Гершензон, что помыслы русской интеллигенции в лице ее крупных представителей всегда были преимущественно направлены на проблемы внешнего общественного устройства, а не на проблемы индивидуального духовного совершенствования. Это утверждение нашего автора — не что иное, как результат своего рода оптического обмана. Нет нужды в том, что духовные вожди интеллигенции занимались по преимуществу общественными сюжетами; вопрос в том, как они подходили к этим сюжетам? Крупнейшие полосы в развитии нашей интеллигентской мысли как раз заключались в постоянном стремлении свести вопросы общественности к вопросам личной морали. Общественная работа интересовала не столько как путь к усовершенствованию общежития, сколько как средство упражнения и обнаружения своих личных душевных доблестей. Как древнерусский благотворитель раздавал милостыню не для того, чтобы уничтожить нищих, а для того, чтобы, пользуясь существованием нищенства, заслужить себе самому душевное спасение актами благотворительности, точно так же и русская интеллигенция привыкла интересоваться общественным делом не столько с точки зрения возможности достигнуть прочных осязательных результатов для самого этого дела, сколько с точки зрения возможности обнаружить при этом свою личную доблесть, свой личный героизм. Это — результат того, что мы как раз привыкли смотреть *внутрь себя* гораздо более любовным взором, чем окрест себя. Гершензону не нравится то обстоятельство, что проблемы общественного блага совершенно вытесняют из нашего умственного обихода

проблему личной морали. Но он совершенно проглядел отмеченное нами важное явление: самая проблема общественного блага сплошь и рядом чуть ли не сполна сводится нами к проблеме личного героизма. Вот почему мы так скудны интересом к молекулярной, последовательной, будничной общественной работе, несмотря на всю ее громадную важность и необходимость в интересах общежития, а в крупных общественных делах, способных воспламенить нас, — мы с таким легким сердцем бываем готовы поставить под риск конечный исход всего дела, лишь бы не упустить случая отвести свою собственную душу на актах личной отваги и личного самопожертвования. Не в том ли и заключается источник всех подобных явлений, что мы еще слишком мало привыкли считать себя членами общественного целого, что вопросы нашего *личного* духовного обихода стоят для нас всегда и во всем на первом плане. И если бы Гершензон внимательно всмотрелся в историю наших общественных мирозерцаний и умственных течений, он увидел бы, что эта подмена общественных вопросов вопросами личного самоусовершенствования составляет, давнишнюю традицию нашей интеллигенции, гораздо более живучую и распространенную, чем это кажется с первого взгляда: Михайловский и его школа в сущности относятся сюда несколько не в меньшей степени, нежели Лев Толстой и толстовцы. Воспитание личности есть великое дело, и вместе с авторами «Вех» я признаю его краеугольным камнем общественного процесса. Но я не могу отрешиться от того убеждения, что активная работа на общественной ниве, постоянное участие в устройении «внешних» условий нашего существования входит необходимым элементом в программу этого воспитания, недостатки которого объясняются у нас как раз тем, что в качестве работников общественного дела мы еще слишком неопытные дебютанты. И когда в виде рецепта для исцеления наших недостатков нам приписывают отграничение индивидуальных духовных запросов от общественной работы, когда нас зовут «внутри себя» — мне становится ясно, что в виде лекарства нам преподносят то самое питье, чрезмерное употребление которого расслабило наш духовный организм. Исповедоваться перед самими собой мы умеем отлично — за неимением положительного дела мы уже давно учились этому искусству, но практически и целесообразно применять результаты этих исповедей на действительное благо себя самих и наших сограждан — вот искусство, которое нам еще предстоит приобрести и которое приобретается не в исповедальне и не в нагорных уединениях, а среди людей, в сутолоке жизненной



борьбы, ценою практического опыта, неразлучного с ошибками и разочарованиями, но умеющего вознаграждать за эти разочарования последующими успехами и приносящего настоящий закал нравственной силе индивидуального духа.

Трудно понять, каким образом авторы разобранных статей, столь склонные к тонкому психологическому анализу, упускают из виду, что смущающие их недостатки русской интеллигенции — доктринерство, нетерпимость, духовный максимализм — выращаются как раз в атмосфере оторванности от общественного дела, при слишком одностороннем направлении духовного взора «внутрь себя» и, наоборот, только в живом столкновении с действительностью находят свой корректив.

«Вехи» сослужат немалую службу русскому обществу, если побудят его задуматься над своими недостатками. Но плоды этого раздумья вряд ли совпадут с выводами и призывами наших проповедников. Жизнь, всегда торжествующая над придуманными схемами, возьмет свое и научит тому, что воспитание личности немислимо без непрерывного внешнего и общественно-организационного проявления ее внутренней работы.





**С. А. АСКОЛЬДОВ**

**<Рец. на кн.:> Сергей Булгаков.  
Два града. Исследование о природе  
общественных идеалов**

Т. I—II. М.: Книгоиздательство «Путь», 1911

Статьи С. Н. Булгакова, объединенные вышеприведенным заглавием, служат выяснению принципов и психологии двух противоположных видов общественности — одного, построенного на религии человекобожества, и другого, — на религии богочеловечества. Человечество как таковое является общим началом этих двух культур, двух строящихся градов, которые в своих конечных стадиях стремятся к противоположным целям — соединению с Богом и окончательному отпадению от Него. Гуманизм есть та средняя область, где начала Христово и антихристово наиболее смешиваются между собою, наиболее легко подменяют одно другое и где является наибольшая возможность для всякого рода обманов и самообманов. Вот почему исследование гуманизма в том, что его наиболее характеризует и куда направляются его основные силы, т. е. в общественности, является одной из важнейших религиозных задач современности. Этой именно задаче посвящает большую часть своих работ Булгаков. В разрешении относящихся к этой области вопросов автор, несомненно, является прямым последователем и продолжателем Вл. Соловьева. Для него так же, как и для Соловьева, в гуманистических началах общественности заключается некоторая правда, которая, однако, с религиозной точки зрения является лишь внешней правдой, нуждающейся в проникновении ее религиозной истиной и волей. И на исследование этой внутренней стороны культурно-общественных явлений направляет автор главное внимание. Чем подвижны основные общественные тенденции современной и прошлых культурных эпох челове-

ства, какой внутренний религиозный смысл скрывается в той или иной общественной идеологии, иногда по внешности как будто чуждой религии, — вот вопросы, к которым по преимуществу обращается Булгаков. И здесь им бесспорно сделано очень много. Одной из счастливых особенностей Булгакова как исследователя является способность схватывать самое характерное и давать необычайно четкую и ясную картину исследуемой эпохи, настроения или учения. Так как к этому присоединяется весьма обширная эрудиция автора как специалиста по экономическим вопросам, а за последнее время и в области истории христианства, то его очерки представляют двойную ценность: и как чисто объективное исследование, и как своего рода религиозное водительство в запутанном лабиринте общественных идей и стремлений. В первом отношении особое значение представляет статья «О первохристианстве», дающая чрезвычайно всестороннюю и меткую характеристику внутренней жизни первохристианства. При легкости смешать многие черты первохристианства с некоторыми тенденциями современности исследование Булгакова о том, «что было и чего не было» в первохристианстве, является очень нужным и своевременным. Но в этой же статье намечается решение и некоторых других вопросов, тревожащих современное религиозное сознание, например, вопроса об аскетизме, об отношении христианства к социализму. Статьей по преимуществу руководящей в религиозно-общественном смысле мы считаем перепечатанную из «Вех» — «Героизм и подвижничество». В ней есть много горькой правды по адресу русской интеллигенции, и притом правды, до сих пор еще не признанной и не живущей в общем сознании.





**Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ**

## **Старый и новый национальный мессианизм**

### **I**

Едва ли найдется какое-либо другое человеческое чувство, которое бы в наши дни подвергалось более глубоким изменениям, чем чувство национальное. После целого ряда огненных испытаний, через которые оно прошло, мы переживаем его совершенно иначе, чем прежде. Оно не уменьшилось в силе и глубине; во внутреннем существе своем оно осталось целым; но вместе с тем оно изменилось в чем-то основном и чрезвычайно важном. И оттого-то все старые формы, в которых оно прежде выражалось, кажутся нам глубоко неудовлетворительными. Поблекли старые национальные мелодии, и мы находимся в ожидании новых, которые должны явиться им на смену.

Всего нагляднее это сказывается в подлинном царстве мелодии — в музыке. Помнится, в начале восьмидесятых годов молодые люди моего поколения не видели пятен в «Руслане», слушали с энтузиазмом «Жизнь за царя»<sup>1</sup> и испытывали восторг от ранних произведений Чайковского. А теперь постыло почти все, что тогда радовало. В «Руслане» многое представляется нам окончательно устаревшим. «Народ» в «Жизни за царя» кажется нам уже не крестьянами, а пейзажами; а в мнимонародных мотивах ранних произведений Чайковского слышится невыносимая для уха фальшь. Добрая треть, если не половина, нашей национальной музыки состоит из увядших мотивов, которые теперь невозможно слушать. Мотивы эти, очевидно, отражают собою какие-то давно пережитые национальные иллюзии, которые современному образованному человеку совершенно чужды.

То же явление замечается и в других сферах национального творчества, в особенности же в области мысли. Здесь тоже есть

своя «музыка прошлого», которая не имеет будущего, свои *увядшие* мотивы, окончательно неприемлемые для современного уха. И в их числе одно из первых мест занимает тот, о котором я поведу речь сейчас, идея русского национального мессианизма.

Я помню, в дни молодости моей она заставляла биться сердца совершенно так же, как музыка «Жизни за царя». А теперь, когда приходится слышать новейшие вариации на ту же, некогда любимую тему, испытываешь мучительное чувство неловкости, как будто в одно и то же время совестно и больно: точно какая-то очень глубокая внутренняя святыня оскорбляется неподходящей и неуместной формой выражения. К великому нашему счастью, нам здесь дано распознать фальшивую ноту, которой наши предки не чувствовали.

В известном народном пересказе беседа Христа с Самарянкой передается буквально так: «Она Ему говорит: как же я Тебе дам напиток, когда ты — Еврей; а Он ей в ответ: врешь, говорит, я чистый русский». Рассказ этот всегда неизменно вызывает снисходительную улыбку по адресу темного, безграмотного, простого народа. Между тем он выражает собою самую сущность той национально-мессианской психологии, которая, быть может, еще в большей степени увлекала людей высокообразованных и культурных.

Так или иначе русский национальный мессианизм всегда выражался в утверждении *русского Христа*, в более или менее тонкой русификации Евангелия. В талантливой книге об А. С. Хомякове Н. А. Бердяев<sup>2</sup> совершенно правильно считает признаком национального мессианизма утверждение *исключительной* близости одного народа ко Христу, признание его первенства во Христе. В этом он совершенно справедливо полагает отличие мессианизма от *миссионизма*. Народов с каким-либо призванием или миссией, в частности с миссией религиозной, может быть много. Между тем *народ-Мессия* может быть только один. Как только мы допускаем, что народов-богоносцев, призванных спасти мир, существует не один, а хотя бы несколько, мы тем самым разрушаем мессианическое сознание и становимся на почву миссионизма. *Существенная черта национального мессианизма заключается в национальной исключительности религиозного сознания.*

В этом и есть причина, почему в наши дни этот мессианизм принадлежит к числу мотивов увядших. Увядание есть роковая судьба всякого растения, оторванного от корня. Бытовой корень нашего национального мессианизма скрывается в отдален-

ном прошлом русской жизни, в таких настроениях и чувствах, которые уже давно и безвозвратно канули в вечность.

Раньше нас были другие времена и другие поколения, которые не чувствовали противоречия в идее «русского Христа». Этой иллюзией дышала допетровская Русь. Было время, когда наши предки жили мечтой о Третьем Риме, призванном «спасти и обновить мир». Эта мечта зародилась в настроении эпохи, которую В. О. Ключевский<sup>3</sup> удачно характеризует как эпоху «затмения вселенской идеи». После падения Второго Рима — Константинополя — «Третий Рим» — Москва возомнила себя единственным в мире убежищем правой веры и истинного благочестия. В то время православная Русь считала себя единственной обладательницей Христа и христианства; греков она презирала, а инославные вероисповедания ставила на одну доску с язычеством. Говоря словами В. О. Ключевского, органический порок древнерусского церковного общества заключался в том, что «оно считало себя единственным истинно правоверным в мире, свое понимание Божества исключительно правильным. Творца вселенной представляло своим собственным русским Богом, никому более не принадлежащим и не ведомым» (III, 383).

Традиционное благочестие, унаследованное славянофилами от предков, содержало в себе сильную примесь этого «органического порока». Правда, как совершенно верно указывает Н. А. Бердяев, в сознании Хомякова мессианизм еще боролся с миссионизмом; однако и в его настроении черты старомосковского мессианического самомнения были выражены достаточно ясно: он считал Россию избранным народом, утверждал ее первенство во Христе и верил в ее призвание — спасти все народы:

И станешь в славе ты чудесной  
Превыше всех земных сынов,  
Как этот синий свод небесный —  
Прозрачный Вышнего покров<sup>4</sup>.

Понятно, что и тут в основе национального мессианизма лежало «затмение вселенского». Хомяков мог верить в Россию как единственную в мире спасительницу народов, лишь поскольку он проводил знак равенства между вселенским и «православным», а на место «православного» так или иначе подставлял русское. Однако у Хомякова в этом отношении были колебания; стертая граница между вселенским и русским у него от времени до времени восстанавливалась. Она исчезла окончательно у Достоевского, который должен быть признан наиболее

типическим выразителем русского национального мессианизма.

Для него западные вероисповедания — выражение веры нехристианской; в особенности римский католицизм, говоря его словами, «не Христа проповедует, а антихриста». По Достоевскому, он, в сущности, даже и не вера, а продолжение западной римской империи. Этим-то и определяется призвание России. «Надо, чтобы воссиял в отпор Западу наш Христос, которого мы сохранили и которого они не знали». Обновление человечества в будущем совершится «одной только русской мыслью, русским Богом и Христом». Именно в России совершится новое пришествие Христово. Народ русский есть «на всей земле единственный народ-богоносец, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога», ему одному «даны ключи жизни и нового слова» \*.

Вероисповедная и национальная узость этой формы «мессианизма» была основательно разоблачена В. С. Соловьевым. Утверждать, что Церковь св. Бернарда, св. Франциска, Фра Беато и немецких мистиков<sup>5</sup> не знала Христа и что нам предстоит впервые явить Его Западу, после этих разоблачений стало невозможным; так же невозможною стала горделивая мысль, будто все западное христианство уклонилось в язычество, а христианство восточное осталось свободно от этих уклонений. К сожалению, сознание грехов и противоречий старого славянофильства не спасло самого Соловьева от того же рокового увлечения. В другой форме и у него воскресла старая традиционная мечта о Третьем Риме и о народе-богоносце. Он вообразил, что из всех народов в мире один народ русский есть народ теократический, или царский, призванный утвердить на земле Царствие Божие в форме святой государственности и общности.

Мы имеем здесь иллюзию, которая умерла и не воскреснет. Я не говорю о тех бесчисленных посрамлениях, которым подвергалась и доселе подвергается русская государственность: одних эмпирических фактов недостаточно, чтобы поколебать веру, которая по самой природе своей есть «уповаемых извещение»<sup>6</sup>. Но в данном случае потерпела крушение не какая-либо «эмпирическая данность», не какая-либо конкретная величина, а самая идея святой государственности. Теократия как таковая была изобличена и развенчана; в этом пришлось убедиться самому Соловьеву. К концу жизни он понял, что государственности как таковой нет места в Царствии Божием, что Царствие

\* См. речи кн. Мышкина в «Идиоте» и Шатова в «Бесах».



Божие даже в земном своем осуществлении не теократично, а анархично\*. Тем самым рухнула мечта об особой мессианической задаче Русского государства. Но вместе с тем пала и последняя опора русского национального мессианизма. Теперь совершенно непонятно, на чем он держится.

Каковы бы ни были недостатки старорусского национально-го мессианизма, у него, по сравнению с мессианизмом новейшим, было одно несомненное преимущество — преимущество цельности и последовательности: его сторонники могли дать ясный отчет в своем уповании. На вопрос, чем удостоверяется особое избрание и особая близость России ко Христу, наши отдаленные допетровские предки могли отвечать словами инока Филофея<sup>7</sup>, обращенными к великому князю Василию<sup>8</sup>, отцу Грозного: «Соборная Церковь наша в твоём державном царстве одна теперь паче солнца сияет благочестием во всей поднебесной; все православные царства собрались в одном твоём царстве; на всей земле один ты — христианский царь».

Так же и Хомяков, и Достоевский могли совершенно ясно и ответить, почему для них «народ православный» — «превыше всех сынов земли». Равным образом и Соловьев, в средний период своего творчества, мог обстоятельно и точно объяснить, почему солью земли и народом царским он считает именно народ русский.

Как раз этой ясности недостает современным поборникам национально-мессианской идеи, и это — по той простой причине, что у них эта идея оторвана от всех своих исторических корней. Они не могут отождествлять православного с вселенским, потому что это значило бы вычеркнуть из своего образования Соловьева. Так же невозможна для них стала пережитая и отвергнутая самим Соловьевым вера в теократическую империю, в мессианическое Русское царство.

Сильнее, чем теократическая проповедь Соловьева, звучит его пророческое предостережение:

Смирится в трепете и страхе,  
Кто мог завет любви забыть...  
И третий Рим лежит во прахе,  
А уж четвертому не быть<sup>9</sup>.

Чтобы извлечь наше национальное мессианство из-под этих развалин, в наши дни требуются большая отвага и величайшее

\* См. мою статью «Крушение теократии в творениях Соловьева» (Русская мысль. 1912. Январь).

напряжение творчества. Обрушились не только стены старого горделивого строения. Самый его фундамент по ветхости своей и узости пришел в негодность и стал окончательно неприемлем для современного религиозного сознания. На чем же утверждаются новейшие национально-мессианические чаяния?

## II

Тут перед русской религиозной мыслью, как в сказе об Иване-царевиче, открываются три дороги. Изберет она средний путь, поедет прямо перед собою — будет ей и холодно и голодно и никуда она не доедет. Поедет она направо — сама погибнет, но зато конь останется целым. К счастью, есть еще и третий спасительный путь — налево: тут приходится пожертвовать любимым коньком. Зато сама религиозная мысль останется целой.

Два первых пути уже испробованы. Средним путем поехал С. Н. Булгаков, который предлагает некоторый компромисс между вселенским идеалом и старой славянофильской концепцией. С одной стороны, от его внимания не ускользнул тот факт, что Достоевский верил не в религиозное призвание только, а в *«исключительную миссию»* русского народа\*. С другой стороны, однако, в его собственном религиозном сознании против этой исключительности восстает вселенская христианская идея. Чтобы выйти из этого затруднения, он решил пожертвовать исключительностью, смирить гордость национального мессианства посредством «аскетического урегулирования» национального чувства\*\*. Но эта попытка найти средний путь между Сциллой и Харибдой вселенского христианства и языческого национализма старого славянофильства не послужила на пользу ни религиозной мысли, ни ее любимому коню. С одной стороны, от «национального аскетизма» национальному мессианизму стало и холодно и голодно. Он похудел и побледнел до неузнаваемости, почти совершенно утратил свою физиономию. С другой стороны, изголодавшаяся по вселенскому христианству религиозная мысль не получила той новой пищи, которая могла бы ее насытить; она не достигла цели и не подвинулась вперед, потому что не решилась расстаться с любимым конем.

\* Два града. Т. II. С. 240.

\*\* Подлинное выражение С. Н. Булгакова (Там же. С. 290).

Решение, к которому пришел С. Н. Булгаков, одинаково неудовлетворительно и с точки зрения последовательного национального мессианизма, и с точки зрения последовательного христианства. Он ясно видит, что национальный мессианизм легко переходит в то, «что обыкновенно называется национализмом». По его словам, «идея избрания слишком легко вырождается в сознание особой привилегированности, между тем как она должна родить обостренное чувство ответственности и усугублять требовательность к себе». «Национальный аскетизм должен полагать границу национальному мессианизму, иначе превращающемуся в карикатурный отталкивающий национализм» \*.

В этих словах обнаруживается самая слабая точка всего построения С. Н. Булгакова. «Ограниченный мессианизм» есть кричащее внутреннее противоречие. Одно из двух: или данный народ есть воистину народ-Мессия, *единственный* в мире народ, призванный явить спасение всему миру, или он не Мессия вовсе. Мессианическое призвание «избранного» народа не может быть ни ограничено, ни разделено им с каким-либо другим народом. В этом можно убедиться на примере того *единственного* национального мессианизма, истинность которого с христианской точки зрения представляется вполне достоверною. Если бы евреи в Ветхом Завете не были *единственным* избранным народом, призванным родить Христа, если бы Ветхий Завет вообще не был заключен Богом с *одним* Израилем в отличие от прочих народов, Израиль не был бы народом-богоносцем и народом мессианическим.

Ограничивать *исключительность* национального мессианизма значит просто-напросто уничтожать его. В этом отношении мессианическая теория С. Н. Булгакова в высшей степени поучительна. По его толкованию, «славянофильское выражение «русский Христос» можно понимать, между прочим, и в смысле констатирования того факта, что разные народности, как реально различные между собою, каждая по-своему воспринимают Христа и изменяются от этого принятия. В этом смысле можно говорить вполне серьезно и без тени всякого кощунства не только о русском Христе, но и о греческом, об итальянском, о германском, так же как и о национальных святых» \*\*.

Это истолкование во всех отношениях и со всякой точки зрения неприемлемо. Достоевский, который в самом деле думал,

\* Два града. Т. II. С. 290.

\*\* Там же. С. 298—299.

что мир должен быть спасен неведомым Западу *русским* Христом, увидел бы в признании немецкого и итальянского Христа полное ниспровержение своей веры в «народа-богоносца» и был бы прав, потому что весь смысл этой веры в том, что одному народу русскому «даны ключи жизни и нового слова». С другой стороны, совершенно неудовлетворенным остается и вселенское, христианское сознание.

Идея «русского Христа», как понимает ее С. Н. Булгаков, тем более соблазнительна и опасна, что в ней заблуждение смешано с некоторою частицею истины, а потому не сразу бросается в глаза. Истина тут заключается в *констатировании факта*, что различные народности воспринимают Христа каждая по-своему. Заблуждение же заключается в возведении этого факта в принцип и норму. Это легче всего объяснить сравнением. Возможно, что различные народы по-разному воспринимают не только Христа, но и свет солнечный, так как не видят одинаково всех цветов спектра. Например, древние греки называли море не голубым, а «фиалковым», вследствие чего существует предположение, что *голубого* луча в солнечном свете они не видели. Возможно, что существуют и теперь другие факты цветной слепоты, различные у различных народов. Не станем же мы, однако, на этом основании говорить о солнце греческом, германском или итальянском и утверждать, что нам всех ближе солнце русское. По словам С. Н. Булгакова, истинная религия, «будучи сверхнародна по своему содержанию, остается не безнародна по способу усвоения» \*. Совершенно верно, но почему же, однако, нам кажется странным и даже смешным говорить об истине немецкой, итальянской или русской; почему это очевидное во всех других случаях нарушение *единства* истины вдруг перестает быть очевидным, когда речь идет о высшем откровении безусловной Истины — о Христе? Во всех других случаях для нас на первом плане сама Истина в ее полноте. Зачем же нам во Христе прежде всего искать и утверждать нашу «Святую Русь», *наш* несовершенный национальный угол зрения с его неизбежной ограниченностью и цветной слепотой? И дозволительно ли эту цветную слепоту превращать в определение самой истины, т. е. в данном случае — самого мессианства! Христос русский, итальянский и немецкий — ведь это все равно, что фиолетовое, зеленое или голубое солнце.

По С. Н. Булгакову, «способность совершенно особого восприятия божественной полноты, выделения из нее особого луча

\* Там же. С. 298.

из божественной плеромы<sup>10</sup> и есть то, что для религиозного воззрения представляется в природе национальности наиболее ценным и важным»\*. Тут-то и бросается в глаза роковой недостаток всей разбираемой точки зрения. Ведь божественная плерома объединяет в себе все лучи спектра, всю ту бесконечно многообразную радугу цветов, которая составляет содержание духовной жизни всех национальностей. Неужели же в природе национальности самым важным и ценным представляется ее способность *воспринимать один только свой особый луч*? Не значит ли это возводить в идеал и норму национальную ограниченность? Это несправедливо прежде всего в отношении самой национальности. Совершенно верно, что у каждой национальности есть свой «особый луч»; но самое важное и ценное в ней не ее способность отделяться и замыкаться в этой своей особенности, а ее призвание — объединять этот луч со всеми другими лучами в единстве плеромы, ее способность видеть их всех в единстве белого солнечного луча. Этим окончательно ниспровергнут «*национальный мессианизм*» в смягченной булгаковской его форме. Национальным может быть лишь тот или другой ограниченный угол зрения на мессианство, но отнюдь не оно само. На случай, если сказанное по этому предмету покажется недостаточно убедительным, я позволю себе напомнить, что точка зрения С. Н. Булгакова за много веков до него была известна апостолу Павлу и вызвала с его стороны протест столь же горячий, сколь и убедительный.

По словам С. Н. Булгакова, «нам, русским, ближе и доступнее именно наш русский Христос, Христос преп. Серафима и преп. Сергия, нежели Христос Бернарда Клервоского, или Екатерины Сиенской<sup>11</sup>, или даже Франциска Ассизского»\*\*. С точки зрения чисто фактической это, разумеется, так же верно, как и то, что католикам ближе христианство Петрово, а протестантам христианство Павлово. Но фактически нам, может быть, еще ближе христианство Обломова. Вот почему, если мы попытаемся наше фактическое возвести в нормальное и должное, мы встретимся с категорическим запретом апостола Павла.

Тот факт, что Истина вселенская и общенародная усваивается людьми по-своему и что в христианстве существуют различные углы зрения, разумеется, не укрылся от его внимания. Он знал, что есть христианство Петрово, Павлово и Аполлосово. Но он с решительным осуждением высказался о тех, кто прини-

---

\* Два града. Т. II. С. 299.

\*\* Там же.

мает эти различные способы восприятия истины за окраску самой истины.

«Умоляю вас, братья, именем Господа нашего Иисуса Христа, чтобы вы все говорили одно и не было между вами разделения, но чтобы вы соединены были в одном духе и в одних мыслях. Ибо от домашних Хлоиных сделалось мне известным о вас, братья мои, что между вами есть споры: Я разумею то, что у вас говорят: я Павлов, я Аполлосов, я Кифин, а я Христов. Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас, или во имя Павла вы крестились? (1 Кор. 1, 10—13).

То же отвечал бы апостол Павел и тем, кто думает, что нам всего ближе Христос св. Серафима и Сергия и что это свое, особенное, «близкое» в национальности с религиозной точки зрения всего ценнее. Апостол советует всем христианам без различия национальностей соединиться в *одних мыслях о Христе*. И в этом заключается та разграничительная черта, которая отделяет истинного Мессию от ложного партикуляристического «мессианизма».

Подлинный Христос соединяет вокруг себя в одних мыслях и в одном духе все народы. Он везде, где собираются двое или трое во имя Его. Но кто же соберется во имя Христа русского? Он оттолкнет не только немцев и итальянцев, но даже и самих русских. Верующие соединятся с неверующими в живом против него протесте. И это оттого, что настоящий сверхнародный Мессия и нужнее и ближе подлинному религиозному сознанию, чем ограниченное национальное божество. Тот истинный Христос, в которого мы готовы верить, поднимает нас над нашими национальными немощами, а не утверждает нас в них. Затмению вселенской идеи пришел конец, и национальному мессианству суждено такое же забвение, как осужденному апостолом Павлом христианству домашних Хлоиных.





<Е. В. ТАРЛЕ?>

<Рец. на кн.:> **Сергей Булгаков. Философия хозяйства. Ч. I: Мир как хозяйство**

М.: Книгоиздательство «Путь», 1912. Ц. 2 р.

Заглавие, данное г. Булгаковым своему труду, легко может ввести многих в недоразумение. Правильнее было бы озаглавить книгу как-нибудь иначе, например: «Хозяйственное богословие», — тем более, что желание восполнить «опустошенное богословие» сыграло едва ли не главную роль в ее появлении. «В эпоху упадка догматического самосознания... особенно важно, — говорит автор в предисловии, — выдвинуть онтологическую и космологическую сторону христианства... Для этого необходимо обратиться к религиозной онтологии, космологии и антропологии свв. Афанасия Александрийского, Григория Нисского и др. древних учителей Церкви... В число задач настоящего исследования входит попытка перевести некоторые из этих учений на язык современного философского мышления». Соответственно с этим, в книге, посвященной хозяйству, мы находим более или менее пространные рассуждения о таких предметах, как: «триипостасность Божия», «Божественная София», «первозданный Адам», «сад Эдемский», «грехопадение», «изгнание из рая», «воплощения Бога-Слова», «новый Адам-Христос», «Тело Христово — Церковь», «Ангелы-хранители», «Антихрист»... Даже «трехдневный и смердящий Лазарь» не забыт; даже «неизреченные глаголы, их же не лень есть человеку глаголати», нашли себе место в исследовании г. Булгакова. Чуть ли не все православное вероучение он «перевел на язык современного философского мышления» и во всем открыл «онтологическую и космологическую сторону». На хозяйстве же он только «ориентировался». Конечно, для такой ориентировки не годилось хозяйство в обычном понимании этого слова. «Хозяй-



ство, — по определению г. Булгакова, — есть выражение борьбы двух метафизических начал жизни и смерти» (44). «Содержание хозяйственного процесса можно еще выразить и так: в нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью» (43). «Хозяйство в этом смысле, — замечает г. Булгаков, — свойственно всему живому, не только человеческому, но и животному миру» (43). Можно было пойти и дальше: «хозяйство в этом смысле» свойственно и растениям, которые тоже ведь превращают мертвую материю в живой организм. «Однако, — пишет на той же странице г. Булгаков, — в точном смысле этого слова хозяйственная деятельность свойственна только человеку». Откуда взялся этот «точный смысл» — совершенно неизвестно; но он нужен автору, чтобы от жизни и смерти перескочить к другой, малозаметной у животных и не видной у растений «полярности бытия», — к субъекту и объекту — и дать такое определение хозяйству: «всякий хозяйственный акт осуществляет собою некоторое влияние субъекта и объекта, внедрение субъекта в объект, субъективирование объекта, или же выход субъекта из себя в мире вещей, т. е. объективирование субъекта» (50). Отсюда уже рукой подать до «Абсолютного», которое пишется с большой буквы, — до Абсолютного, в котором «эта полярность бытия погашается», в котором «субъект-объектность полагается в едином, тождественном, вневременном, акте: тайна Святой Троицы и внутритроичной жизни!» (98)... Приведем еще один образчик богословских изысканий г. Булгакова, «ориентированных на хозяйстве». Потребление, в частности, питание, он определяет так: «Еда есть натуральное причащение плоти мира» (84). Опираясь на это определение и слегка коснувшись загробных духов, будто бы материализующихся на спиритических сеансах, он немедленно выдвигает онтологическую сторону воплощения Бога-Слова и «самого великого христианского таинства» — евхаристии. Через две страницы он уже пишет: «Если еда есть причащение плоти мира, то вкушение Тела и Крови Христовой...» и т. д. (86). — Столь плодотворные для богословия результаты хозяйственных изысканий г. Булгакова в значительной мере обязаны его «философии», которая — насколько мы в состоянии понять и связно изложить ее, — сводится вкратце к следующему. Бог, создавший «вне Себя существующее, внебожественное бытие», «почтил этот мир свободой и автономностью» (86). По этой или по какой другой причине, но произошла «космическая», «метафизическая катастрофа»: первозданный

Адам «отпал от Бога вместе с тварью» (132). «Конечно, это событие совершилось не во времени» (149) — поясняет философ.

Благодаря этому «грехопадению», по-видимому, и появилась всякая полярность бытия, в частности жизнь и смерть, находящиеся в неустанной борьбе между собою. Но «смерти Бог не создал», как удостоверил еще Соломон. Притом же обмен веществ свидетельствует, что между живым и мертвым нет метафизической грани. По достаточном размышлении г. Булгаков пришел к выводу, что в действительности «нет смерти» (79); «есть только жизнь, а то, что принимают за смерть и безжизненный механизм, есть ущерб, перерыв жизни, ее обморок, сопровождаемый и обмороком природы» (205). «Привести природу в чувство», «воскресить» ее, «искупить изначальное ее растление», — «восстановить внутреннюю связь и соотношение элементов мира, нарушенные грехопадением», «очеловечить» природу — это и составляет задачу хозяйства, а вместе с тем содержание исторического процесса. Имеется «трансцендентальный субъект хозяйства», тождественный с трансцендентальным субъектом знания (открытым Шеллингом), который и направляет историю к этой цели. Субъект этот — не идея или метод только, он «существует», «имеет бытие в себе» (117). Имен у него много: «целокупное человечество», «Душа мира», «Божественная София», «Плерома», «*Natura naturans*»<sup>1</sup>, «Логос»<sup>2</sup>, «мировой хозяин», «демиург», «Провидение»... Из всех имен трансцендентального субъекта г. Булгаков, видимо, предпочитает Божественную Софию, «проводящую в мир божественные силы Логоса». «Над дальним миром реет эта горняя София, просвечивая в нем, как разум, как красота, как... хозяйство и культура» (139). В дальнейшем исследовании оказывается, что имеются даже две Софии: София Небесная и София эмпирическая, или человечество метафизическое и историческое. Живою связью между ними служит «Христос, воплотившийся Логос, тело которого есть Церковь, София Небесная» (150—151). Профанам может, конечно, показаться странным, что человечество и Провидение являются синонимами. Но оказывается, что каждый человек «воплощает в себе творческую идею, имеет в себе известное идеальное задание, предвечно существует, как представление Бога» (219). Эти идеальные образы, к слову сказать, и суть «ангелы-хранители, имеющиеся у каждого человека». «Слияние индивидов в человечество основано... на реальной их причастности единому целому, коего они являются индивидуальными аспектами» (225). В силу дарованной людям свободы они могут уподобляться предвечным представлениям Бога или

отдаляться от них (219). Но эта свобода распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход, «отвечающий божественному плану» и «гарантированный» Промыслом Божиим (237). Такова эта философия, ориентированная, как видит читатель, не столько на хозяйстве, сколько на Боге. Нет поэтому ничего удивительного, что результаты исследования г. Булгакова оказались столь плодотворны для богословия. Конечно, эта философия (философия Шеллинга, реставрированная богословом, который не может забыть, что он выступил на литературную арену в качестве экономического материалиста) не опирается на науку и, в частности, на естествознание, а в некоторых своих положениях даже «противоречит основным его фактам и устоям» (88). Но г. Булгаков не смущается этим: он ведь оперирует, «так сказать, поверх частных истин естествознания». Да и вообще: «Истина лежит по ту сторону знания». «Неизреченность и, вследствие этого, тайна, как облако, окружает Истину, но ей становятся сопричастны те, кто удостоивается стать органом ее *откровения*. Она не познается в науках, но *открывает* себя...». Открывает себя, между прочим, «в виде гениальных интуиций философских гениев» (158). «К Истине прямо и непосредственно ведет один только путь — религиозного подвига, приятия в себя Того, кто сказал о Себе: «Я — путь, истина и жизнь», и кто приобщается жизни в нем, тот сопричтен уже и жизни в Истине. Он становится живым членом Божественной Софии, Тела Христова, Его Церкви» (158). Сам г. Булгаков сопричастился Истине, по-видимому, этим именно путем. В таком случае мы имеем дело не только с богословской, но и богооткровенной книгой... Едва ли, однако, признает ее за таковую православная Церковь. Даже древних своих учителей, ориентировавшихся всецело на Боге, но обнаруживавших излишнюю склонность к умозрительной спекуляции, как, например, Оригена и Августина<sup>3</sup>, она не причислила к лику святых и считает их лишь блаженными. Нового же учителя, перешедшего из экономических материалистов и ориентирующегося не только на Боге, но и на хозяйстве, она, пожалуй, заподозрит даже в ереси...





**Н. Н. АЛЕКСЕЕВ**

## **Опыт построения философской системы на понятии хозяйства**

*Сергей Булгаков. Философия хозяйства.  
Часть первая. Мир как хозяйство. М., 1912*

Мы с нетерпением ожидали появления этой книги. За два года перед тем споры о русской философии, об ее особенных национальных путях были у нас предметом острого интереса. Известно, как решал этот вопрос автор «Философии хозяйства» и к какому мнению он примыкал. Можно сказать даже, что он был одним из наиболее талантливых и выдающихся представителей того направления, которое безнадежным взором глядело на судьбы западной философии и было преисполнено надежд к особому призванию русской. И вот из-под пера его выходит книга, — этот живой образец русской мысли, этот новый этап ее национального пути. Что еще более может возбуждать интерес философа, для которого безразличны судьбы философии и который неустанно ищет в ее истории новых слов и новых откровений?

И действительно, первый взгляд на книгу убеждает нас в оригинальности ее мыслей и ее проблем. Начнем хотя бы с самой темы. В каком кризисе находится современная западная социально-философская мысль, разочаровавшаяся в своих старых путях, еще не нашедшая и бесплодно ищущая новых? Уйдя в методологические изыскания, она менее всего дает нам ответы на существенные вопросы социальной науки и представляет странное зрелище построения научных методов там, где еще не существует настоящего знания. И вот появляется «философия хозяйства», в которой предмет берется «сразу в тройкой постановке, — научно-эмпирической, трансцендентально-критической и метафизической» (с. 11). Ведь это уже не бесплодное

блуждание по столь же бесплодному полю методологии: это выход на свободное поприще действительной науки! Но мало того, в книге уважаемого автора дело идет не только о решении вопросов социальной философии. Книга имеет общеполитический уклон, и философия хозяйства служит базой для построения целой философской системы. Как Кант в свое время ориентировал философию на факте теоретического естествознания, так эта новая философия ставит своей целью ориентироваться на факте хозяйства. И автор не сомневается, что философия приобретет от этого совершенно иной вид, поведает людям нечто совершенно новое. При первом рассмотрении содержания книги оказывается, что столь оригинальная постановка вопроса действительно отталкивает автора от всех современных западноевропейских философских направлений. Автор не скупится на выражения, чтобы решительно отмежеваться от них. При этом более всего он не согласен с кантианцами. Автора не привлекают «законопаченные идеалистические системы» и «коперниканские претензии кабинетного всезнайки» (с. 14). Критика разума стала ныне, по его мнению, «оселком для точения критических мышшей» (с. 35). «Кант в своей критике чистого разума законопатил тщательно все щели здания науки» (с. 212). Только с большими оговорками согласен автор сделать «реверанс перед китайским драконом критицизма» (с. 33), т. е. посвятить свое внимание теоретико-познавательным вопросам. Не хочет автор примкнуть к болезни, которою перебаливает до сих пор европейская философия, — к интеллектуализму и к его последователям, к Декарту, Фихте и Гегелю. Но столь же отрицательно относится он к противоположному направлению — к антиинтеллектуализму, особенно в лице позитивизма, который хочет «окончательно утвердиться в зоологическом звании чело-векообразной обезьяны и попутно присвоить себе престол сверхчеловека» (с. 20). Не менее резко отзывается автор и о прагматизме<sup>1</sup>. «Радикальный прагматизм, по его мнению, глубоко не прав». Нельзя ставить полезность единственным критерием истины, если только «не делать надругательства над очевидностью и не провозглашать, что  $2 \times 2 =$  стеариновая свечка» (с. 182).

Чем более берет на себя книга, тем более строго мы ее судим. *Noblesse oblige!*<sup>2</sup> Поэтому я заранее извиняюсь перед С. Н. Булгаковым, что не старался смягчать суждения и выводы, к которым пришел в результате моей критики. Произносить суждения эти мне было тем более трудно, что и по своему философскому духу, и по остроте постановки некоторых философских проблем

книга уважаемого автора представляет выдающееся явление в современной русской литературе. Дорог в ней прежде всего тот свежий дух философских исканий, которым отличается книга С. Н. Булгакова от ученой схоластики современной немецкой философии. Это свежее и свободное философское настроение помогло автору так близко подойти к самой основной проблеме современной философии, составляющей как бы ее душу, скрытую часто за тяжелым облачением школьных понятий: мы говорим о проблеме *рационального и иррационального и их взаимоотношении*, — той проблеме, внешним выражением которой является борьба двух основных современных философских течений, — чистой логики, с одной стороны, прагматизма, с другой. Очень ценно и то, что до известной степени можно назвать основной идеей «Философии хозяйства»: мысль об особой роли, которую могут сыграть в решении названной проблемы науки о культуре. Ведь если отвлечься от частных деталей, в книге С. Н. Булгакова дело идет прежде всего о том, чтобы построить философское миросозерцание, приняв во внимание особую природу наук культурно-исторических. По моему глубокому убеждению, мысль эта есть тот рычаг, которым можно сдвинуть с места современную философию. Но рычагом нужно научиться владеть. И по столь же моему глубокому убеждению, тот способ решения философских вопросов, который царствует в книге С. Н. Булгакова, не дает нам ни малейших данных к тому, чтобы рычагом этим успешно воспользоваться. И вот, несмотря на всю симпатию к основной мысли автора, я чувствую долг открыто и резко высказаться, что так нельзя философствовать, как хочет философствовать направление, воплотившееся в книге С. Н. Булгакова.

\* \* \*

Мы коснемся только основных философских проблем, поставленных интересной книгой, и разберем их в порядке их логической преемственности. Мы видели уже, как ставит свой вопрос автор: его задача стоит не только в плоскости социально-философских вопросов, но и переходит в область проблем общефилософских. Таким образом, философия хозяйства для него есть не только *философия о хозяйстве*, но и *философия с точки зрения хозяйства*, не только *genetivus objectivus*, но и *genetivus subjectivus*<sup>3</sup>. Автор часто не различает этих двух различных задач своего исследования, однако они по существу своему — совершенно не сходны. «Я не предполагаю, — говорит в

предисловии автор, — оправдывать тему настоящего исследования, ибо считаю, что она сама достаточно говорит за себя и в особом оправдании не нуждается... В одном лишь я не сомневаюсь, — в огромном значении самой проблемы, которой, я убежден, должен принадлежать если не сегодняшний, то завтрашний день в философии. Понять мир, как объект трудового хозяйственного воздействия, есть основная ее задача, к которой одинаково ведет и экономизм, и критицизм, и прагматизм, и мистицизм». С этим в общем можно согласиться. Каким образом нечто в природе неформленное способно подвергаться оформлению и служить таким образом человеческим целям — это серьезнейший вопрос, на который должна иметь ответ всякая цельная философская система. Но от постановки и от решения этого вопроса очень далеко до постановки и до решения другого, который также ставит себе С. Н. Булгаков, — до взгляда на мир как на хозяйственный процесс, до понимания *философии о мире как философии хозяйства*. Понятно, что таково может быть воззрение крайних форм экономизма и прагматизма, но можно сказать, что от этого далеко отстоит, к счастью, большинство философских направлений наших дней и никогда к нему не примкнет. Подобное воззрение можно было бы назвать особым видом позитивизма, основанием которому служит политическая экономия как точная наука\*. Но если был возможен и если еще до сих пор силен позитивизм естественнонаучный, то это зависит от могущества нашего естествознания. А что такое в наше время политическая экономия? Наука, которая только еще ищет своего Ньютона и которая, вероятно, его никогда не найдет. Не странно ли поставить целью философии, — понимать мир с точки зрения несуществующей, или, во всяком случае, очень сомнительной науки? В это мог верить Маркс, который одновременно верил, что построил, наконец, политическую экономию как точную науку. Как в это может верить С. Н. Булгаков, по мнению которого, «нельзя удивляться, если научные умы более строгие, воспитанные на естествознании... позволяют себе усомниться» в научной политической экономии, «в самом праве ее на ученое существование» (с. 293). Не нуждается ли вследствие всего этого сама проблема «философии хозяйства» в особом оправдании и в особом объяснении?

---

\* «Между политической экономией и позитивизмом как мировоззрением, — говорит С. Н. Булгаков, — *существует тесная, неразрывная связь*» (к<урсив> н<аш>) (Фил<ософия> хоз<яйства>. С. 4).



Нам кажется, что сам С. Н. Булгаков необходимость такого оправдания чувствует и даже пытается его сделать, если не в предисловии, то на последующих страницах своей книги. Однако оправдание это приводит его к целому ряду противоречий, что позволяет усомниться в возможности и правомерности самой постановки вопроса, столь несомненной для автора «Философии хозяйства». Почему, в самом деле, можно смотреть на мир как на хозяйственный процесс, почему имеет смысл ориентировать философию на факте хозяйства? Не лучше ли ее строить с точки зрения, например, права? И не просто права, а права, скажем, частного. Не возможно ли философствовать о мире с точки зрения международного права? Или с точки зрения права торгового, вексельного и т. д.? Кажется, что автор действительно согласен с такими парадоксальными допущениями. «В природе мысли, — говорит он, — лежит, что она — не независима, но “ориентируется”, есть мысль о чем-нибудь, и это что-то в известном смысле определяется произвольно, рефлексия есть акт свободы. Но как из каждой точки сферы могут быть проложены пути по всей этой сфере, и как одна и та же точка может встречать на пути бесконечное множество кривых или прямых, так, говоря принципиально, и каждая ориентировка при надлежащей углубленности своей разработки может иметь в себе ключ к всевозможным проблемам, а, следовательно, таит в себе возможность и соответственного разрешения их» (26). «Не существует единого царского пути мысли, напротив, при множестве исходных ориентировок необходимо признать и множественность путей мысли, а потому и объективную значимость различных построений» (27). При таком понимании дела «теряют силу принципиальные возражения против попытки строить философскую систему, «ориентированную» на любой точке зрения» (30). Вопрос здесь только может быть поставлен о практическом удобстве той или другой из них: если она удобна, она тем самым оправдана.

Как видно, автор стремится оправдать свою позицию, становясь на точку зрения крайнего гносеологического плюрализма с уклоном в прагматизм и релятивизм. Автор сам должен это признать, хотя и с оговорками. «Развиваемая здесь точка зрения, — говорит он, — не имеет ничего общего с скептицизмом, подрывающим всякую возможность объективного познания, но это есть несомненно *эстетический релятивизм* в философии» (29, к<урсив> н<аш>). Есть ли это эстетический релятивизм, или какая-либо другая форма релятивизма, нас это здесь не интересует, но странно, как релятивизм может «не иметь ниче-

го общего с скептицизмом». Мы сейчас увидим, что предикат «эстетический» ничего не спасает, и релятивизм автора обладает свойствами любого релятивизма, т. е. является точкой зрения самоотрицающей и догматической.

Впрочем, нам не нужно доказывать, что всякий релятивизм есть точка зрения самопротиворечивая, что доказывает нам С. Н. Булгаков на страницах 18—21 своей книги. По его мнению, скептицизм «проистекает из склонности рассматривать разум лишь как орудие жизни, руководящейся слепым, алогичным, даже почти антилогичным инстинктом. Разуму усвоается здесь значение лишь инструмента, *ценного только в силу его полезности*» (19, к<урсив> н<аш>). Такая точка зрения не может «объяснять свою собственную возможность и свои собственные притязания» (20). Все это — известные аргументы против скептицизма, но под них всецело подпадает точка зрения самого автора. Ибо если вопрос об истинности философии хозяйства решается на основании ее практического удобства и практической пригодности, мы имеем типический пример взгляда на разум, как на инструмент. Но философия хозяйства при ее инструментальном толковании не может обосновать ни своей научности, ни своей истинности. Допустим, что философия хозяйства для чего-нибудь полезна и к чему-нибудь пригодна. Спрашивается, к чему? Философия хозяйства может иметь тысячу пригодностей, из которых ни одна не будет ни научной, ни философской. А чтобы она имела научно-философскую пригодность, для этого нужно перейти из понятия пригодности в область понятий логики и науки. В то же время, если возможны всякие взгляды на мир, то, вероятно, возможен и взгляд диаметрально противоположный тому, который излагается в «Философии хозяйства». Следовательно, возможно строить о мире две системы, состоящие из суждений контрадикторных. А это или абсурд, или безграничный плюрализм С. Н. Булгакова должен быть ограничен.

Но мало того, эстетический релятивизм С. Н. Булгакова — как и всякий релятивизм — становится возможным только потому, что покоится на более или менее сознательных догматических предпосылках чисто рационалистического свойства. Как допустимо, на самом деле, придерживаться взгляда, что в философии возможен тот крайний, беспредельный плюрализм, который утверждает, что все дороги ведут в Рим и что философию можно писать с любой точки зрения? Ведь философия приравнивается здесь к акту простого произвола, даже каприза. Как же выходит то, что каприз все-таки становится знанием и

философией? Мы входим здесь во внутреннюю тайну эстетического релятивизма С. Н. Булгакова. «Принципиальных границ, — говорит он в одном месте своей книги, — в выборе точек зрения не может быть установлено в силу единства и связанности жизни и закона непрерывности мышления: все есть во всем и все можно найти во всем» (27). «Действительность логична, — говорится в другом месте, — она связна, и связь эта тождественна с логическим мышлением, ему раскрывается и отдается... Связь эта универсальна, ибо она есть связь всего, во всем... Есть Логос мира и по силе его есть и логика вещей, и логика наук, и логика действий: все находится во всепроникающей связи. Ибо мир в своей положительной основе есть не Хаос, а София» (182—183). Другими словами, все дороги могут вести в Рим только в том случае, если направление их заранее предопределено, если вся сеть их проложена мудрым землемером, по мудрому плану. Эта предпосылка *об изначальной мудрости путей сего мира*, убеждение, что все лежит во всем, ручается, что при самом капризном выборе пути все философы в конце концов сойдутся, и не выйдет, что один попадет в Рим, другой в Константинополь, третий в Пекин. Почему же тогда и не философствовать о мире с точки зрения хозяйства, или с точки зрения торгового права, или с точки зрения права международного?

Но как может С. Н. Булгаков делать это предположение лежащего в основании мира Логоса, если он, как мы видели, резко отграничивает свою философию от основной «болезни» Запада, от интеллектуализма? Ведь, по мнению С. Н. Булгакова, «связанность» и «непрерывность» являются только свойствами тех ограниченных сфер жизни, которые исчерпываются логическим мышлением. В логике возможен даже панлогизм, «чудовищная ложь которого начинается только тогда, когда он придает своим гносеологическим утверждениям онтологическое значение и, стало быть, истолковывает их в смысле интеллектуалистической метафизики» (23). Но С. Н. Булгаков, утверждая Логос мира, как раз и впадает в эту интеллектуалистическую метафизику, — да еще в крайнем и преувеличенном ее толковании: ибо только при этом толковании возможно верить, что все, даже самые кривые дороги философии, все же приведут в Рим.

Мы видим, что на первом своем шаге, — в самой постановке своей проблемы, — философия хозяйства наталкивается на странные и необъяснимые противоречия. Но не будем слишком придирчивыми и не станем настаивать на том, что правильная постановка вопроса есть первое условие его успешного реше-

ния. Пойдем далее и посмотрим, какими путями приходит автор к решению так поставленной проблемы философии хозяйства.

\* \* \*

В основе философии хозяйства лежит, по признанию С. Н. Булгакова, экономизм современной нам эпохи. «Наше время понимает, чувствует, переживает мир как хозяйство, а мощь человечества — как богатство преимущественно в экономическом смысле этого слова. Эта идея, несмотря на некоторое преувеличение нашими современниками, имеет некоторое вещное содержание, некоторую вечную истину... И в этом секрет своеобразного обаяния экономического материализма, благодаря которому он так гипнотизирует современную мысль» (3).

Таким образом, философия хозяйства С. Н. Булгакова содалась прежде всего под впечатлением западноевропейского индустриализма и свойственной ему идеологии нашей промышленной эпохи. Бывший марксизм автора наложил на него неизгладимый след и стал необходимым членом его теперешнего философствования, к которому присоединились, однако, и другие философские влияния.

Мы знаем, что С. Н. Булгаков одно время находится под сильным влиянием критической философии. Вот из этой последней он и заимствует дальнейшие предпосылки для построения своей философии хозяйства.

Экономизм должен быть не отвергнут, но внутренне превзойден, разъяснен в своей ограниченности, как философское отвлеченное начало, в котором одна сторона истины выдается за всю истину (2). Ограниченность экономизма заключается в его наивном догматизме. «Дело обстоит так, как будто догматы экономизма есть единственно возможная и сама собою разумеющаяся философия хозяйства вообще. Задача философской критики поэтому прежде всего и состоит в том, чтобы разбить этот наивный догматизм и, поставив его под вопрос, сделать предметом особого исследования» (4). Другими словами, с догматизмом в виде экономизма нужно поступить так, как Кант поступил с догматизмом в форме математического и механического естествознания. Критицизм Канта дает С. Н. Булгакову общий план для его философии хозяйства.

Но дело здесь идет не только об общем плане. Дело идет о буквальном заимствовании у Канта методов критической философии. В главе «О трансцендентальном субъекте хозяйства» мы

узнаем, что С. Н. Булгаков хочет исходить из анализа всеобщеприложимых или трансцендентальных условий всякой хозяйственной деятельности. Этот трансцендентальный анализ хозяйства, конечно, исходит, а вместе с тем и упирается в хозяйственный опыт (109, 110). «В этом отношении трансцендентальная проблема хозяйства представляет *полную аналогию с трансцендентальной проблемой знания вообще*: существует ли трансцендентальный субъект знания, носитель функций знания вообще, обосновывающий собою отдельные акты знания и их собою интегрирующий? *Трансцендентальная природа знания в настоящее время может почитаться более или менее выясненной, напротив, к выяснению трансцендентальной природы хозяйства до сих пор не приступали. В сущности, вопрос здесь один и тот же*, а именно: что можно сказать о трансцендентальном субъекте, который собою обуславливает и знание, и хозяйство и к которому можно и нужно относить интегрирующую деятельность знания или хозяйства» (115)\*. С удивлением мы видим в авторе философии хозяйства философа-критициста, истолковывающего критицизм так, как толковал его Шеллинг или — при всем различии точек зрения, — как его ныне толкуют некоторые неокантианцы. Трансцендентальный метод, сущность которого заключается в постепенном восхождении от факта к его необходимым условиям, есть некоторый универсальный познавательный прием, посредством которого разрешаются *все вопросы науки и философии*. Наука спрашивает об условиях чувственного бытия, философия — об условиях науки. Наука о хозяйстве спрашивает об условиях хозяйства, философия — спрашивает об условиях науки о хозяйстве. Но так как условия науки о хозяйстве суть в то же время условия самой хозяйственной деятельности, то философия науки о хозяйстве есть философия хозяйства. Вот схема трансцендентального метода, прямо позаимствованная у Шеллинга, как на это и указывают цитаты и ссылки С. Н. Булгакова на произведения Шеллинга, единственного из новых западных философов, которого он принимает более дружелюбно.

Мы хотим здесь подчеркнуть всю глубину нашего уважения к трансцендентальной философии и всю зависимость наших философских воззрений от идей немецкого идеализма. И по одному тому уже мы стоим к немецкому идеализму ближе, чем автор «Философии хозяйства». Однако можем ли мы стать так

---

\* Курсив наш.

близко к философской догме трансцендентализма, как ее принимает противник Канта С. Н. Булгаков? Решительно нет. Мы знаем, что через весь немецкий идеализм на протяжении векового развития его идей проходит эта линия толкования трансцендентальной философии Канта. Главный ее недостаток заключается в том, что здесь стираются различия между отдельными ступенями человеческого познания и в философии водворяется своеобразный монизм, столь чуждый самому автору критического идеализма, менее всего склонному строить всю область человеческого знания по одному шаблону. Можно сказать, что подобное толкование критической философии основано на усвоении ее внешней архитектоники, а не ее внутреннего смысла. Смысл же критического метода заключается, по нашему мнению, в том, что он освободился от догматического монизма предшествующей философии и увидел в нашем естествознании не род абсолютного постижения вещей самих по себе, но *идеальную задачу, подлежащую бесконечному выполнению проблеме*. Таким образом была открыта возможность других проблем, других постижений, столь далеких от философии докантовского догматизма. Кант, в частности, кроме естественнонаучной проблемы, поставил проблему логическую, этическую и эстетическую. Склонный к излишней архитектонике, Кант несомненно пытался перенести на область этики и эстетики схемы «Критики чистого разума», но в то же время он ясно сознавал существенное отличие трех критик и выражал их в резких терминах: «Критика чистого разума» как мир природы, вторая «Критика» как умопостигаемый мир свободы и третья — как примирение их. И вот не в этом внутреннем духе критической философии, а в ее внешних схемах ищет С. Н. Булгаков основания для своей философии хозяйства. Для него не существует даже вопроса, к какой области критики относится философия, где ее «трансцендентальное место» — в «Критике ли чистого разума», или в «Критике практического разума», или в «Критике силы суждения»? Ему достаточно одной внешней схемы: от факта к условиям — и трансцендентальная философия хозяйства готова. Как легко воздвигается здание всякой философии! Есть факт вексельного права, будем восходить к его условиям, к его трансцендентальным предпосылкам — получится философия вексельного права. Есть факт техники — будем поступать также. Это не труднее, чем рисование по трафаретным картинкам.

Признанный противник «законопаченных систем», С. Н. Булгаков берет у них худшее, самое поверхностное, самое популяр-

ное. Эту сторону он и возводит в универсальный метод философии, при помощи которого решаются серьезнейшие проблемы философии хозяйства.

\* \* \*

Так ставит автор свою проблему и такие пути предлагает он для ее решения. Согласимся с ним в правомерности этих путей. Войдем в самую суть дела и посмотрим, что внесла нового «Философия хозяйства» в философию и в науку.

Мы коснемся сначала «философии хозяйства» в широком смысле этого слова, — именно, попытки С. Н. Булгакова построить картину мира с хозяйственной точки зрения, попытки ориентировать философскую систему на факте хозяйства. Дан факт хозяйства, требуется подняться до его трансцендентальных условий и предпосылок. Таким образом мы разрешим вопрос, как *возможен этот факт*. По мнению С. Н. Булгакова, возможен он только при том условии, если мы примем за истину то миропонимание, которое Шеллинг излагал в своей философии тождества. Идеализм Канта бессилен объяснить факт хозяйственной деятельности. «Кантовский субъект бездействует, он только созерцает, поэтому учение это есть вполне кабинетная философия» (53). Философия Фихте еще более стилизовала кантовский идеализм. «Между субъектом и объектом воздвиглась, казалось, невидимая, но непроницаемая стеклянная стена, целая система зеркал» (58). «Еще крепче, чем у Канта, субъект остается здесь заключенным под стеклянным колпаком с выкачанным воздухом» (58). Только Шеллингу удалось «ударом мощной руки разбить эту стеклянную стену» (58). Своим учением об изначальном тождестве субъекта и объекта Шеллинг положил начало той философии, которая объясняет нам возможность взаимодействия между ними, факт воздействия субъекта на объект, словом, факт хозяйственной деятельности.

Мы не будем углубляться здесь в детали изложения философии тождества, как сделано оно С. Н. Булгаковым. Наш автор принимает основную идею Шеллинга без оговорок и приводит в подтверждение своих воззрений длинные цитаты из различных его произведений. Оригинальной здесь является только мысль, что феномен хозяйственной деятельности дает неоспоримые аргументы для принятия философии тождества. «Только по философскому недоразумению школа Маркса берет себе в крестные отцы Гегеля, не замечая, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Шеллинг» (74). «Философия хозяйства, как



философия объективного действия, необходимо должна быть сознательным продолжением философского, именно, «натурфилософского» дела Шеллинга» (74). Присмотримся, в самом деле, к основным категориям хозяйственной деятельности, и мы получим еще большие подтверждения этому мнению. Всякая хозяйственная деятельность, как давно учит политическая экономия, складывается из двух хозяйственных актов — из потребления и производства. И каждый из этих актов своим «трансцендентальным условием» предполагает гипотезу тождества. «Изначальное тождество или единство природы получает наглядное и, можно сказать, аподиктическое удостоверение в факте *потребления*, в котором снимается грань между живым и мертвым, одушевленным и неодушевленным» (89). «Потребление не только свидетельствует о тождестве природы, но оно есть само это тождество, проявляемое в действии, тождество *in actu*» (90). Но не то же ли самое должны мы сказать и о производстве? Анализируя хозяйство как производство, мы снова приходим «к той же философской идее необходимого тождества субъекта и объекта, я и не-я, сознания и природы, актуально отождествляющихся в хозяйстве» (97). «Нельзя при предположении чуждости между я и не-я объяснить их взаимодействие. Мы приходим поэтому к выводу о метафизической одноприродности я и не-я, или единства в них хозяйственного логоса, которое выражается в практической уступчивости природы, ее рецептивности по отношению к заданиям и проектам я» (98).

Итак, гипотеза тождества как основа философии хозяйства — такова центральная идея книги С. Н. Булгакова. Попытаемся оценить эту идею по существу.

По собственному признанию С. Н. Булгакова, научная ценность философии хозяйства определяется ее практической пригодностью. Если попытка ориентировки мира на хозяйстве оказывается в каком-либо смысле удобной, если она открывает нам какие-либо новые стороны бытия, — тем самым она уже оправдана. Отметим прежде всего, что с этой точки зрения возможно сомневаться в научной ценности и в нужности философии хозяйства. Ведь она приводит, как мы видели, к философии тождества, но эта последняя возникла без всякого ближайшего отношения к факту хозяйства. По существу философия, ориентированная на факте хозяйственной деятельности, не дает для миропонимания ничего нового по сравнению с тем, что дал Шеллинг, который строил свою философию совершенно на других ориентировках. Лишний раз доказывать то, что другими было открыто на основе иных фактов, — эта задача во всяком

случае второстепенная. И едва ли подобает говорить, что такой задаче «принадлежит если не сегодняшний, то завтрашний день философии». Но предположим, что в философии С. Н. Булгакова Шеллинг сыграл только второстепенную роль. Сам факт хозяйства натолкнул его на идею тождества, которая по другому поводу была открыта ранее Шеллингом. Вопрос должен идти о том, насколько правомерно сделал С. Н. Булгаков заключение от факта к его условиям? Действительно ли факт хозяйства объясняется при допущении гипотезы об изначальном тождестве субъекта и объекта? И действительно ли необходимо для экономизма современной эпохи прибегать к понятиям старой натурфилософии?

В общем нужно заметить, что взаимодействие между двумя различными феноменами мы понимаем только при допущении наличности некоторого изначального, положенного в их основу единства. Нельзя понять, как может «взаимодействовать» то, что не имеет ровно ничего общего. С этой точки зрения нельзя не признать правильности за мыслью, которая взаимодействие между субъектом и объектом сводит к некоторому основоположному их единству. Непонятно только, почему таким единством должен быть принцип тождества старой натурфилософии. Нельзя ли гораздо более просто и гораздо более основательно объяснить факт хозяйственной деятельности при помощи гипотезы изначального *физического* единства субъекта и объекта? В таком случае субъект выступил бы в хозяйственной деятельности, как такой же физический агент, как и объект. Если физическая природа «произвела» в доисторические времена громадные залежи селитры, то не та же ли «природа» производит селитру тогда, когда одним из ее агентов является «субъект», человек? И если «природа» накопила громадные богатства тепловой энергии в залежах каменного угля или в нефтяных источниках, то не та же ли самая природа совершает обратный процесс их постепенного расходования, сжигая их в паровозах и доменных печах? Вопрос, *как возможно воздействие субъекта на объект или человека на природу, сводится к общему естественнонаучному вопросу о том, как возможны различные естественные процессы изменения вещества.* Ибо в хозяйственной деятельности человек выступает прежде всего как физический агент, и для круговорота физической жизни совершенно безразлично, является ли таким агентом человек или солнечная энергия. Наша естественная наука всей совокупностью своих научных гипотез, основоположения которых обладают значительной долей аподиктической достоверности, объясняет нам

возможность этого общего взаимодействия физических процессов, малой частицей которого является «факт хозяйства».

Нам думается, что всякое размышление о том, как возможно хозяйственное взаимодействие между человеком и природой, прежде всего обратится к этой простой гипотезе, которая основывается на тяжеловесном багаже современного естествознания. И если С. Н. Булгаков не приходит к ней — то только потому, что в вопросе: *как возможно хозяйство*, он мыслит гораздо более того, чем мы это формулировали. Формулировка его основного вопроса многосмысленна, и разные смыслы этой формулировки требуют перехода к гипотезам старой натурфилософии.

Как возможно хозяйство? Вопрос, так сформулированный, спрашивает не только о возможности физического взаимодействия между человеком и природой. Он спрашивает еще о том, как возможно, что два физических агента организуются особым, отвечающим определенным задачам образом. Факт изменения физических процессов остается *тем же самым*, выступает ли здесь агентом человек или сама природа. Но природа не имеет «умысла» в своих действиях, человек же его имеет. Оттого в природе мы говорим о простых «изменениях» и «процессах», в *человеческой же жизни мы говорим о «хозяйстве»*. Здесь присоединяется сознание, цель, разумный план. Это — совершенно новые категории, которые несводимы к категориям механической природы. Когда мы спрашиваем, *как возможно хозяйство*, мы спрашиваем не только о возможностях физических процессов, но о возможности возникновения этого сознания, умысла, этого разумного плана. На последний вопрос гипотезы естествознания не дают нам ответа, а потому «Философия хозяйства» С. Н. Булгакова отталкивает их от себя и склоняется к гипотезе тождества Шеллинга.

Нужно заметить, что последняя и была создана прежде всего для этой цели, и следует признать, что из всех гипотез, объясняющих происхождение духа в мире, гипотеза тождества является наиболее приемлемой и неоспоримой. Недаром склоняется к ней и современная метафизика в ее тонких и возвышенных умозрениях\*. Но мы уже говорили, что философия хозяйства не прибавляет к этой гипотезе ничего нового. Хозяйственный умysel есть одно из проявлений духовной деятельности вообще, и притом такое проявление, существенные особенности которого, по крайней мере в понимании С. Н. Булгакова, не дают

\* Ср., например: *Karl Ioël. Seele und Welt.*

нам никаких новых разъяснений гипотезы тождества. Даже более, философия тождества, построенная на почве философии хозяйства, бессильна подвинуть нас в решении некоторых трудностей, связанных с философским мирозерцанием Шеллинга. Известно, что Шеллинг в своей философии встретился с необходимостью перестроить само понятие природы и вместе с тем разошелся с положительной естественной наукой. Тем самым Шеллинг отрезал себе путь от разумного признания тех испытанных методов, которыми издавна пользовалась естественная наука для объяснения физических явлений. Философия природы Шеллинга бессильна перед самой природой, она запутывается в бесплодных ухищрениях при объяснении ее явлений и безнадежно опускает руки. И не менее бессильна она объяснить нам возможность факта хозяйства как самого обычного *естественного, физического* явления, в котором один *физический* фактор — человек — вступает во взаимодействие с другим *физическим* фактором — с любым явлением внешнего мира. «Философия хозяйства», это новое и блестящее подтверждение философии тождества, ни одним словом не упоминает нам об этих затруднениях. Она принимает почти без оговорок «основную идею Шеллинга как тему и задачу для современной философии» (74). Принимает ли она тем самым и шеллингово учение о природе? Основной вопрос этот остается совершенно нерассмотренным и неразрешенным.

Как бы то ни было, но поскольку мы имеем дело с духовной стороной хозяйственной деятельности, гипотеза тождества не может быть признана неуместной. Если хозяйство есть одно из проявлений духа, то объяснение хозяйственной деятельности естественно должно пользоваться гипотезами философии духа. В сущности, к этой мысли и сводится положительная сторона замысла философии хозяйства, — того замысла, который, благодаря неразличению проблем, представляется С. Н. Булгакову своеобразной философской революцией.

Но как раз на этом неразличении проблем и покоится все здание философии хозяйства. Мы уже видели, что вопрос: как возможно хозяйство? заключает в себе две совершенно различных проблемы: во-первых, вопрос о возможности хозяйства как физического явления, и во-вторых, вопрос о возможности хозяйственного умысла. Нетрудно показать, далее, что в этом вопросе кроется еще третья, новая и притом весьма существенная сторона. Хозяйство есть явление нравственного мира и как таковое не может не подлежать суду нравственной критики. Когда мы спрашиваем в такой общей форме: как возможно хо-

зяйство? мы вкладываем в этот вопрос и следующий смысл: *как возможно хозяйство как явление нравственного мира?* Другими словами, допустима ли хозяйственная деятельность с точки зрения нравственных принципов, представляет эта деятельность какую-либо нравственную ценность? Вопрос о возможности хозяйства не может не быть вопросом этическим. Как раз этого и нет у С. Н. Булгакова.

Нельзя сказать, чтобы автор не чувствовал всей важности этической постановки вопроса для избранной им темы. «Мы живем, — говорит С. Н. Булгаков в одном месте своей книги, — под впечатлением нарастающей мощи хозяйства, открывающей безбрежные перспективы для “творчества культуры”. И для того, чтобы с философской сознательностью отнестись к этому несомненно грандиозному и величественному факту, который загадкой сфинкса стоит перед современным Эдипом не то как зловещее знамение, не то как пророческое предзнаменование, нам надо прежде всего ответить себе: что же представляет собою это человеческое “творчество” культуры и хозяйства, как и какой силой творит здесь человек? Есть ли это начало совершеннолетия человечества, вступление его в свои права над природой, *им некогда утерянные*? Или же это “чудеса Антихриста”, знамения, чтобы соблазнить верных, фокуснический обман, воровство у Бога его творения с заключающейся в нем силой, чтобы этой украденной энергией обольстить жалкое человечество?» (135). Казалось бы, что после этих сильных слов автору остается перейти к единственному правильному этическому решению вопросов философии хозяйства. Иначе вся философия хозяйства может показаться нравственно бесплодной и ненужной. Тем не менее автор этического вопроса не ставит. «Этот предельный вопрос, — оговаривается он, — мы ставим здесь лишь как логическую грань, его обсуждение относится уже к эсхатологии хозяйства (в следующей части этого сочинения)» (44). Нужно удивляться намерениям почтенного автора, который добровольно накладывает на себя нестерпимую и суровую философскую аскезу, желая до поры до времени молчать о том, о чем философу хозяйства молчать нельзя. О чем философствует на самом деле книга С. Н. Булгакова? О «воровском» предприятии Антихриста, как он сам выражается, или о положительном нравственном начале? Подождем решать это до второго тома! А вдруг второй том скажет, что хозяйство есть просто «воровское дело», есть нечто нравственно ненужное и вредное. Тогда, пожалуй, на всем первом томе запечатлеется печать Антихриста. Нужно еще более удивляться этой аскезе, так как С. Н. Булга-

ков считает себя до известной степени учеником Вл. Соловьева, продолжателем его философских традиций. Вл. Соловьев считал «обособление экономической области отношений как независимой будто от нравственных условий человеческой деятельности вообще» явлением ложным и безнравственным. В связи с этим экономический вопрос трактовался им прежде всего с нравственной точки зрения и составлял одну из глав его «Оправдания добра». Ложное и одностороннее увлечение Шеллингом заставляют С. Н. Булгакова позабыть заветы своего учителя. Не этика служит для него основой решения проблемы философии хозяйства, но, наоборот, автор хочет построить этику на основе философии хозяйства. Этический вопрос должен занимать, таким образом, в последовательном развитии проблем философии хозяйства последнее место.

Так должно быть, но фактически все происходит не так. В самом деле, можно ли предположить, что С. Н. Булгаков напишет целый том, посвященный одобрению и даже восхвалению «воровского дела» Антихриста? Я слишком верю в серьезность христианских убеждений С. Н. Булгакова, чтобы, не сомневаясь, сказать: если бы он на минуту усомнился, кому он служит, он не написал бы своей книги. Написал же он ее потому, что *вышепоставленный этический вопрос был давно уже им решен и решен в положительную сторону. Хозяйство было оправдано, ценность его была утверждена* — и все это на основе той же универсальной гипотезы тождества.

Чем является для правоверного сторонника гипотезы тождества весь этот предстоящий перед нами мир? Продуктом первоначального отпадения от абсолютного и в то же время возвращением к нему, постепенным освобождением от «свинцового покрова вечности и окаменелости» (108). Мы говорим здесь об эволюционной стороне теории Шеллинга, об его учении о развитии. «Шеллинг называет историю природы историей сознания, она заканчивается появлением сознания. Но достигнув этого порога, парением бессознательных и слепых, хотя и целесообразных, ибо все-таки разумных сил, природа как бы перерастает себя». Начинается новая история — история самосознания, «бессознательный рост восполняется, а отчасти и заменяется сознательным воспроизведением» (107). Шеллинг только упустил одно: он не связал эту историю самосознания с понятием хозяйства, как необходимого члена в эволюции мира. Новая философия хозяйства призвана восполнить этот недостаток. Хозяйство, по мнению С. Н. Булгакова, есть один из необходимых этапов развития мира и эволюции сознания, «эпоха хозяй-



ства есть столь же характерная и определенная эпоха в истории земли, а через нее история космоса, как и другие эпохи, другие, уже описанные Шеллингом стадии» (107), «самый процесс хозяйства обусловлен... космической болезнью, разрывом между *natura naturans* и *natura naturata*<sup>4</sup>. Поэтому цель хозяйства, его предел — преодоление этой болезни, восстановление единства *natura naturans* и *natura naturata*, — сверхприродности природы» (124). «Путь хозяйства — организация мира как жизни» (126).

Нетрудно видеть, что действительно в этих понятиях поставленная выше проблема оправдания хозяйства уже разрешена. Хозяйство нравственно необходимо, ибо оно служит нравственной цели космоса, разрешению тяжбы между жизнью и смертью. Зачем же еще постулировать какую-то первоначальную и самостоятельную этическую постановку вопроса о хозяйстве? Зачем тревожить имя Вл. Соловьева?

Но здесь мы опять наблюдаем явление, обычное в истории философии: гипотеза, призванная разрушить то, что выше ее компетенции, выполняет свою задачу только путем более или менее бессознательной игры понятий. Так, в сущности, поступает всякий теоретический аморализм, является ли он в облачении истин теоретического естествознания или истин натуралистической метафизики. Философия хозяйства легко обходится без этики благодаря тому, что включает в обиход своих понятий ничем не доказанные и нигде не проверенные этические предпосылки. Гипотеза тождества так просто решает вопрос об оправдании хозяйства потому, что понятию хозяйства приписывается чрезвычайно широкое значение. «Хозяйство, — говорит С. Н. Булгаков, — есть творческая деятельность человека над природой; обладая силами природы, он (человек) творит из них, что хочет. Он создает как бы свой новый мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новую красоту — он творит культуру, как гласит распространенная формула наших дней» (135). В словах этих между хозяйством и культурой поставлен знак равенства. Не облагораживается ли таким образом понятие хозяйства, не приобретает ли оно тем самым особый, этический характер? Не кроет ли в себе эта неосторожность и широта определений разрешения величайших и труднейших этических проблем? Мы легко убедимся, что это действительно так: С. Н. Булгаков *везде имеет дело с таким этически-выхоленным понятием хозяйства*. На странице 78 его книги мы знакомимся с понятием «физического коммунизма бытия», в силу которого устанавливается некоторое постоянное соотношение



между живым и мертвым во вселенной. Закон этого соотношения состоит в том, что живое «делает постоянно натиск на царство безжизненного, своими теплыми щупальцами оно захватывает и уносит с собою холодные и безжизненные вещества и превращает их в живую ткань» (78). Хозяйство для С. Н. Булгакова есть одно из проявлений этого коммунизма, «хозяйство есть борьба человека со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм» (43). В хозяйственном процессе «выражается стремление превратить мертвую материю... в живое тело. Цель хозяйства можно определить, как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм» (43). «Демидург в хозяйственном процессе организует природу, превращая ее механизм в организм, разрешая омертвевшие ее продукты в живые силы, их породившие; он делает природу, ставшую только объектом, снова субъект-объектом, восстанавливает в сознании потерянное и позабытое единство *natura naturans* и *natura naturata* и тем превращает мир в художественное произведение, в котором из каждого продукта светит его идея, и весь мир в совокупности становится космосом, как побежденный, усмиренный и изнутри просветленный хаос. Поэтому победа хозяйства выражается в космической победе красоты» (124). Хозяйство, жизнь, искусство, культура — все это понятия для С. Н. Булгакова почти что тождественные. А где же, можно спросить, вся отрицательная сторона хозяйственного процесса, весь его кошмар и ужас? Ведь если не закрывать глаз на действительность, о физическом коммунизме бытия, а тем более о коммунизме хозяйственного процесса можно говорить разве только иронически, ставя слово «коммунизм» в кавычки. Какой же это коммунизм, если жизнь, чтобы продлить себя, уничтожает в хозяйственном процессе тысячи других жизней, какое же это дело Демидурга, когда оно основано на организованном избиении и уничтожении живого? Разве бойни не составляют одной из основ нашей хозяйственной жизни? Но мало того, это есть до известной степени убийство в квадрате. В хозяйственном процессе, как он происходит исторически, человек убивает не только животных, но косвенным путем рабства, эксплуатации, нищеты убивает и себе подобных. Пусть в результате когда-нибудь получится космос, но ведь он основан на уничтожении живого. Удивительно, что это приходится напоминать С. Н. Булгакову — ему, который так остро понимал и ставил эту

проблему в одной из своих ранних статей\*. Только ослепление теорией объясняет то, что ему, столь глубоко переживающему этические вопросы, приходится бесплодно отодвигать их решение и подменять его рядом темных и мало говорящих слов, как физический коммунизм, панзоизм<sup>5</sup>, карма, эсхатология и т. д. Вопрос стоит ясно: природе в ее развитии понадобилось пройти через стадию хозяйства, стадию суровую и жестокую, стадию, в нравственной ценности которой можно и должно сомневаться. Натурфилософская и метафизическая гипотеза тождества может нам объяснить, почему эта стадия до известной степени необходима, но эта гипотеза бессильна решить вопрос об ее нравственной ценности. С. Н. Булгаков как бы не понимает глубокого различия этих двух проблем. И вот получается, что он, ученик Вл. Соловьева, философствует о хозяйстве без этики; что он, страшный поклонник того религиозно-нравственного учения, которое провозгласило принцип: будьте как птицы небесные, которые не сеют, не жнут и не собирают в житницы, — отождествляет хозяйство с культурой, с нравственным космосом и с красотой.

Мы можем резюмировать: философия о мире как о хозяйственном процессе стала возможной благодаря едва ли допустимому в философии неразличению проблем и понятий. И здесь нет ничего удивительного. Философия хозяйства, как мы уже говорили, есть своеобразный политико-экономический позитивизм — другими словами, возведение методов частной науки на степень всеобъемлющих философских принципов. Философию хозяйства постигла участь всякого позитивизма — только в еще более резком проявлении, ибо философия хозяйства хотела строить свое миропонимание на методах науки неустановившейся и недоразвитой.

\* \* \*

Будем говорить теперь о «философии хозяйства» в тесном смысле этого слова. Что вносит книга С. Н. Булгакова в социальную науку вообще и в политическую экономию в частности?

Чтобы ответить, что внесла «философия хозяйства» в эти науки, нужно посмотреть, как вообще она относится к науке? Отчасти мы уже видели те блуждания между логизмом и скептицизмом, в которых вращался автор при постановке своей

---

\* См. статью о «Братьях Карамазовых», в сборнике «От марксизма к идеализму».

темы. Но такими же невыясненностями, такими же противоречиями характеризуется его взгляд и на науку. Он стоит на полдороге между полным научным скептицизмом и между той теорией знания, которая стремится дать твердое обоснование познавательной ценности нашей науки.

Прочтите следующие цитаты, взятые из разных мест книги уважаемого автора. Перед нами налицо ряд логически противоречивых суждений, взаимно отрицающих друг друга:

«Наука действительно не имеет дела прямо с Истиной, чуждой ей, в этом прав скептицизм прагматизма...» (164).

«Наукою ли в “чистой логике” устанавливается бытие, реальность, действительность, или же *это лишь логические тени?..*» «Жизненно, действительно только непосредственное переживание, прав лишь наивный реализм...» (166). «Известный образ Платона, — пещера с заключенными в ней узниками, наблюдающими лишь тени вещей и составляющими себе представление о вещах по их теням, — приложим и для характеристики хозяйственно-научного отношения к миру. Наука с ее инструментальностью и прагматизмом, очевидно, связана как с местоположением узников в пещере, так и с отношением их к источнику света... *Вся наука, родившаяся в царстве теней и полутеней, становится ненужной, раз пещера осветилась бы непосредственным светом...*» (171—173).

«И знание, и история одинаково есть “дурная бесконечность”, не имеющая естественно-

«*Наука софийна* (к<урсив> а<втора>) — вот ответ, который можно дать скептицизму и прагматизму. Она чужда Истине... но она — и дитя Софии, организующей силы, ведущей этот мир к Истине, а потому на ней лежит печать истинности...»

«Формально истинность научных положений защищается логикой, имеющей как идеальное, так и реальное значение...» (183). «*Действительность логична* (к<урсив> а<втора>), она связана, и связь эта *тождественна с логическим мышлением*, ему раскрывается и отдается» (182).

«Как рудокоп своей киркой высекает из скал новые руды, так и научный *работник вызывает из тьмы новое бытие*, которое он не творит, но выявляет, как бы освобождает от жизни...» (174).

«По содержанию истинность науки обосновывается ее софийностью, она возможна благодаря

го конца, как справедливо констатирует Кант и особенно неокантианство, эта современная форма философии дурной бесконечности...» (160). «Истина остается за пределами истории» (160).

организующей силе Софии. *В ней София овладевает миром.* Можно сказать, что в науке выражается пробуждение мирового самосознания, причем с мира спадает постепенно его мертвенное окоченение. *Потому в развитии науки совершается действительный, реальный прогресс»* (183).

В левом столбце высказывается, что наука чужда истине, в правом, наоборот, она делается причастной истине; налево признается единственная реальность чувственного, а логика объявляется «тенью», направо реальность приписывается логике и разуму; налево научное сознание уподобляется известному Платонову мифу<sup>6</sup>, и отсюда постулируется метафизическая ненужность науки; направо наука становится *необходимым* орудием в руках мировой мудрости, которая через науку овладевает миром; налево, соответственно со всем изложенным, история объявляется за пределами истины и потому отрицается какой-либо исторический научный прогресс, какое-либо приближение к абсолютному, направо в развитии науки усматривается действительный прогресс. Взгляд критики останавливается в полнейшем недоумении. Что это, намеренное желание «шокировать» разум, или просто результат непродуманности своих же философских предпосылок? Если бы было первое, был бы положен естественный конец дальнейшим рассуждениям: кто отрицает разум, того нечего убеждать. Но есть основания предполагать противоположное. Правда, иногда автор как бы сознательно хочет поставить себя «по ту сторону» разума, но иногда отсутствие логики его начинает беспокоить. Тогда он пытается устранить это беспокойство. «Истины нет в науке» — «на науке лежит печать Истины», можно ли с спокойной научной совестью защищать одновременно эти два положения? Очевидно, нет. И вот С. Н. Булгаков начинает делать оговорки. «Истины нет в Науке», но «на науке лежит печать истинности», «*Истины в процессе, в становлении*» (183). Sein, Nishts, Werden!<sup>7</sup> Как это было у Гегеля. И без всяких оговорок и пояснений. Как будто бы понятие «становления», да и еще в приложении к истине, не включает сложнейшей философской проблемы, о которую разбилось само гегельянство и которая после Гегеля едва ли была исчерпывающе разрешена! Но все же в данном случае логический *non sens*<sup>8</sup> как будто устранен, чего нельзя сказать о других вышеназванных противоречиях. Как может быть, что

реальность лежит *только* в непосредственном переживании, а не в «чистой логике», и в то же время реальность лежит в «логике», следовательно, *не только* в непосредственном переживании? Как может быть, что наша история есть «дурная бесконечность», т. е. бесплодное блуждание и вечное возвращение, и в то же время в истории есть «действительный, реальный прогресс»?..

Мы понимаем в общем, каковы были намерения С. Н. Булгакова. Мы одобряем даже их, философски признаем. Уважаемого автора не удовлетворяет современный рационализм, развивающийся в новейших учениях «чистой логики». То решение проблемы о рациональном и иррациональном, которое дается современными сторонниками «чистой логики», справедливо может не удовлетворять, так как в нем «иррациональному» отводится слишком небольшая роль. Может возбуждать протест также и то, что основанием для решения этой проблемы служат образцы наук рациональных, — математики и чистой физики, — что на них ориентируется ныне спор о рациональном и иррациональном. Все это — справедливые сомнения, но можно ли их решать так номинально и словесно, как это делает С. Н. Булгаков? Взять просто и поставить наряду с учениями «чистой логики» противоположные им учения «прагматистов». И признать, что истина — и там и здесь, причем не в синтезе, а в механическом сочетании обоих противоположных суждений. В истории философии такой путь решения проблем называется *эkleктизмом*. Вот с подобным-то *эkleктическим* взглядом на науку С. Н. Булгаков приступает к вопросу о ценности и значении наук социальных.

За последнее время в европейской философии и в европейской науке особенно резко стоит проблема образования социально-научных и исторических понятий. Общий смысл постановки такой проблемы заключается в том, что богатое развитие социальных и исторических знаний обнаружило ряд трудно поддающихся описанию особенностей, отличающих природу истин физических от природы истин исторических и социальных. Человеческая мысль бьется над тем, чтобы выявить эти особенности, — с тем большим рвением, что здесь обнаруживается какое-то новое отношение между логическим и эмпирическим, между рациональным и иррациональным.

Кажется, что ошибки всего предшествующего рационализма будут вскрыты, коль скоро будет развязан этот сложный и запутанный узел. И чрезвычайно досадно, что С. Н. Булгаков, подходя вплотную к этой мысли — ведь она-то и составляет,

как было отмечено, основную идею «Философии хозяйства», — едва ли много дает для ее решения. Мы видели уже, что для С. Н. Булгакова наука есть царство «теней». «Всякая наука по-своему стилизует действительность, и все научные понятия суть продукты такой преднамеренной и сознательной стилизации, причем прообразом научности здесь, действительно, является математическая стилизация действительности, с превращением ее в мир геометрических тел и математических величин» (249). «Математика уродует действительность, сочиняя нигде не существующие в чистом виде линии и фигуры, превращая мир в геометрические тела» (257). Но *совершенно подобным же* образом должна стилизовать и коверкать действительность наука социальная. «И для политикоэконома или социолога нет оснований не следовать здесь приему математика, типичному вообще для науки» (257). «Даже чем уродливее, тем лучше: уж на что математика уродует действительность...» (ibid.). «Нельзя возражать принципиально против этого метода абстракции и изоляции, как такового. Пусть политическая экономия сочиняет несуществующих людей, не имеющих позвоночника, как негодует Рёскин<sup>9</sup>» (256). В этом смысле правомерна «даже фикция экономического человека, выработанного политической экономией» (257).

Исходя из этих определений, можно подумать, что философия хозяйства считает нужным стереть все то, что было нащупано и выявлено социально-философской мыслью Новейшего времени. Она исходит из утверждения принципиальной тождественности путей и средств наук естественных и наук социально-исторических. Она приходит даже к реабилитации «классической» политической экономии. Однако мы были бы не правы, если бы сочли С. Н. Булгакова последовательным сторонником этих воззрений.

Социальные законы, как говорится на с. 272 книги, *«имеют совершенно иную логическую природу, нежели, например, законы механики или математического естествознания»*. Но что же это за особая природа? И как ее можно допустить, если социальные законы суть продукты *такой же* стилизации, *такой же* порчи действительности, какая практикуется в математическом естествознании? Здесь опять прямое противоречие, и его нельзя решать теми ничего не объясняющими оговорками, к которым прибегает автор\*. Снова выставляются два совер-

---

\* По мнению С. Н. Булгакова, законы наук социальных имеют совершенно иную логическую природу, нежели, например, законы

шенно противоположных воззрения, синтез которых достигается чисто номинальным и словесным путем. Но в результате получается полная философская разруха, и нигде это разрушение науки не проводится ярче, чем в главах, посвященных обоснованию науки социальной.

Станем на ту, преобладающую у С. Н. Булгакова точку зрения, согласно которой утверждается сходство и даже тождественность характера «абстракций» естественнонаучных с абстракциями, применяемыми в социальных науках.

Ведь каких бы гносеологических воззрений мы не придерживались, все же остается фактом, что характер математических «абстракций» существенно отличается от характера «абстракций», применяемых в политической экономии, вроде, например, «экономического человека». Мы можем придерживаться взгляда, что существует  $n$ -е количество пространств с  $n$ -м количеством измерений, но все же в пределах нашего трехмерного, эвклидовского пространства никто серьезно не будет сомневаться в правильности и реальности истины, что прямая есть кратчайшее расстояние между двумя точками. Можно ли подобным образом не сомневаться в фикции «экономического человека»? Мы хотим сказать, что «абстракции» математические обладают каким-то чудесным свойством самоочевидности и реальности, которым не обладают «абстракции» политической экономии. И точка зрения С. Н. Булгакова нам этой разницы не объясняет, между тем это чрезвычайно существенно для судьбы социально-экономической науки. При наличности признака самоочевидности, свойственного истинам математическим, нет ничего опасного, что математика есть продукт «стилизации» действительности. Самоочевидно, что такая «стилизация» необходима, ибо иначе мы и мыслить не можем. Но вот как же оправдать «стилизацию» в политической экономии, абстрактные истины которой никакой очевидностью не обладают? С. Н. Булгаков чувствует эту опасность и хочет от нее защититься. «Но если социальная наука, — говорит он, — держится на фикции... то и самое существование ее становится проблематическим». Ответить на этот вопрос, по мнению автора, можно, лишь обращаясь к понятию полезности: основанием «стилизаций», которыми пользуется социальная наука, является практическая

---

механики, оттого что первые «улавливают общую закономерность для данной «совокупности» лишь *в следствиях, а не в производящих (?) причинах*». Надо признаться, это совершенно непонятное объяснение.



пригодность этих «стилизаций». Но мы видели уже, что полезность и практическая пригодность не могут оправдать науку. Нигде разрушающий характер прагматизма автора не проявляется более резко, чем в этих воззрениях на социальную науку, и нигде он столь очевидно не приводит автора к непримиримым противоречиям. Социальная наука, по мнению С. Н. Булгакова, возможна потому, что ее фикции «выдерживают практические испытания», оказываются «техничными». А так как «техника» социальной науки есть «политика», то и последние основы социальной науки коренятся в политике. «Социальная политика есть нерв социальной науки, она владеет ключами от всех ее зданий» (266). Можно спросить, не есть ли это возвращение к тому «субъективному методу в социологии», невозможность которого была выяснена в марксистском периоде философского развития автора? И действительно, сближение имеет место, хотя автор и старается отграничить свою точку зрения от социологов-субъективистов. В русской «субъективной социологии», по мнению автора, «было правильное чувство, что известный субъективизм — не познание, но воля — имеет влияние при построении социального идеала. Однако она ошибочно относила этот субъективизм к научному исследованию, т. е. как раз туда, откуда он должен быть изгоняем, если только мы не хотим обесценить научной работы» (267). Но разве сам автор не относит «субъективизма» «к научному исследованию», утверждая, что социальная политика есть «нerv» социальной науки, что она «владеет ключами от всего здания социальной науки». что ценность социальной науки основывается на политической полезности и пригодности ее истин и т. д.? Раз в социальной политике, по признанию самого автора, играет роль не только «познание», но и «воля», то этот «субъективный» элемент не может не перейти и в социальную науку, всецело руководимую политическим интересом. Что, разумеется, научная работа при таких условиях совершенно «обесценится», — об этом свидетельствует нам «Философия хозяйства». С. Н. Булгаков, характеризуя социальную политику, совершенно справедливо указывает на связь ее с тем историческим периодом в развитии человечества, который мы теперь переживаем. Социальная политика есть продукт постепенно растущего обобществления жизни, продукт ее механизации и социализации, результат угасания индивидуальных чувств любви и привязанности. В теперешнем обществе «теплота личных отношений вытесняется общественно-утилитарным рационализмом непосредственного чувства — пресловутою «принципиальностью», так что успехи социализ-

ма и рост общественной солидарности отнюдь не сопровождаются необходимо увеличением любви и даже симпатии и уменьшением вражды между людьми» (286). Понятно, поэтому, что в изображении Вл. Соловьева завершителем того общественного настроения, которое характеризуется оскудением непосредственности и ростом утилитарного рационализма, оказывается Антихрист (268)! Так вот каков фундамент, «нерв» и главный «ключ» социальной науки! Она полезна той временной стадии в развитии человечества, существенные черты которой характеризуются лучше всего ее близостью к Антихристу...

С. Н. Булгаков в своей «Философии хозяйства» не только не обосновал социальной науки, но разрушил ее. Тот растерзанный противоречиями эклектизм, на котором стоит автор, не может быть сколько-нибудь твердым фундаментом и для философии, и для науки вообще, и для социально-экономической науки в частности.

\* \* \*

Книга С. Н. Булгакова является опытом построения цельного философского мирозерцания, а потому содержит в себе значительное количество других научных, методологических и философских проблем. В нашу задачу не входит разбирать их все, мы хотели коснуться только основ. И дефекты, обнаруженные в основах, не могут не отразиться и на всех выводах. Более детальная критика могла бы обнаружить, что эклектизм проникает все выводы разбираемой книги, им насквозь пропитана вся «Философия хозяйства». В качестве счастливого исключения можно указать только на самостоятельно стоящую главу об экономическом материализме. Задача автора здесь чисто критическая, однако под критикой разумеется не одностороннее отвержение, к которому автор так склонен был при оценке западной философии, но живое усвоение учения путем проникновения в его проблемы и путем органического преодоления их. «Экономический материализм нужно преодолеть, а преодолеть его можно только положительным путем, признать его правду, понимая его мотивы, но отклоняя при этом его ограниченность и извращения» (295). Мы думаем, что названная глава выгодно отличается от других именно вследствие наличности этого глубокого историко-критического настроения. Ведь то, что С. Н. Булгаков говорит об экономическом материализме, по праву нужно отнести и ко всей западной философии. «Очень легко критико-

вать так называемый экономический материализм, обнаруживая все его невыработанности, незаконности, уродливую однобокость. Он имеет слишком много незащищенных открытых для критики сторон». Но таков не только экономический материализм — таково и кантианство, и фихтианство, и гегельянство, и позитивизм, и прагматизм, и т. д. Однако истинный философ не относится к ним «ни с пренебрежением, ни с безразличностью». Мы опасаемся, что по отношению к большинству западно-философских систем С. Н. Булгаков не поступал как истинный философ. Решив, что истина лежит за их пределами, заклеив их на этом основании разными нелестными эпитетами, С. Н. Булгаков потерял по отношению к ним чувство логики. С одной стороны, как мы видели, он принужден был воспринять их же основные понятия. Попытка построить на их отрицании свой новый философский Рим едва ли удалась. Вместо Рима С. Н. Булгаков принужден бродить по храмам и кумирам нового и старого света, поклоняться и «китайскому дракону критицизма», и американскому богу праксиса. Но с другой стороны, усвоение этих понятий западной философии необходимо оказалось чрезвычайно внешним. Они стоят пред С. Н. Булгаковым не как живые силы, обнаруживающие живую, имманентную им логику развития, но как расплывчатые призраки, чуждые определенных границ и постоянных очертаний. Отсюда эклектизм «Философии хозяйства», этот наиболее яркий выразитель отсутствия чувства логики. С. Н. Булгаков слеп к восприятию имманентной диалектики философских систем Запада, поэтому так легко соединяет он учение о Софии с трансцендентальным методом, а этот последний — с прагматизмом, с интуитивизмом, с мистицизмом и т. д.

Мы говорили уже о том свежем философском настроении, которым проникнута книга С. Н. Булгакова. Почему же настроение это так и осталось настроением, не привело ни к какому положительному философскому синтезу? Мы думаем, что главной причиной тому был философский национализм С. Н. Булгакова, под влиянием которого логика западной философии была сведена им к нулю. С. Н. Булгаков впал в крайность, противоположную современному западно-философскому эпигонству: в последнем ученики учеников и эпигоны эпигонов за мелкими спорами школ теряют чувство философской перспективы; в первом национальные философы, стараясь освободиться от всякой связи с Западом, и ослепляются широтой предстоящего им горизонта, и заболевают своеобразным логическим дальтонизмом.

Таково мое глубокое убеждение, вынесенное из чтения этой книги. Чувствуя проникающее ее настроение, видишь в авторе истинного друга философии и горячо подаешь ему руку; но в друге этом невольно мелькает враждебный философии облик, коль скоро начинаешь присматриваться к тому, *как* хочет философствовать автор и *какими путями* старается разрешить поставленные им интересные и глубокие проблемы.





## И. ЦИНГОВАТОВ

### <Рец. на кн.:> *Сергей Булгаков. Философия хозяйства. Часть первая: Мир как хозяйство*

М.: Книгоиздательство «Путь», 1912. С. 231. Ц. 2 р.

Г-н Булгаков — специалист в области политической экономии; г. Булгаков был когда-то марксистом, затем был идеалистом, в настоящее время он — мистик и православный христианин. Все эти черты — и специализированность г. Булгакова в определенной области, и его бывшие увлечения, и его теперешние богословско-философские воззрения — в его новом труде переплетаются в какой-то странно-причудливый узор.

Как всякий почти специалист, в течение долгого времени занимавшийся определенным рядом вопросов в определенной области науки, г. Булгаков имеет тенденцию всю сложность и многообразие проблем о мире и жизни уложить в схему категорий и понятий, которые ему наиболее близки именно как специалисту. Правда, «умом» или «малым разумом», как теперь выражаются православные неохристиане, заимствовав, впрочем, это выражение у атеиста Ницше, — г. Булгаков как будто понимает всю опасность этой тенденции, присущей специализировавшимся на чем-нибудь одним людям. Так, мы встречаем у него, например, энергичную отповедь специальным наукам, забывающим о своем шестке: «Когда выводы специальных наук прилагаются вне своей условной значимости, когда они принимаются за безусловные истины о вещах и жизни, порождается целый ряд кошмаров псевдонаучного мировоззрения, которые густою тучей нависли над современностью» (249). Приблизительно так же рассуждает г. Булгаков и относительно политической экономии, когда она, по его мнению, выходит за пределы своей компетенции. Так говорит «малый разум»; но, кроме этого малого разума, есть еще «Большой Разум», который, ко-

нечно, гораздо сильнее малого (ведь он же — Большой и пишется не иначе, как с прописных *B* и *P*, чем ставится на одну доску с Абсолютом, Софией, Логосом и прочими *personae gratissimae*<sup>1</sup> неохристианского словаря). Так вот этот-то Большой Разум, решения которого безапелляционны, и повелевает г. Булгакову, несмотря на протесты малого, рассматривать весь мир *sub specie*<sup>2</sup> хозяйственных отношений. «Философия хозяйства» — это не какая-нибудь обобщающая теория политической экономии или экономической политики: это — ответ на *все* проклятые и непроклятые вопросы, это — целая система религиозно-философского мировоззрения.

«Наше время понимает, чувствует, переживает *мир как хозяйство* (курсив автора), а мощь человечества — как богатство преимущественно в экономическом смысле... *Жизнь есть процесс прежде всего хозяйственный*» (курсив автора, с. 2). Разве не ясно, что такие мысли могут родиться только в уме, «ориентированном» на политической экономии? Разве не ясно, что так может говорить только чересчур увлекающийся в оценке значения своего придела в обширном храме науки специалист?

Так же сильно дает себя знать в новой книге г. Булгакова и его, казалось бы, давно уже пережитое увлечение экономическим материализмом. Говорят, первая любовь не ржавеет. Первое увлечение г. Булгакова, конечно, поржавело, и тем не менее даже сквозь мистическую ржавчину оно — порой на протяжении целых страниц — блестит так, что кажется, будто г. Булгаков и по сей день остался марксистом. Уже с первых страниц он поет чуть не гимн экономическому материализму; разумеется, с оговорками — ведь как-никак, это все-таки *материализм*, т. е. атеизм, нигилизм и пр.; но православный христианин г. Булгаков готов простить экономическому материализму много его грехов за то, что он — материализм *экономический*. Оказывается, что не испытать на себе обаяния экономического материализма — «это значит иметь какой-то дефект исторического самочувствия, быть внутренне чуждым современности» (3). А содержание последней страницы книги г. Булгакова озаглавлено: «Правда экономического материализма»; это «особая жизненная правда, не теоретическая, а практическая, моральная»; это «та правда, которая высказана на первых страницах книги бытия человеческого рода» — следует цитата из *Бытия*: «Проклята земля за тебя...» и т. д. А вот еще несколько «похвальных слов» экономическому материализму: «В экономическом материализме говорит суровая жизненная честность» (245). «Он есть первая попытка философии хозяйства, в нем

впервые сознательно поставлена ее проблема, в истории мысли прозвучал новый мотив, навеянный, конечно, не кабинетным умозрением, но жизненными впечатлениями действительности» (296). «Он понимает мир как хозяйство... эта мысль глубока и значительна» (307). «В нем выходит на поверхность новая и, нам кажется, рудоносная жила. Высказана яркая мысль, поставлена своеобразная проблема, пробуждена новая философская тревога» (320). Мы могли бы привести еще множество подобных цитат, но, кажется, и приведенных достаточно для того, чтобы видеть, каким верным рыцарем экономического материализма остается г. Булгаков после всех своих превращений.

Что касается идеализма г. Булгакова, то это его увлечение, не в пример первому, было кратковременно и непрочно. Следы его в «Философии хозяйства» видны только в том, что основные свои проблемы г. Булгаков ставит по-кантовски: «Как возможно хозяйство? Каковы его априорные предположения или предусловия? Каков философский смысл и значение основных хозяйственных функций?» (74). Это, конечно, несущественно, для этого не нужно в своем прошлом иметь увлечение идеализмом. Что г. Булгаков был когда-то идеалистом, — об этом свидетельствует скорее та страстность, с которой им ведется полемика против кантианства: и в тех местах, которые посвящены этой полемике, г. Булгаков высказывает немало идей, которые, если их оторвать от общего фона «Философии хозяйства», могут показаться ценными не для одних только православных христиан. Он довольно удачно подмечает претенциозность кантовского «коперниканства», указывает абстрактную теоретичность, пассивизм философии Канта, отсутствие в ней актуальности и динамичности. Противопоставляя кантовской гносеологии свою «хозяйственную», г. Булгаков как будто приближается даже... к Авенариусу. «Труд, — говорит он, — занимающий так много места в учениях политической экономии, получает таким образом первостепенное значение и в гносеологии, хотя эта последняя никогда с ним не считалась, не “ориентировалась” на факте труда, живой энергии, спаивающей неразрывно субъект и объект, хотя именно это значило бы ориентироваться на наиболее непосредственной данности» (99). «Труд как основание гносеологии снимает проблему существования внешнего мира (а также и чужого я), как идеалистическое измышление, фантом отвлеченной мысли» (103). Все это верно, неверно лишь то, что гносеология никогда не считалась с этим. Если г. Булгаков читал «Критику чистого опыта», он должен знать, что именно



труд (работа) положен в основание гносеологии Авенариуса, что именно благодаря этому для философии чистого опыта «снимаются» проблемы внешнего мира и чужого я, «как идеалистическое измышление». Но эта близость гносеологических воззрений г. Булгакова к эмпириокритицизму — совершенно случайна: ему во что бы то ни стало нужно очиститься от своего грехопадения — идеализма — и он готов ухватиться даже за так называемый наивный реализм, восстанавливаемый в философских правах Махом и Авенариусом. (Наивный реализм г. Булгаков называет, конечно, «хозяйственным реализмом» (103).) На самом деле г. Булгакову нужен вовсе не труд и даже не хозяйственный реализм, а вот что: «Эта полярность бытия (т. е. субъект—объект. — *И. Ц.*), его раздвоение погашается только в Абсолютном, которое есть одновременно и субъект и объект для самого себя. Поэтому для него *выход* (курс<ив> авт<ора>) субъекта в объект исключен по самому понятию, и субъект-объективизм полагается в едином, тождественном вневременном акте: тайна Святой Троицы и внутритроечной жизни!» (98)...

Тут мы должны перейти к мистико-христианским воззрениям г. Булгакова; но прежде, чем это сделать, мы считаем уместным высказать одно замечание. Г-н Булгаков — православный христианин, в христианстве он нашел разгадку всех разгадок мира; но в его книге совершенно отсутствует религиозный пафос, нет той легкости и уверенности, с которыми истинно-религиозный человек опрокидывает все встающие перед ним затруднения. В этом отношении г. Булгаков значительно отстал от своего соратника г. Бердяева; тот как стал христианином, так и объявил, что законы логики — болезнь бытия, не остановился перед тертуллиановским — *credo quia absurdum est*, и с логикой уже не заигрывает: нелепо с точки зрения логики — тем хуже для нее. У г. Булгакова этой легкости нет, он все еще не может сбросить с себя оковы логики, хотя и очень стремится к этому. Ему откровенных и боговдохновенных книг еще недостаточно, он не может обойтись без земных авторитетов: выскажет какую-нибудь мысль — и сейчас же подстрочное примечание, которое неизбежно начинается фразой: «Шеллинг говорит...»

Твердости веры нет, а это значит, что нет самого ценного, что может дать религиозное мировоззрение, а между тем все отрицательное, что несет с собой религиозное мировоззрение, в книге г. Булгакова — налицо.

Прежде всего — полная оторванность от земли, какая-то заоблачность, упорно не желающая считаться с тем, как дела идут на грешной земле. По прочтении книги г. Булгакова оста-

ется такое впечатление, что автор ее унесся куда-то в горные выси и там занимается политической экономией. Он, например, пишет: «То, что я вожу сейчас пером по бумаге и произвожу новое размещение атомов чернил, бумаги, стали пера и пр., рассуждая принципиально, есть такое же космическое событие, как астрономические или геологические катастрофы, ибо изменяет картину мира также (по-видимому, опечатка — должно быть *так же*. — И. Ц.), хотя и с меньшей силой (впрочем, даже и этого нельзя сказать, ибо отсутствует соизмеримость этих событий), как и эти катастрофы» (76). Ясное дело, что человек, для которого писание есть такое же космическое событие, как геологические и астрономические катастрофы, — утратил всякое ощущение земной перспективы. Поэтому мы не должны удивляться, когда встречаемся с попыткой г. Булгакова установить законы экономических отношений в «райском хозяйстве» (156), или с его теорией «чистого хозяйства», «трансцендентальным субъектом» которого является то человечество (114), то Мировая Душа (122), целью же, пределом — «восстановление единства *natura naturans* и *natura naturata* — сверхприродности природы» (124). Тут, в свете «хозяйственного логоса» (98) оказывается, что такое простое, обыденное с человеческой точки зрения, дело, как еда, — вовсе не столь просто, что «еда есть причащение плоти мира», предварение таинства — причащения плоти Сына Божия (86); что «возможность *потребления* (курсив автора) принципиально основана на метафизическом коммунизме мироздания» (87).

Изложить сколько-нибудь вразумительно основы теории «райского хозяйства» невозможно, потому что вразумительности в таких вещах и по штату не полагается; отметим только некоторые пункты, в которых райская политическая экономия особенно резко отличается от земной. Вот отрывок из первой: «Хозяйственная жизнь сводится к обмену веществ, к некоторому круговороту или чередованию вдыханий и выдыханий. На языке политической экономии вдыханиям соответствует производство, а выдыханиям — потребление (почему не наоборот? — И. Ц.). Хозяйственный круговорот складывается из этих двух актов, производства и потребления» (75). Г-ну Булгакову как специалисту не только райской политической экономии, но и земной, известно, конечно, что на земле хозяйственная деятельность выражается не только в производстве и потреблении, но еще, например, и в распределении. Даже в гносеологии, «ориентированной на факте труда», проблема распределения играет значительную роль — в «Критике чистого опыта» ей посвящен це-

лый отдел. А чтобы иметь представление о том, как остро стоит она в области экономических отношений, — для этого не только не нужно быть специалистом в этой области, не нужно даже и читать книг по экономическим вопросам, — достаточно хоть раз взглянуть открытыми глазами на действительность, на человеческую жизнь. В раю проблема распределения, конечно, «снимается», и потому в «Философии хозяйства» г. Булгакова не встречается не только слова «распределение», но нет даже и какого-нибудь, более соответствующего философскому стилю г. Булгакова, перевода этого понятия — вроде вдыхания и выдыхания: на небесах существует «метафизический коммунизм бытия», — значит, с проблемой распределения там давно покончено.

Так пишется «философия хозяйства» на небесах. С такой «возвышенной» точки зрения, вероятно, открывается много прекрасных, заманчивых перспектив, и многое из того, что нам, людям земли, кажется наиболее дорогим, наиболее ценным завоеванием человеческого гения, философу, переселившемуся в заоблачную обсерваторию, кажется достойным лишь презрительной улыбки. Например, наука. Мы благословляем ее за тот свет, который она проливает даже на самые темные закоулки нашей жизни, за то богатство, которое она несет с собою в мир. А вот г. Булгаков из своей заоблачной обсерватории шлет нам весть, что наука наша никуда не годится в сравнении даже с тем несовершенным и с его точки зрения мифотворчеством, которое оставили нам в наследство древние римляне и греки, египтяне и персы: «Уран и Нептун, Гея или Кибела, Великая Мать<sup>3</sup>, рождающая детей земли, в философском отношении есть во всяком случае более удовлетворительная гипотеза для объяснения мироздания, нежели абсолютный случай, творящий из мертвой материи, из мешка с прыгающими в нем атомами, развивающуюся жизнь, как этому учит мифология материалистического гилозоизма<sup>4</sup>» (136). «Абсолютный случай» и «мешок с прыгающими в нем атомами» — этим г. Булгаков метит не только в демократический материализм, но и во всю науку вообще, ибо, как поясняет он в другом месте, «научное и механическое мировоззрение — это синонимы» (194).

Что же касается радужных перспектив, открывающихся «с высот небесных рая», то здесь, как уже было указано, г. Булгаков не особенно тверд; но это неважно. Если бы даже вера г. Булгакова была неизмеримо крепче и красноречие его несравненно сильнее, его речи о Софии Небесной, об ангелах-хранителях не увлекли бы никого. Нужна большая душевная усталость, нуж-

на старческая дряблость души для того, чтобы отгородиться от живой действительности экраном с изображениями сцен из Священной истории Ветхого и Нового Завета и, вперив взор в этот экран, упорно, настойчиво убеждать себя, что на нем-то и изображена реальная действительность, все же, что за ним — козни чертовой изворотливости. И если даже в годы беспросветной реакции неохристианство гг. Булгакова и Бердяева могло увлечь лишь несколько таких же, как и сами они, размагниченных интеллигентов, то теперь, когда интеллигенция начинает пробуждаться от летаргии послереволюционного периода, дело новоявленных пророков христианства — совершенно безнадежно.





## **Б. В. ЯКОВЕНКО**

### **<Рец. на кн.:> *Сергей Булгаков. Философия хозяйства. Часть первая: Мир как хозяйство***

М.: К-во «Путь», 1912. IV + 321 + V. Ц. 2 р.

Не подлежит сомнению, что книга С. Булгакова представляет собою одно из лучших произведений нашей религиозно-философской литературы и есть вместе с тем одно из интереснейших и показательнейших проявлений современной русской философской мысли. За это говорит и новизна замысла, и серьезная продуманность книги, а в равной мере и старание автора быть научным, обстоятельным и доказательным.

Разумеется, это не значит, что в каждом из этих трех отношений книга С. Булгакова представляется нам обладательницей безотносительных достоинств. Относительна, прежде всего, новизна ее замысла, ибо как хозяйственное миропонимание, она всецело покоится на представлениях христианской философии, на учениях Бёме, Шеллинга, Баадера<sup>1</sup> и на философских размышлениях наших славянофилов; постановка же критического вопроса о том, как возможно хозяйство, особенно вменяемая себе в заслугу С. Булгаковым (но, к сожалению, только намеченная или, вернее, отмеченная им и совсем неразработанная) имеет своих предшественников в лице Зиммеля, Мюнстерберга и, главным образом, Кроче<sup>2</sup>, из которых последний вводит экономическую философию в свою систему философии духа, как область, равноправную эстетике, логике и этике. — Относительна также и продуманность с научностью, ибо, как о том будет речь ниже, исходы книги С. Булгакова примитивно догматичны, изложение вращается в надуманных схемах, а проникновение в мысль представителей немецкого идеализма и современной гносеологии оставляет интенсивно желать лучшего.

Если мерить ее масштабом научности и доказательности, достигнутым философией на Западе, то придется даже признать, что она в этом отношении превосходит совершенно уж ненаучные и бездоказательные книги Бердяева и Эрнэ только с чисто внешней стороны, освобождаясь от недобросовестного обращения с неизученными противниками и публицистически-poleмического сквернословия, — внутренне же остается в одной с ними плоскости теоретического произвола\*. — Но как бы ни были относительны указанные достоинства книги С. Булгакова, они все же наличны и вполне достаточны для того, чтобы у нас в России считать ее появление событием немаловажным.

При этом особенно ценными представляются три следующих ее черты. Во-первых, давно пора и у нас также выдвинуть проблему хозяйства чисто философски, поставить относительно нее критический вопрос Канта и взглянуть на нее как на сферу культуры, по своему достоинству стоящую рядом с другими культурными областями. Что из этого получится — другой вопрос. Но в связи с культурными переживаниями последнего полустолетия такое исследование, несомненно, крайне важно. И большое спасибо С. Н. Булгакову за почин в этом направлении. Во-вторых, не оставляет желать лучшего та критика экономического материализма, которую дает С. Булгаков, показывая всю неправомерность его метафизических притязаний. Действительно, философия экономического материализма зиждется на сплошном недоразумении, на грубом и наивном гипостазировании политико-экономических понятий в метафизические сущности. Наконец, в-третьих, нельзя не приветствовать почин С. Булгакова в деле текстуального изучения своих врагов, чего так недоставало представителям нашего религиозно-философского движения и наличность чего так важна хотя бы для того, чтобы возбудить к себе действительный интерес другой стороны.

Но рядом с этими серьезными достоинствами книги С. Булгакова встают и не менее серьезные ее недостатки. И первым делом — проникающий ее внутренне догматизм. Безо всяких доказательств (или хотя бы обоснований) С. Булгаков утверждает примат жизни над знанием и рассматривает затем знание как одно из проявлений жизни. Без всяких, далее, доказательств трактует он эту жизнь то как общий принцип, транс-субъективный знанию и примиряющий в себе логическое и ало-

---

\* При этом имеется в виду, конечно, только философская сторона книги.

гичное, субъект и объект, то как органический процесс микрокосма, то как его хозяйственный процесс и т. п. Вся аргументация сводится при этом к иллюстрации примерами, легко поддающимися при желании приспособлению к каким угодно схемам. Между тем ни такой примат жизни над знанием, ни такие ее схематизации не правомерны. Для того, чтобы утверждать примат жизни над знанием, нужно уже знать жизнь. Даже и в том случае, если объявлять ее высшей тайной, все же нужно знать ее как высшую тайну. А тем самым жизнь (хотя бы и тайная) будет сделана проблемой гносеологии, т. е. лишена своей первородности. С другой стороны, говорить о примате жизни над знанием и употреблять при этом упомянутые схемы имеет смысл лишь в том случае, если знание будет взято как процесс. Если же знание будет взято как познавательный смысл, или состав, т. е. взято чисто гносеологически, — а только так и может его брать теперь философия, ибо это — бесповоротное достижение XIX-го столетия, — то даже самая постановка вопроса о примате жизни над знанием потеряет всякое значение: знание как смысл не будет подлежать ведению жизни, как жизни, по самому непосредственному своему значению.

Равным образом догматичны и рассуждения С. Булгакова об исходном пункте в философии или об объекте философской ориентировки. Эта последняя должна быть всегда предварительна, временна, избрана только для удобства. И совершенно правильно, что с принципиальной точки зрения при этом безразлично, будет ли ее объектом наука (например, у Когена<sup>3</sup>) или хозяйство (у самого С. Булгакова). Но совершенно ясно также и то, что, исходя так из науки или хозяйства, мы этим еще не делаем ни ее, ни его основной схемой нашего философствования. Объект ориентировки не есть философский принцип и не должен быть за него выдаваем. У С. Булгакова же мы имеем как раз такой скачок: ориентируясь на хозяйстве, он все содержание своей философии строит по схеме хозяйства, — экономизирует все сущее.

Вся произвольность и схематичность такой экономизации резко бросается в глаза, если сосредоточить свое внимание на частных примерах, разбираемых С. Булгаковым. Так, свои мысли насчет потребительской функции в мировой жизни он иллюстрирует на примере питания. Что же такое питание, по мнению С. Булгакова? «Еда есть натуральное причащение, — приобщение плоти мира. Когда я принимаю пищу, я ем мировую материю вообще» (84). «Мы едим мир» (83), — вот ответ С. Булгакова. Что же сказать на это? Ведь совершенно же ясно, что едим



мы только тот или другой отдельный предмет (причем число доступных едению предметов в высшей степени ограничено), и что мир, как целое, не дан нам как такой предмет и открывается никак не в еде, а в понятии. Ответ С. Булгакова равен другому, аналогичному: мы едим предметность. Совершенно очевидно, что это не ответ, а схематическая натяжка. И нужно сознаться — натяжка очень легкая. Таких натяжек можно придумать сколько угодно. С. Булгаков рассматривает мир в категории хозяйственности. Также легко рассматривать мир в категории художественности, органичности, сексуальности и т. п.

Однако, существеннее и по своим последствиям гораздо плачевнее всего этого иного рода недостаточность предлагаемой С. Булгаковым «Философии хозяйства». Дело в том, что это, в конце концов, — новое (только новое) издание философии экономического материализма. Отличие от старого — только в спиритуалистически-виталистическом покрове. Суть же и основа старая — экономический, материальный фактор. С. Булгакову было тесно в низенькой и маленькой избушке марксовского экономического материализма, и вот он приладил к ней религиозно-спиритуалистическую вышку, приправил Маркса Соловьевым (как совершенно правильно заметил как-то в дебатах кн. Е. Трубецкой). — Из этого получился своеобразный конгломерат, материо-спиритуализм или спирито-материализм, который своей произвольной схематичностью отпугнет от себя и материалистов (если таковые еще имеются, во что мне очень трудно поверить), и спиритуалистов и который вместо преодоления ложной метафизики экономического материализма, с одной стороны, еще более подчиняет философию незаконным проискам этого последнего, а с другой, еще глубже нарушает смысл понятий научной экономики метафизическим их употреблением.

Что касается до главы, посвященной науке и современной философии, опирающейся на науку, то несостоятельность ее основных критических мыслей обуславливается уже тем, что С. Булгаков не хочет делать различия, как то уже выше упоминалось, между процессом знания и составом знания, между наукой как процессом исследования и наукой как совокупностью трансцендентальных содержаний или категорий. К знанию и науке в первом смысле, несомненно, подходит до некоторой степени прагматическая точка зрения, разделяемая С. Булгаковым: — тут может быть применен принцип инструментализма и т. п. К знанию же и науке во втором смысле прагматические выкладки не имеют никакого отношения, ибо эта сфера опреде-

ляется изначально абсолютно другими категориями. И до тех пор, пока С. Булгаков не почувствует глубокого различия между этими двумя порядками данностей, методов и точек зрения, он не освободится и от постоянной склонности вменять Канту, Фихте, Гегелю, Когену, Гуссерлю<sup>4</sup>, Риккерт и т. д., того, чего они, по меньшей мере, не думают, мне же кажется, — чего и не говорят.

Вполне прав С. Булгаков, когда говорит (З), что было бы «дефектом исторического самочувствия» не учесть философски той громадной роли, которая все более и более выпадает на долю экономического фактора в жизни. Но, мне думается, я не ошибусь, если, руководствуясь теми же аспирациями<sup>5</sup>, скажу, что превращать по этой причине все содержимое жизни и философии в экономический факт, значит обнаружить «гипертрофию исторической чувствительности» или «дефект систематического самочувствия».





## <Е. В. ТАРЛЕ?>

### <Рец. на кн.:> **С. Булгаков. Очерки по истории экономических учений. Выпуск I**

Издание автора. М., 1913. Цена 1 р. 50 к.

Во введении мы читаем предупреждение автора от «опасности дилетантизма, который подстерегает каждого из нас в особенности в молодые годы и который, надо сказать откровенно, представляет собою как бы какое-то проклятие, тяготеющее над русским обществом: да сохранит вас судьба от этого несчастья!» (с. 1). «Вас» — т. е. слушателей Московского коммерческого института, к которым обращается автор. Увы! Это «несчастье» коварно «подстерегло» самого г-на С. Булгакова, и не ушел он от «проклятья, тяготеющего» над ним уже очень давно, с тех самых пор, как он стал думать, что пописывать проникновенные заметки о популярных новинках немецкой теологической литературы значит быть религиозным мыслителем, а разглагольствовать о «райском хозяйстве» значит создавать не курьезнейшую мешанину экономических и церковных терминов, но величественное здание гармонического соединения двух начал: *studia divina* и *studia humana*<sup>1</sup>. Нельзя безнаказанно целый ряд лет выступать в роли безнадежно-самоуверенного (несмотря на всю видимость смиренномудрого «искательства») дилетанта, — и не засушить свою мысль, не обесплодить в значительной степени своей духовной индивидуальности. Редкая книга дает такое нудное, прямо тягостное впечатление, как эта. Начать со слога. Этот нестерпимый, «бурмицкий»<sup>2</sup> (как говорил Щедрин) проникновенно-елейный стиль, эти готовые, трафаретные газетно-патетические фразы — чего уже это одно стоит! Г-н Булгаков *не может* сказать просто: «Шопенгауэр», а непременно: «франкфуртский мудрец» (с. 7), подобно тому как некоторые газетчики *не могут* сказать «чума», а *должны* сказать

«азиатская гостья» (давно кем-то отмечено), *не могут* сказать «пьеса была поставлена», но *должны* выразиться так: «увидела свет ramпы», и т. п. Разве не пустопорожний стереотип такие, например, фразы: «Наше время с особенною напряженностью всматривается в будущее, стремясь разглядеть, что лежит за далями исторического горизонта; оно ничему, кажется, не предается с более страстным интересом, как разглядыванию своего будущего» и т. д. Как не почувствовать, что не пишешь, а отписываешься!

От чего же отписывается автор? Он сам это нам сообщает в предисловии: нужно «удовлетворить потребности слушателей в печатном руководстве взамен существующего литографированного». Пред экзаменами и не такое еще прочтут — и не заметят, тут не до стиля! Но главная беда в том, что в смысле содержания трудно себе представить более выхолощенное «руководство», нежели эта худосочная небольшая книжка. Автор начинает с еврейских пророков и кончает Реформацией, говоря о Платоне, Аристотеле, экономической мысли у римлян, раннем христианстве, Средних веках, Ренессансе. Собственного плана у автора нет никакого, и он просто излагает вкратце те книги, которые ему почему-либо полюбились; у него замечается также стремление изредка (и ни с того, ни с сего) цитировать первоисточники, причем все эти цитаты тоже оказываются в большей или меньшей мере известными и много раз использованными в литературе. Но, конечно, и следов самостоятельного изучения, самостоятельного размышления здесь нет. Возьмете ли вы популярную брошюрку социалистическую или популярную брошюрку «буржуазную», — если только она трактует об истории экономических идей, — все равно встретите там те же факты, так же смеленные воедино, с теми же делениями на периоды, — что и в книжке г. Булгакова. Сравнительно с нею беспретенциозные очерки М. И. Туган-Барановского кажутся верхом критического глубокомыслия, даже старая книга покойного А. И. Чупрова — верхом свежести и научной новизны.

Изредка, впрочем, автор роняет афоризмы собственного производства, но, «к сожалению или к счастью», ни в малейшей степени не связанные с остальным. Вернее, «к счастью», ибо эти афоризмы слишком уж наивны. Например: «В известном смысле можно сказать, что фундамент европейской культуры заложен трудом аскетов». (Речь идет об аскетизме как о стимуле труда, «с которым, конечно, не может сравниться никакой другой, ни принуждение, ни личный интерес, ни профессиональный долг».) Или, например, другое самостоятельное от-

крытие г. Булгакова: «Новейший социализм можно рассматривать лишь как разновидность гуманизма, как частное его приложение или перевод на язык политической экономии его общих учений». Трудно представить себе всю безнадежную путаницу понятий, какая должна быть налицо, чтобы породить подобную фразу и, как ни в чем не бывало, проследовать дальше. Ведь если есть что-либо в корне индивидуалистическое, так именно гуманизм! Но г. Булгакову, вообще говоря, гуманизм очень не нравится, и социализм тут пристегнут более для того, чтобы укорить гуманизм. А почему ему не нравится гуманизм? Вот почему: он «связан с растущим религиозным индифферентизмом, а позднее и с враждою к религии...». Кроме того, гуманизм отрицательно повлиял на Адама и Еву: «Если у Адама и Евы после грехопадения открылись глаза на свою наготу и они ощутили потребность в одежде, в охране нравственного закона, постоянном самоконтроле, то в гуманизме, напротив, как будто снова закрываются их глаза» (с. 191).

Натолкнешься на два-три таких местечка и подумаешь: нет уж, лучше пусть слушатели Московского коммерческого института знакомятся с трафаретом, наполняющим всю книжку, нежели угощать их подобным глубокомыслием. Если что-либо может отбить охоту к истории экономических идей и интерес к вопросам веры и христианской этики, то именно подобная мешанина учебничного шаблона с набожными, но имеющими карикатурный вид вставочками.

На обложке читаем: *издание автора*. Это издание отличается, к сожалению, дороговизною: полтора рубля за худосочный «выпуск» в 230 страничек — это гораздо выше обыкновенных цен. Для издания, «имеющего задачей удовлетворить потребности слушателей в печатном руководстве», цена оказывается чрезмерною.





## С. ГОЛОВАНЕНКО

### <Рец. на кн.:> С. Булгаков. *Философия хозяйства*. Ч. I: Мир как хозяйство

М.: Книгоизд. «Путь», 1912 г.

«Философия хозяйства» С. Н. Булгакова родственна «Философии общего дела» Н. Ф. Федорова. Эта родственность чувствуется не только в радостном вопросе-восклицании: «Смерть, где твое жало!», но и в отдельных, почти одинаковых *тонах* этого вопроса. И не только самый вопрос, но и смысл ответа почти один и тот же: осанна *всякой* жизни, отгоняющей призрака смерти: вечной смерти нет. Однако в благословении *всякой* жизни может крыться разное. В «Философии общего дела» страх смерти внутренне побеждается каким-то захватывающим, еще не прояснившимся жизненным *настроением*.

В «Философии хозяйства» нет этой непосредственности, жизненное настроение и прояснено, и расстроено логическими схемами. И все-таки «Философия хозяйства» как бы нарочный ответ на недоумения, вызываемые философией Федорова. Эти недоумения можно свести к двум вопросам. Каково взаимоотношение Церкви Небесной (Триединство, как догмат-заповедь) и Церкви Земной (Триединство, как исполнение заповеди)? Какова структура знания-действия?

В «Философии хозяйства» это проблема трансцендентного (метафизика) и проблема знания (гносеология) — как раз те проблемы, которые вводят нас в сутолоку современной философской мысли.

Философия С. Н. Булгакова — «Философия *хозяйства*» в двойном смысле: метафизическом и гносеологическом.

1. Хозяйство, взятое в чисто метафизическом аспекте — основания бытия, жизнь; взятое в эмпирическом аспекте —живание. Философия хозяйства, следовательно, — философия жиз-

ни и оживания. Как таковая — она должна ответить на первый недоуменный вопрос философии Федорова. — 2. Хозяйство — факт политической экономии. Построение на этом факте теории знания и придает философии С. Н. Булгакова узкий смысл философии хозяйства. Как таковая она должна выяснить логическую структуру жизненного знания. Забегая вперед, укажем на общий недочет философии хозяйства. Глубокая жажда мирового единства сделала нечутким к разъединению, к разнохарактерности членов единства, к разно-семянности жизни. Отсюда — внешнее объединение качественно разных порядков: смешение жизни и оживания. Отсюда — близорукость: при безверии в научную мысль доверчивость факту хозяйства, — доверчивость к одной из форм той же научной мысли.

### ПРОБЛЕМА ТРАНСЦЕНДЕНТНОГО

Философия хозяйства как метафизика, — форма философии тождества Шеллинга–Соловьева. Хозяйство — жизнь. Жизнь — соотношение логического и алогического, идеал-реального, и вместе с тем она сверхлогична в их тождестве. Особенно ценен момент тождества, сверхлогичности, но он недостаточно выяснен. Это скорее какой-то намек, неясная кайма. Действительно, здесь путается, как бы обрываясь, наша обычная мысль. Мы должны или отдаться гностицизму, или утонуть в неясности переживаний, или же осознать многозначную ценность догмата. Забвение идеи догмата превращает в конце концов всякую философию тождества в философию количественного равенства. В философии хозяйства чувствуется мучительная неустойчивость: временами идея догмата совсем забывается, жизнь (трансцендентное) смешивается с оживанием (имманентное), и тогда «Философия хозяйства» сливается с обычной философией жизни и особенно с философией Бергсона<sup>1</sup>.

У Федорова нет идеи трансцендентного: Триединство как заповедь вплотную подходило к земному — будущему триединству. Булгаков с принятием трансцендентного естественного должен был установить ступени в отношениях мира Горнего и Земного. Проблема трансцендентного разрешается в учении о Софии. София — источник жизни и хаосмос, фило-София. Откуда хаос и лишение, родящие любовь? Какова иерархия жизни? Всякая жизнь — софийна: софийно хозяйство. Но хозяйство — функция смерти. Значит ли это, что София смертна, что в ней — вина грехопадения? И опять мучительная неустой-



чивость. Порою кажется, что забвение догмата ведет к неприятию тайны свободы, скрывающей смысл антиномий. И тогда антиномии в «Философии хозяйства» превращаются в явные противоречия, или же внешне объединяются — здоровые, болезненные и больные члены мирового целого. Тогда происходит смешение: смешиваются не только София и Мировая Душа, но София и Адам, София и трансцендентальный субъект. То же самое смешение в чисто логической форме мы видим в обрисовке характера идеал-реального. Порою расплывается сверхлогичное и остается двойство логически-алогичного, как у Бергсона (память и материя) и Федорова (сознание и бессознательное). Логическое как таковое исчерпывает всю действительность. Что это значит? Для С. Н. Булгакова ложь научного рационализма Когена — только в том, что гносеология уравнивается с онтологией. Во всем остальном, очевидно, с Когеном можно согласиться. Значит, возможна чистая логика, всевещающая форма. Значит, логика научного разума почти покрывает логику бытия: нужно лишь что-то прибавить к логическому ряду, а не внутренне усмирив — преобразовать его. И вдруг встречается другой ряд мыслей, что научный разум — искажение Логоса, он — убивец жизни, он — вне истины. Что за этим, как не тот же вопрос: смертна ли София? И тут невольные следы увлечения С. Н. Булгакова всяким единством, увлечением принципом широким, но пустым: во всем — все. Объем затмил содержание: принято за истину всякое целое.

Итак, учение о Софии как основании хозяйства не разрешает проблемы трансцендентного, в лучшем случае лишь углубляет ее постановку.

Неясности метафизики хозяйства перенесены на обычное, конкретное хозяйство. Сущность хозяйства в борьбе человеческого и природного, свободного и необходимого, органического и механического. Задача хозяйства — в защите и расширении жизни. Тут мы видим то же борющееся двуединство, как и у Федорова. Но у Федорова резкое разделение человека и природы, резкое утверждение *всеобщего* воскрешения. С. Н. Булгаков учением о Софии хочет сблизить человека и природу. Он почувствовал тайну рождения жизни и отсюда — он принимает лишь *частичное* воскрешение. Спрашивается, где начало тайны и в частности тайны рождения? Где предел воскрешению? Если Софийна природа, то отлично ли ее хозяйство от хозяйства личности? Пусть природа — софийна. Как отличить Софию и Логос? Что значит Логос вещей? Порою у С. Н. Булгакова прорывается, что прямой путь спасения — религиозный подвиг. Тогда в

чем непрямота, где ее грань, в чем ценность косвенного пути? Тут мы близки рационализму. Тайна рождения, хозяйство личности внешне отделяются С. Н. Булгаковым от остального хозяйства, и само хозяйство оказывается все-таки многообразным. Это особенно прозрачно в проблеме труда. У Федорова сознание характеризуется трудом, бессознательное же уравнивается с даровым. Для С. Н. Булгакова хозяйство — трудовая деятельность. Труд имеет универсальное, космическое значение. «Мир как хозяйство — это мир как объект труда, постольку и как продукт труда». Труд — новый космогонический фактор. Где труд — там жизнь, воскрешение, София. Где даровое — там смерть, хаос. Подобно Федорову, С. Н. Булгаков оставляет в тени третье, или внешнее, отделяет его. Это третье — дар Божий, благодатное. Заключается ли оно в «образе Божиим»? Тогда в чем «подобие»? Если в границах природы только природно-человеческое, то рассекается человек и сама природа. Опять мы возвращаемся к основному вопросу о явлениях Логоса и Софии. И отсюда — как разграничить: философию хозяйства, христианскую философию хозяйства и философию христианского хозяйства?... Смешение семян жизни приближает С. Н. Булгакова с другого края к тому же рационализму, с которым он ожесточенно борется. И «Философия хозяйства», как ни странно, все еще в тенетах чистой мысли, чистой гносеологии.

### ПРОБЛЕМА ЗНАНИЯ

Проблема знания — второй недоуменный вопрос философии Федорова. Федорова мучил разлад между знанием и делом, учеными и неучеными. Жизненным настроением он победил эти муки. Но логическая структура голого, теоретического и делового знания осталась во мраке. Для Булгакова так же, как и для Федорова, — «хозяйство есть знание в действии, а знание есть хозяйство в идее». Хозяйство — хозяйство трансцендентального субъекта, софийно; — таково же знание. Всякое ли? Опять прежняя неясность. Научное знание вне истины и софийно — вот выражение невыясненной проблемы трансцендентного.

Наука — дробное знание, поэтому она — вне Истины. Где целое — там истина. Если в науке просвечивает целое, — она во Истине. Так болезненно было одиночество, что всякое сообщество, всякое целое принято за Истину. Между тем, вся новейшая философия хочет быть и величает себя философией целого,

философией системности. У Булгакова неотчетлив ни характер целого (трансцендентального субъекта), ни взаимоотношение частей. Отчего? Оттого, что неотчетлив и многозначен самый исход гносеологии: факт хозяйства. Что такое хозяйство, труд? Взаимопроникновение человека и природы, субъекта и объекта. В чем должно выражаться это взаимопроникновение? В очеловечении природы на основе тождества человека и природы, идеал-реального. Очеловечение и есть частичное воскрешение, путь к «организации мира как жизни и истины». Тайна рождения — предел воскрешению и не только предел, но и умаление самого воскрешения. Хозяйство — не деревенское хозяйство, не ткане-творение, не прямой путь собирания и воскрешения праха предков (Федоров). Хозяйство — городское хозяйство *над вещами*, одухотворение вещи. Если Булгаков и говорит о воскрешении, то не о воскрешении друзей и отцов своих — Лазарей, а о воскрешении одного полуведомого Лазаря — природы. Вместо оставшихся в дымке храмов-музеев в селах (Федоров) — фабрики в городах. Правда, творчество человека не исчерпывается частичным воскрешением, которое, по существу, как и у Федорова, лишь оформление извечно-данных элементов. В чем иное творчество, каково хозяйство личности — этот вопрос, как мы знаем, остается открытым. Как бы то ни было, в очеловечении — победа красоты, проблески райского хозяйства. Как это возможно? Через единство человека и природы, наличное в труде: — в потреблении и производстве. Откуда следует, что это единство — единство хозяйственного Логоса, порождение трансцендентального субъекта? Ниоткуда. Факт хозяйства, как всякий научный факт, сам по себе беззначен, если мысль обуяла гносеологическая прелесть. Как факт науки — обрывок жизни, так жизненны — хозяйство и труд. Если в науке видится — игра мысли, то почему в хозяйстве голая мысль должна видеть проактивно-деятельное, субъект-объективное отношение человека к миру? Как знание, так и хозяйство могут быть истолкованы механически. Труд, на основе «одноприродности я и не-я» можно объяснить торжеством их, но торжеством-равенством. Это сделано грубо и смело в популярной книге Богданова<sup>2</sup>: «Философия живого опыта». И для Богданова мир — хозяйство, в труде — мост между я и не-я. В основе же лежит закон сохранения энергии, не причащение мировой плоти, а перемещение элементов. В чем же дело? В гносеологическом исходе С. Н. Булгакова. Для Булгакова основной вопрос: что такое знание? Тайное решение выносится метафизикой. Это скрывается. Отсюда — запутанность. Для Булгакова ориентирование на фак-

те науки — страшное заблуждение. Спасение усматривается в ориентировании гносеологии на факте хозяйства. В том и другом случае ясная вера в чистую данность, в чистое «что» знания. Нужно лишь избрать это «что». Свобода личности — свобода выбора, хотя все равно, все дороги — в Рим. Тут несомненно — господство объекта, природы. И в этом разрушительная недосказанность. Если все во всем, то к чему клеймить научное знание, научную философию? Откуда в ряду с Истиной измельчающий знание релятивизм? Забвение идеи догмата и антиномий — причина явных противоречий. Ведь решительно всякая философия давности, будет ли это опыт, мысль, хозяйство, наука — исключает свободу, личное. У Булгакова свобода — почти свобода выбора. Между тем, в этой свободе и скрыто зерно истинной постановки гносеологической проблемы. Исход — в живой личности. И первый вопрос — чем должно быть знание? В нем живет неминуемая антиномия: личность или вещь? Лишь здесь утверждается свобода творчества и свобода приятия. Лишь в идее догмата, претворяясь, получают правильное освещение идея-метод Когена и трансцендентальное долженствование Риккерта.

Для Булгакова наука все-таки софийна. Она софийна только потому, что оправдана долженствующим быть. Почему так же не отнести к хозяйству? Оно как данность — многозначно. Хозяйство на основе тождества, софийность хозяйства, приемлемы, но так же, как и софийность науки: если поставлена заповедь — хозяйство *должно быть* воскрешением.

Вера в объект, выразившаяся в гносеологическом исходе, — вскрывает логическую структуру знания. Истинное и ложное знание разнятся по точкам зрения, а не по объектам. Это лишь неправильно-наложенные, по существу одинаковые формы, потому что все дороги ведут в Рим. Позабывается, что жизнь семянна, что у каждого семени свой цветок, своя форма. Формы одинаковы, если мир — мир вещей, если логика — неорганическая логика. Но Булгаков резко отделяет Логос от научного разума. Это отделение, при наличности слияния их в метафизических туманностях, — опять-таки лишь углубляет, а не разрешает второй недоуменный вопрос философии Федорова.

Впрочем, все недоумения втайне касаются больше аксиологии и эсхатологии хозяйства: может быть, вторая часть «Философии хозяйства» прояснит первую. В первой же части пока — нечто внутренне-колеблющееся, какое-то бореие. И вместе с тем нет логически-должного признания антиномичности жизни и знания; а лишь — намеки. В этих намеках — прозрение исти-

ны. Их можно не заметить, и тогда «Философия хозяйства» станет хаосом, тогда С. Н. Булгакова понапрасну можно обвинить во всех грехах релятивизма и прагматизма. Это сделал в своей критической статье Алексеев (Аскольдов \*). Он не уловил души «Философии хозяйства», и тело ее — распалось.

Мы рассматривали «Философию хозяйства» как философию трансцендентного и оттеняли момент *смещения* трансцендентного и имманентного. Как форма имманентной философии она сочится жизнью, она — философия живого не по названию и видимости. В ней — голос жизни, в ней пучки самых насущных проблем. Помимо глубины и юношеского пафоса, «Философия хозяйства» отличается от любой философии жизни — хозяйственным тоном, трактованием вопросов с социологической точки зрения. Это не угловатый и непосредственно-грубый экономический материализм и не мягкое, облагороженное настроение о родстве всего. В «Философии хозяйства» — претворение отвлеченного начала, как элемента в метафизическом целом, в мировом теле: экономический материализм преодолевается, одухотворяясь в религиозном материализме.

Религиозное жизнепонимание не разряжается в тихих блестящих настроениях одинокой личности. Оно не разбивается о мертвую природу. Личность неодинакова. Природа — живой друг. Жизнь — не тень мысли, а мировое содружество, мирное хозяйство.

И пережив это родство, ощутив эту мировую ласку — отшатнешься от «трансцендентально-логических сплетений» как мертвящих, от одинокого гносеологического субъекта как вечного покойника.

Такое бодрящее настроение пробуждают многие страницы «Философии хозяйства», как своеобразно-глубокой думы о мире и человеке.



---

\* Опыт построения философской системы на понятии хозяйства // Вопросы филос<офии> и псих<ологии>. 1912. Ноябрь—декабрь.



## А. К. ЗАКРЖЕВСКИЙ

### Религия. Психологические параллели

<фрагмент>

#### VII

В 1905 году на смену прекратившемуся «Новому пути» возникли «Вопросы жизни»... На смену индивидуалистическому мистицизму Мережковского, Розанова, Гиппиус, Минского — пришло новое течение в религиозно-философских исканиях, идущее как бы навстречу новым запросам жизни, навстречу возрождающейся общественности... Сохранив индивидуалистический принцип «Нового пути» — новый журнал, однако, нашел нужным — расширить рамки своей программы, включив в нее политические и экономические элементы, стремясь соединить, примирить новое религиозное сознание с общественностью. Хотя получился вследствие этого какой-то весьма хаотический конгломерат, хотя это желанное соединение и не было достигнуто, — но «Вопросы жизни» являлись действительно живым откликом на современность и тем и отличались от предыдущего журнала, что философской мысли стремились придать практическое значение...

Не входя в подробное рассмотрение неудачной попытки соединить в этом журнале христианство с общественностью, т. е. примирить две друг другу чуждые стихии, — нельзя не признать, что к стыду нашему, мы до сих пор не имеем такого *свободного* в истинном смысле этого слова органа, каким являлся журнал «Вопросы жизни»... но все они омертвели в рамках своих программ, в них нет творчества, нет живой жизни, нет простора и доступа всему, что вне программ и вне догмата, что оригинально, вот почему интерес к журналам падает и место их понемногу занимают альманахи и сборники.

«Вопросы жизни» были последним очагом свободного творчества в России, здесь сошлись крайние противоположности, люди совсем чуждые друг другу соединились во имя свободы совести и творчества, полярно противоположные друг другу мировоззрения встретились а одном пути: рядом с сухим и догматичным Волжским — анархист и декадент Чулков, наряду с рассказами Сергеева-Ценского<sup>1</sup> — «Мелкий бес» Сологуба; полные благонамереннейшего христианского смирения статьи В. Эрн наряду с пессимистическим адогматизмом Л. Шестова, утонченная прозрачность эллинских настроений Вяч. Иванова и рядом — бурный, выходящий из берегов всяких традиций «Пруд» — Алексея Ремизова — кровавый пожар литургийного страдания, трепещущее в огненных словах надорвавшееся сердце, безумный вызов жизни, бездумный, дикий вопль (замечательно, что тогда никто не мог дочитать до конца «Пруда» и Ремизова называли бездарностью, — теперь же, когда он тяжелой ценой своего страдальческого творчества достиг известности — подлинные бездарности, из тех самых, которые раньше не признавали его, — посвящают ему отдельные статьи и кричат: «Настоящий писатель»!)...

Один из редакторов журнала — С. Н. Булгаков, являлся типичным и наиболее интересным представителем так называемой «христианской общественности». Бывший марксист, общественный деятель, профессор политической экономии, автор солидных трудов («Капитализм и земледелие» и др.) — вдруг вследствие внутреннего переворота в своем мировоззрении, приходит к идеализму (см. его книгу «От марксизма к идеализму»), а затем — к подлинному христианскому мировоззрению... Но, как и каждый марксист, несмотря на свою изменившуюся физиономию, он остается верен заветам своего учителя, соединяя предпосылки социализма с заповедями Христа, общественные стремления с философией Вл. Соловьева, которого также признает своим учителем... По-видимому, по своему мировоззрению Булгаков напоминал западных христианских социалистов, но на самом деле социализм был ему вовсе чужд, являясь только средством, а не целью, самое же его христианство носило и носит в сущность, несмотря на стремления к практицизму — чисто философский характер.

Сразу же бросается в глаза вся сложность той задачи, которую взял на себя Булгаков в общественном отделе «Вопросов жизни»: соединить евангельское учение, детское, беспомощное перед миром, безумно-мудрое, юродливое — с интересами русской общественности, с политикой, с программой, соединить



положения соловьевской философской системы с практической деятельностью, соединить небесное с земным, вечное с преходящим — разве не кажется это не только невыполнимым, но даже недопустимым как предположение?.. А между тем, в этом заключалась для Булгакова вся цель его стремлений, в этом он видел исход для своего обновленного и преображенного религиозного мировоззрения...

И сначала в «Вопросах жизни», потом в киевской газете «Народ» он держится этого направления, преследует эту задачу, стремится внести в политику христианские идеалы, в общественность — христианский дух, в освободительное движение — религиозное воодушевление, христианскую этику, солидарность, истинную культуру... То же самое он нередко проповедывает с кафедры, стремится также к созданию общества, которое бы занялось приложением к жизни его программы («Союз христианской политики»)..

Когда внимательно прислушаешься к его речам — впечатление получается довольно смутное и неопределенное: с одной стороны, кажется, будто говорит честный марксист, истинный и благородный «товарищ», ни в чем не сомневающийся, для которого один закон: «Да не будут тебе бози инии, кроме Маркса», с другой стороны, поражает примесь христианских заповедей, которые так же не гармонируют с этим, как Христос не гармонирует с Марксом, но одно уничтожает другое, и не знаешь, кому верить — Булгакову-марксисту, или Булгакову-христианину?..

Для Булгакова первые христиане являются чуть ли не социалистами, для него христианство вне общественности мертво, для него политическая экономия переплетается с Евангелием и Маркс для него — религиозный тип... Очевидно, что все эти мнения — лишь налет (и налет только мешающий и неприятный) этого марксизма, от которого Булгаков еще тогда не мог окончательно отделаться, очевидно, что прежнее мирозерцание, которое он не мог преодолеть — врывалось в его душу, мешало всецело отдаться другим мирам, создавало цепь препятствий, нарушало покой, отравляло сознание... Ибо ясно, что христианство и общественность — две полярности, одна другую взаимно уничтожающие, что христианство не принимает мира и мир освящает чаянием мира грядущего, в то время как социализм не освящает, а жадно пожирает мир, и сытость миром ставит как высшую цель; ибо ясно, что не на работу общественную, не на борьбу с государственностью, не во имя благ земных и свобод и привилегий — стремились первые христиане, а — в катакомбы,

по ту сторону мира, к желанной встрече с Христом! С радостью принимали муки, шли на костры и виселицы не потому, что хотели этим купить для человечества ту или другую свободу, добиться тех или иных прав, провести в жизнь закон или добиться повышения платы за труд, а только потому, что так близок еще был Христос, близка было Его мучительная смерть, его многострадальная жизнь, только потому, что эта близость опьяняла каким-то болезненным экстазом душу, потому что они так же верили, как мы верим в правила арифметики, что Христос воскрес, что Христос жив — и сами хотели соединиться со Христом *во имя жизни будущей, а не настоящей, во имя царства небесного, а не земного.*

Социализм есть прикрепление человека к земле, стремление завладеть землей, всеми ее богатствами, сокровищами и привилегиями во имя сытости, во имя благополучия и скотского самодовольства. Христианство есть путь сквозь земное к небу, презрение к земле во имя неба, христианство есть вознесение духа, социализм — падение и уничтожение его... Христос не делал ни одного намека на земное благоустройство, напротив, он советовал не заботиться, что есть и во что одеться, быть как полевые лилии... Людям, которые подобно социалистам хотели продолжения сытой человеческой жизни за гробом и понимали бессмертие, как продолжение жизни земной, — Христос сказал, что те не будут жить так, как здесь на земле живут люди, а будут жить, как ангелы на небесах... И хотя Он стремился к любви и справедливости на земле, но Он же в пустыне с негодованием отверг искушения Дьявола о царстве земном, он конечную цель видел не в принятии и благоустройстве мира, а в страдании и в мученичестве как залоге царства небесного, в неприятии мира, в разрушении мира во имя жизни неземной, духовной и вечной...

Для социализма все люди равны, его идеал — обезличение, для социализма все люди одинаково бесцветны, одинаково являются простыми единицами в муравейнике коллективизма, а христианство есть прежде всего религия абсолютной свободы, *абсолютного освобождения*, и христиане суть враги мира, враги его государства, его земных забот, его страстей, его программ и партий, и ненавидят они мир, так же, как мир ненавидит их...

Социализм есть культ земли, христианство — вечности. Социализм имеет крайней целью землю, христианство отправляется от земли через разрушение и неприятие ее — завладению небом...

Эти различия, ясные для всех — наглядно подтверждают, что безумно и невозможно соединять христианство с общественностью, а тем более — с какой бы то ни было политикой!.. Соединение христианства с государственной властью положило начало не прогрессу его, а регрессу, это соединение было первым позорным шагом исторического христианства — если бы ныне пришел Христос, то борьба Его была бы направлена именно против того, что теперь называют христианством...

Вводить религию в политику — значит уничтожить самую возможность политики, ибо политика всецело зависит от трезвости разума, от преданности земному и только земному, христианство же все построено на безумии, а безумие и политика уж во всяком случае вещи несовместимые...

Оправдывать действия социализма именем Христа — значит клеветать на Христа, значит позорить Христа, ибо Христос был не только страдалец за людей, но и величайший индивидуалист.

Как бы ни доказывали, что Христос пришел устроить мир и насытить людей и дать им «политическую свободу» — это всегда будет ложно и всегда не умно. *Христос есть не только неприятие мира, но и разрушение всех его законов и основ, и не мир принес Он на землю, но меч и разделение, и не прикрепить человека к земле пришел Он, но — оторвать и вознести его от земли: «Он сказал ми: вы от нижних, Я от вышних, вы от мира сего, я не от сего мир» (Ин. 8, 23).*

Булгаков и «Вопросы жизни» выставили своим девизам христианскую общественность, но я думаю, не по внутреннему убеждению, а вследствие желания отдать известную дань охватившему все Россию общественному движению... Невозможно было без натяжек, без компромиссов, без известного риска примирить христианство с революцией и социализмом, оттого и получилось как следствие этого — что-то весьма неубедительное, ненужное и шаткое... Чулков писал рассказы с «направлением», с программами и революционными песнями à la<sup>2</sup> Тан или Скиталец<sup>3</sup>, Андрей Белый воспевал шествие с флагами, Булгаков примешивал к чисто социалистическим тенденциям своих статей христианские слова, потому что такова была мода и иначе нельзя было... Но искренности во всем этом не чувствовалось, ибо если бы была она, если бы было во всем этом настоящее горение, то эта «христианская политика» вошла бы в жизнь и делала бы свое дело, но журнал прекратился, продержавшись год, проект «союза христианской политики» кажется остался проектом, а всевозможным «эсдекам» и «эсерам» хрис-

тианская политика была так же не нужна, как телеге пятое колесо: жизнь взяла свое...

Примирить социалистическую программу с христианскими идеалами — это значит разрушить весь социализм, ибо, как мы уже сказали — христианство не может человека прикрепить к земле, оно ведет его в жизнь будущую, а настоящая жизнь может быть какая угодно — республиканская, или монархическая, не в этом дело, а в муке за Христа, в страданиях жизни, которую нужно принять во имя спасения, в презрении ко всякой власти, будь она самая совершенная, ибо жизнь и формы ее — только внешность, только цепи, только прах и суета, а цель — освобождение от них!..

Для Булгакова же христианство является в другом освещении, он понимает его как средства для проведения в жизнь социалистических идеалов, он ценит в нем только то, что оправдывает жизнь, что служит к ее укреплению и утверждению, т. е. разделяет взгляд прочих «товарищей» на христианство, которые видят во Христе такого же, как они «товарища», а в Евангелии — проповедь коммунизма, кооперации, прибавочной ценности и восьмичасового дня!... И, хотя все это очень далеко от действительности, Булгаков прямо и категорически заявляет, что «христианство есть религия любви, то есть (?) общественности», и что поэтому «религиозно-философское движение должно быть насквозь пропитано общественностью, быть органически связано с общественно-историческими задачами времени, в этом залог его жизненности»... \*

На это соединение религии с общественностью Булгаков употребил не мало доказательств, но все они разлетаются в прах перед незыблемой истиной Евангелия... Булгаков доказывает, что целью христианской общественности должно быть утверждение свободного земного царства, что целью этой общественности должно быть «политическое раскрепощение, экономическое возрождение, культурный ренессанс и религиозная реформация»... \*\* Но на такое ложное толкование задач христианства можно возразить словами самого Христа, подтверждающими ту основную истину христианства, которая разбивает в прах всяческие заботы о земном благоустройстве: «Царство мое не от мира сего» (Ин. 19, 36). То же самое Он сказал и об учениках своих: «Они не от мира, как и я не от мира» (Ин. 17,

---

\* Без плана // Вопр<осы> жизни. Март.

\*\* Без плана // Вопр<осы> жизни. Февраль.

16)... Против же сытости, против главного закона социализма, по которому рай состоит в том, чтобы все без исключения были накормлены, Он сказал тоже вполне определенно: «Старайтесь не о пище тленной, но о пище, пребывающей в *жизнь вечную*, которую даст вам Сын человеческий; ибо на Нем положил печать свою Отец, Бог» (Ин. 6, 27).

Проектируя «союз христианской политики», Булгаков тем самым отрекался от христианства, от мистической его сущности, для которой мир земной, видимый, политический не существует и не может существовать, которая всецело содержится в тайне — и тайна — в муке, спасении и освобождении...

Христианство пришло в мир, чтобы спасти его от плоти и от всякой политики, чтобы разрушить всякую власть и всякие попечения о земном, чтобы претворить плоть в духе и землю претворить в небо, — Булгаков же заменяет все это духом политической экономии и социализма, от которого не может избавиться, которым весь пропитан, но духа христианского, духа любви и страдальческого всепрощения в нем не чувствуется, а наоборот — какая-то самодовольная сытость.

Для него христианство — только арифметика, он не может углубиться в тайны христианства, он скользит по поверхности их, он довольствуется внешностью христианства, пленяющего родственников ей марксистов...

Столкнувшись с христианством, он сразу же принял его догматы, так же привычно и так же поверхностно, как прежде принимал положения марксизма, он не проболел христианством, он не измучился своим кризисом, и нет в нем того радостного света, той осанки, которая проходит сквозь горнило сомнений и мук, и его вера не есть вера творческая, созидаящая, светоносная, а спокойная кабинетная вера профессора политической экономии, который в христианство, в эту детскую веру, безумную, неизреченную — сейчас же вносит мертвый схоластицизм своей науки и все стремится объяснить не посредством чувства и интуиции, а посредством своей надоевшей и мертвой научности... Но в том-то и сила была первых христиан (а первые христиане и есть подлинное христианство), что они были совершенно чужды науке, были люди простые и неученые, были детьми, для которых чудо было реальностью, а не мысленным экспериментом, и они — эти простые рыбаки, простые плотники, юродивые, немудрые и мудрость отвергшие — победили науку, философию и мудрость своего времени, побудили земное и человеческое силою и крепостью своего детства!..

Булгаков же, руководясь заветами Вл. Соловьева — стремится научность соединить с религией, тайну христианства, тайну непостижимую уму — объяснить при помощи философии и на месте чуда поставить надоевшую пошлость арифметики... Но ни Вл. Соловьева, ни Булгакова нельзя назвать верующими, ибо они достигли путем своего философствования — совершенно отличных от всякой веры результатов; там, где действует логика и философия вместо распятья и муки — нет места для веры и нет места для Христа... Христос тем и велик, что тайна Его разрушает разум, и кто, столкнувшись со Христом, все еще руководствуется в своем мышлении законом разума, тот тем самым доказывает, что он не верит... Да и возможно ли в вере какое бы то ни было мышление? Там, где начинается вера — мышление, логика, наука, философия отодвигаются, уходят на второй план и становятся ненужными и жалкими, это истина... Вл. Соловьев написал много удивительных по стройности и математичности доказательств книг, Булгаков написал «Философию хозяйства», но как книги Соловьева, так равно и труды его учеников далеки от истинной веры, ибо от них веет серою скукой учености и риторики, и вера не с ними и чудо не с ними, вера с простыми рыбаками, с униженными, с потерявшими все сокровища мира ради царства небесного людьми, вера — среди раскольников и сектантов, вера — в народе!..

Влияние Достоевского на Булгакова несомненно; многие его страницы всецело проникнуты Достоевским, и его кризис возник не только под влиянием Соловьева, но и Достоевского. Достоевский открыл Булгакову путь ко Христу, так же как открывал и открывает всем, кто не может пройти мимо него, тень Достоевского легла на все его мировоззрение, и часто он ссылается в своих доказательствах и речах на слова Достоевского, как бы признавая его своим авторитетом. Булгакову принадлежит одна из лучших статей о трагедии Ивана Карамазова («Ив. Карамазов как философский тип»), так как эта трагедия в такой же степени близка и понятна ему, как и всем вообще представителю «нового религиозного сознания». Но какая разница бросается сразу же в глаза между верой Достоевского и верой Булгакова: Достоевский прошел этот путь силою муки и сомнений, Достоевский потерял на этом пути не только надежду на разум, но вообще надежду на человека, Достоевский нутром, страдающим, больным своим сердцем почувствовал мистическое чудо Церкви и великую роль народа в деле религиозного возрождения России, а Булгаков не мог отрешиться от своей научности, он преподнес народу не истину Христа, не истину Церкви, а

толстый том политической экономии в христианском переплете. Булгаков не в силах воспринять безумную, еще сохранившуюся в народе веру в возможность чудес, Булгаков не может сгореть на костре, как сгорают раскольники и через распятие души, в великой боли, в надрывном крике почувствовать Христа, он не может понять, что там, где Христос, — вся книжная мудрость, всякое профессорское красноречие, все законы логики не нужны и смешны, Булгакову трудно и невозможно признать истину, что сквозь безумие человеческое нужно пройти, чтобы найти доступ к подлинной встрече с Христом...

Гоголь увидел тень Христа на своих книгах, и они стали ему невыносимы, и он сжег их, сжег всю мудрость мира сего, в безумии своем задохнулся, в кровавом огне безумия сжег свою плоть. Ницше боролся со Христом, но, сознав, что делает — тоже обезумел и не выдержал, и покорился своему безумию... Александр Добролюбов, почувствовав, что Христос есть — пошел искать Его в пустыню, юродивым, молчальником стал, заглушил в себе тайное знание, к земле припал, чувствовал, как земля душит, как трава растет, как струится Дух в тишине — молчал и молился... М. Пантюхов нашел Христа своего в сумасшедшем доме, и тоже замолк, и тоже угас для мира, и мир угас в его сердце, ненужным стал... И это были люди истинно религиозные, бессильной признали они всякую внешность и всякую букву, сожгли себя, изуродовали, распяли — и этим Бога обрели, этим и вознеслись...

Булгаковская же вера не есть вера, а только книжная мудрость и философия, но не книжники и риторы обретут Христа, а те, что отрелись от всякой мудрости навеки...

Впрочем, и Булгаков хорошо сознает, что если сохранена в человечестве искра чудесной веры, то она тлеет не в погибшей, отравленной разумом интеллигенции, а в народе... И как Достоевский, как епископ Михаил — этот типичный монах, ставший ради торжества христианской истины народным социалистом — Булгаков надеется на народ, как на последнюю твердыню христианства, как на последнюю надежду...

«Больна народная душа, — говорит он. — Поражено самое сердце народа — его религиозная жизнь, которую преступно хотели использовать с политическими, точнее — полицейскими целями. Извращена вся духовная перспектива, и получилось то затемнение духовного сознания, благодаря которому наша великодушная и до последнего мизинца идеалистическая интеллигенция, не узнавая себя, считает необходимым держаться разных оттенков материализма, народ же находится в состоя-



нии беспомощности и растерянности, не зная, кого слушать и кому отдаться...» \* Эта-то ни во что не верующая, гнилая, сытая и довольная своею сытостью интеллигенция приближается к нетронутой народной душе, чтобы передать и ей яд своего неверия и своей мертвой книжной скуки, чтобы и ей передать свою безумную тяжесть бесцельной, мещанской, бессмысленной жизни и толкнуть и ее на тот же путь к грядущему Хаму<sup>4</sup> и господству безличности, который принимает сама... Опасность этого отравления народной души губительным ядом позитивизма и хамской сытости — хорошо была понятна Достоевскому, он болел мыслью об этом, содрогался предположением, что девственную, таинственную нетронутость русской народной души может загрязнить и опошлить бесовская сила трезвости, безличности и лакейства, идущая от социализма через пролетариат в народ, он устами старца Зосимы призывал сохранить эту твердыню России от порчи, говоря: «Россию спасет Господь, как спасал уже много раз. Из народа спасение выйдет, из веры и спасения его... Народ встретит атеиста и поборет его, и станет единая православная Русь. Берегите же народ и оберегайте сердце его. В тишине воспитайте его, вот ваш иноческий подвиг, ибо сей народ богоносец» («Братья Карамазовы»)..<sup>5</sup>

Булгаков тоже сознает опасность заражения народа, — вот почему он так добивался, чтобы «на стяге русского освободительного движения был ясно и четко начертан завет: с народом, через народ и для народа\*\*». Но все дело-то в том, что «освободительное движение» именно и стремилось к тому, чтобы первым делом разрушить «религиозные предрассудки» в массах, а голос Булгакова остался голосом вопиющего в пустыне... Это «движение» стремилось развратить народный дух и убить в нем то, в чем его главное обаяние — остаток его веры, его бессловесную жаркую молитву, его преданность чуду и тайнам Церкви... Сама же Церковь была не в силах спасти народную душу, ибо в ней отсутствовал дух Христов и истинная сила духа, ибо Церковь являлась только казенным учреждением, а не обителью Христа, ибо наше духовенство закрепощено государством, и истинных служителей Христовых в нем почти совсем нет, а если и имеются, то казенная опека старается выбросить их вовремя из ограды церковной...

Слиянность Церкви с государством является причиной гибели не только народной души, но также и русской интеллиген-

\* Без плана // В<опросы> ж<изни>. Январь.

\*\* Там же.

ции, вследствие этой причины интеллигенции Церковь остается чужда и не нужна, а некоторым даже внушает отвращение, по этой причине гибнет среди жизни великое множество юных душ, не выдержавших искушений и страданий одиночества своего и тоски своей, по этой причине свершается бесчисленное множество самоубийств, происходит разочарование жизнью и бегство от нее, ибо нет среди жизни Церкви, ибо Церковь запечатана государственной печатью и на веки закрыта, а между тем какое великое дело могла бы сделать для спасения душ эта Церковь! Она могла бы стоять здесь как желанная пристань для всех, как спасительный корабль среди житейского океана, как вечно живая тайна, в которой бы свершалось воскресенье каждой одинокой и страдающей души!.. Она могла бы освятить жизнь и указать всем ищущим дверь чуда, она могла бы собрать под крылья свои всех труждающихся, обремененных, всех потерявших почву, всех отчаявшихся и обезумевших в муках людей и зажечь в их душах вечное, неугасимое пламя истинной и животворящей веры!

Даже Вл. Соловьев, этот апологет государственной Церкви и защитник теократии — сам признавал эту великую трагедию закрепощения Церкви государству, и даже у него в ответе на статью Рачинского («Как пробудить наши церковные силы») вырвались слова, которые свидетельствуют о том, что и Соловьеву была понятна эта трагедия так же, как и Булгакову и всем жаждущим от Церкви спасения людям: «Религиозная и церковная истина находится на сохранении в крепком казенном сундуке за казенными печатями и под стражею надежных часовых. Безопасность полная, но живого интереса никакого. Где-то далеко происходит религиозная борьба, но нас это не касается... Врачи православия находятся вне сферы нашего действия, если же попадают в нее, то лишь со связанными руками и заткнутым ртом. Не внутренняя потребность религиозного ума, не живой духовно практический интерес, а лишь установленный обычай и приличие заставляют наших церковников время от времени ополчаться в защиту православия... От настоящей серьезной борьбы за православие мы избавлены государственной опекою. Но зато и само православие вместо всеобъемлющего вселенского знамени становится у нас простым атрибутом или придатком русской государственности»... \*

Более того, эту трагедию сознает и само духовенство и для его истинно верующих представителей это служит сердечною

\* Сочинения Вл. Соловьева. Т. 5.

раной, а сама Церковь — душевной тюрьмой, в которую заключен весь их дух и вся жажда быть истинными пастырями стада Христова... Один из наиболее живых и истинно религиозных представителей нашего духовенства, архимандрит Серапион Машкин, аскет и подвижник, удивительное явление в нашем монашестве — в одном частном письме, опубликованном впоследствии — открыто обнажил эту вечно бередящуюся рану всего русского духовенства: «Нет, я не согласен быть архиереем, и если бы предложили, то отказался бы: совесть моя запрещает мне быть полицейским на месте пастыря Христовых овец. Я даже не служу, приобщаюсь, но не служу, так как не считаю нашу Церковь в истине... Я даже не участвую в церковных церемониях, так как у нас повсюду при них и урядник — этот представитель наглой власти, поправшей право... Человек свежий, деятельный и честный задохнется в монашестве. Меня спасло одно то, что я философ, у меня чисто кабинетные интересы... Наше “с позволения сказать духовенство” поет теперь по всем храмам “с нами Бог”, а Бога-то с нами как раз и нет и не будет, пока не исправим дел наших...» \*

Другой старообрядческий представитель духовенства — нынешний старообрядческий епископ Михаил, тоже путем столкновения с самою жизнью, пришел к убеждению, что государственная Церковь не может ничего сказать народу, потому что она скована... Будучи приглашен на Петербургские религиозно-философские собрания, чтобы защищать казенную Церковь от «ереси» Мережковского и Розанова, еп. Михаил сам чувствовал, даже когда его противники молчали, что истина не с ним, а с ними... Потом, путем долгих сомнений и мук — должен был отказаться от того казенного догматизма, которого сам же являлся и представителем, и защитником... Он должен был признать всю горькую истину, которая скрывалась в письмах, получаемых им со всех концов России, в письмах, в которых простые полуграмотные люди бросали в лицо ему правду, говоря: «Вы лжете. Не Христа вы защищаете, а порядок. Нельзя жить в вашей Церкви с вашим христианством. Сколько рабской лжи: преследование сектантов и вообще свободы веры Церковью, одобрение Церковью войны, больше того — казней, — это факт. Мы видим, что Церковь — орудие на службе “наличного”, тогда как ее дело — судить с высоты вечности, с высоты Евангелия. И не можем приять ее, вас и вашего Христа!» \*\*

\* Письма арх. Серап. Машкина // Вопросы религии. Т. 1.

\*\* *Еп. Михаил.* Как я стал народным социалистом.

Еп. Михаил ударился в другую крайность, он в сущности остался верным не Христу, а партии народных социалистов, и его нельзя назвать истинно верующим, потому что для него социальное положение масс стало целью деятельности, а не Церковь и ее судьба, он вошел, растворился в народных массах во имя рая на земле, а не во имя царства небесного, во имя счастья всех, а не во имя спасения личного — и в этом и его заслуга, но вместе с тем и основная ошибка: ибо не партийной работой достигается полнота веры и не в газетных фельетонах цель пастыря Церкви, а в преданности Христу и поднятии человеческих душ от земного к небесному, от земного рабства к абсолютной свободе, от социалистического коллективизма к христианскому индивидуализму... В настоящее время еп. Михаил не в Церкви, а в суетных интересах человеческого, слишком человеческого, но разве в этом путь для истинного христианина, разве в этом спасенье, разве в этом свобода?.. Христианство не есть устроение жизненных удобств, также как не есть оно теория насыщения голодающих и освобождения внешнего, христианство прежде всего есть путь мистический, есть таинство в Боге, в котором невидимо разрушается вся эта жизнь.

Для Булгакова отделение Церкви от государства являлось настоящей потребностью, он постоянно разрабатывал этот вопрос в своих статьях, но по его мнению отделение Церкви должно совершиться не во имя мистического ее торжества, а во имя политического братства с определенной программой и определенной деятельностью. По его мнению «этим делом правды Церковь не только воздать Божье Богу и перестанет предавать Христа Кесарю, но и окажет величайшую историческую услугу русскому народу, ибо вынет всякую религиозную почву из-под ног злобной и темной реакции и тем создаст возможность внутреннего умиротворения страны на основе свободного государственного строя и истинных благ освободительного движения, не ценить которых грешно христианину\*.

Бесспорно, великая заслуга деятельности Булгакова именно в том и заключается, что это отделение Церкви от государства послужило темой для его многочисленных статей, написанных горячо и убедительно и с знанием дела... Он долгое время старался все силы употребить на подчеркивание этого позорного факта русской жизни, который является несомненно причиной оскудения и омертвения нашей духовной жизни...

---

\* Булгаков. Церковь и государство // Два града.

Понятно, что от освобождения Церкви от крепостной ее зависимости — зависит обновление всего ее организма, пробуждения ее творческих сил, привлечение к ней истинных и глубоко верующих членов, которые в настоящее время хоть и стремятся к ней, но вынуждены бродить вокруг до около и погибать в ненужных и чуждых делах!.. В словах Булгакова по этому поводу заключена все несправедливость, вся ложь и все запустение Церкви и их нужно поставить девизом борьбы за освобождение Церкви: «Церковь оказалась в оковах и плену у самодержавия, превращена в его орган и атрибут — и что самое прискорбное — сами ее представители прониклись тлетворным духом этого порабощения и они, признав самодержавие исключительно христианской, церковной формой правления, выработали фальшивую идею “православного царя”, как теократического органа, но эту идею — о горе! — стали пропагандировать и в богослужении, даже над Св. Чашей» \*.

Не знаю, углубление ли самого Булгакова в идею христианского социализма, или сама живая и горькая действительность привели его в сборник «Вехи» уже к другим выводам, прямо противоположным тем, которые замечались в его статьях раньше, но ясно, что в настоящее время путь Булгакова несколько изменился. В 1905 году Булгаков в «Вопросах жизни», доказывая, что христианство есть религия общественности, говорил: «Великое освободительное движение в своих конечных стремлениях соответствует требованиям христианской политики» (Вопросы жизни. <№> 3) и вообще придавал политике и общественности в христианстве доминирующее значение... В сборнике «Вехи» в 1909 году, в статье «Героизм и подвижничество» он как бы берет прежние свои слова обратно и заявляет, что «освободительное движение не привело к тем результатам, к которым должно было и, казалось, могло привести, не внесло оно ни примирения, ни обновления, оно оказалось не на высоте своей задачи...»

К каким еще неожиданным выводам придет Булгаков — покажет будущее. Но теперь ясно, что христианского духа в нем очень мало. Если имелось в нем нечто от христианства, то и это было заглушено его марксистской натурой и его стремлением к научности, вследствие чего из Булгакова не получился ни настоящий марксист, ни истинно верующий христианин... Его вера есть по преимуществу вера философствующего ученого, но все живое, все реальное, все деятельное в нем умерщвляется не-

---

\* Там же.

посильною тяжестью мертвых и умных слов... Нельзя сказать, чтобы философия его была неискренна, но как всякая философия, она идет против Христа, она умерщвляет всякий экстаз, всякую возможность чуда, всякое высшее мистическое знание, ибо профессорская кабинетная религиозность в состоянии замучить и иссушить даже такое живое и непосредственное чувство, как христианский дух... от писаний Булгакова веет тлетворный дух, и его философия не есть дело Христово, а подлинная мертвечина... И он сам доволен, что мертв, и у него есть свои догматы, и хотя он и уверяет, что для него догмат есть религиозное переживание, но этого не чувствуется; для Булгакова догмат нечто привычное, спокойное и удобное, для него догмат — аксиома, не требующая доказательств, и ни разу он не понял, что даже аксиома может внушать сомнения, и ни разу он не был распят в муке своей, и не открылась в этой муке для него творческая и надрывная «осанна»...

Пусть Булгаков старается в своих писаниях доказать, что он верует... Дело не в доказательствах и не в уверениях, дело в духе, а дух чувствуется даже там, где нет слов... Для меня же ясно, что если и были в творчестве Булгакова семена веры, их заглушила его наука и его философствование, ибо вера не может быть совмещена с научностью, и там, где вера — наука оказывается лишней, ибо христианство есть не тайна мудрости, а тайна безумия.

«Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть, а для нас спасаемая сила Божия... Потому что немудрое Божие сильнее человеков...» Потому что «Бог избрал не мудрое мира, чтобы посрамить мудрых, и немощное мира избрал Бог, чтобы посрамить сильное; и незнатное мира и уничиженное и ничего не значущее избрал Бог, чтобы упразднить значущее...» (1 Кор. 1, 18—28). <...>





**В. А. БАЗАРОВ**

## **О современном идеологическом кризисе**

Статья вторая. Византийство против  
«новоевропейской» культуры

В прошлой статье<sup>1</sup> я пытался показать, что в борьбе с духовным «засилием» германизма прочную почву под ногами чувствует одно только славянофильское течение нашей общественной мысли. Западники оказываются в данном случае в сугубо затруднительном положении. Им приходится, во-первых, доказывать, что немцы незаконно пользовались до сих пор славой наиболее последовательных, энергичных и умелых представителей современной европейской цивилизации, — а доказать это им не под силу. Им приходится, во-вторых, оправдывать наши собственные империалистические притязания интересами той же западноевропейской цивилизации, — что еще значительно труднее. Неудивительно, что патриотическая аргументация западников носит, обычно, весьма скудный, отрывочный характер, тщательно избегает широких философских обобщений, стараясь выдать свою невольную идейную бедность за нарочитую трезвость и деловитость. Несколько набивших всем оскомину цитат из теоретиков немецкого империализма — Трейчке или Бернгарди<sup>2</sup> — да указание на зверства германских армий, — вот и весь арсенал наших либералов в борьбе с культурным престижем Германии.

Не подлежит, конечно, ни малейшему сомнению, что жестокости прусских солдат заслуживают всяческого порицания, а идеи прусских патриотов не заключают в себе ничего пленительного, по крайней мере, для человека, не принадлежащего к немецкому отечеству. Но ведь дело вовсе не в этом. Представляют ли эти идеи и эти факты нечто специфически немецкое, чуждое всем прочим народам культурного Запада, или же мы



имеем здесь лишь наиболее последовательное, яркое и откровенное выражение того милитаристического и империалистического духа, который за последние десятилетия покорил себе все культурные нации? Вот в чем вопрос.

По вполне понятным причинам вопрос этот не может быть в настоящее время расследован с тою обстоятельностью, которой он заслуживает: еще не наступило время для спокойного и беспристрастного анализа данных, позволяющих внести обоснованное решение в том или другом направлении. Но тем ценнее для нас то обстоятельство, что наши славянофилы — люди, которых менее, чем кого бы то ни было, можно заподозрить в недостатке любви к родине или в скрытом пристрастии к Германии — вовсе не склонны считать немцев какими-то отщепенцами Европы, а наоборот, продолжают рассматривать их, как самых подлинных, решительных и прямолинейных представителей «новоевропейской» культуры. И, на мой взгляд, в этом отношении славянофилы гораздо ближе к истине, чем либералы. Бесспорно, многие утверждения Трейчке вызывают искреннее возмущение и негодование в империалистах всех не германских стран. Не менее бесспорно, однако, что те же самые слова, которые в устах немецкого писателя и в применении к исторической миссии германского народа кажутся англичанину возмутительным цинизмом, произвели бы на него совершенно иное впечатление, если бы были сказаны английским писателем в применении к миссии британского народа. Впрочем, и то сказать: английский писатель предпочел бы то же слово, да иначе молвить, ту же мысль облечь в форму, гораздо более благопристойную и нравственную, отнюдь не бьющую в нос внешним цинизмом выражения. Немцы, вообще, плохие дипломаты: *offen und ehrlich* «*aussprechen, was ist*»<sup>3</sup> было не только девизом Лассаля, — это, до известной степени, правило каждого энергичного немецкого деятеля, а раз этот деятель — националист и империалист, «открытое и честное» исповедание им своих убеждений, естественным образом, оказывается «цинизмом».

Но оставим в стороне щекотливую тему о цинизме немцев и благородстве иных прочих наций. Славянофильская критика новоевропейской культуры направляет свое острие не против современного европейского империализма как такового, а против самых основ европейской цивилизации, как она сложилась после крушения средневекового уклада жизни и мысли.

Под «Новой Европой» здесь разумеется, то, что мы скорее назвали бы «старой» Европой; высшего своего проявления не-

нависный славянофилам «новоевропейский» дух достиг в ту эпоху, когда в центре внимания западного человечества стояла не проблема государственного могущества, а права человека и гражданина, в эпоху французского просветительства и классической немецкой философии.

Виднейший из теоретиков современного византийства, С. Н. Булгаков, усматривает первородный грех Запада в его «мещанстве»: человек западной культуры «ощущает себя неким Прометеем мещанства, искусным ковачем своей судьбы, мудрым хозяином, умеющим использовать свое место на земле и знающим его цену... Развивается не только непосредственная любовь к месту, amor loci, но и особая философия места и религия места... Нет Бога на небе, который бы вмешивался в земные дела, и нет хаотической стихии, которая бы им угрожала из бездны: человек остается один на земле, он есть единственный хозяин мира, этого своего места, и может невозбранно и неограниченно творить на нем эволюционный прогресс свой... Самые влиятельные философские течения идут на службу господствующему мироощущению. Человеку, по учению Канта, доступно только познание феноменов, или явлений; область этого феноменального мира, так сказать, жизненное место его, определяется нашими же познавательными формами и ими строго замкнута; за пределами этого мира явлений не может возникнуть ничего для нас доступного и осязаемого, а это практически значит, что вообще не существует ничего, кроме этого места, жизненно утверждаемого нами, как арена для человеческой воли».

В этой аргументации, развитой С. Н. Булгаковым в его лекции «Война и русское самосознание»<sup>4</sup> (с. 9, 12 и 13), нет ничего существенно нового. Бессмысленность прогресса без веры в сверхъестественное преображение мира, как завершение человеческой и космической истории; феноменализм классической немецкой философии, как результат обоготворения человека и человеческого разума; мещанская религия комфорта, как результат феноменологического мировоззрения, — вот мотивы вещей песен византийства, — мотивы, с которыми мы обстоятельно познакомились еще в «Проблемах идеализма», которых всласть наслушались в нудные дни веховщины. Но если это и старые погудки, то все же на новый лад. В «Проблемах идеализма» византийский дух пытался облечься в плоть германской идеалистической философии, чтобы использовать ее силу в борьбе с русской радикальной интеллигенцией, которая казалась ему тогда главным врагом. Этот же противоестественный союз поддерживался до известной степени в «Вехах».

Многие из участников этого сборника (Струве, Франк, Изгоев<sup>5</sup>) выступали определенными западниками; да и славянофильская фаланга «Вех» сражалась не столько с духом самой «ново-европейской» культуры, сколько с тем несовершенным, по ее мнению, усвоением этого духа, которым отличаются русские радикалы. В настоящее время все эти *qui pro quo*<sup>6</sup> устранены. Византийство завершило процесс самопознания, утвердилось на действительно ему принадлежащей позиции, и это сразу создало ту правильную перспективу, в которой только и могут обрисоваться с достаточной рельефностью его характерные особенности.

Для того чтобы подойти к этим последним, нам придется начать от той же самой печки, от которой танцуют и сами византийцы, т. е. от многострадальной философии Канта. Если верно, что европейская религия прогресса, вера в безграничность сил нашего разума и, вообще, духа человеческого есть источник всяческого мещанства, культурного огрубения и опошления, то славянофилы совершенно правильно ищут корень зла в кантовской философии. «От нее все качества». Разумеется, не Кант создал дух новоевропейской цивилизации, но он дал этому духу самое гениальное выражение, и потому именно его концепция является с этой точки зрения наиболее поучительной.

В самом деле, ни французские рационалисты, поклонявшиеся разуму как божеству, ни английские эмпирики, беспощадно разрушавшие сверхразумную догматику, не провозгласили такой абсолютной, самодовлеющей автономии разума, какая лежит в основе трансцендентальной философии Канта. Разум не берет свои законы откуда-то извне, но свободно предписывает их природе, — вот та формула, в которой сам Кант резюмировал свое учение об «априорности» наших познавательных форм.

«Феноменализм» вовсе не есть, как это кажется г. Булгакову, ограничение нашего познания или опыта какими-то заранее очерченными рамками, а как раз наоборот, признание безграничности познавательных прав и научных обязанностей человеческого разума. Все, что так или иначе становится для нас «доступным или ощутимым», подлежит разуму в качестве объекта исследования. Деятельный разум не смеет успокаиваться на таких лениво-благочестивых формулах, как «вмешивающаяся в земные дела сверхразумная сила» или «поднявшаяся из хаоса стихия»: во всеоружии своих априорных, автономных методов, он не склоняет головы ни перед какими трудностями, и к самым чудесным загадкам подходит с твердою верою, что его творческой энергии удастся рано или поздно превратить сверхопыт-

ное озарение в явление опыта, в научно истолкованный «феномен».

Само собою понятно, что такую рационально-познающую деятельность не исчерпывается человеческое отношение к миру. Любовь, эстетическое созерцание, вся вообще область чувств и интуиций, начиная самыми элементарными и личными и кончая самыми сложными и космическими, по природе своей отлична от логического мышления. Но нет в этой области ни одного объекта, который бы разум был вправе признать лежащим вне своей компетенции.

Ничто сущее не ускользает от разума, но все сущее входит в научные построения в преобразованном, приспособленном к познавательным формам виде. В этом смысле справедливо утверждение кантианца Когена, что познание само создает свои объекты.

И это преобразование мира в познавательных целях не есть простая игра разума, а подлинное творчество, ибо результатом его является рост реальной власти человека над миром. Все то, чем наука овладела логически, техника фактически отдает в распоряжение человеческой воли. Таким образом, теоретически правильная картина мира есть вместе с тем схема практически целесообразных способов воздействия на мир. И поскольку такие воздействия осуществляются, каждое научное приобретение действительно знаменует собой возрастание комфорта в человеческой жизни.

Основная и роковая ошибка нашего византийства состоит в том, что оно этот результат научного творчества принимает за движущий мотив, за ту силу, которая вдохновляет творцов науки. Между тем совершенно очевидно, что ни один из ученых, достойных этого имени, не видел смысла своей деятельности в комфортабельном использовании ее результатов. Только упоение самой научной работой, самым процессом борьбы с косной материей мира, где каждая победа есть в то же время рост человеческого духа, расширение нашего умственного горизонта, — только такой самодовлеющий пафос научного творчества может дать ту непреодолимую энергию, то гигантское напряжение воли, которые необходимы, для того чтобы довести до конца научное открытие, зачастую очень далекое от непосредственного использования в интересах комфорта.

Не религия комфорта, а религия человеческого творчества определила собой основное устремление новоевропейской культуры и нашла свое высшее выражение в классической философии немецкого идеализма. Кто хоть сколько-нибудь знаком с

«Критикой чистого разума», для того совершенно ясно, что она никоим образом не могла возникнуть в среде, отводящей познанию служебную роль. Ведь если познание ценится Европой только как средство для достижения комфорта, или, вообще, каких бы то ни было внешних целей, то откуда же возникла центральная идея классической европейской философии: идея автономности разума, его абсолютного самодовления, самоценности и самозаконности? А между тем идея эта не только составляет сущность кантианства, но красною нитью проходит через всю позднейшую немецкую философию вплоть до Гегеля, в диалектике которого и достигает своего апофеоза.

Гегелевское диалектическое развитие есть именно человеческое развитие, человеческий прогресс, понимаемый как творчество и подчинивший своей власти всю вселенную. Две существенные особенности отличают диалектический прогресс от простого процесса смены явлений, наблюдаемого нами, когда мы относимся к миру не творчески, а пассивно и созерцательно. В процессе смены каждый новый фазис есть нечто внешнее по отношению к предыдущему, в то время как в диалектическом развитии движения возникает изнутри, представляя раскрытие и осуществление потенциальных энергий развивающегося, вследствие чего здесь всякая новая стадия есть вместе с тем и высшая. Далее при внешней смене явлений новое вытесняет старое, становясь на его место, так что от прошлого в наличном существовании не остается никакого реального следа; а так как будущее здесь также ничем внутренне не связано с настоящим, то и на него нет еще никакого намека в том, что сейчас существует. Такая калейдоскопическая смена, в которой в сущности вовсе нет реального становления, подлинного развития во времени, а существует только случайный текущий миг, и называлась Гегелем мнимой или «дурной бесконечностью». В диалектическом развитии новая стадия возникает, как примирение противоречий старой; она не исключает старого, а наоборот включает его в себя, и вместе с тем поднимает на высшую ступень, превращая в элементы вновь созданной гармонии то, что прежде зияло как неразрешимое противоречие. Следовательно только в диалектическом процессе, где всякий данный момент включает в себя в новом и обогащенном виде все прошлое, а наряду с этим творческий порыв реально устремлен в будущее, — только здесь и возникает впервые реальная вечность, действительная или «хорошая» бесконечность. И, как мы видим, вечность эта никоим образом не может быть дана или ниспослана нам извне, в виде какого-то не нами созданно-

го, неподвижного совершенства. Мечта о таком совершенстве, какими бы величавыми и внушительными символами она ни прикрывалась, есть всегда порождение ленивого и лукавого духа, жаждущего найти в спокойном бездействии созерцания то блаженство творческого экстаза, которое неразрывно связано с самым процессом творчества.

Органически неспособные воспринять той религии творческого прогресса, которой питалась новоевропейская культура в лучшие эпохи ее существования, которая и теперь еще жива в душе умственных вождей Запада, наши византийцы, естественно не способны усмотреть в Европе ничего, кроме мещанской пошлости. Их обличения западного мещанства, в действительности, ничуть не затрагивают подлинной Европы и относятся лишь к тому уродливому ее отпечатку, который она оставила в их собственной душе. Поэтому, давая очень мало для понимания действительных недостатков современного Запада, антиевропейская литература славянофилов представляет драгоценный материал для уяснения собственной психологии критиков.

Если всякое увлечение культурными задачами только укрепляет нас к этому недостойному миру явлений, только развигивает любовь «к месту», к мещанству, то, казалось бы, остается только отрясти прах культуры от ног своих, возвести очи горе и, ни за что уже серьезно не принимаясь, спокойно дожидаться конца мира, великого преображения вселенной. И действительно г. Булгаков с большой теплотой говорит о той «короткой, но блаженной» эпохе в истории человечества, «когда казалась совершенно побежденной эта косность места и вера в прочность — не только данного места, но вообще всего мира, ибо чувствовали, жизненно, а не мыслью только знали, что переходит образ века сего». Однако для нашего времени он отнюдь не рекомендует такого радикального пренебрежения к «месту». Он даже готов признать относительную правду мещанства: «Без этой любви (к месту), без этого, скажу я, естественного провинциализма души, нам нечего было бы и оставлять на земле, не с чем разлучаться, не от чего отказываться, не от чего освободиться; за пределами этого чувства остается лишь свобода пустоты, какая существует для человека, ни к чему не привязанного, нигде не имеющего корней и исповедующего: “ubi bene, ibi patria”»<sup>7</sup>. Итак, как ни грандиозна идея небесного отечества, одной этой идеей, как оказывается, не проживешь; она неспособна наполнить той «свободы пустоты», которая охватывает нас, когда мы действительно отрешаемся от привязанности к

месту. Да и не патриотично такое отрешение: ведь для человека, всею душою прилепившегося к небесному отечеству, нет на земле настоящего крепкого места; все земные отечества кажутся ему одинаково несовершенными, а отсюда, чего боже упаси, не далеко и до космополитического «ubi bene, ibi patria». Куда же тогда денется патриотическая миссия византийства, его претензия стать национальным, русским самосознанием? Нет, радикализм небесный чуть ли еще не опаснее, чем радикализм земной! «Чувство земли, сыновство, почвенность» освящает философия г. Булгакова, она восстает против любви к месту лишь постольку, поскольку это последнее «нечувствительно переходит в расслабляющее мещанство». Где же намечается этот нечувствительный переход? В области «полутонов и обертонов» отвечает наш мыслитель: «Здесь, как и нередко в области чувства, важнейшие оттенки выражаются не в тонах, но в полутонах и обертонах». Другими словами, любовь к небесному отечеству никоим образом не должна быть всеобъемлющим чувством; опасно даже допускать, чтобы она громко звучала в качестве одного из основных тонов жизни; пусть человек устраивается на своем месте, как истинный сын земли, не смущаясь в своей практической деятельности никакими небесными зовами; но в минуты праздничного отдыха ему не приличествует иметь пошлое, удовлетворенного вида; вот тут-то, когда смолкает шум жизненного торжища, в душе труженика земли должны слышаться полутоны и обертоны небесной музыки и вызвать на его лице благородную мину тоски по нездешнему.

И если читатель, вдохновленный филиппиками против европейского мещанства, будет разочарован этим обертольным преодолением западной скверны, с горечью почувствует, что гора величавых обличений родила что-то вроде мыши, то он будет глубоко не прав. Г-н Булгаков растолкует ему, что мы, вообще, не вправе самочинно умствовать в области нашей жизненной практики. Только западные пошляки могут находить в земном устройении какой-то самостоятельный и доступный человеку смысл, ставить собственные цели, загораться творческим энтузиазмом, испытывать огорчение при неудачах и т. п. Для мудрого византийца значение теперешней жизни скрыто, но он должен выполнить свою работу на земле, ибо такова воля Пославшего. Земное поприще есть возложенное на нас свыше «служение», которое мы и призваны отправлять со всевозможной добросовестностью, спокойно и не волнуясь, и, главное, не мудрствуя лукаво, не пытаясь проникнуть в недоступные для нас намерения хозяина.



Эта идея «служения», настойчиво пропагандируемая г. Булгаковым за последние годы, чрезвычайно характерна для психологии византийства. Для «западного человека» мир — то же, что девственная природа для пионера: он должен победить могучие и равнодушные к его бытию силы, вся его судьба зависит от его находчивости, умелости, выдержки, одним словом, от его творческой энергии. Перед византийцем мир разворачивается, как необозримое множество канцелярий с бесконечными штатами. Рождение есть поступление на службу, начало «служения» за одним из маленьких столиков этой умопомрачительной сети учреждений. Назначение канцелярии, конечная цель тех бумаг, которые сначала переписывает, а потом составляет молодой чиновник, лежит за пределами его кругозора, — не говоря уже о том, что существует немало канцелярий, *raison d'être*<sup>8</sup> которых вообще не доступно ограниченному разуму подданных, не исключая и высшего, заведующего ими начальства. О творческом энтузиазме, об автономии разума в работе, смысл которой неведом работнику, не может быть, конечно, и речи. Нет никакого стимула что-нибудь изменять, улучшать, за что-нибудь бороться, против чего-нибудь протестовать, — все идет по свыше установленному порядку, остается только добросовестно отбывать положенные часы служения. Единственная забота чиновника такой космической канцелярии — сохранить незапятнанным свой формуляр, мирно и непостыдно дотянуть тоскливую лямку земного служения до того вожделенного часа, когда смерть раскроет наконец врата в царство успокоения, а выслуга лет с отметкой «ни в чем предосудительном не замечен» обеспечит право на получение полной пенсии в загробном мире.

Не всем партизанам византийской идеи доступна эта безоблачная ясность, эта кроткая уравновешенность космически-канцелярского мироощущения. Не мало есть среди них людей беспокойных, тревожных и даже страдающих, но для всех них характерно то, что г. Булгаков называет «двойственным самочувствием» и что, как я пытался показать, сводится к органической неспособности слить идеал и действительность в единстве живого творчества.

И этот органический порок распространен среди русских людей гораздо шире, чем славянофильский уклад мысли, распространен настолько широко, что пожалуй, действительно, может быть назван одной из наших «национальных» особенностей.

Наши западники, наши крайние радикалы зачастую совершенно по-славянофильски воспринимают европейскую рели-

гию прогресса. Самые красноречивые свои тирады против прогресса современные славянофилы заимствовали не у кого иного, как у Герцена<sup>9</sup>: «Если процесс цель, — писал он “с того берега”, — то для кого мы работаем? Кто этот Молох<sup>10</sup>, который по мере приближения к нему тружеников, вместо награды пачтится и в утешение изнуренным и обреченным на гибель толпам, которые ему кричат: *morituri te salutant*<sup>11</sup>, только и умеет ответить горькой усмешкой, что после их смерти будет прекрасно на земле. Неужели и вы обрекаете современных людей на жалкую участь кариадид, поддерживающих террасу, на которой когда-нибудь другие будут танцевать... или на то, чтобы быть несчастными работниками, которые по колено в грязи, тащат барку с таинственным руном и с смиренной надписью “прогресс в будущем” на флаге».

Как видим, Герцен — «вполне москвич», как не без основания назвал его один раз Маркс — также не в состоянии «принять» прогресс, как непрерывное жизненное творчество, бесконечно возвышающее человека, но вместе с тем требующее от него бесконечных страданий и жертв. И ему борьба современных поколений представляется лишь средством для достижения грядущими поколениями спокойного блаженства; и для него теперешние люди не творцы вечной жизни, а только «кариаиды», поддерживающие платформу, на которой со временем будут бесечно плясать не нуждающиеся в дальнейшей борьбе, достигшие последнего успокоения, потомки.

Г-н Мережковский, один из непримиримейших врагов идеи бесконечного прогресса, с большим негодованием цитировал какого-то немца, осмелившегося сказать: «*Gott ist eine Methode*»<sup>12</sup>. Он не встретил тогда особенного сочувствия в радикальной аудитории, слушавшей его речь. Но если бы он обрушился не на западных теологов, а на западных социалистов, утверждающих, что «конечная цель» есть лишь метод преобразования существующих общественных отношений, сочувствие огромного большинства аудитории было бы обеспечено. Для европейца отождествление всякого идеала с методом, есть нечто само собою разумеющееся: он знает, что прогресс не только удовлетворяет существующие потребности, но и непрерывно создает новые; поэтому какой бы совершенный строй жизни мы ни выдумали, он ни в коем случае не будет совершенным в глазах того поколения, которое его фактически осуществит; достигнутая на момент гармония тотчас же разложится на новые противоречия, вызовет новую борьбу, новое творчество, ему же не

будет конца. Но для русского уха сочетание слов «конечная цель» и «метод» действительно звучит кощунственно; мы склонны заподозрить здесь зловерный «оппортунизм», отказ от конечной цели, «измену» идеалу.

Быть может, еще рельефнее эта славянофильская психология обнаруживается в отношении нашей радикальной интеллигенции к европейской науке. «То, что для европейского ученого — гипотеза, для русского мальчика — аксиома», — сказал Достоевский. Это превращение европейских «гипотез» или что то же, научных методов, орудий познания, в русские аксиомы, действительно, характерная черта. И «русские мальчики» сами знают за собой эту черту, нередко даже гордятся ей, как доказательством особой решительности и непримиримости своего «научного мирозерцания».

На самом деле она доказывает нечто совершенно иное, и весьма мало в ней для нас лестного. Здесь, несомненно, обнаруживается то же коренное непонимание самого существа научной мысли, которое приводит славянофилов к их трагикомическим выпадам против новоевропейской культуры. Чем универсальнее научное построение, чем громаднее те победы над природой, которые одержал, опираясь на него, человек, тем, казалось бы, увлекательнее должна быть для нас мысль, что это могучее орудие есть именно построение разума, его собственное, творческое создание. Но попробуйте сказать русскому материалисту, что материалистическая гипотеза есть, хотя и гениальный, но все же преходящий метод научного познания, что она уже в настоящее время нуждается в пересмотре и замене новым, еще более широким и могучим принципом исследования. Он вас и слушать не станет. Идея научного творчества ему так же чужда и антипатична, как и славянофилу. Он ищет в науке не методов, а «мирозерцаний», не бесконечного движения, а конечного объяснения, не универсальных орудий познания, а откровений о сущности природы. Различны у славянофила и материалиста источники откровения, но психология откровения одна и та же, — одна и та же жажда универсального ключа ко всем замкам мира, абсолютного и окончательного покоя удовлетворенной мысли.

Нет никакой возможности исчерпать в рамках небольшой журнальной статьи, хотя бы, главнейшие модификации византизма, как нашей национальной психологии. Это — тема большого исследования. Я ограничусь поэтому вышеприведенными немногими иллюстрациями, достаточными для того, что-

бы понять, что я разумею под *византийской психологией*, в отличие от византийского образа мыслей.

Существует мнение, что мы народ крайностей, необузданных порывов, иступленной веры и иступленного же, переходящего в религию, неверия. Мне представляется это мнение мало обоснованным. Наоборот, мы, скорее, самый срединный, самый успокоенный и уравновешенный народ. И не от избытка веры рождается наше догматическое неверие, а от нашего органического неверия в человека, недоверия к его силам и способностям, от нашего презрения к человеческому творчеству рождается наша вера, как трансцендентное утешение, как своего рода духовная ванна, в которой мы время от времени стараемся смыть толстую кору облепивших нас нечистот всякого рода. Такая «обертональная» вера, разумеется тем приятнее, чем она возвышеннее и радикальнее, и потому мы действительно питаем склонность к самым обостренным формулировкам в области наших конечных чаяний, но, так как эти последние нас ни к чему практически не обязывают, кроме ношения по праздничным дням благородно-скорбной мины на лице, то от нашего принципиального радикализма никаких жизненных перемен не проистекает.

В особенности своеобразный и для западного человека загадочный характер приобретает наше «двойственное самочувствие», когда мы — а это случается нередко — из нужды пытаемся сделать добродетель и начинаем воспринимать наш дуализм, не как несчастье, а как доказательство богатства нашей природы. Тут простое неверие в человека на самом деле превращается в своеобразную веру: вся презренная слякоть человеческой души, все, что есть в ней мелкого, гаденького, подленького, сладострастно-жестокое и трусливо-мстительного, — все это приобретает вдруг особый ореол, как эмпирически непреодолимые, неотъемлемые свойства всякой достаточно широкой и богатой психической организации. Тут уже не грех содомский, как отвратительная, но торжествующая реальность противостоит идеалу чистоты и святости, а «идеал» содомский вступает в борьбу с «идеалом» Мадонны. Душа, сознающая себя ареной этой борьбы, не может, конечно, не страдать от такого противоборства, но вместе с тем испытывает острое возвышающее чувство и с пренебрежением относится к тем ограниченным существам, которые метафизичности содомского соблазна не ощущают, веруют в прогресс человеческой природы и действительно ее по мере сил совершенствуют.

Западноевропейские путешественники, посещавшие нас еще в старые времена Московской Руси, с особенным недоумением останавливались перед одной нашей национальной особенностью, которую они называли «l'hypocrisie moscovite»<sup>13</sup>. Вот эта то l'hypocrisie moscovite, но философски осознанная и возведенная в религиозно-космическое начало, и есть жизненный нерв русского византийства как мирозерцания.





**Н. А. БЕРДЯЕВ**

## **Типы религиозной мысли в России**

Возрождение православия

### I

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

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

В многообразных проявлениях русской религиозной мысли можно открыть несколько основных типов мироощущения и миросозерцания. (Классификация типов, на которой я буду основывать свои характеристики и свою критику, конечно, условна и в значительной степени определяется интересами моей собственной религиозной мысли, но, думается, есть тут и что-то объективное, проводящее в нашей духовной жизни существенные борозды.) Основным все-таки является тип православной религиозной мысли, который выражается в разнообразных попытках возродить православие. Более всего меня интересует психология религиозной мысли. Для православного течения характерно стремление к религиозной серьезности и к исторической монументальности: оно ищет корней и вековых основ религиозного сознания, боится человеческого произвола и подмены религиозно-подлинного надуманным и искусственно взвинченным. Но эти благие устремления воли не спасают возродителей исторически-монументального православия от искусственной стилизации прошлого, от искусственного настраивания себя на лад старинных чувств, от упадочного эстетизма в жизненных оценках, от бессознательных или полусознательных подмен. Всего более это чувствуется в самом ярком, талантливом представителе нашей православной мысли — в свящ. П. Флоренском, книга которого «Столп и утверждение Истины» должна быть признана самым значительным явлением в этом течении\*. С. Н. Булгаков, св. П. Флоренский, кн. Е. Н. Трубецкой\*\*, В. Эрн, Волжский и др. — это уже если не новое христианство, не новое религиозное сознание, то во всяком случае новое православие,

---

\* См. об этой книге мою статью «Стилизованное православие» в «Русской мысли» (Январь. 1914).

\*\* Кн. Е. Трубецкой стоит несколько в стороне и наименее характерен.



новое в православии. Им не удается до конца стилизовать себя под старый, архаический тип исторического православия, хотя они видят свой *point d'honneur*<sup>1</sup> в том, чтобы не быть модернистами. Вопреки своим желаниям и эстетическим вкусам они все-таки остаются православными модернистами, но раздвоенность их воли и их сознания делает их модернизм не творческим. Это — явление совершенно обратное тому, которое мы видим в католическом модернизме. Там исконные католики пленены современным духом, ищут новой жизни и новой мысли. У нас люди современного духа пленены старой религиозной истиной и ищут путей возврата в лоно Церкви. Но православие этих людей не походит на православие епископа Феофана Затворника<sup>2</sup> или на православие таких современных хранителей консервативного православия, как М. Новоселов, В. Кожевников, Ф. Самарин<sup>3</sup> и т. п. С новым православием находит возможным сближаться и устанавливать с ним мистико-эстетические связи даже Вячеслав Иванов.

## II

Для интересующего нас типа религиозного сознания характерна неутолимая жажда *возврата*, бегство от современности в материнское лоно Церкви, вечное обращение в христианство, которое никогда не может быть завершено. Творческие силы этого течения надорваны вечным покаянием мысли, самопреодолением, отрицательной реакцией против своего прошлого, против интеллигентского сознания. Представителям этого типа религиозной мысли кажется смелым и дерзновенным их возврат к христианству, к православию от интеллигентского неверия. Они почти любят тем, что стали православными, церковниками, конкурируют друг с другом в степени своей ортодоксальности и церковности, детски радуются этому своему новому положению в мире. Но внутри самого христианства они не обладают смелостью почина, они лишены творческой силы. Они модернисты не потому, что вступают на путь религиозного творчества, а потому, что не могут победить в себе раздвоенности современных людей. Но самолюбие их направлено на то, чтобы быть как можно более ортодоксальными, как можно более верными древним преданиям. Они хотели бы постепенно принять все историческое здание не только Церкви, но и церковно-бытового и церковно-государственного строя, эстетически запугивают себя и других уродством всего нового, совре-

менного, творимого человеком. Но в силу необходимости обречены они оставаться посредниками между старым православием и современной культурой, раздвоенными и разодранными. Люди этого религиозного типа роковым образом лишены религиозной цельности и особенно жадно ищут цельности в возврате к старой ортодоксальности, к былой органичности. Они вечно осматриваются, озираются назад, убегают от себя и своего времени и этим обессиливают себя, не могут найти в себе твердой точки опоры для творческого движения вперед. Это течение обладает довольно высокой философской культурой и отличается большой сознательностью, даже слишком большой. Возврат к православной цельности и к православному примитивизму в этом течении насквозь сознательный, надуманный, философский, культурный, умственный. Наивности переживаний и наивности мысли в этом течении нельзя найти. *Наивно и непосредственно переживать можно лишь свое новое, современное, впервые творимое. Старое же, бывшее, сотворенное другими можно пережить лишь сантиментально, рефлексивно-сознательно.* Тот религиозный материализм и религиозный наивный реализм, которые в известном возрасте жизни христианских народов утверждаются непосредственно, наивно, цельно и в атмосфере поэтического народного жизнеощущения, в современном возрождении православия утверждаются сознательно-философски, с рефлексией, с оглядкой, с стилизацией. Сознательная наивность, рефлектирующая цельность, модернизированная архаичность — вот что характерно для современного возрождения православия. Но за этим скрыта подлинная жажда целостной веры.

Общественно наиболее характерным представителем этого типа религиозной мысли является С. Н. Булгаков. Его путь — типический. Он от марксизма, через идеализм, пришел к православию. Он занимает руководящее положение в известном религиозно-философском течении. Булгакова можно назвать кающимся интеллигентом, подобно тому как когда-то были у нас кающиеся дворяне. Это — новое явление в русской жизни. Более своеобразен, блестящ и в религиозном смысле более инициативен свящ. П. Флоренский, и его, по-видимому, можно признать вдохновителем всей современной школы православной религиозной мысли. Священник, профессор Московской духовной академии, близкий к старцам и к пустыням — он в силу пройденного им религиозного пути и занятого им положения дает религиозные директивы. Несмотря на его молодость, его признают авторитетом. Плохо различают упадочность в

свящ. П. Флоренском, его искусственное стилизаторство, александризм<sup>4</sup>, его вечные счеты с собой и бегство от себя, его страшный скептицизм и отсутствие в нем творческого духа. Но как ни оценивать свящ. Флоренского, нужно сказать, что значение его более индивидуальное, вне большого исторического пути русской мысли. Он — тепличен и экзотичен. Значение Булгакова более общее, более исторически-типическое, более широко-общественное. Как мыслитель и писатель Булгаков не интимен, он боится интимности и не имеет дара интимности. Он — широко общественен по характеру своего мышления, по своей манере писать, хотя бы сам он и бежал от духа общности. В типе Булгакова есть что-то исторически-общеобязательное, характерно-типическое для русской духовной жизни и русских исканий. Булгаков внес в свое православие свой былой марксизм, и в самом его бегстве из стана русской интеллигенции продолжают чувствоваться типически-интеллигентские черты. Он характерен для духовного кризиса интеллигенции. По духовному типу своему он был и остался догматиком, раздражающимся рефлексией, вечно соблазняемым тем, что чуждо ему и что внеположно ему. В. Ф. Эрн плывет в том же религиозно-философском русле, что и Булгаков, но он недостаточно еще себя выразил в литературе и менее типичен, менее связан с основными течениями русской мысли, более узок, в нем нет тревожности Булгакова. Кн. Е. П. Трубецкой стоит несколько в стороне, он менее крайний, слишком академичен, недостаточно чуток к мистическим темам. Но книга его о Вл. Соловьеве интересна и характерна для православной мысли\*. В характеристике того типа религиозной мысли, который можно назвать возрождением православия, я прежде всего буду иметь в виду Булгакова.

### III

Для мироощущения Булгакова и для всей его религиозной философии характерен дуализм, раздвоение, трансцендентное противопоставление, всюду проводимое\*\*. Этот крайний дуа-

---

\* См. мою статью о книге кн. Е. Трубецкого «О небесном и земном утопизме» в «Русской мысли» (Июль. 1913).

\*\* Для характеристики Булгакова основой является его книга «Философия хозяйства». Важны также главы по философии религии, печатаемые в «Вопросах философии и психологии»<sup>5</sup>; имеют значение собранные в два тома статьи «Два града».

лизм есть, по-видимому, единственный ведомый ему способ восприятия жизни, и он пытается найти для него религиозную и философскую санкцию. На всем, что пишет Булгаков, явственно отпечатлеваются его вечные колебания между святыней православия, пустыню, старцами, аскетизмом, молитвой, божественной трансцендентностью и мирской культурой и общественностью, разумом устрояющим жизнь, наукой, философией, хозяйством и хозяйственностью, всем человечески-имманентным. Этот дуализм унаследован Булгаковым от всего его жизненного пути. Все время чувствуется, что Булгаков бессилён пережить с религиозным пафосом и имманентным просветлением ценности культуры и общественности, ценности своей жизни в мире и своей мысли, своего познания, своей человеческой активности. Он не может жить без мирской культуры и общественности, без мысли, без мирского знания и без общения в миру, но не может и вложить во все это религиозного пафоса, не может почувствовать во всем этом Бога изнутри. Религиозно патетичны для него лишь моменты бегства из мира и от мирских ценностей в пустыни, к старцам, к устойчивому опыту православия. Но все вновь и вновь обращается он к миру и поворачивается к нему своим хозяйственным, разумным, благоразумным и благоустрояющим обликом. Бог остается трансцендентным человеку и миру, мир и человек — трансцендентны Богу. Вечно убегает Булгаков от человека и мира в трансцендентное, вечно боится человека и мира. И вновь возвращается к человеку и миру, но трансцендентного не вносит в жизнь человека и мира. Трансцендентное так и не становится имманентным, не преображает и не просветляет жизни изнутри. В творчестве жизни нет внутреннего религиозного горения, нет пафоса. И остается один лишь способ оправдания жизни в мире — оправдания мирской жизни, как послушания, как несения бремени и тяготы, как наживание последствий греха. Булгаков и вступает на этот путь оправдания жизни. Религиозный пафос его — пафос дистанции, бесконечного расстояния между человеком и Богом, миром и Богом, пафос трансцендентности Бога, низости и ничтожества твари перед лицом Творца. По-видимому, переживание этого трансцендентного расстояния он и считает религиозным переживанием по преимуществу. В переживаниях религиозной имманентности, божественной близости он склонен видеть уклон к человекобожеству и миробожеству. Это ощущение бесконечного трансцендентного расстояния Бога от мира и человека унаследовано Булгаковым еще от его позитивизма и марксизма. Ибо поистине для позитивизма и марксиз-

ма Бог совершенно и окончательно трансцендентен миру и человеку, ничто божественное не просвечивает изнутри. В сущности, позитивизм и есть крайний, самый предельный трансцендентизм богосознания, — Бог окончательно вынут из бытия человека и мира и отодвинут за пределы всякой достигаемости. Эта отравка совершенно безбожной мирской жизни осталась в Булгакове и вечно его пугает. Этот пафос трансцендентности и делает его внутренне несвободным, всегда чем-то подавленным, порождает в нем робость духа. Булгаков не вносит своего человеческого опыта в свое религиозное сознание, не обогащает своей религиозной мысли своим путем, так как он в вечном ужасе от своего человеческого, вечно бежит от него, как от бытия, лишённого всякой божественности. И это мешает ему сыграть творческую религиозную роль. Он не идет к новой жизни. Он обречен быть реставратором. Путь Булгакова, как и путь слишком многих в современном религиозном движении, есть бегство от человека и человеческого в божественную трансцендентность. Он ищет религиозного центра не внутри себя, не в глубине, не в сокровенно-имманентном ему, а вовне, в бесконечной дистанции, в совершенно трансцендентном ему. И это так характерно для современного человека, для его усталости от безбожного человеческого существования, так обнаруживает религиозное бессилие после блужданий по пустыням позитивизма! Религиозная тоска человека обессилевшего и испуганного находит себе оформление в трансцендентном религиозном сознании.

Трансцендентный дуализм Булгакова выражается и в его манере писать, в невозможности найти свой единый стиль. Он не может освободиться от академизма, от старой рационалистической манеры, от совершенно дискурсивного метода трактования мистических тем. В строении фраз чувствуется боязливость изнутри и свободно вплотную подойти к религиозным и мистическим вопросам. Но эта старая рационалистическая манера, очень осторожная и боязливая, чередуется у Булгакова с лиризмом, который нельзя назвать удачным. Булгаков может быть назван неудачником в лирике, и это неудачничество определяется исконным дуализмом, обрекающим его на разодранность, его чувством божественного не как внутреннего начала, а как предмета устремления. Булгаков не смотрит на свое писательство, как на патетическое выявление своей внутренней духовной энергии. Он не может освободиться от обязательства доказывать и оправдывать свою истину и правду так, как он привык это делать, когда был марксистом и кантианцем. Он не любит науки, не имеет пафоса научного знания, но он боится науки и

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

#### IV

Философия Булгакова делает попытки оправдать эту мирскую культурную жизнь, которая остается неоправданной его психологией. Так как из человека и из мира вынута божественное, так как Бог не имманентен и нельзя творить жизни с религиозным пафосом, то остается оправдание всей жизни в мире, как послушание, как несение бремени и тяготы греховного мира. Философия Булгакова очень модернизирована и вооружена всеми современными философскими орудиями, но в основном дух ее тот же, что у епископа Феофана Затворника, для которого вся жизнь в мире оправдывалась, как послушание последствиям греха. И в православном богословствовании Феофана был тот же хозяйственный мотив, что и в современном философствовании Булгакова. Хозяйственность есть в русском православии, в духовном нашем быту. Современная хозяйственность Булгакова, связанная с его экономическим материализмом, встретила со старой хозяйственностью Феофана Затвор-

ника\*. И Булгаков принимает хозяйственное отношение к жизни и со страхом отвергает творческое отношение к жизни. Религиозное переживание жизни в мире для него есть послушание, несение тяготы, а не творчество, — оно определяется не избыточной творческой энергией, а недостатком греховной природы.

Самое значительное и своеобразное создание Булгакова — его «Философия хозяйства». В этой книге ему удалось выразить свое мироощущение и философски его хорошо обосновать. Заглавие этой книги не совсем точное и слишком узкое. В сущности это не философия хозяйства, а хозяйственная философия, даже хозяйственная религия. Булгаков дает нам особый тип религиозной мысли. Хозяйственность не есть только объект мысли Булгакова, — она проникает насквозь и субъект мысли. Булгаков — богослов в экономике и экономист в богословии. Он остался экономическим материалистом и перенес свой экономический материализм на небо, небо оросил трудовым потом. Даже Софии и софийности придал он экономически-хозяйственный характер. Хозяйство превратилось для него в целую метафизику бытия, даже в своеобразную мистику. Булгаков чувствует мир, как хозяйство, и Бога, как Хозяина. Человек — управляющий этого Хозяина, которому поручено возделывать землю. Человек не имеет своей собственности. И он может лишь управлять, возделывать, хозяйничать на господской, хозяйской земле, но не может быть творцом, не может быть оригинальным художником жизни. Булгаков абсолютизирует хозяйство и придает ему характер универсальный. Отношение человека к природе он понимает исключительно как хозяйственное отношение. И он принужден определить культуру как хозяйство. «Культура лишь трудом человечества высекается из природы, и в этом смысле можно сказать вместе с экономическим материализмом, что вся культура есть хозяйство»\*\*. Ему совершенно чуждо понимание культуры как творческой избыточности. И это так характерно для русской мысли! Хозяйственное мироощущение и мирозерцание противоположно всякому артистизму, аристократизму, всякому пафосу свободы и творчества. Но хозяйственная работа, хозяйственный труд как послушание, — основное для Булгакова и единственный источник его религиозного оправдания жизни. Он совсем как будто бы не сознает, что хозяйственное отношение к природе

---

\* См. очень характерную книгу епископа Феофана «Начертание христианского нравоучения».

\*\* См.: Философия хозяйства. С. 308.



всегда корыстное и озабоченное и потому не может быть христианским, евангельским. Христианское, новозаветное отношение к природе и к жизни должно быть бескорыстным и беззаботным, должно быть созерцанием божественной красоты космоса и творчеством новой космической жизни. Хозяйственное же отношение к природе целиком еще ветхозаветно, подзаконно. Ему неведома новозаветная духовная свобода. И Булгакову чужд пафос христианской свободы. В его отношении к жизни, в его философствовании чувствуется ярмо подзаконности. В основе его хозяйственной религиозной философии лежит ветхозаветное чувство жизни, библейское проклятие, по-новому осознанное в экономическом материализме, вечная зависимость от природной необходимости. Хозяйственная религия Булгакова и есть религия рода, проклятого натурального рода. Сама София, к культу которой он приходит и с которой связывает самое интимное в своей религиозной философии, есть София родовая, рождающая и хозяйничающая. Поэтому и хозяйство оказывается софийным. Но Небесная Дева — София не рождает и не хозяйничает в роде человеческом, и она не может быть причастна к хозяйственным заботам и трудовому поту. Эти планы совершенно несоизмеримы. Для Булгакова все хозяйственное оказывается своеобразно божественным. Он приходит в своей хозяйственной религиозной философии к оправданию быта. И в этом он встречается с старым православием. Русские старцы, как, например, Амвросий Оптинский\*<sup>6</sup> или Феофан Затворник, религиозно оправдывали именно родовой быт, хозяйственные заботы, естественное, традиционное домостроительство жизни. Торговля в лавке для Амвросия и Феофана имела больше оправдания, чем творчество философское, художественное, общественное. Жизнь в родовом быту оправдана, как послушание. Творчество же человека есть дерзновение и может оказаться сатанинским уклоном к человекобожеству. У Булгакова все это менее примитивно и менее наивно, сложнее, сознательнее, современнее. Но и он приходит к тому же.

## V

Булгаков очень последовательно отрицает творческую природу человека и боится творчества как сатанизма. В этом отно-

---

\* См. интересное «Описание жизни блаженных памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия» протоиерея С. Четверикова.

шении в его «Философии хозяйства» есть очень яркие места. Философского обоснования своего религиозного страха творчества Булгаков ищет в платонизме. Прежде всего он отрицает, что знание есть творчество. Источник отрицания творчества человека — в религиозном пафосе трансцендентной дистанции между тварью и Творцом. В глубине тварной природы нет источников творчества, — источники эти всегда лежат в трансцендентном по отношению к тварной природе Творце. Творить не дано из ничего, т. е. из свободы, из глубины, — дано лишь перераспределять данные элементы замкнутой и завершенной тварной природы. Притязание твари на самобытное творчество для Булгакова есть сатанизм. Знание «есть выявление того, что метафизически дано, оно в этом *не есть* творчество *из ничего*, но *лишь воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным*, и это воссоздание становится творчеством лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудовое воспроизведение. Человеческое творчество не содержит поэтому в себе ничего *метафизически нового*, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов, и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также данным уже образцам. Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку, как тварному существу, не дано и принадлежит Творцу... Человеческое творчество создает не «образ», который дан, но «подобие», которое задано, воспроизводит в свободном, трудовом, историческом процессе то, что предвечно *есть*, как идеальный первообраз. И бунт твари против Творца, уклон сатанизма, метафизически сводится к попытке стереть это различие, стать, «как боги», иметь все свое от себя» \*. Так объявляет Булгаков всякое имманентное религиозное сознание, открывающее внутри, в глубине человека творческую божественную энергию, уклоном к сатанизму. Трансцендентное и абсолютное противоположение твари и Творца есть схема, в которую он хочет вместить ортодоксальное, благочестивое, богопокорное христианство. Творение совершенно закончено и замкнуто, творческий процесс не продолжается в человеке и через человека. Человек — трепещущая и униженная тварь. Ему дано лишь хозяйственно устраивать созданное Богом, божье имение. В таком сознании чувствуется непреодоленный религиозный сервиллизм<sup>7</sup>, религиозное несовершенство человека. Покорность трансцендентной, т. е. внешней и далекой воле Божьей есть последнее. Это — гетерономное, а не автономное религиозное

\* См.: Философия хозяйства. С. 140—141.

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

Из трансцендентизма и материализма религиозной философии Булгакова вытекает то, что свобода для него поглощается необходимостью. Он лишен пафоса религиозной свободы. Для иррациональной тайны свободы, для бездонной свободы у него не остается места. Его свобода подзаконна и подчинена необходимости. Страх перед свободой не проходит у Булгакова, и с религиозным пафосом переживает он божественный фатум, божественную необходимость. «Свобода... должна быть введена в твердые берега необходимости, чтобы послужить раскрытию единого плана... Свобода есть общая основа творческого процесса, необходимость же определяет рамки этого процесса и постольку предeterminирует свободу, направляет ее путь. И для отдельного человека, и для исторического человечества суще-

ствуует необходимость, как закон его же собственной жизни» \*. «Для Бога человек со скрытыми в нем возможностями и силами истории вполне прозрачен, и именно благодаря этому гарантируется исход истории, отвечающей божественному плану. Свобода распространяется лишь на *ход* исторического процесса, но не на его *исход*. Промысл Божий, путем необходимости ведущий человека, есть поэтому высшая закономерность истории» \*\*. Так обнаруживает Булгаков совершенно пассивное понимание Апокалипсиса всемирной истории. Человек и человечество — не активный творец мировых исторических судеб. Человек пассивно и с трепетом ждет совершения над ним судеб апокалиптических. Очень связаны в религиозной философии Булгакова его экономизм, материализм, натурализм, его пафос труда и послушания и его отрицание творческой свободы. Все одно из другого вытекает и одно другое поддерживает.

По внешности учение Булгакова о Софии неудачно и может показаться неорганическим. Но если вникнуть глубже в мирозерцание Булгакова, то станет ясно, что он должен был прийти к софийности. Булгаковская софийность есть выражение женственно-пассивной религиозности, покорно принимающей данный миропорядок. Высшая точка этой софийной религиозности есть мление и умиление. Для более мужественного религиозного духа София есть искание человеком своей утерянной девственности, своего андрогинического образа. София связана с проблемой человека. Но в религиозно-философском сознании Булгакова София есть санкция на веки веков материи, как богоматерии, санкция рода, как божественной ипостаси. И образуется уклон к созданию четвертой ипостаси Божества, ипостаси женственной. Это особенно явственно у свящ. П. Флоренского. Но и у Булгакова есть сильная тяга к религии женственного Божества. Это — самое интимное в нем, единственный выход для него из чувства бесконечной дистанции и противоположения между человеком и Богом, из прозы и тяготы хозяйственного послушания. Поэзия булгаковской религии, которая, конечно, есть у него, связана с Софией, с посредничеством божественной женственности, разлитой в природе и пропитывающей землю. Мир и мировая жизнь для Булгакова не божественны, но софийны. И можно заподозрить это сознание в том, что для него не Христос, не Богочеловек — посредник между человеком и Богом, миром и Богом, а София, божественная женственность.

---

\* См.: Философия хозяйства. С. 236.

\*\* Там же. С. 237.

Этот уклон, по-видимому, неизбежен для всякого типа религиозности, отрицающего активность и творчество человека и героическое религиозное начало. Есть это и в недрах самого православия, и там есть более интимное чувствование Богоматери, чем Христа. И Мария ощущается более как мать, чем как дева. В русском православии есть уклон к религии рождающей женственности, рождающей земли, религии материнства и рода. С этим связано и ощущение святости и вечности материи. В этом — глубокие корни консерватизма. Для такого типа религиозного мироощущения характерна жажда раствориться, отдаться. Культ девы, рождающей от Духа, — свобода. Культ женственности, рождающей в природно-родовом порядке, — необходимость. И образ девственности двоятся между этими двумя путями. Булгаков избирает тот путь софийности, который закрепляет необходимость. Так образуется религия животной, органической теплоты, женственная религия. В эту теплоту, в эту всеобъемлющую женственность прячутся от холода и огня религиозного пути, дерзающего взять на себя крест и распятие. Софийность и есть интимно-лирическая, радостная сторона того, что объективно и принудительно раскрывается Булгакову как хозяйственность. Все это московское православное течение никогда и ни в чем не обнаружило чувства Христа, интимной близости к Христу. Остается впечатление, что София подменяет Христа: Самого Христа почти боятся. И труднее всего найти Христа у свящ. П. Флоренского.

## VI

Для характеристики булгаковского типа религиозной мысли очень существенны опубликованные им главы из задуманной философии религии\*. Очень характерно и интересно, что в своем подходе к проблемам философии религии Булгаков остается кантианцем, подобно тому как он остается экономическим материалистом в своей философии хозяйства. Он притворяется кантианцем, из страха перед научной философией надевает на себя одеяние ненавистного ему кантианства. Очень странные для русского православного мыслителя, всегда противопологающего свой онтологизм кантианскому трансцендентализму, такие заглавия, как «Трансцендентальная проблема религии», «Как возможна религия?» и т. п. По своему методу Булгаков

---

\* Напечатаны в «Вопросах философии и психологии».

остается рационалистом в философии религии, он прежде всего имеет дело с трансцендентальными категориями. В этом чувствуется раздвоенный и сомневающийся ум, для которого его догматизм никогда не бывает имманентным. Предмет веры Булгакова всегда остается трансцендентным его мысли. Он совсем не гностик, он антигностик. Гностик — совершенно свободный человек в путях своего религиозного познания, ему не нужен трансцендентный авторитет и он не принимает никаких ценностей гетерономных, внешних для его глубины<sup>8</sup>. Булгаков совершенно не свободен в путях своего религиозного познания, он неизбежно приходит к трансцендентному авторитету, он вне себя помещает центр. Несвободен он уже потому, что совершенно лишен пафоса науки, никогда не считает науку своей, своим делом, но боится чужой науки, «их» науки и все время приспосабливается к ней. Наука для него тоже авторитет. Он приспосабливается к ней и вместе с тем занимает положение защищающееся, апологетическое. Булгакова явно смущает работа «их» науки в области религии, не дает ему покоя. Трансцендентальная постановка проблем философии религии, перевод на гносеологический язык молитвы и таинства, рассмотрение христианства как мифа, а всякого мифа как реальности и как синтетического религиозного суждения *a priori*, — все это не имманентный гнозис у Булгакова, не свободное его познание, а предохранительное приспособление, мера защиты от врагов, принимающая некоторые приемы врагов. В познании для него все — послушание, ничто не вдохновение. Он любит употреблять такие выражения, как «научное благочестие», послушание науке и т. п.

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

неограниченность религиозного знания никакими непереодоимыми пределами. Можно ли сказать, что такой типичный религиозный имманентист, как Экхарт, вращается «в пределах замкнутого круга сознания», ограничен субъективностью? В сущности все мистики были имманентистами, и имманентизм всегда означает опытное движение от всякой периферии и оболочки в глубь божественного, переживание божественного, как внутреннего и глубинного. Но вся религия Булгакова — в *объективации*. Его трансцендентизм и есть объективация, выбрасывание вовне того, что в глубине. При всем своем формальном гносеологизме Булгаков даже не пробует ставить основной для религиозной гносеологии вопрос: что значит в религиозной жизни «объект» и «объективное»? Он и не помышляет о преодолении всякой «объективации» в религии, к чему стремились все мистики. Есть ли вообще в религиозной жизни и религиозном познании разделение на субъект и объект? Не в тождестве ли субъекта и объекта протекает религиозная жизнь и религиозное познание? Не есть всякое противопоставление объекта субъекту уже рационализация? И может ли Бог быть объектом? Все эти вопросы Булгаков даже не ставит и потому легко обращается с терминами «объективный» и «субъективный». В рационалистическом аспекте Бог может являться объектом. Но не в этом глубина религиозной жизни, религиозного опыта. И глубина религиозного опыта самого Булгакова, конечно, лежит вне его объективации трансцендентного. «Бог есть трансцендентное... Он есть единственное подлинное *Не-я*... Между миром и Богом лежит абсолютное, непреодолимое для мира расстояние...». «Религия основана на поляризации сознания, напряженном чувстве противоположности трансцендентного и имманентного, богосознания и мирознания». Все эти определения Булгакова не находятся в последней глубине. Все это — вторичное, а не первичное, уже рационализация, уже объективация, внешне-экзотерическое выражение внутренне-сокровенного. Предпоследнее Булгаков хочет выдать за последнее и момент объективации в духовном пути хочет абсолютизировать и увековечить. Его преследует повсюду призрак человекобожества, — основной испуг его жизни, и страх перед этим призраком мешает ему признать имманентность божественного человеку, внутреннее, глубинное действие божественного разума и божественных энергий в человеке. К той же центральной своей теме он подходит еще и со стороны отрицательного богословия.



## VII

Интересно то, что пишет Булгаков об отрицательном богословии, но и тут повсюду чувствуется его боязливость и несвобода. Как будто бы все для него наружное и далекое, а не внутреннее и близкое. Он объективирует свою несвободу в своем трансцендентном сознании. Булгаков более всего дорожит антиномичностью религиозного сознания и крепко держится за нее. «Антиномия есть явный знак известный трансцендентности предмета мысли для мышления и, вместе с тем, крушение рассудочного, гносеологического имманентизма. Антиномическое мышление овладевает своим предметом, делает его себе имманентным только отчасти, либо до известного предела, который и обнаруживается в антиномии». Так говорит Булгаков и делает из антиномии стражу, не допускающую движения по имманентным путям познания и духовной жизни. Но он неверно понимает природу религиозной антиномии. Антиномия совсем не для того существует, чтобы опровергать имманентизм и утверждать трансцендентизм. Возможно совсем другое понимание антиномичности. Антиномия всегда обращена к «миру» и к «разуму мира сего». Тайны божественной жизни прикрыты антиномичностью для мира, и антиномичность эта непреодолима для рациональной мысли. Антиномичность есть прикровенность божественной полноты, для которой не существует рационалистически-ограничительного или/или, — например, Бог Единый, или Бог Троичный. Но эта антиномичность, всегда соотносительная с этим «миром» и с его «разумом», снимается внутри религиозного опыта, в переживании тайн божественной жизни и божественного познания. Религиозный опыт, религиозное познание — всегда имманентны, а не трансцендентны. Трансцендентное существует лишь для жизни этого «мира» и для познания мирского разума. Антиномия есть страж, не допускающий «мир» и «разум мира» к тайнам божественной жизни без жертвы и отречения. Но дух человеческий имманентен божественной жизни, и божественная жизнь имманентна духу человеческому. Ему ведома божественность не только со стороны ее обращенной к «миру сему» предохраняющей антиномичности. Основная ошибка Булгакова, быть может, в том, что для него человек всегда имманентен этому миру и трансцендентен Богу, в то время как глубина человека имманентна Богу и трансцендентна миру. Антиномия направлена против рационализма, а не против подлинного и глубокого имманентизма. И основной для Булгакова тезис о *прерывности*, непроходимой

трансцендентной пропасти, разделяющей Абсолютное и относительное, Творца и творение, Бога и человека, может быть направлен лишь против популярного пантеизма и вульгарного монизма, отождествляющих Бога с миром и природой. Но нужно считаться с более сложными и тонкими формами богосознания. Булгаков слишком упрощенно стилизует неприятный и враждебный ему тип богосознания и рискует одержать слишком легкую победу. Гладкий рационализм и монизм отрицает всякую прерывность и антиномичность в мышлении и в опыте, утверждает эволюционную непрерывность. Но Булгакову кажется, что всякий гностик, хотя бы то был величайший мистик вроде Я. Бёме, — все тот же гладкий рационалист и монист и что против него уместны все те же аргументы. Но поистине мистический гнозис вступает на иной путь, он входит в ту глубину, которая не знает уже стража антиномии, он имманентен божественному, а не мирскому, в нем познает разум божественный, а не разум мира сего. Для мистического гнозиса открыта имманентная непрерывность божественной мысли и божественной жизни, бездна пройдена уже, чудесно и таинственно преодолена. Но Булгаков не верит в гнозис, боится его и не хочет его. Он более всего дорожит охранением дистанции и «священным неведением». Гнозис представляется ему гордыней и угрозой для самого существования религии. Но ведь и всякое вхождение в глубину божественной жизни и божественной тайны грозит существованию религии, и с этой точки зрения нужно желать принципиально оставить человека вдали от Бога! Таков парадокс религиозной жизни: слишком большое углубление в религиозную жизнь упраздняет религию, которая была создана для далеких и отпавших. Булгаков как будто предпочитает оставаться на периферии, лишь бы иметь религию. Религией он дорожит больше, чем самой божественной жизнью.

Всякая мистика и всякий мистический гнозис оказывается рационализмом. Рационалисты — Экхарт и Бёме. Но рационализмом, преодолением рационализма можно признать лишь трансцендентную церковную догматику. Не рационалисты — учителя Церкви. Для Василия Великого, как и для всякого самого заурядного учителя Церкви, существует трансцендентная прерывность, священный агностицизм, поэтому он не рационалист. И Булгаков в сущности принужден отвергнуть всех мистиков, каких знает история. Экзотерическое, внешнее христианство для него выше христианства эзотерического, внутреннего. Остаться на периферии — значит для него преодолеть рационализм; идти вглубь значит быть рационалистом. Так все опро-

кидывается, и совершается насилие над терминологией. Все-таки большая часть учителей Церкви были в мышлении своем самыми обыкновенными рационалистами. Мистическая глубина Исаака Сирианина<sup>9</sup>, Максима Исповедника или Симеона Нового Богослова<sup>10</sup> — редкие жемчужины в святоотеческой литературе. А в официальном богословии, целиком основанном на принципе трансцендентной прерывности, ничего нельзя найти, кроме мертвящей схоластики и поверхностной рационалистической апологетики. Основная схема Булгакова о прерывности, упирающейся в трансцензус и в бездну, и непрерывности, имманентно познающей божественные тайны, совершенно не годна для суждений о мистике, хотя она вполне ортодоксально-церковна. В сущности Булгаков в более утонченной и углубленной форме повторяет обычные аргументы догматических церковных авторитетов против мистики и гностицизма. Церковь, на известной стадии своего развития, запретила гностицизм и тем укрепила агностицизм. Авторитарное сознание не может вынести автономности мистического гнозиса.

И отрицательное богословие Булгаков хочет непременно истолковать как богословие трансцендентное, приводящее всякое познание к трансцендентному прорыву. Но отрицательное богословие, связанное с ареопагитическими творениями, приписываемыми св. Дионисию Ареопагиту<sup>11</sup>, есть мистическое, серафическое богословие. Как и всякое мистическое богопознание, оно основано на имманентном мистическом опыте и признает имманентное богопознание через ступени отрешенности. Отрицание есть лишь особый метод мистического познания, внутренне им полагаемый, а не извне навязанная граница и предел. Ортодоксальное трансцендентное богословие всегда было в довольно натянутых отношениях с мистическим отрицательным богословием и всегда подозревало его в уклоне к пантеизму, в заимствованиях у неоплатонизма, т. е., в конце концов, в религиозном имманентизме. Для отрицательного богословия догмат о трансцендентном Боге есть объективация, а не последняя тайна, не последняя глубина. Для мистического богословия откровение есть имманентный, а не трансцендентный акт. Откровение Бога и божественной жизни совершается в нашей глубине и с нами. И потому всякий религиозный опыт и религиозное познание — имманентны, внутренни, глубинны, есть самое интимное в нас. Отрицательный путь мистического богословия приводит к трансцендентному, как неизреченной Тайне, Бездне, изначальному Ничто. Но это не та трансцендентность, которой хочет Булгаков. Божество и ближе, имманентнее нам, и

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

### VIII

Булгаков в последнее время очень заинтересовался Яковом Бёме и уделил ему много внимания в своей философии религии<sup>12</sup>. Бёме беспокоит его, соблазняет и отталкивает. И в его отношении к Бёме чувствуется какая-то несвобода, вечная оглядка, сообразование с целями апологетическими. Булгаков хочет во что бы то ни стало втиснуть Бёме в свою схему и отнести его к враждебному себе типу. В булгаковской характеристике Бёме слишком чувствуется современная борьба, современные религиозно-философские счеты. Булгаков не чувствует единственности и неповторимости Бёме, необщего выражения его лица. Для него Бёме стоит в том же ряду, что Экхарт, и принадлежит к тому общему типу германской мистики, который должен быть для апологетических целей изобличен и опровергнут. Бёме оказывается рационалистом, монистом, акосмистом, имманентистом, эволюционистом, эманентистом, т. е. наделен всеми болезнями и грехами еретической мистики вообще и гер-

манской мистики в частности. В Бёме сидят уже и Гегель, и Гартман, и даже Штайнер<sup>13</sup>. «В бёмевском Боге от первого его движения к откровению до отдаленного уголка мироздания, от ангела до последнего клопа, *все понятно*, все объясняется, все рационализируется. Здесь нет места для антиномии, с ее логическим перерывом, ни Тайне: беспримесный рационализм — вот обратная сторона того всеведения или “гнозиса”, которым мнил себя обладающим, по одним основаниям, Гегель, а по другим — Бёме, почему он и оказывается столь родственным по тенденциям современному “теософизму”, оккультизму или мистическому рационализму». Тут Бёме явно падает жертвой апологетического рвения и схематизма. Бёме должен был оказаться рационалистом, потому что он заранее отнесен к тому типу гностицизма, который базируется на законе «непрерывности мышления». И вот оказывается, что у величайшего из мистиков, который постоянно прерывал свое изложение восклицанием: «Это великая тайна», у которого все есть Тайна, нет места для Тайны. Напрасно думает Булгаков, что гнозис исключает Тайну, — он подводит к Тайне, он есть откровение и прикровение. Но Тайна мистического гнозиса лежит глубже и дальше, чем Тайна ортодоксальной догматики. Она глубже и дальше самих догматов о Боге. Булгаков, по-видимому, вчитывался в Бёме, но воспринял его внешне и в целях апологетического использования. И он не увидел последней глубины Бёме, самого таинственного из мистиков, величайшего теософа всех времен, знавшего подлинное откровения, видевшего блеск молнии во тьме. Бёме, который весь насыщен откровениями космоса, большая часть творений которого посвящена натурфилософии, оказался по требованию схемы акосмистом. По Булгакову, германская мистика всегда должна быть акосмической. Это предопределено Экхартом и родством германского духа с духом Индии и с неоплатонизмом. Бёме оказывается виновным и в имперсонализме. Но ведь вся мистика Бёме — конкретна, а не отвлеченна, пронизана откровением космической множественности. В центре у Бёме стоит лик Христа. Мистика Бёме в отличие от Экхарта, Плотина и мистики Индии не есть мистика Единого, признающая человека лишь отпадением и грехом. У Бёме были великие прозрения о человеке, как положительном откровении, перед ним стояла уже антропологическая проблема. Не очень уместно характеризовать как рационалиста того провидца, который видел Бездну глубже Бога и дальше Бога и которому открывались первичные яростные стихии в космосе. Оказывается также, что Бёме гнушается плотью и с брезгли-

востью относится к браку. Все оказывается совсем так, как у индусов, как у Плотина и Экхарта. Булгаков прошел мимо величайших откровений Бёме о Софии и об андрогине, с которыми связана у него проблема человека. Слишком уж София Бёме не походит на Софию Булгакова. Мистика Бёме очень сложная и загадочная, в ней совершенно нет гладкости монизма. Это не чисто арийская мистика индусского типа, — в ней есть семитическая прививка Каббалы<sup>14</sup>, есть соль, которой нет в пресной мистике Единого. Бёме требует к себе исключительно внимательного, углубленного отношения\*. Он не принадлежит ни к какому традиционному и легко различимому типу, он многоставен и необычайно богат. Лишь одной своей стороной он мог повлиять на таких германских мыслителей, как Гегель или Гартман. Но в Бёме были и совсем другие стороны. Им многие питаются. Питался им полусознательно и наш Вл. Соловьев, и вся христианская теософия. Слишком часто черпают в наше время из вторых рук божественную мудрость, не зная, что источником ее является мудрость Якова Бёме. Вне его нет пути для христианской теософии.

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

Тысячелетнего Завета  
В веках приблизилась череда.  
Тебя наполняют реки света,  
И Яков Бёме — твой всегда\*\*.

Я. Бёме не может и не должен пасть жертвой нашего правого противления германскому духу. Булгаков, очевидно, самоопределяется на полемике против Бёме. И для понимания самого Булгакова эта полемика очень характерна. В сущности он должен был бы открыто сказать, что он — враг мистики, что всякая мистика для него еретична. Но он решается высказаться до конца. Его влечет и манит мистика. Булгаков отрицает мистический гнозис, который весь основан на конкретных мифологемах, и признает религиозную метафизику, которая основана на отвлеченных философемах. Это очень характерно. Таковы были

---

\* Я специально занимаюсь Я. Бёме и предполагаю писать о нем книгу, поэтому и особенно останавливаюсь на отношении Булгакова к Бёме.

\*\* Из стихотворения Новалиса<sup>15</sup> в переводе Вяч. Иванова.

большей частью и учителя Церкви в своем философствовании. Пугливый агностицизм часто принимали за преодоление рационализма. Но в действительности Ириной Лионский<sup>16</sup> был во много раз более рационалистом, чем гениальный гностик Валентин<sup>17</sup>. Гнозис есть опьяненное, экстатическое знание и рационализмом его не подобает называть. Для Булгакова мысль, знание есть послушание, а не творчество, и он отвергает экстазы знания, как соблазн. Творчески-экстатическое знание, подобное бёмевскому, чудесным образом переносит через бездну, и лишь смотрящему со стороны кажется, что мышление гностика непрерывно. Булгаков хочет как будто бы сблизить имманентизм мистический с имманентизмом позитивистическим. Но это не более, как чисто внешнее совпадение терминов. Таким же внешним является и сближение гностицизма с рационализмом. Метод отрицательных квалификаций, в которых происходит совпадение различного смысла терминов, неубедителен. Квалификации Булгакова характеризуют его самого, а не Бёме, который ускользает от всех определений, который антиномичен для всех категорий. В конце концов ведь и чистый теизм есть рационализм, всегда такой же гладкий, как и пантеизм. Теософия Бёме не есть ни теизм, ни пантеизм, она таинственнее, антиномичнее, мистичнее этих приглаженных богопознаний. Теизм Булгакова тоже ведь слишком рациональный и приглаженный, как и теизм отцов Церкви. Булгаков всюду видит монизм в стиле Дрекса, хочет открыть его и у Бёме. Но в Бёме — иная глубина. Что-то от мистики Бёме должно быть привито и нашему русскому религиозному сознанию.

## IX

Основы религиозной философии Булгакова имеют свои роковые и неотвратимые последствия на практике. Невозможность имманентно, изнутри освятить жизнь и творчество в мире ведет к пассивному принятию мира, к смирению перед миропорядком, таким, каким он дан, к освящению авторитарной общности. Такое отношение к жизни подрезывает крылья, лишает творческой энергии. Мы сталкиваемся с интересным парадоксом религиозной мысли. Трансцендентный разрыв между Богом и миром, отрицание божественности мира на практике ведет к смиренному и покорному принятию мира таким, каков он есть, вплоть до смирения перед злом. Имманентное достиже-



ние мира, как внутреннего момента божественной жизни, на практике ведет к неприятию мира таким, каков он есть, к направлению творческой энергии на преобразование мира. Булгаков религиозно себя обессиливает и не может направить свою энергию на реформирование, революционизирование и преобразование мира. Для него закрыт путь творческого обращения к миру. Мир для него внебожествен, но он вынужден принять его, как ниспосланное за грехи бремя и тяготу, смириться перед миропорядком во имя религиозной добродетели послушания. Это ведет к традиционно-бытовому принятию мира. Начинается это мироощущение с крайнего отрицания божественности мира, а кончается утверждением божественности быта, божественности родовой жизни, божественности хозяйства в мире, божественности материи жизни. Булгаков — последовательный враг героического, прометеевского начала, которое всегда представляется ему человекобожеством и сатанизмом. Героизму он противопоставляет смирение и подвижничество\*. Героическое понимание жизни принимает Христа не как внешнего, трансцендентного Искупителя, а как внутренний, имманентный путь духа, проходящего через распятие и вольную Голгофу. Понимание жизни, враждебное всякому героизму, принимающее все тайны религиозной жизни в трансцендентном противоположении, окончательно объективирует и материализирует христианскую мистерию, крест возлагает на Христа, а на людей — смирение.

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

---

\* В этом отношении интересна его статья в «Вехах».

чески, а не динамически. Путь, пройденный Булгаковым, очень знаменателен и интересен. Он начал с того, что соединял христианство с прогрессивной общественностью, с христианской политикой и с христианским социализмом. Но в сущности прогрессивная политика и некоторый социализм Булгакова не вытекали органически из его, в то время еще не зрелого христианства, они унаследованы были от его старого марксизма и от секулярного мировоззрения его молодости. И по мере того, как христианство Булгакова делалось более глубоким, по мере его подлинного обращения в православие, он уходил, убежал от своего мирского прошлого, от своего человеческого, только человеческого. Весь путь Булгакова есть бегство от человека к Богу, и бегство это внутренне мотивировано испугом перед человеческим, неверием в том, что само человеческое — божественно. На этой почве вырастает религиозно значительная драма. И нужно прямо сказать, что по мере того, как Булгаков делался «реакционнее», он делался религиозно значительнее и подлиннее. В нем живет секулярный общественник, природный общественник, но религиозно оправданного, имманентно освященного общественника в нем нет. И это для него трагично. Мирская общественность остается для него соблазном. В сфере мысли он все-таки пытается вывести «реальную политику» из своей религиозной философии и иногда с большими натяжками. Слишком видно, что дуализм его есть не только сознательный религиозный принцип, но также и двойственность его природы, двоящееся его существование. Поэтому его решение основных вопросов социальной жизни лишено патетизма. Для него, экономиста, создателя философии хозяйства, вся сфера социальной жизни представляется тяжелым долгом, бременем, а не вдохновением, не сферой творчества. Он весь — в хозяйстве, но настоящего пафоса хозяйственности он лишен. Он компромиссно, дуалистически соединяет аскетизм и культ юродства с волей к хозяйственности и обогащению. И очень характерно и знаменательно, что Булгаков, социальный философ по преимуществу, ничего не сделал для постановки и решения социального вопроса с религиозной точки зрения. Многие основные социальные проблемы он решает так, как их решают самые обыкновенные «буржуазные» идеологи. В своей «Философии хозяйства» он не обмолвился ни единым словом о судьбе трудящегося народа, о рабочем вопросе, о социальной неправде. Он в сущности склонен оправдывать «буржуазный» строй, подводить под него религиозный фундамент в явном противоречии со своим аскетизмом и народничеством. Капиталистическое накопление он пытается

вывести из религиозного закала личности\*. Он как будто бы не видит глубокой противоположности между христианством и всякой трудовой заботой, накоплением, попечением о завтрашнем дне. Булгаков стремится принять все традиционное, все освященное веками, все исторически-преемственное. Он — консерватор из религиозного пафоса смирения и послушания, но консерватор непоследовательный, принявший в себя много прогрессивного, либерального и демократического, неспособный от этого освободиться. От духовного сословия он унаследовал соединение консерватизма с демократизмом. Его исходная религиозная точка зрения, как мы видели уже, не автономна, и она влечет его к авторитарной общественности, к трансцендентно-священной общественности, а не имманентно-освящаемой общественности. И отношение Булгакова к общественности остается не цельным, двойственным и разорванным. Он — очень либеральный реакционер, очень демократически настроенный буржуа, очень романтически настроенный реальный политик. Булгаков не может освободиться от романтики священной общественности, священной государственности. Для него это остается трансцендентной мечтой, осуществлять которую реально он совершенно бессилён. Он не может не знать, чего стоит старая священная, теократическая государственность и какая страшная ложь за ней скрыта. Но он не может открыто и решительно оправдать пути свободной и секулярной государственности и общественности. Он не видит, что секуляризация общественности и культуры, освобождение их от всяких трансцендентных религиозных санкций имеет глубокий религиозный смысл, как путь к имманентному религиозному освящению общественности и культуры. Чтобы увидеть это, нужно исходить из другого, автономного религиозного сознания. Мы станем религиозно свободными только тогда, когда перестанем искать святых во внешнем мире, в природном и историческом порядке, когда обретем их в своей глубине и будем творить их из глубины.

## Х

С религиозным натурализмом и религиозным материализмом Булгакова, с его верой в вечность изначальной органической цельности, изначального природного синтеза связано его

---

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

религиозное народничество, столь характерное для русской религиозной мысли. Булгаков верит в священную материю, природную и историческую, в натуральное хозяйство духа, навеки установленное Творцом для своего творения. Весь процесс развития культуры, начиная с Возрождения, представляется ему столь же злым, как русским народникам представлялся процесс развития капитализма в России. Секуляризация культуры, секуляризация жизни воспринимается им как отпадение человека от Бога, как разрушение божественного миропорядка. Всякая дифференциация, всякое расщепление представляется злым, разлагающим священную материю. И у Булгакова является консервативное желание остановить процесс разложения старой органической цельности, оставить в принудительной цельности. Эта вера в божественно установленное скрепление духа с органической материей, с естественной жизнью рода, эта абсолютизация относительного морального порядка и есть религиозное народничество. Религиозное народничество есть порабощенность духа, его плененность родовой материей. Оно лишает свободы, внушает вечный страх за то, что органическая целостность, старая скрепка духа с материей разложится, расщеплится и расслоится. А страх и стремление к охранению связаны с особого рода утилитаризмом. Религиозное народничество Булгакова не до конца последовательно, оно половинчато. Он поневоле многое принял из процесса секуляризации и культурного расщепления. Он слишком современный человек и колеблется между обоготворением старой органичности и потребностями новой культуры. Он не слишком верит в возможность сохранения этой старой органичности и потому настроен пессимистически. Процесс мировой жизни идет в противоположную сторону. Это расщепление духа и материи, расслоение органического синтеза жизни, эта секуляризация того, что казалось почти священным, воспринимается апокалиптически, как начало конца. В действительности же правильнее было бы это почувствовать, как мировой кризис, как начало новой мировой эры. Но Булгакова пугает жертва старым уютом и безопасностью органической жизни, священной плоти, — он как будто бы не хочет идти через смерть к воскресению, не хочет, чтобы старая Россия умерла для воскресения к новой жизни. Понятие «плоти» у Булгакова, как и у других христианских мыслителей, остается невыясненным и двусмысленным, даже много-смысленным. Плоть духовная, плоть тонкая и преображенная, смешивается с плотью материальной, природно-исторической, бытовой. И это характерно для религиозного народничества. Но

религиозный материализм может быть лишь наивным, лишь состоянием религиозного полусна, — философски и сознательно утверждать материализм в религии невозможно. Это всегда будет лишь подделкой под архаический стиль, под примитивизм, стилизаторством, а не подлинной жизнью духа. И религиозное народничество ныне может быть лишь настраиванием себя на известный лад, а не подлинной жизнью. Живой веры в священную органическую материю, в старую священную общественность уже быть не может. Нет этой живой веры и у Булгакова, а есть лишь мучительная раздвоенность.

## XI

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

ка, как своего обогащения. Проблема Человека и есть по преимуществу божественный вопрос, вопрос самого Бога, в то время как проблема Бога есть вопрос по преимуществу человеческий. Тайна Христа соединяет в себе две тайны — тайну рождения Бога в человеке и тайну рождения человека в Боге, это тайна — богочеловеческая\*. Это чувствовали великие христианские мистики, как, например, Я. Бёме и Ангелус Силезиус<sup>18</sup>. Но у Булгакова нет даже предчувствия о том, что должен наступить час религиозного откровения о человеке, раскрытия творческой человеческой природы, ожидаемого самим Богом. Его христианский путь есть жажда освобождения от человеческого, испуг перед гуманизмом, боязнь человеческого произвола и дерзновения. Он утомлен и напуган своим позитивистическим гуманизмом и не в силах взять на себя бремя раскрытия божественной человеческой природы, этой второй ипостаси природы божественной. Онтология смирения легче онтологии творчества, предполагающей исключительную духовную мужественность, активность и дерзновенную жертвенность. И начало человеческое заменяется у Булгакова и его единомышленников началом ангельским.

Ангельскому, а не человеческому началу хотел бы Булгаков вручить судьбу мира<sup>19</sup>. Это обычный путь пассивно-женственной религиозности, души, жаждущей покориться и раствориться. Ангельское начало — не творческое, оно лишь прославляет Бога, образует в окружении Бога передаточную медиумическую среду. В церковной жизни ангельское начало выражено в священстве, в котором нет ничего человеческого. В жизни государственной ангельское начало можно увидеть во власти, совершенно независимой от человеческой природы, в царственном священстве. Папацезаризм и цезарепапизм, теократия папская и теократия царская и есть подмена человеческого ангельским. На практике это всегда бывает отрицанием богочеловеческого пути. Совершается ангельское насилие над человечеством. И это ангельское начало нередко является в зверином обличье. Только вручение судеб истории и мира человеку и человечеству побеждает звериную стихию, над которой ангельское начало не имеет власти. Человеческое начало, в отличие от ангельского, — активное и творческое начало, мужественное, а не женственно-рецептивное и передаточное. Ангельскому началу не может принадлежать власть в мире, — власть принадлежит че-

---

\* См. мою недавно вышедшую книгу «Смысл творчества. Опыт оправдания человека».

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

## XII

Булгаков — иудей, а не эллин. По типу своей религиозности он семит, а не ариец. Подобно древним евреям, видение Бога поражает его, как ударом грома, опалает его огнем. Бог — далек и страшен, увидевший Его подвергается опасности умереть. Бог не окрыляет человека, не возносит его вверх, не повышает его творческой энергии, а дает прежде всего чувство тварной низости и слабости, греховности, подавляет, потрясает своим далеким величием. От ран, нанесенных Богом, может излечить лишь София. Интимно близкой, умиляющей и радующей может быть лишь божественная женственность — София. Это — другая сторона религиозной природы Булгакова, смягчающая его древнеиудейский религиозный страх. София как бы защищает от страшного грома, страшного огня Божьего. Булгаков остается в первом родовом рождении. Его религия не прошла через второе духовное рождение. Я говорю о выявляемой религии Булгакова. Его внутренний религиозный опыт, конечно, гораздо сложнее и неисследим до конца. Но в подлежащей об-



суждению религии Булгакова я не вижу никаких признаков нового, вторично рожденного, внутренне свободного духа, постигающего все внешнее как символизацию внутреннего, достигающего независимости от материальной родовой жизни. А ведь с этих внутренних достижений должно начаться религиозное возрождение, новая религиозная жизнь. Религия духа не есть отрицание символов плоти. Но религия святой плоти, природной и исторической, — невозможна. Вовне, в объективации, в природе и истории всегда дано лишь относительное, никогда не абсолютное, лишь символическое, а не реальное. Тип булгаковской религиозности порождает религиозный национализм, абсолютизацию национальной и исторической плоти. Крайний религиозный национализм всегда есть иудаизм на христианской почве и легко перерождается в семитический фанатизм. В темпераменте Булгакова есть мягкость, в нем нет яростности, и его религиозный национализм носит скорее лирический характер, внешне не боевой. Раздвоенность мешает ему быть воином. В нем преобладает жажда растворения в матери-земле. Для его религиозного национального мессианизма более характерна верность материнскому лику, чем мужественно-творческий призыв к будущему, к активному выполнению национальной миссии в мире. В отношении Булгакова к России совершенно отсутствует сознание необходимости раскрытия и развития человеческого начала в России, религиозного откровения личности. Он хотел бы оставить русский народ в натуральном коллективизме, который представляется ему религиозной соборностью, хотя в действительности этот коллективизм лишь предшествует религиозному сознанию личности.

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

не соответствует новое рождение души. Религиозность его ветхая, запуганная древним ужасом. Он вернулся к традиционной, кровной религиозности своих отцов и дедов.

Булгаков наводит на мысль о невозможности возродить старое православие так, чтобы это имело значение для судьбы России, для судьбы мира, а не только для судьбы индивидуальной души. Булгаков и свящ. П. Флоренский прежде всего спасаются, и все их мышление, все их познание окрашено в этот цвет самоспасения. Они познают истину под давлением панического страха гибели, и это не может не сказаться на характере познанной ими истины, — на ней лежит печать рабов божественного фатума. Булгаков и свящ. П. Флоренский — несвободны. Совершенно свободен другой представитель православной религиозной мысли — В. Ф. Эрн. Он утверждает свое исключительное православие из себя, из своей свободы, и ни с чем, и ни с кем на свете не считается. За религиозно-философским мышлением Эрна чувствуется не столько оригинальный и самобытный ум, сколько оригинальный и самобытный характер. Но в нем есть что-то не русское, слишком ясное и успокоенное, не мятущееся, что-то от протестантского пиетизма<sup>20</sup>, слишком доктринерское. Эрн менее интересен и показателен для русской религиозной мысли, чем Булгаков и свящ. П. Флоренский, хотя доктринально он один из самых крайних славянофилов. Вполне свободен по сравнению с Булгаковым и Флоренским и кн. Е. Н. Трубецкой. Но путь его несложен и слишком ясен, в нем не чувствуется взволнованный трепет религиозных вопрошений и сомнений. Христианство кн. Е. Трубецкого слишком гладкое, слишком рациональное, не знающее антиномий, слишком, быть может, либеральное\*. Некоторое сближение Вячеслава Иванова с группой московских православных, их религиозное влияние на него и его эстетическое влияние на них не дает оснований причислить его к типу православной религиозной мысли. Он остается прежде всего и больше всего значительным поэтом с религиозными, мистическими и философскими настроениями, не принимающим окончательно никакой религиозной веры и никакого философского учения, учителем искусства, а не учителем жизни. В нем остаются не до конца просветленные элементы свободной мистики и недисциплинированного оккультизма, хотя в известный момент он может яв-

---

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

латься и в обличье православного. Наиболее органическим у Вяч. Иванова остается все-таки его дионисизм и его язычески-дионисическая интерпретация самого христианства. Руссизм В. Иванова носит на себе печать утонченной западной культурности и художественной стилизации, чуждой русской душе. Центральное значение остается за С. Н. Булгаковым.

### ХIII

На мистических своих вершинах православное возрождение упирается в имяславство, которое несколько лет тому назад так волновало нашу церковную жизнь. Через имяславство, принимаемое и возрождаемое в монастырях и пустынях, хотя современные православные мыслители воссоединиться с древней и исконной православной мистикой, восходящей до Григория Паламы<sup>21</sup>, до Симеона Нового Богослова. Несколько лет тому назад цвет русского православия возлагал большие надежды на имяславское движение \* и даже вступил в конфликт с Синодом. Но надежды не оправдались, никакого настоящего религиозного движения не возникло, и волна спала. Мистического возрождения православия через имяславство не произошло. Вопрос о реальном присутствии самого Божества в имени Иисус, произносимом в молитве Иисусовой, — очень тонкий и интимный вопрос религиозно-мистического опыта. Он почти не подлежит экзотерическому обсуждению. Никакого выявленного, исторического церковного движения на этой почве произойти не может. Тут мы сталкиваемся с некоторым первичным мистическим опытом, с мистической медитацией, которая имеет более широкое значение, чем православно-христианская интерпретация этого опыта. Но во всяком случае можно сказать, что нового в имяславстве нет ничего, и нельзя ждать на этой почве никаких новых религиозных откровений. От проблем религиозной антропологии имяславство очень далеко. Это лишь более глубокий слой исконного православия. Все ожидания наших новых православных, что вот-вот начнется новое откровение внутри церковной жизни, из ее недр, в православном старчестве, производят впечатление безнадежного религиозного бессилия и робости. Пассивно ждут, что дыхание Духа, Духа нового, начнется в недрах церковных, начнется, как нечто трансцендент-

---

\* См. предисловие к книге И. Антония Булатовича «Апология веры во имя Божье и во имя Иисуса».

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





## В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

### История русской философии

<фрагмент>

#### Глава VI МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА

<...> 5. *О. Сергей* (Сергей Николаевич) *Булгаков* (1871—1944) родился в семье священника в г. Ливны Орловской губ. \* Детство его, о котором сам Булгаков написал прекрасные страницы в «Автобиографических заметках», протекало в условиях строгой церковности. Но уже в духовной семинарии, куда поступил он 13 лет, у него начался религиозный кризис — и этот период неверия длился у него до 30-летнего возраста \*\*. Неверие особенно усиливалось благодаря «принудительному благочестию» в семинарии \*\*\*: «я сдал позиции веры, — пишет Булгаков \*\*\*\*, — не защищая их», «я воспринял нигилизм без боя». Булгаков бросил семинарию за год до окончания, поступил в последний класс гимназии, а по окончании ее (1890 г.) поступил в Московский университет. Уже в это время он увлекался марксизмом, специализировался по политической экономии и

---

\* Для биографии о. С. Булгакова см. его «Автобиографические заметки» (Париж, 1946), в которых, впрочем, рассказаны лишь отдельные моменты из его жизни; см. также небольшую брошюру «Памяти о. С. Булгакова (Париж, 1945), где составителем ее (Л. А. Зандером) даны основные сведения о жизни о. С. Булгакова, тщательно просмотрена «хронологическая канва» его жизни (С. 49, 31). В книге Л. А. Зандера «Бог и мир; мирозерцание о. С. Булгакова» (Т. I—II. Париж, 1948), в конце второго тома дана полная библиография работ о. Сергия — для нас особенно важны указания философских статей его (Т. II. С. 349—352). К сожалению, Л. А. Зандер не дал обзора книг и статей, посвященных анализу идей о. Сергия.

\*\* Автобиографические заметки. С. 25.

\*\*\* Там же. С. 27.

\*\*\*\* Там же. С. 30.

по окончании университета очень скоро сдал магистерский экзамен, после чего, уже женившись, отправился за границу для работы к диссертации. Темой его работы была проверка основных положений марксизма в области земледелия («Капитализм и земледелие», т. I и II, 1900) — и уже в этой, очень насыщенной фактами и очень тщательной в анализах работе Булгаков показал, что положение Маркса не оправдывается на сельскохозяйственной эволюции. По свидетельству самого Булгакова \*, он был в это время «в плену научности», да и не только научности: он был уже членом соц<иал>-демократической партии, близко познакомился с Каутским, Бебелем, Либкнехтом<sup>1</sup>, писал статьи и очерки по политической экономии и постепенно стал приобретать всероссийскую известность. По защите магистерской диссертации Булгаков был избран профессором (по кафедре политической экономии) Киевского политехнического института. В Киеве Булгаков прожил 5 лет (1901—1906) и как раз в эти годы в нем произошел второй духовный кризис (но уже в сторону религиозную). Все, что писал в это время Булгаков и что собрано в его замечательном сборнике «От марксизма к идеализму» (Петроград, 1903), представляет собой выражение прежде всего *философского перелома* у Булгакова (очень близкого к тому же перелому у Бердяева. См. выше, ч. IV, гл. II). Выступления (в публичных лекциях) и статьи Булгакова получали в это время широкий отклик в русском обществе, — Булгаков вместе с Бердяевым (отчасти Струве и Франком) становятся наиболее видными вождями той русской интеллигенции, которая искала религиозно-философского обновления. Собственно, уже из-за границы Булгаков вернулся, как он пишет, «потерявшим почву и уже с надломленной верой в свои идеалы» \*\*. Поворот «от марксизма к идеализму» начал новую эпоху в жизни Булгакова — и здесь он был очень многим обязан Вл. Соловьеву, как об этом свидетельствуют его статьи о Соловьеве (особенно статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева» в сборнике «От марксизма к идеализму»). Вот что Булгаков писал в эту эпоху: «Философия Соловьева дает современному сознанию целостное и последовательное развитое *христианское* мирозерцание» \*\*\*. Булгаков

---

\* Там же. С. 62.

\*\* Там же. С. 64.

\*\*\* От марксизма к идеализму. С. 264. Здесь и далее курсив обозначает слова и выражения, выделенные Зеньковским, курсив оригинала обозначен полужирным шрифтом. — *Примеч. ред.*

не только философски освободился от доктрины экономического материализма, не только принял основные положения идеализма, но и перешел сознательно и всецело к религиозному миропониманию. Булгаков вместе с Бердяевым создает журнал «Вопросы жизни» (1905 г.), где помещает ряд статей на религиозно-общественные темы. В 1906 г. он переезжает в Москву и получает кафедру в Коммерческом институте (директором которого был известный уже нам П. И. Новгородцев), избирается депутатом во 2-ю Государственную думу (от конституционно-демократической партии), пишет ряд замечательных статей, собранных в сборнике «Два града» (т. I—II. М., 1911). В эти годы Булгаков чрезвычайно сближается с о. П. Флоренским, имевшим громадное влияние на него, принимает софиологическую концепцию Флоренского, которую постепенно по-своему перерабатывает. В 1912 г. он издает книгу «Философия хозяйства», (за которую получает в Московском университете степень доктора политической экономии), где развивает впервые свою софиологическую концепцию. В то же время Булгаков отдает немало времени писанию публицистических статей (из которых наиболее яркая «Героизм и подвигничество» была помещена в известном сборнике «Вехи»), сближается с самыми выдающимися представителями религиозного возрождения в России (Самарин, Новоселов и др.), издает наконец (в 1917 г.) большую книгу «Свет Невечерний» — очерк системы нового его мирозерцания\*. Книга эта — говорит сам Булгаков\*\*, — писалась в течение 5 лет (1911—1916): «Книга моя, — писал Булгаков в предисловии, — представляет собой род духовной автобиографии или исповеди; она является обобщающим постижением, как бы итогом моего пройденного, столь ломаного и сложного — слишком сложного! — духовного пути». Книга эта собственно заканчивает период чисто философского (в том числе и религиозно-философского) творчества Булгакова; ныне, за исключением небольшого сборника «Тихие думы» (М., 1918), где собраны превосходные статьи его по вопросам искусства\*\*\* — Булгаков всецело переходит к чисто богословскому творчеству. В 1918 г. Булгаков принимает священство, попадает в Крым, оттуда уже он не смог вернуться назад в Москву,

\* Книга имела подзаголовок «Созерцания и умозрения».

\*\* Свет Невечерний. С. 11.

\*\*\* Книга «Философия трагедии», (вышедшая только по-немецки: Philosophie d. Tragödie. Darmstadt, 1927)<sup>2</sup>, хотя и посвящена диалектике немецкой философии XIX века, но в то же время насыщена богословскими идеями.



становится на время профессором Симферопольского университета, но очень скоро должен его покинуть (из-за священства). В 1923 г.<sup>3</sup> советская власть изгоняет Булгакова из России, он едет сначала в Константинополь, а оттуда в Прагу, где читает лекции в Русском юридическом факультете, существовавшем тогда в Праге, а в 1925 г. переезжает в Париж, в связи с основанием Богословского института в Париже. С самого начала Богословского института до конца дней своих Булгаков был его бессменным деканом; преподавал он в институте догматику.

В эти годы расцвело богословское творчество Булгакова. Кроме «малой трилогии» («Купина Неопалимая», «Друг Жениха», «Лествица Иаковлева»), отдельных этюдов (часто довольно значительных, как «Икона и иконопочитание») Булгаков пишет «большую трилогию» — «О Богочеловечестве» (ч. I — «Агнец Божий», ч. II — «Утешитель», ч. III — «Невеста Агнца»). Последний том трилогии вышел уже после смерти Булгакова. Кроме этих трудов осталось немало его книг, вполне подготовленных к печати, из которых пока увидела свет только книга об Апокалипсисе<sup>4</sup>, остальные остаются еще ненапечатанными.

Защита софиологического понимания догматов христианства вызвала по адресу Булгакова полемику, а позже суровое осуждение в ереси со стороны митрополита Сергия (Москва), имевшего, впрочем, под руками лишь обстоятельные выписки из его книги, сделанные противниками Булгакова и ими посланные в Москву. Митрополит Евлогий, как ректор Богословского института, счел нужным создать особую комиссию для уяснения вопроса о «еретичестве» о. Булгакова; доклад комиссии был в общем благоприятен для Булгакова, который мог дальше продолжать свое преподавание в Богословском институте<sup>5</sup>.

Весной 1939 г. Булгаков должен был подвергнуться тяжелой операции (у него оказался рак горла). Операция была удачна, но голосовые связки были удалены, — однако, через несколько месяцев Булгаков мог говорить (почти шепотом), мог совершать литургию и даже читать лекции. Летом 1944 г. вследствие кровоизлияния в мозг Булгаков скончался.

Богатая, напряженная, всегда творчески насыщенная жизнь Булгакова сама по себе замечательна, как исключительный памятник тех духовных исканий, того возврата русской интеллигенции к Церкви, который наметился в России еще до революции 1917 г. и который с такой силой проявился в последние 30 лет. Но не менее богато и значительно творчество Булгакова, — из которого мы извлечем здесь только его философские взгляды.

6. Коснемся прежде всего тех философских влияний, которые испытал Булгаков.

Уже в ранние годы, когда он был в заграничной командировке и стал со вниманием изучать философию, Булгаков примкнул к критическому рационализму Канта. «Должен сознаться, — писал Булгаков в предисловии к книге «От марксизма к идеализму» \*, — что *Кант всегда был для меня несомненное Маркса*, и я считал необходимым *поверить Маркса Кантом*, а не наоборот». В этом проявилось философское чутье Булгакова, в противоположность Плеханову, увлекшемуся французскими материалистами. Однако в эту пору Булгаков еще надеялся «придать положительному учению экономического материализма приемлемую форму, освободив его от абсурдов» \*\*. В дальнейшем процессе философских исканий Булгаков особенно остро ставил для себя вопрос о «теории прогресса». *Историческая тема была у него на первом плане*, и уже здесь выступала потребность пойти дальше чистого кантианства. Булгаков стал перед вопросом: «Возможно ли средствами одной опытной науки построение такого мирозерцания, которое давало бы *теоретическое обоснование активному социальному поведению* и идеалам общественного прогресса, короче: возможна ли научная теория прогресса?» \*\*\*. В этом именно пункте (теургическом, т. е. в проблеме «активного социального поведения во имя идеала») Булгаков, уже вышедший на путь трансцендентализма, почувствовал необходимость опереться на «религиозно-метафизические предпосылки» \*\*\*\*: «Вопрос о социальном идеале все яснее и яснее, — пишет тут Булгаков, — формулировался, как религиозно-метафизическая проблема, затрагивающая самые глубокие корни метафизического мировоззрения», — и здесь-то и началось влияние Вл. Соловьева на Булгакова. «Я долгое время, — пишет Булгаков, в том же предисловии к книге «От марксизма к идеализму» \*\*\*\*\*», — держался мнения..., что Кант навсегда закрыл дверь в метафизику и окончательно утвердил господство критического позитивизма», но, придя (на почве критики теории прогресса) к сознанию неизбежности «религиозно-метафизического обоснования» социального идеала, Булгаков, с присущим ему духовным мужеством, обратился

\* От марксизма к идеализму. С. XI.

\*\* Там же. С. XII.

\*\*\* Там же. С. XVI.

\*\*\*\* Там же. С. XVI.

\*\*\*\*\* Там же. С. XVIII.

к тому, что так долго отвергал. Найдя в Соловьеве широкий синтез христианских начал с данными философии и науки, Булгаков стал на новый путь религиозной метафизики, как об этом вполне определенно свидетельствует его статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева»\*. Но у Соловьева Булгаков взял и его основную идею «всеединства»... Несколько позже Булгаков писал \*\*: «Теперь уже ясно, что Соловьев как мистик с особым, богатым и своеобразным мистическим опытом *значительнее, оригинальнее, интереснее, нежели Соловьев-философ*». Но это писано в эпоху, когда Булгаков уже всецело сосредоточился на *софиологической* теме (которую в эту эпоху Булгаков все же обдумывал лишь в космологическом ее аспекте — София для него в это время «принцип мироздания или совокупность творческих энергий в Божестве»)\*\*\*. Булгаков даже утверждает в это время, что «учение Соловьева о Софии — наиболее оригинальная черта его философии — осталось незаконченным и недоговоренным...»\*\*\*\* Это все уже относится ко времени огромного влияния Флоренского на Булгакова — влияния, впрочем, скорее личного, чем идейного, а все же, взяв от Соловьева основную концепцию всеединства (со включением софиологической темы), Булгаков, под влиянием Флоренского, целиком уходит в сторону софиологических размышлений.

После издания книги «Свет Невечерний» Булгаков, принявший священство, целиком отдается церковным темам\*\*\*\*, и все его творчество приняло характер богословствования. Однако и в своих чисто богословских трудах Булгаков *остается философом*, — закваска трансцендентализма, метафизики всеединства, даже некоторые общие начала философской мысли, усвоенные Булгаковым на заре научной жизни, сохранили свою силу и в годы чистого богословствования.

Вернемся еще к вопросу о трансцендентализме у Булгакова. Если в эпоху написания книги «От марксизма к идеализму»

---

\* В сборнике статей «От марксизма к идеализму» (С. 195—262).

\*\* Сборник «Тихие думы» (М., 1918). См. статью «Стихотворения Вл. Соловьева» (С. 73).

\*\*\* Там же. С. 95.

\*\*\*\* Там же. С. 103.

\*\*\*\*\* В «Автобиографических заметках» (С. 49), относящихся к этому периоду, Булгаков упоминает о том, что одно время он «обращал свои упования к Риму», что «позднее он совершенно преодолел это в себе», «потеряв к Риму духовный вкус».

Булгаков, стоя на основе трансцендентального идеализма, признал значение интуиции (которую отождествлял с верой) \*, то в «Свете Невечернем» интуиция, по-прежнему, связана с защитой трансцендентального реализма, но оказывается совершенно не связанной с верой \*\*. Тут же появляется и новый мотив — для Булгакова ныне познание в своем происхождении оказывается восходящим к «греховной расщепленности бытия» \*\*\*. Тем не менее, должно признать, что система Соловьева потому и могла повлиять на Булгакова, что она *не разрушала* у него основ трансцендентализма, а лишь дополняла их. Критицизм — с разными дополнениями и модификациями — сохранил у Булгакова свое значение до конца дней его \*\*\*\*.

Влияние Соловьева было решающим в философском развитии Булгакова больше всего в силу синтетического замысла Соловьева — его стремления создать систему, в которой наука, философия и религия внутренне и органически связаны друг с другом. Так и для Булгакова в частности чрезвычайно характерно то, что он всю жизнь оставался ученым, всю жизнь работал научно — во всей строгости методов научной мысли (*lege artis*, по его любимому выражению).

Можно сказать, что потребность научной работы с ее неустранимым чувством реальности видимого мира \*\*\*\*\* была существенным элементом в творчестве Булгакова. С другой стороны в Булгакове очень рано проявился философский дар — мы приводили уже его замечания, что он всегда считал Канта «несомненное» Маркса... Философом Булгаков оставался и тогда, когда он целиком перешел к богословию, — вернее говоря — в нем *нельзя отделить* философа от богослова: скорее можно о его богословии думать, что он в нем больше философ, чем богослов, чем можно было бы сказать, что богословие как бы подавило философское творчество. «Свободное искание истины», которое Булгаков называет «священнейшим достоянием философии» 6\*,

\* От марксизма к идеализму. С. 117. Ср.: Философия хозяйства. С. 138, где находим критику *односторонностей*, в которые впадает трансцендентализм — ибо знание вообще возможно лишь «благодаря реальной причастности человека к Божественной Софии».

\*\* Свет Невечерний. С. 32.

\*\*\* Там же. С. 77.

\*\*\*\* См. в его посмертном труде «Невеста Агнца» (С. 250).

\*\*\*\*\* См. яркие страницы о «реальности множественного бытия» в «Свете Невечернем» (С. 177—178).

6\* Там же. С. 76.

было коренным для Булгакова. Совсем в духе Соловьева Булгаков писал\*: «Философия неизбежно стремится к абсолютному, к *всеединству*\*\* — или к Божеству, насколько оно раскрывается в мышлении; в конце концов и она имеет своей единственной и универсальной проблемой — Бога и только Бога». Это писано в 1916 г., когда мирозерцание Булгакова приняло определенно религиозный характер, но он оставался философом и тогда, когда его философия стала богословием... Во всяком случае грандиозный синтетический замысел Соловьева тем и покорила себе Булгакова, что соответствовал его собственным исканиям. Мы увидим при изучении метафизики Булгакова, до какой степени идеи Соловьева глубоко засели в нем.

Необходимо особо подчеркнуть влияние Флоренского на Булгакова. Во Флоренском было гораздо более стилизации, чем это было у Булгакова, но манера Флоренского брать «старые меха» для нового вина в большей мере определяла творчество и Булгакова. Впрочем, надо сказать, что когда революция разделила Флоренского и Булгакова (1918 г.), Булгаков все более освобождался от того, можно сказать, гипнотического влияния на него Флоренского, которое длилось несколько более десяти лет.

По типу своей мысли, по внутренней логике своего творчества Булгаков принадлежал к числу «одиночек» — он не интересовался мнением других людей, всегда прокладывая себе дорогу сам, и только Соловьев и Флоренский вошли в его внутренний мир властно и настойчиво. В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность «быть в плену» у кого-либо, потому что живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова, что софиологическая концепция, развитая Флоренским, пленила впервые ум Булгакова именно в редакции Флоренского: лишь на этой почве построения Соловьева вновь ожили у Булгакова... Перейдем теперь к изучению системы Булгакова.

7. Излагать учение Булгакова тем труднее, что книги его насыщены богатым содержанием — достаточно посмотреть в книге Зандера о Булгакове перечень работ последнего, чтобы убедиться, как разнообразны, глубоки и существенны были темы его творчества. Поскольку, однако, заняты мы здесь философией

---

\* Там же. С. 76.

\*\* Это сказано *en passant*<sup>6</sup>, но в этом мимолетном замечании — ключ к философским исканиям Булгакова.

Булгакова, для нас отходит в сторону очень многое из того, что писал Булгаков. Собственно философское творчество его кончается книгой «Свет Невечерний», — дальнейшие же работы, не теряя внутренней связи с проблемами философии, уходят в богословие. Нам представляется наиболее целесообразным поэтому положить в основу нашего изложения тот философский материал, который мы находим в добогословский период творчества Булгакова (т. е. кончая его «Светом Невечерним»), — но мы все время будем дополнять его в соответствующих частях и тем, что дают богословские работы его.

Было бы вполне возможно начать изложение философской системы Булгакова с анализа его гносеологических взглядов — но в своей гносеологии он совершенно не оригинален, и не в ней надо искать творческой основы философских исканий Булгакова: дело ведь не в том, чтобы раскрыть формальную системность в его мысли, а в том, чтобы вникнуть в самую динамику его мысли. Если сам Булгаков, излагая систему Соловьева \*, начинает с изложения его гносеологии (которая тоже не является основоположной у Соловьева), то потому, что Булгакову очень уж хотелось представить различные учения Соловьева именно, как систему. У самого же Булгакова его гносеология (трансцендентальный реализм с различными дополнениями) определяла лишь формальную сторону его построений, не влияя на их содержание. Это особенно видно на постоянном подчеркивании антиномизма в мышлении: принцип антиномизма имел коренное значение для Булгакова, но например, в «Философии хозяйства», где Булгаков так много говорит о «конкретном неразложимом единстве логического и алогического» \*\*, т. е. о реальной антиномичности жизни, само понятие антиномизма не выдвигается еще Булгаковым. Только в «Свете Невечернем», с прямой ссылкой на Флоренского \*\*\*, понятие антиномизма получает исключительно широкое применение. Однако философская система Булгакова *in nuce* <sup>7</sup> дана уже в «Философии хозяйства». Рационализм дорог Булгакову лишь как критицизм \*\*\*\*, он даже подчеркивает в одном месте \*\*\*\*\* , что «о

\* В статье «Что дает современному сознанию система Вл. Соловьева» (в сборнике «От марксизма к идеализму»).

\*\* Философия хозяйства. С. 21.

\*\*\* Свет Невечерний. С. 238.

\*\*\*\* В «Невесте Агнца» Булгаков прославляет «критический антиномизм» (С. 250).

\*\*\*\*\* Свет Невечерний. С. 238.

нездешних корнях нашего бытия (что и образует основную концепцию у Булгакова. — В. З.) нам может поведать «*только откровение... которое затем уже может получить и философскую обработку*». Булгаков говорит даже по отношению к учению, что мир сотворен Богом, что это «*аксиома веры*» \*; он упрекает Вл. Соловьева в «чрезмерном дедуцировании» творения, т. е. в рационализме \*\*. И нарочито против Соловьева он утверждает, что «переход Абсолютного к относительному бытию *не понятен*» \*\*\*.

Если вдуматься в то, что составляет *основу* философских построений Булгакова \*\*\*\*, то можно сказать словами его предисловия к «Свету Невечернему», что он ищет «пути *через современность* к Православию»: Булгаков идет тем же путем «восхождения» (от космоса к Богу), как мы видели у Флоренского, — и даже больше: основы философских построений Булгакова лежат в его *космологии*. Религиозный перелом не оторвал его от мира, а сам определялся (во всяком случае в значительной степени) потребностью глубже понять мир и проникнуть в его сокровенную жизнь, сокровенный смысл. Булгакову чужд «*соблазн божественности мира*» \*\*\*\*\*, во всяком случае *различение* Абсолюта и космоса во всей силе сохранялось у него до конца (несмотря на то, что в своем богословии Булгаков принимает *метафизическое* их единство), — и самую их идею «всеединства» он долго относит *только к космосу*. Это очень важно утвердить в самом начале при изучении построений Булгакова, которого не соблазняет «маска вещиности» 6\*, лежащая на природе, создающая «непроницаемую» оболочку мира. В софиологии, о которой идет речь уже в «Философии хозяйства», Булгакова интересует прежде всего ее «космический аспект» 7\*. «*Тварь есть всеединство*», — утверждает Булгаков в «Свете Невечернем» 8\*: она есть «единое — многое», все, «ей принадле-

\* Там же. С. 176.

\*\* Там же. С. 179. Примеч. 2.

\*\*\* Там же. С. 177.

\*\*\*\* Любопытно отметить, что еще в «Свете Невечернем» Булгаков говорит: «Лишь как искатель религиозного единства жизни *взыскуемого, но не обретенного*, выступаю я в этой книге» (Там же. С. 1).

\*\*\*\*\* Там же. С. III.

6\* Философия хозяйства. С. 41.

7\* Там же. С. 149 (примеч.).

8\* Свет Невечерний. С. 205.



жит положительное всеединство»\*. Далее читаем: «Онтологическая основа мира заключается в *сплошной*, метафизически непрерывной софийности его основы»\*\*.

Исходя из этого существенного, ничем не стираемого различия между Абсолютом и космосом, Булгаков следует в его осмыслении за тем построением, которое впервые установил Филон, стоявший перед такой же антитезой. София как идеальная основа мира стоит *между* Абсолютом и космосом («*meta-xu*»), как некое «третье бытие», соединяющее в себе и божественную, и тварную природу... Даже и тогда, когда Булгаков перешел к учению о метафизическом единосущии Абсолюта и мира, он не терял никогда из виду их различия и говорил о «двух *неравных* реальностях» (Бога и мира)\*\*\*. «Хотя и вызванное к бытию из ничего, — пишет тут же Булгаков\*\*\*\*, — творение не есть ничто перед Богом, потому что имеет... так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София)... имеет в себе собственную *метафизическую* упругость... Эта самостоятельность осуществляется в *душе мира*, как всеобщей связи, *всеединстве тварного бытия*». Булгаков упрекает, например, томизм в том, что у него «нет места различению Бога и мира»\*\*\*\*\*, считает *теокосмизм* (который мы видели, например, у Франка) «нехристианским учением»<sup>6\*</sup>, так как «здесь нет самостоятельного места для мира в его *реальности*»: «Мир принадлежит самому себе... он *действительно имеет в себе* творящую и движущую силу»<sup>7\*</sup>.

«Собственную реальность» мира Булгаков ощущает тем больше, чем ярче выступает для него тварное всеединство, чем больше *natura naturans* просвечивает сквозь *natura naturata*<sup>8\*</sup>, чем сильнее чувствует он «панэротизм» природы; ее динамизм. «Влечение природы к своей форме-идее, стремление облечься в свою собственную форму в существе своем есть *эротическое*

\* Там же. С. 214, 215. Ср.: С. 231.

\*\* Там же. С. 229.

\*\*\* Невеста Агнца. С. 211. Надо заметить, что «Невеста Агнца» (последняя книга Булгакова) прямо примыкает к «Свету Невечернему», как это справедливо отметил Л. А. Зандер (Бог и мир. Т. I. С. 87).

\*\*\*\* Невеста Агнца. С. 212—213.

\*\*\*\*\* Там же. С. 231; ср.: С. 252.

6\* Там же. С. 241.

7\* Там же. С. 243.

8\* Свет Невечерний. С. 254.

стремление» \*. Отсюда живое ощущение *мощи мира*, его творческой неистощимости и безграничности — благодаря его «софийности» (Булгаков однажды говорит об «океане» софийного (тварного) бытия) \*\*. Для Булгакова космос есть живое, одушевленное целое \*\*\*, и потому он серьезно и настойчиво выдвигает понятие «души мира» — уже в «Философии хозяйства» \*\*\*\*. «Единая мировая душа, — читаем здесь \*\*\*\*\*, — *natura naturans* стремится овладеть природой, как *natura naturata*». «Душа мира, — читаем мы в другом месте <sup>6\*</sup>, — содержит в себе все, является единящим центром мира». Еще ярче выдвигается понятие души мира в «Свете Невечернем»: здесь мы читаем <sup>7\*</sup>: «Мировая душа, как энтелехия мира, есть начало связующее и организующее мировую множественность *natura naturans* по отношению к *natura naturata* — универсальная инстинктивно бессознательная или сверхсознательная *anima mundi* <sup>8</sup>, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... Эта душа мира закрыта многими покрывалами, причем эти покрывала сами собою *истончаются* по мере духовного восхождения человека. Мировая душа, как сила единящая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно *связанность* мира, как бы она ни осуществлялась *феноменально*, она *многолика*, пребывающая субстанционально единой». В другом месте <sup>8\*</sup> Булгаков говорит о «мудрости мировой души»; «Душа мира, — пишет он <sup>9\*</sup> в «Невесте Агнца», — есть *органическая сила*, имеющая инстинктивную закономерность бытия в его «эволюционном развитии». «Душа мира, — отмечает, однако, Булгаков <sup>10\*</sup>, — *как не имеющая своего ипостасного центра*, но являющаяся лишь ипостасную «природу», в некоей своей слепоте и инстинктивности, в борении стихийных сил, созидательных и разруши-

---

\* Там же. С. 253—254.

\*\* Невеста Агнца. С. 156.

\*\*\* Ср.: Философия хозяйства. С. 79.

\*\*\*\* У Булгакова есть и понятие «сердца мира» (Философия хозяйства. С. 44).

\*\*\*\*\* Там же. С. 125.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 149.

<sup>7\*</sup> Свет Невечерний. С. 223—225.

<sup>8\*</sup> Тихие думы. С. 136.

<sup>9\*</sup> Невеста Агнца. С. 346.

<sup>10\*</sup> Там же. С. 188.

тельных, как бы оцупью, осуществляет внутренний план бытия в возможных его вариантах». «В душе мира находятся “семенные логосы” бытия — однако в потенциальной их аморфности. Реальная множественность многообразной твари, свойственная вселенной, связывается в единство мировой душой» \*. «Душа мира движет его или как темный инстинкт, внутренняя закономерность бытия в разных его образах, или как индивидуальная жизнь особей, которым свойственна самопроизвольность движений, низший род тварной свободы и самотворчества» \*\*, ибо «душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостазирована, свойственна собственная свобода, поскольку она есть общее начало жизни творения. Мир себя осуществляет в эволюции жизни, повинуюсь смутному инстинкту и восходя к высшим формам ее *свободно*, т. е. не как вещь, *но как живое существо*» \*\*\*. «Безусловно мертвого вообще в творении не существует, — “мертвая” есть еще не испостасированная природа, — здесь имеет место особый вид подсознательной, еще не сознательной жизни» \*\*\*\*.

Эти все размышления Булгакова (которые можно было бы при желании чрезвычайно умножить) мы привели, чтобы показать, как сильно выступает у него (вплоть до последней его книги «Невеста Агнца») *космологическая тема*. Булгаков идет гораздо дальше Флоренского, — для него единство тварного бытия, его живая мощь, своеобразный «панэротизм» природы — все это формирует его понимание, лучше сказать — его *восприятие* природы, как «живого существа». Но этому «живому единству бытия» (его «всеединству») Булгаков, вслед за Вл. Соловьевым и Флоренским, усваивает именование «Софии» — и этим он уже выходит сразу за пределы чисто космологической темы, начинает для себя ряд новых проблем. Ввиду центральности понятия Софии в метафизике Булгакова, мы должны несколько подробнее остановиться на нем.

8. Булгакову — и не ему одному — импонировало, конечно, прежде всего самое имя — «София», тот поэтический облик ее, который дает ей Соловьев, зачаровавший целую плеяду поэтов \*\*\*\*\*. Но вслед за Соловьевым, и еще вслед за Флоренским,

\* Там же. С. 74—75.

\*\* Там же. С. 112.

\*\*\* Там же. С. 143.

\*\*\*\* Там же. С. III.

\*\*\*\*\* Выражение этой поэтической зачарованности Булгакова образом Софии у Соловьева находим в его прекрасной статье, посвященной стихотворениям Соловьева («Тихие думы»).

Булгаков центрирует больше и больше свое внимание на *понятии* Софии, которая позже становится таким всеобъемлющим понятием, что оно поглощает все иные категории.

Проследим разные аспекты идеи Софии у Булгакова. Прежде всего сюда привходит все то, что было сказано о душе мира. Уже в «Философии хозяйства» «душа мира» именуется Софией\*, но здесь же мы узнаем, что «мир потенциально софичен, актуально же он хаотичен; в своем *вневременном бытии* он есть сама София... мир удален от Софии не по существу, но по состоянию... Вследствие нарушения изначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия — процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства»\*\*. «На *первобытный хаос, первоволю, первоматерию*, представляющую бесформенное влечение к жизни, *наброшено одеяние* софийности, но он несет его только, как покров»\*\*\*. «На мир ложится тяжелый покров механизма, закон всеобщей причинной связи, как универсальная форма связи сущего»\*\*\*\*.

Космологический аспект Софии меняется постепенно уже в «Свете Невечернем». По-прежнему еще «*тварь* есть всеединство», т. е. понятие всеединства все еще имеет смысл чисто космологический (что и законно), — но тут же проступают и новые мотивы. «Тайна мира, — пишет Булгаков, — в женственности... зарождение мира есть действие всей Св. Троицы, в каждой из Ее Ипостасей простирающееся на *восприимлющее Существо, вечную женственность*, которая через это становится началом мира». И она есть «четвертая ипостась»\*\*\*\*\*. Мы дальше коснемся мотивов, в силу которых Булгаков именует здесь Софию, как Вечную Женственность и материнское лоно бытия «четвертой ипостасью», а пока проследим развитие космологического аспекта Софии у Булгакова. «Что же есть эта Вечная Женственность, — спрашивает он<sup>6\*</sup>, — в своей метафизической сущности? *Тварь ли? Нет не тварь*. Занимая место *между Богом и миром*, София пребывает между бытием и сверхбытием... София, *хотя не есть Абсолютное* или Бог, но имеет то, что имеет, не-

\* Философия хозяйства. С. 119.

\*\* Там же. С. 146.

\*\*\* Там же. С. 149.

\*\*\*\* Там же. С. 153. Все это очень близко к учению Соловьева в его «La Russie et l'Église Universelle» (см. выше, ч. III, гл. II).

\*\*\*\*\* Свет Невечерний. С. 205, 213.

6\* Там же. С. 214.

посредственно от Бога, т. е. абсолютным образом». «Не будучи сама вечностью, она всем обладает *вечным образом*... Она свободна от времени, возвышается над ним, но самой ей не принадлежит Вечность. Ей принадлежит положительное всеединство» \*. Но «мир в одно и то же время и есть София, но и отличается от нее, не есть София»; София собственно есть «мир идей, т. е. *идеальная основа мира*» \*\*. «София по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей» — в ней «*корень их бытия*» \*\*\*. Этот «мир идей, идеальное “все”, актуально содержащееся в Софии, существует для тварного мира не только, как его основа, но и как норма, предельные задания, аристотелевская энтелехия» \*\*\*\*. «Мир есть ничто, засемененное идеями, *становящаяся* Софией... Есть (? отдельно? — В. З.) предвечная *божественная* София («третье бытие», как мы говорили выше. — В. З.), а мир, как София, есть *становящаяся София*».

Уже в этих словах есть расплывчатость — понятие Софии, *оставаясь* понятием космологическим, раздваивается — частью София еще в пределах мира, частью уже вне его. Но дальше мы узнаем, что «акт творения мира осуществляется созданием в Софии двух центров» — «неба и земли»: это и создает различие Софии божественной и Софии космической (= «Земли») \*\*\*\*\*. Углубляя это различие — до того, что мы имеем уже фактически не одно, а два понятия Софии, — Булгаков строит интересное учение о «телесности», проводя различие между «материей» и «телом». Булгаков выдвигает понятие «духовной телесности», — материал для него есть «не субстанция тела», как думают материалисты, — а только его «*качество*» — *сила, делающая тело плотью*»<sup>6\*</sup>. «Духовная телесность»<sup>7\*</sup> не связана ни временем, ни пространством<sup>8\*</sup>, и в применении к

\* Там же. С. 215.

\*\* Там же. С. 216.

\*\*\* Там же. С. 221.

\*\*\*\* Там же. С. 222. Ср. учение об «истине бытия» у Кудрявцева<sup>9</sup> (ч. III, гл. IV).

\*\*\*\*\* Там же. С. 239, 240.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 268. У Булгакова есть еще понятие «умопостигаемой материи» (Там же. С. 252).

<sup>7\*</sup> Самое существо телесности, ее определяющий момент Булгаков видит «в чувственности, как самостоятельной стихии жизни, отличной от духа, но ему не чуждой и не противоположной» (Там же. С. 249).

<sup>8\*</sup> Там же. С. 255.

ней «противоставление духа и тела, спиритуализма и материализма *теряет* всякий смысл»: «Эта антитеза выражает собой не изначальную сущность тела, но лишь его модальность, определенное состояние телесности».

Если к метафизике тварного бытия, как «духовной телесности», присоединить то, что тварное бытие едино и целостно («весь мир, — пишет Булгаков \*, — есть *одна* телесность и *одно* тело»), то теперь понятно различие «потенциальной софийности мира» \*\* и Софии, как «идеальной основы мира» (т. е. Софии божественной), т. е. понятно различие двух *аспектов* в Софии. При таком толковании формула о «двух центрах» в Софии по меньшей мере неудачна... Заметим тут же, что Булгаков бывал часто достаточно *неосторожен* в своих формулах, — у него на каждом шагу найдем мы и противоречия, и трудно согласуемые выражения — и именно о Софии. Часто создается впечатление, что Булгаков словно стоит перед закрытой дверью и неизбежно поэтому дает расплывчатые формулы о том, что предносилось его умозрению.

Итак тварное бытие в своей целостности есть и не есть София — оно есть София в своей идеальной основе, но и не есть София, поскольку эта идеальная основа лишь определяет жизнь мира и его эволюцию. Но зачем же тогда Булгаков учит о Софии, как особой («четвертой») ипостаси, которая, хотя по своей сущности «находится вне божественного мира, не входит в его абсолютную полноту», но в то же время «допускается в нее»? \*\*\* Тут мы встречаемся с той же мифологемой, которую мы уже видели у Флоренского; я думаю даже, что здесь Булгаков подпал под чрезвычайное влияние Флоренского \*\*\*\*. Приняв идею «третьего бытия» (между Богом и миром — «*metaxu*»), Булгаков пишет: «Нельзя мыслить Софию только как идеальный космос»; Бог «*внеполагает* (в смысле метафизической внеположности) Софию, изливая на нее животворящую силу триипостасной Любви». Это значит, что «предмет» божественной любви должен быть «субъектом, лицом, ипостасью»... Не трудно видеть, как здесь концепция «всеединства», сначала определенно относимая только к космосу, через понятие «третьего бытия» выходит за пределы космоса. Из реального понятия (понятия Со-

---

\* Там же. С. 258.

\*\* Там же. С. 239.

\*\*\* Там же. С. 212.

\*\*\*\* Сам Булгаков не скрывает этого и прямо отсылает читателя к Флоренскому (Там же. С. 213, примеч. 2).

фии, как живого единства космоса) через эту мифологему София становится постепенно «двоящимся» понятием. О том, что здесь имеются некие свои основания, спорить не приходится, — только эти основания, лежащие в области богословской (в учении о Софии, как Премудрости в *Боге*) сами по себе лишь связывают, а не сливают два различных понятия (Софию в Боге и Софию, как живое единство твари) в *одно* понятие.

В небольшом этюде «Ипостась и ипостасность»\*, Булгаков дает «несколько иное изложение, нежели дано в “Свете Невечернем”, *не отличающееся по существу, но более точное*»\*\*. По-прежнему Булгаков признает Софию «живой сущностью», но уже не считает ее ипостасью, «ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем Ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу»\*\*\*. Во имя богословской корректности Булгаков, все еще называя Софию «живым существом», усваивает ей ныне только «ипостасность», что есть «способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей»\*\*\*\*. Зачем же понадобилось Булгакову это странное и по существу фиктивное понятие «ипостасности»? Это становится понятным лишь в свете дальнейших работ Булгакова — и прежде всего в «Агнце Божиим» и еще яснее — в «Невесте Агнца», где *уже всецело торжествует метафизика всеединства на почве учения о Софии*. София божественная (сопринадлежащая Абсолюту) и София тварная оказываются *тождественны* — ибо в творении мира «София божественная становится Софией тварной»\*\*\*\*\*. — «Единая София открывается в Боге и в творении»6\*. Несколько неожиданное утверждение это связано как раз с тем, что София уже ипостасна, и, чтобы дать ей все же образ бытия, Булгаков учит о Софии как «усии», т. е. «сущности» в Боге. Еще в этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков говорит, что «надо строго различать Софию от сущности Божией или природы»7\*, но в «Агнце Божиим» и в дальнейших всех работах Булгаков утверждает, что «божественная София есть не что иное, как природа Божья», «усия», *понимаемая как*

---

\* Напечатано в сборнике статей в честь П. Б. Струве.

\*\* Ипостась и ипостасность. С. 361 (примеч.).

\*\*\* Там же. С. 361.

\*\*\*\* Там же. С. 362.

\*\*\*\*\* Агнец Божий. С. 149.

6\* Там же. С. 148.

7\* Ипостась и ипостасность. С. 360.



*всеединство*» \*, как «божественный мир, божество в Боге, природа в Боге» \*\*.

Все это определяет новую метафизику у Булгакова, которую теперь можно представить в системе очень стройной, но тем более роковой вследствие трудностей, связанных с понятием «всеединства» в полном смысле этого слова.

9. Булгаков по-прежнему признает *тварность* мира и в этом смысле свободен от всякого упрека в пантеизме — отвержение теокосмизма, о чем уже шла выше речь, между прочим как раз находится в «Невесте Агнца». Там же ярко и сильно изображена не только активность мира и его «метафизическая упругость», не только подчеркнута прежняя идея о том, что «тварная София есть энергетическое начало мира» \*\*\*, но очень рельефно показано, что «зло в тварном мире есть плод тварного самоопределения», что зло сотворено тварью \*\*\*\*. «Душа мира больна демонским одержанием», в мире мы находим «противоестественное внедрение бесов в жизнь мира» \*\*\*\*\*. Поскольку мир есть единое целое и в нем существует онтологическое единство <sup>6\*</sup>, постольку ясно, что при сравнении Абсолюта с нашим «полутемным» миром <sup>7\*</sup>, «Бог и мир суть *неравные* реальности» <sup>8\*</sup>.

Но при всем том для Булгакова ныне «сущность мира и мир божественный — одно и то же»: «Надо со всей силой утвердить и постигнуть эту “тождественность” мира божественного и тварного или, что то же, — Софии божественной и Софии тварной» <sup>9\*</sup>. Эта метафизическая однородность Бога и мира или их метафизическое единосущие, эта мифология всеединства не отвергает различие мира (в его *эмпирической* реальности) от Бога, но к чему же тогда сводится *взаимоотношение* Бога и мира? Не отвергая некоторой *богословской* выгоды в этой системе (при уяснении мистерии Боговоплощения — см. книгу Булгакова «Агнец Божий»), надо признать, что философски очень трудно принять эту систему. Надо при этом заметить, что Булгаков *се-*

\* Агнец Божий. С. 125.

\*\* Невеста Агнца. С. 46—50.

\*\*\* Там же. С. 342.

\*\*\*\* Там же. С. 165.

\*\*\*\*\* Там же. С. 173.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 184.

<sup>7\*</sup> Там же. С. 177.

<sup>8\*</sup> Там же. С. 244. Ср.: «Бога нет в мировом бытии» (Там же. С. 43).

<sup>9\*</sup> Там же. С. 58.

*рбезно, а не номинально* принимает идею *творения* мира, — но что же может значить в этой системе понятие «творения»? Еще в книге «Агнец Божий» Булгаков укрывался от трудностей, здесь возникающих, с помощью чисто словесного обхода их. «Сотворение мира, — пишет он здесь \*, — метафизически состоит в том, что Бог положил свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся. В этом смысле «он срастил его с ничто, *погрузив в становление*». Эта загадочная формула, по существу лишенная смысла, (ибо что может значить «погружение» божественной Софии в «становление», которое ведь есть образ мира, уже сотворенного, т. е. который имеет место *после* сотворения, но *не до него*) повторяется в последней книге Булгакова, хотя именно в этой книге Булгаков усиленно настаивает на том, что надо принять идею *сотворенности* мира \*\*. Но одно дело принять эту идею, а другое — ее истолковать... «Творение состоит в том, — пишет Булгаков в «Невесте Агнца», повторяя вновь Соловьева, — что Божественное бытие в Софии получает для себя *инобытие* в мире» \*\*\*. «Творя мир, т. е. давая ему самобытие, Бог полагает его, как бы вне Себя, *отпускает* (снова реминисценция Соловьева) его на внебожественное и даже не божественное бытие» \*\*\*\*. Но отсюда неизбежно получается не только расплывчатость, но неуместная игра слов — вряд ли, впрочем, устранимая в метафизике всеединства. «Тварная София, — пишет Булгаков \*\*\*\*\*, — не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия. Мир, поскольку он имеет отношение к Софии божественной, — не сотворен... но вместе с тем он и сотворен». «И так как «София божественная и тварная не две сущности, но одна», то из этого единства Софии в двух образах и вытекает эта непостижимая формула, что мир и сотворен и не сотворен<sup>6\*</sup>. Неудивительно, что из такой формулы вытекают и мнимые проблемы у Булгакова (например, «нужно ли особое творение мира, раз существует его основа — тварная София?»). Можно, конечно, спастись в удобный тупик антиномизма<sup>7\*</sup>, но когда вы читаете, например, что «тварная София,

---

\* Агнец Божий. С. 149.

\*\* Невеста Агнца. С. 12.

\*\*\* Там же. С. 54.

\*\*\*\* Там же. С. 58.

\*\*\*\*\* Там же. С. 69.

6\* Там же. С. 70.

7\* См., например: Там же. С. 88.

творится так сказать из Софии божественной» \*, а рядом \*\*, что «тварная София в известном смысле не повторяет божественную, но есть совокупление творческих вариантов (?) на ее темы», то во всем этом ничего, кроме невылазных трудностей, вытекающих из метафизики всеединства, усмотреть невозможно. *Софиологический монизм* у Булгакова, хотя словесно уживается рядом с софиологическим же дуализмом, на самом деле ведет к тому, что в нем тонет, должно тонуть все, что было высокоценного в космологии Булгакова. Тут надо выбирать — либо метафизика всеединства, либо (как раньше утверждал Булгаков) всеединство есть категория лишь космологическая, а не метафизическая. То, что Франк назвал у себя «монодуализм», так же неприемлемо и у Булгакова, а, главное, дает мнимую цельность системе.

10. Мы уже видели, с каким трудом давалась Франку проблема зла. Надо признать, что Булгаков гораздо ярче, чем Франк, рисует всю глубину зла — это особенно относится к философии истории у Булгакова. Еще в «Свете Невечернем» зло связывается Булгаковым с тем, что «ничто» «вырывается в осуществленное уже мироздание, как *хаотизирующая сила*» (Бог «не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому ничто»). Таким образом, «возможность зла и греха, как *актуализации ничто*, была заранее дана мирозданием\*\*\*. Надо сказать, что это очень странная теория зла, которое возводится к «ничто» — словно это ничто (т. е. чистый ноль), может стать «хаотизирующей силой»! Несколько дальше уже по-иному Булгаков учит, что «грехопадение произошло» лишь в низшем центре софийной жизни\*\*\*\*. В «Невесте Агнца» Булгаков постоянно возвращается к теме зла — и здесь уже особенно выдвигается у него значение свободы. «Основа зла, — пишет он\*\*\*\*\*, — в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности». Очень много пишет Булгаков о зле в *истории* — эта тема его мучит и ставит проблему эсхатологии. «Положительное естество природного человека в его творческих силах, — пишет он<sup>6\*</sup>, — здраво и софийно, но оно больно в своем *состоянии*». Отсюда его заклю-

---

\* Там же. С. 92.

\*\* Там же. С. 94.

\*\*\* Свет Невечерний. С. 260.

\*\*\*\* Там же. С. 262.

\*\*\*\*\* Невеста Агнца. С. 168.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 353.

чение, что «история не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется» \*, — история окончится «всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром». Но если вдуматься в эту метафизику зла, то возникает трудность примирить «софийность» космоса (т. е. согласно новой метафизике Булгакова *божественность бытия*) с началом бунта. Булгаков готов признать, что бытие в его свободе «не софийно» \*\*, но тогда и остается (вслед за Соловьевым) обращаться уже не к «низшему центру» софийного бытия, а к чистому «ничто», как «хаотизирующей силе». Софиологический монизм в этом пункте терпит явное поражение.

Вообще, пока Булгаков не распространял идеи всеединства за пределы космоса, т. е. пока стоял на почве онтологического дуализма, в его системе (как она выразилась в «Свете Невечернем») было более цельности, — но зато понятие Софии (чисто космологическое) превратилось в «четвертую» ипостась (без достаточных, впрочем, для этого оснований, как мы видели). Когда же Булгаков, богословски перестроив свою систему, встал на позиции софиологического монизма, то система его явно не удалась. Мы не хотим этим ослабить бесспорную и высокую ценность отдельных, часто замечательных идей и формул Булгакова; *система всеединства остается ведь верной, поскольку она включает в себя только космос*. Неудачи метафизики всеединства, как ее начал строить впервые Вл. Соловьев, а затем его новейшие последователи, не могут отстранить огромного и крайне актуального значения космологической проблемы, всю глубину которой трудно переоценить. Но навязчивая мысль, что Абсолютное «вовлечено» в мировой процесс\*\*\*, а не просто «сопребывает в твари» (по формуле архиепископа Никанора<sup>10</sup> — см. ч. III, гл. III) и «участвует» в жизни мира, навязчивый соблазн монизма мешал и мешает найти равновесие между миром и Абсолютом...

Мы не будем больше входить в анализ построений Булгакова в области метафизики; скажем теперь несколько слов о его построениях в других частях философии.

Что касается проблем антропологии у Булгакова, то надо сознаться, что в этой сфере он дал мало значительного — больше повторяя Соловьева, отчасти Флоренского. Человек, как «ми-

\* Там же. С. 361—362.

\*\* Там же. С. 480.

\*\*\* Свет Невечерний. С. 195.

ровой хозяин или демиург» \*, «причастен natura naturans, творящей душе природного мира» \*\*. Булгаков постоянно подчеркивает эту творческую стихию в человеке, однако, его мысль все же слишком сильно тяготеет к тому, чтобы выдвинуть человечество, как целое, как подлинный субъект творческой деятельности. О «хозяйстве», т. е. вообще о творчестве, Булгаков писал, что «истинным его субъектом является не человек, но человечество» \*\*\*. Даже так говорит Булгаков: «Человек познает, как *око Мировой души*» \*\*\*\*, и это отчасти приближается к знакомому нам учению кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания», — но лишь отчасти: для Булгакова «соборность» человечества, его живое единство слишком связано с софийностью мира, как бы тонет в нем. Центр тяжести для него в том, что человек именно есть «око мировой души», проводником движения которого оно является — таков вообще антропологический аспект софиологии и у Соловьева. У С. Трубецкого же «соборность» сознания — и здесь к нему близок Франк — есть прежде всего и больше всего эмпирический, а лишь затем уже метафизический факт... Для Булгакова же самое важное в человеке то, что он «центр мироздания» \*\*\*\*\*, что природа «только в человеке осознает себя, становится зрячей, очеловечивается». Но в отдельном человеке постоянно дает себя знать *самость*, «которая набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь». И как «самость в человеке может быть исторгана и побеждаема лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, так и *самость в природе* побеждается трудом хозяйственным, в историческом процессе» <sup>6\*</sup>. Поэтому, на человеке, через грехопадение прародителей, внесших «суету» и неправду в жизнь природы, лежит задача искупления греха — это и есть путь человека. «Между миром, как космосом, — пишет тут же Булгаков <sup>7\*</sup>, и миром эмпирическим (человечеством. — В. З.) существует живое общение», — но на человеке лежит долг извлекать из этого общения мотивы творчества, чтобы свободно преодолевать в себе и в природе самость. Свобода одна может помочь «миру, отпавшему в состояние неистинности, а потому

---

\* Философия хозяйства. С. 122.

\*\* Там же. С. 125.

\*\*\* Там же. С. 114.

\*\*\*\* Там же. С. 120.

\*\*\*\*\* Там же. С. 107, 106.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 155.

<sup>7\*</sup> Там же. С. 139.

смертности, прийти в разум истины». У Булгакова не исчез тот исторический детерминизм, который у Маркса (от Гегеля) гарантирует, что в «конце истории» наступит «царство свободы», — только теперь у Булгакова «София правит историей, как объективная ее закономерность; только в софийности истории лежит *гарантия*, что из нее что-нибудь выйдет» \*. Но как же тогда, при этом софийном плане истории, при этом внутреннем ее детерминизме, осмыслить начало свободы в человечестве? Эта тема занимала всегда Булгакова, и она-то и обращала постоянно его внимание к вопросам антропологии. Уже в раннем своем этюде «Основная проблема теории прогресса» Булгаков твердо исповедовал независимость моральных императивов от того, может ли их вместить действительность \*\*. В «Философии хозяйства» Булгаков говорит, что «по *формальной беспредельности* своего сознания и своей свободы человек божествен», но свободе его кладет границы «чуждое ему инобытие» \*\*\*. Реальность свободы это одно, ее «мощь» это другое, — и здесь и возникает основная проблема о смысле свободы и о путях ее преобразующего мир творчества. «Формальную беспредельность» свободы Булгаков, следуя всецело Шеллингу, связывает с (ноуменальным) актом свободы «на грани нашего бытия». «Вызывая к жизни определенные души, Бог предоставляет им участие в творении самих себя... люди свободны уже в акте рождения (не в хронологическом, а онтологическом порядке) \*\*\*\*». Это учение о свободе «на грани бытия» оставалось у Булгакова всю жизнь. В человеке есть, — читаем в «Свете Невечернем», — субстанционально волевое ядро личности — субъект свободы \*\*\*\*\*. «Тварная свобода, — читаем тут же <sup>6\*</sup>, — вольна вызывать и небытие к бытию, актуализировать “ничто” — и тогда оно косвенно получает жизнь».

Все это учение развивалось в дальнейших работах Булгакова и достигло высшего своего выражения в «Невесте Агнца». Прежде всего Булгаков еще раз подчеркивает здесь ноуменальную свободу в человеке: «Если “я” и сотворено, — пишет он <sup>7\*</sup>, — то оно не могло быть сотворено, как вещь, так сказать, без

\* Там же. С. 157.

\*\* От марксизма к идеализму. С. 146 *passim*.

\*\*\* Философия хозяйства. С. 226.

\*\*\*\* Там же. С. 220.

\*\*\*\*\* Свет Невечерний. С. 249.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 262—263.

<sup>7\*</sup> Невеста Агнца. С. 98.

спросу»... «при сотворении я оно само было спрошено». Это странное учение о субъекте свободы до того, как оно становится субъектом, было бы понятно, если бы признавать *предсуществование* души, но Булгаков это предсуществование отвергает\* и стремится обойти трудность, с которой он имеет дело. «Согласие (на бытие) и есть самоположение я, — пишет он\*\*. — *...Из пустоты ничто (!)* звучит это *да* твари, вопрошаемой о ее собственном бытии. В этом смысле ничто подлинно оказывается *вместилищем свободы*» (!). «Творение личности, — пишет далее Булгаков\*\*\*, — необходимо включает не только божественное призвание к бытию, но и *ответное* самоположение тварной ипостаси или согласие я на свое положение Богом... В этом смысле творение я является вместе и *самотворением*, человек *соучаствует* с Богом в своем собственном сотворении». Сказано, конечно, смело, но, говоря прямо, лишено всякого смысла... \*\*\*\* «Свобода, — пишет тут же Булгаков, — не возникает и не начинается... она и не сотворена... она излучается из вечного света свободы Божией и в этом смысле она *премирна и претварна*». Но если так, то нужно прямо говорить о предсуществовании души — ибо если есть «премирная свобода», то уже тем самым есть и субъект этой свободы. Но вот уже иные слова: «Сама человеческая личность («я») *не софийна, но придана* софийности, *вложена* в нее, как ее субъект или ипостась» \*\*\*\*\*. Эти слова, уже по-иному рисующие тайну человека, связаны у Булгакова с различием *природы* в человеке и его *ипостаси*: человек *по природе* софиен (как софиен и весь космос), а его ипостась не так связана с «природой», как в Боге связаны ипостаси с «природой» (сущность) в Боге»<sup>6\*</sup>: ипостась «*вложена*» в природу человека. Однако, если каждое «я» входит в мир, «дав на это согласие», то не ведет ли это к *метафизическому индивидуализму*? Булгаков этой проблемы, закономерно возникающей из учения о

---

\* Там же. С. 124.

\*\* Там же. С. 98.

\*\*\* Там же. С. 103, 104.

\*\*\*\* Ср. собственные слова Булгакова (Там же. С. 137): «Дотварное ничто просто не существует... и свобода до или вне того, что является субъектом свободы, тоже не существует».

\*\*\*\*\* Там же. С. 95.

<sup>6\*</sup> «Хотя природа в Боге, — писал Булгаков в «Агнце Божиим» (С. 119) есть иное, чем ипостась, но она вся ипостасирована». В человеке же (Там же. С. 159), есть сотворенная его природа и нетварное начало — ипостась».



свободе «на грани бытия», просто не замечает — для него человечество есть целое, а не сумма, и каждый индивид «в одно и то же время и личен, и всечеловечен»\*. Эту «всечеловечность» индивидуальности Булгаков считает даже «антропологической аксиомой»\*\*.

Можно было бы, конечно, относить «всечеловечность» к «природе» (одинаковой у всех и даже единой), и тогда ипостась была бы носителем чисто индивидуального начала (самополагающегося я). Но Булгаков считает, что «между ипостасью и природой в человеке есть исключительная связь в глубочайших тайниках личной жизни»\*\*\*. «Каждая ипостась есть (лишь) личное *как* всеобщего *что*», — в другом месте говорит Булгаков\*\*\*\*, как бы отвергая у ипостаси ее особое, собственное содержание. «Природа твари (человека), хотя и озарена личным самосознанием, — пишет Булгаков\*\*\*\*\*, — но не до конца пронизана им — она представляет темную ипостасно непросветленную данность», и ипостаси надлежит просветлять природу, «освободить» в ней софийную основу. Вся эта теснейшая связь ипостаси и природы в человеке не допускает их разрыва (котрый, например, утверждается в перевоплощении)<sup>6\*</sup>.

Так все время учение о человеке и свободе остается у Булгакова недоговоренным, расплывчатым.

Но вернемся к теме о соотношении свободы и необходимости в человеке и его творчестве — в истории. Преодоление внешней необходимости дается во всяком акте свободы — и здесь, как мы видели, Булгаков твердо стоит за автономию человека, за его свободу. Но, кроме внешней необходимости, перед человеком стоит иная, уже метафизическая необходимость — та тайная логика истории, о которой мы знаем из формулы, что «София правит историей». «Свобода, — писал в «Философии хозяйства» Булгаков<sup>7\*</sup>, — распространяется лишь на *ход* исторического процесса, но не на его *исход*». Булгаков идет и дальше, возвращаясь к формуле марксизма, но внося в нее новое содержание: «Свобода есть познанная необходимость»<sup>8\*</sup> и «Промысел Бо-

\* Там же. С. 121.

\*\* Там же. С. 122.

\*\*\* Там же. С. 199.

\*\*\*\* Там же. С. 283.

\*\*\*\*\* Там же. С. 334.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 384.

<sup>7\*</sup> Философия хозяйства. С. 237.

<sup>8\*</sup> Там же. С. 242.

жий, путем необходимости ведущий человека, есть высшая закономерность истории» \*.

В этих формулах еще не чувствуется трагичность в свободе. Так в «Свете Невечернем» находим мы тот же софиологический детерминизм, какой мы видели в «Философии хозяйства». «Поскольку мир бытийными корнями погружен в Бога, он чужд свободе и связанным с ней случайностям и неверностям. Но мир не может совсем не удалиться — не может совсем разложиться; однако, в силу свободы своей, мир может задержаться в состоянии меональности, не достигая высшей ступени бытия» \*\*. «Свободе не дано погубить или даже существенно испортить творение» \*\*\*. «Нужно скрепить, — пишет Булгаков в заключительной главе «Света Невечернего» \*\*\*\*, — Божественное всемогущество и тварную свободу в одно целое и тем окончательно согласовать божеское и человеческое». Однако тут же \*\*\*\*\* Булгаков пишет: «Если человеческая свобода признана в полном объеме, то с ней приходится считаться со всей серьезностью и последовательностью — вплоть до адских мук...» Но чтобы удержаться в рамках метафизики всеединства Булгаков кончает мыслью <sup>6\*</sup>, что «вполне мыслимо полное обессиление и прекращение зла», «противоставление рая и ада не есть еще предельная цель мироздания».

В этих словах чувствуется все же — хоть слабая — та самая «надтреснутость» в отношении к «всеединству», которую мы видели у Франка <sup>11</sup>.

В «Невесте Агнца», как мы уже знаем, свобода признается «не софийной», т. е. стоящей вне софийной детерминированности в бытии. «Тварный мир, — как пишет Булгаков <sup>7\*</sup>, — совершенно детерминирован лишь в онтологическом своем основании». Булгаков снова верит <sup>8\*</sup>, что «диалектика тварной свободы... должна в конце пути свободы слиться с океаном софийного бытия через способность на путях свободы преодолеть индивидуальность ради высшей и последней свободы — с принятием софийной детерминации, как цели». Но так как «перво-

\* Там же. С. 237.

\*\* Свет Невечерний. С. 205.

\*\*\* Там же. С. 209.

\*\*\*\* Там же. С. 410.

\*\*\*\*\* Там же. С. 413.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 417.

<sup>7\*</sup> Невеста Агнца. С. 151.

<sup>8\*</sup> Там же. С. 156.

родный грех явился онтологической катастрофой в человеке, силой истории... ослаблено все человеческое естество» \* и так как «люциферизм заложен в самой тварности — как искушение, подлежащее преодолению» \*\*, вообще в силу «удобопревратности свободы» и несофийности «я», как субъекта свободы, — то «софийная детерминация» оказывается вовсе не обеспеченной и даже сомнительной. Булгаков очень сильно и остро говорит об «отравленности и извращенности всего человеческого творчества» \*\*\*, — и здесь с исключительным мужеством и правдивостью он признает, что «несмотря на единство человечества и единый корень всего его творчества, оно не имеет гармонического свершения и, наоборот, удел человечества есть самая раздирающая трагедия последней борьбы» \*\*\*\*. «В пределах самой истории, — тут же пишет Булгаков \*\*\*\*\*, — этой трагедии *нет конца и исхода*». Метафизика всеединства в пределах истории, в пределах времени оказывается таким образом не верной, а «софийная детерминация» просто идеалом, а не реальностью: «Сгорит все в мире, недостойное увековечения, не софийное его приращение, — и воссияет софийный его образ, так что София тварная станет совершенно прозрачным откровением Софии Божественной... Душа мира, сохраняя всю свою реальность и самобытность, перестанет быть закрытой для духа, но станет ему послушна, для него прозрачна, с ним сообразна» 6\*. Однако и в будущем эоне сохранится антиномизм блаженства и мук 7\*, ибо и там свобода, неустранимая и в будущем эоне, хотя она и должна быть признана в своем бунте против Бога «онтологическим безумием» 8\*, может пребывать «в злой вечности пустоты, пока не начнется обращение (даже сатаны) к Богу» 9\*. «Сатанизм исчерпаем, — думает Булгаков, — здесь открывается возможность конца сатанизма», но этот «онтологический постулат (определяемый «метафизикой всеединства»). — В. З.) есть тайна, нам

---

\* Там же. С. 207.

\*\* Там же. С. 168.

\*\*\* Там же. С. 352.

\*\*\*\* Там же. С. 361.

\*\*\*\*\* Там же. С. 362.

6\* Там же. С. 451.

7\* См. § 6 эсхатологии (Там же. Отд. III. С. 493—553, особенно с. 520, 537).

8\* Там же. С. 539.

9\* Там же. С. 543.

совершенно неведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению» \*.

Мужество мысли не покинуло Булгакова и в этой точке, которая так была нужна для системы всеединства, — «софийная детерминация» оказывается лишь *возможной*, связанной с *сознанием* «безумия пути, на котором ищется свобода в производстве» \*\*, но и *только*.

Мы подошли к концу в изложении системы Булгакова. Мы не касаемся ни его этических высказываний, в которых нет ничего, выходящего за пределы общего этического идеализма и мистического обоснования моральных движений \*\*\*, — ни эстетических воззрений его. Благоуханные страницы, посвященные эстетическим переживаниям \*\*\*\*, не дают ничего, однако, значительного для философской эстетики.

11. Обращаемся к оценке системы Булгакова. Булгаков был прежде всего ученым — и строгость научной мысли он перенес и в свои философские исследования. Он всегда «основателен», всегда глубок и вдумчив, — и это делает его работы ценными и для тех, кто не разделяет его установки, его исходных положений. Но именно в силу своей «основательности» Булгаков не мог ограничиться «чистой» философией — метафизическое чутье направило его мысль в сторону религиозную, сделало его философом-богословом. Эта неотделимость философа от богослова в Булгакове есть самое яркое свидетельство его умственной зоркости и духовной серьезности: ведь философия всегда занята проблемами Абсолюта, т. е. стоит «на пороге» богословия, а следовательно остаться «чистой» философией по существу не может. Булгаков имеет чрезвычайное значение в развитии русской философии одним уже тем, что он углубил темы космологии, столь существенные для уразумения бытия. Понятие «тварной Софии» (если и не стоять за самый термин, по разным причинам не всегда удачный) глубже всего и основательнее всего проработано в русской мысли именно Булгаковым, — особенно вдохновляющими являются его анализы в «Философии хозяйства». Но уже в «Свете Невечернем», законно связывая проблемы космологии с религиозной тематикой, удачно и убедительно преодолевая всяческий имманентизм, Булгаков подпадает под

\* Там же. С. 545.

\*\* Там же. С. 550.

\*\*\* См. особенно статью «Героизм и подвижничество» (первоначально в сборнике «Вехи», перепечатано в сборнике «Два града», т. 2).

\*\*\*\* Их особенно много в сборнике «Тихие думы».

чары метафизики всеединства. Влияние Флоренского на Булгакова было и положительным, в смысле сближения философских исканий с богатейшей церковной традицией, но было и отрицательным, навевая ему тенденции софиологического монизма. Еще в «Свете Невечернем» Булгаков относит «всеединство» лишь к космосу, но тут же стоит рядом вся бесплодная мифология о «третьем бытии», («*metaxu*»), навеванная Флоренским. Богословски очищая понятие «Софии» от двойственности, какая ей была присуща еще в «Свете Невечернем», Булгаков впадает в софиологический монизм, от трудностей которого он думает найти спасение в антиномизме. На самом деле получается *номинальный*, а не реальный антиномизм, и это всего яснее проступает в кардинальном понятии творения, от которого зависит все построение метафизики. С одной стороны, Булгаков со всей силой и добросовестностью защищает реальность понятия творения, — и в этом отношении он достигает большего успеха, но с другой стороны, при его софиологическом монизме, при отождествлении «сущности» в Боге («усии», Софии Божественной) с «сущностью» в космосе *творение является мнимым понятием*, подменяясь загадочным «кенозисом», странным превращением Абсолюта (в его полноте) в «становящийся Абсолют»). Всюду, где научная добросовестность диктует Булгакову черты реализма (как в учении о зле, о свободе), он фатально теряет путеводную нить «софийной детерминации», — и вся система софиологического монизма расплзается, уступая место основному онтологическому дуализму, с которым связано понятие творения.

Синтез науки, философии религии так же не удастся Булгакову, как не удался он Соловьеву, — как он вообще не может удасться в линиях метафизики всеединства. Но метафизика всеединства стоит в самой тесной близости к тому чаемому синтезу, который, будучи свободен от основной ошибки всеединства, даст надлежащее и плодотворное сочетание науки, философии и богословия — задача этого синтеза явно неустраима для русской мысли, не утратившей внутренней связи с сферой религии — и на этом пути такие мыслители, как Франк и Булгаков, каждый в своих линиях, говорит нам «предпоследние» слова.

Изучать Булгакова трудно. Своеобразная красота его слога закована в несколько тяжеловесные формы, но если привыкнуть к мысли Булгакова, всегда строгой, свободной от риторики, всегда добросовестной, то нельзя не восхищаться и внутренней мощью его испытующей мысли и страстной жаждой истины и

силой его духа. Булгакову, как и другим, не дано было войти в «обетованную землю» русского духовного синтеза, он остался в последней близости к ней, не сумев переступить чар метафизики всеединства, но огромное богатство, заключенное в его трудах, не пропадет для будущей русской философии, если это будущее ей будет даровано.





**А. Ф. ЛОСЕВ**

**Владимир Соловьев и его время**

<фрагмент>

**ВЛ. СОЛОВЬЕВ И С. Н. БУЛГАКОВ**

С. Н. Булгаков не был единомышленником Вл. Соловьева в 90-е гг., потому что в эти годы он был пока еще марксистом. Однако после кончины Вл. Соловьева он решительно примкнул к той группе энергичных марксистов, которые стали принципиальными идеалистами, причем идеализм этот неизменно углублялся и возрастал в течение всего последующего времени. В 1918 г. С. Н. Булгаков издал небольшую книгу под названием «Тихие думы», значительная часть которой не только посвящена Вл. Соловьеву, но и дает весьма оригинальную концепцию соловьевской философии, в основном, конечно, построенную на самых его интимных переживаниях, но содержащую в себе ряд преувеличений, с которыми едва ли согласился бы сам Вл. Соловьев.

Он в очень энергичной форме высказывает ту же мысль, которая в настоящее время едва ли может кем-нибудь отвергаться и всерьез критиковаться. С. Н. Булгаков доказывает, что для Вл. Соловьева характерны не столько его философские произведения, сколько его стихи, которые он оценивает очень высоко. По мнению С. Н. Булгакова, не столько стихи Вл. Соловьева являются комментарием к его философии, сколько философия впервые делается понятной только с привлечением его стихотворений. Он пишет: «И все определеннее напрашивается мысль, что в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьева только поэзии принадлежит безусловная подлинность,



так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией» \*.

Малоизвестная сотрудница нижегородской газеты, философски малообразованная, человек, бедный и живший ради других, А. Н. Шмидт была весьма одарена в мистическом отношении, считая себя невестой сына божьего, и, очень поздно познакомившись с идеями Вл. Соловьева, не только увидела в нем родственную душу, но и восприняла его личность как земное воплощение своего небесного жениха, с которым ей суждено сочетаться. Рукописи и письма умершей вскоре после смерти Вл. Соловьева А. Н. Шмидт, ее так называемый «Третий завет», мистическое откровение, полное эсхатологических пророчеств, стали известны русской публике по изданию 1916 г., в котором, видимо, принимали участие С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский. Все это дало основания С. Н. Булгакову не только сравнить А. Н. Шмидт со знаменитыми европейскими мистиками Запада (Бёме, Пордедж, Сведенборг<sup>1</sup>), но еще и указать на своеобразие этой женской мистики, в которой слышится «голос женственности из глубин бытия, мистическая эротика в самом возвышенном смысле, откровения любви невесты, жены и матери» \*\*. С. Н. Булгаков особенно подчеркивает конкретность мистики А. Н. Шмидт, что, видимо, и заставило Вл. Соловьева не разделять все мнения своей загадочной корреспондентки и даже «отшатнуться» от нее, несмотря на признание в ее письмах «истины величайшей важности» \*\*\*, под которой, как полагает С. Н. Булгаков, надо подразумевать учение о лично-соборной природе Церкви и мистической эротике.

Поскольку А. Н. Шмидт «с простодушной прямолинейностью хотела видеть во Вл. Соловьеве одно из воплощений Христа, в себе же она сыздавна, за много лет до встречи с ним, осознала личное воплощение Софии» \*\*\*\*. С. Н. Булгаков анализирует стихи Вл. Соловьева «софийно-эротического цикла», которые являются как бы «самосвидетельством Вл. Соловьева» о конкретной стороне его собственных софийных влечений к Душе мира и Вечной Женственности, поэтически подтверждающих какие-то таинственные связи между двумя русскими мистически настроенными душами.

---

\* *Булгаков Сергей*. Тихие думы. Из статей 1911—1915 гг. М., 1918. С. 72.

\*\* Там же. С. 78.

\*\*\* Там же. С. 80.

\*\*\*\* Там же. С. 81.

С. Н. Булгаков видит в интимной любовной лирике Вл. Соловьева, обращенной к любимой женщине, не что иное, как ожидание встречи с небесной невестой. Цитируя, например, знаменитое стихотворение 1892 г. «Вижу очи твои изумрудные», С. Н. Булгаков относит его к ряду загадочных, «завуалированных» стихов, вполне созвучных другому «астральному» стихотворению (тоже 1892 г.) «Зачем слова? В безбрежности лазурной...» или «двусмысленному» «мистическому пейзажу» «На Сайме зимой» (1894), где «конечно, речь идет не об одном озере»\*, а все о той же, грядущей в золотистой лазури, преодолевшей темный хаос божественной Софии, с которой Вл. Соловьев имели три знаменательных свидания в течение своей жизни. В качестве аргумента для своей упорно проводимой и явно преувеличенной идеи (как известно, сам он к этому времени тоже начал свои софийные изыскания) С. Н. Булгаков приводит мнение А. Н. Шмидт, увидевшей главный лейтмотив всей жизни Вл. Соловьева в ожидании «неизвестного лица, своего женского alter ego<sup>2</sup>, с двойным естеством, двойным духом, земным и небесным». По утверждению А. Н. Шмидт, «это особенно ясно в стихотворениях «Не по воле судьбы», «Вижу очи твои изумрудные», «Зачем слова?»\*\*. Таким образом, по С. Н. Булгакову, поэзия Вл. Соловьева пронизана отнюдь не абстрактным романтическим воспеванием Вечной Женственности или Матери Божией, Небесной Невесты, но конкретными мистическими переживаниями того, кто осознавал себя «в качестве избранника Софии»\*\*\*. Он видит и в поэзии Вл. Соловьева, и в откровениях А. Н. Шмидт «оставленную миру тайну», их «общую тайну»\*\*\*\*, которую еще предстоит разгадать.

Необходимость сказать также еще и то, что С. Н. Булгаков, несомненно, преувеличивает значимость учения А. Н. Шмидт о Софии и до известной степени философский образ Вл. Соловьева, целомудренной чистоты и ясной идеальной его простоты. Такой же неполной четкостью отличается и собственное учение С. Н. Булгакова о Софии, как оно изложено им, например, в его «Свете Невечернем»\*\*\*\*\*. Так, например, мы не стали бы понимать Софию как некоторого рода четвертую ипостась, хотя оговорок в этом отношении у С. Н. Булгакова достаточно. Для

\* Там же. С. 86—87.

\*\* Там же. С. 86.

\*\*\* Там же. С. 112.

\*\*\*\* Там же. С. 114.

\*\*\*\*\* *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1917. С. 210—234.

точного анализа философии Вл. Соловьева имеет значение то, как С. Н. Булгаков излагает «бесполоую» Софию у Бёме в сравнении с мистической эротикой Каббалы. Для углубленного понимания Вл. Соловьева подобные рассуждения С. Н. Булгакова, несомненно, обладают большой ценностью.

Но что, безусловно, может считаться правильным — это выдвижение у С. Н. Булгакова понятия материи и природы, как оно дано у Вл. Соловьева, в его ценной статье «Природа в философии Вл. Соловьева»\*.

С. Н. Булгаков настолько высоко ставит учение Вл. Соловьева о природе, что не стесняется называть его философию «религиозным материализмом», как это говорил и сам Вл. Соловьев. «Глубоко заблуждаются относительно христианства те, кто понимает его аскетику в буддийском или же платоническом и неоплатоническом смысле, как мироотречение и принципиальное осуждение плоти. Напротив, оно есть учение о «святой телесности» (IV, 149), о святой плоти, навеки связанной с духом»\*\*. В этом отношении весьма выразительно и бесстрашно (с точки зрения ортодоксального христианства) сам Вл. Соловьев пишет: «И как некогда земля в силу действия на нее Духа Божия произвела из себя в лице Адама творение *сверхземное* — разумного человека, подобным же образом впоследствии сама человеческая природа в силу вновь нашедшего на нее Духа Божия породила в лице Христа существо *сверхчеловеческое*. Адам — сын земли, но не просто земля, а, так сказать, *Богоземля*; Христос — сын человеческий, но не просто человек, а *Богочеловек*. Совершенный плод земли — больше чем земля, совершенный плод человеческой природы — больше чем человек...» (IV, 604).

Оперируя подобными рассуждениями, С. Н. Булгаков весьма основательно доказывает высокое и, можно даже сказать, высочайшее положение материи и природы в философии Вл. Соловьева. У него здесь дело не обходится без преувеличений, но эти преувеличения вполне простительны по двум причинам. Во-первых, он вовсе не собирался писать целые книги, посвященные Вл. Соловьеву, и тем более не собирался досконально изучать все мельчайшие намеки на эту тему, какие только можно найти. Если бы С. Н. Булгаков собрал и досконально изучил весь этот огромный и весьма нелегкий материал, то, вероятно, и его последнее суждение о соловьевской материи было бы бо-

\* Сб. «О Владимире Соловьеве». С. 1—31.

\*\* Там же. С. 25—26.

лее точным. Во-вторых же, даже соответствующих материалов, привлеченных С. Н. Булгаковым, вполне достаточно, чтобы утверждать небывало высокую оценку материи Вл. Соловьевым в его философской системе. В конце концов у Вл. Соловьева получается так, что не только Бог нисходит в низшую и грешную материю, но и сама материя способна возвыситься до воплощения Божества. Редко кто ставил так высоко материю, как ставил ее Вл. Соловьев. Бездушная материя Нового времени есть только пустой механизм, который к тому же еще и требует для себя какого-то постороннего двигателя. Античная материя, напротив того, есть живая материя, но жизнь этой материи не способна возвыситься до абсолютного духа, который вообще был неизвестен античности. Только христианство сумело возвысить материю до степени божества, тем самым, однако, не лишая это божество абсолютной и нематериальной духовности. Поэтому богочеловечество для Вл. Соловьева есть не только воплощение божества в материи, но и возвышение материи до степени божества. Поэтому Вл. Соловьев и думает, что никто нигде и никогда не расценивал так высоко природу и материю, как христианство.

Таким образом, изучение булгаковских текстов о Вл. Соловьеве дает очень много для понимания соловьевского мировоззрения, хотя отдельные недостатки такого понимания и понятны, и поучительны.

Прибавим к этому еще некоторые сообщения, имеющие скорее библиографическое значение. Именно: 28 января 1903 г. С. Н. Булгаков прочитал в Киеве публичную лекцию на тему «О философских воззрениях Вл. Соловьева» (подробный отчет об этой лекции со стенографической записью прений был напечатан в журнале «Новый путь», 1903, март, с. 71—104). Изложение философии Вл. Соловьева имеет здесь популярный характер, но довольно точно выражает синтетическую и целостную направленность, на основе сочетания веры и разума. Е. Н. Трубецкой, соглашаясь с воззрениями С. Н. Булгакова на философию Вл. Соловьева и считая его настоящим последователем Вл. Соловьева, предлагает С. Н. Булгакову выдвинуть и развить ряд проблем и особенно проблему богочеловечества или, что то же, христианской политики применительно к тогдашнему общественно-историческому моменту\*. Между про-

---

\* Трубецкой Е. Н. Памяти В. С. Соловьева. Открытое письмо С. Н. Булгакову // Вопросы жизни. 1905. № 2. Февраль. С. 386—390.

чим Е. Н. Трубецкой вспоминает слова Вл. Соловьева, сказанные ему во время его магистерского диспута по бл. Августину в конце 90-х годов: «Ты призывал христиан всех вероисповеданий соединиться для общей борьбы против неверия, а я, напротив, скорее желал бы соединиться с неверующими для борьбы против современных христиан»\*.

В своем ответе С. Н. Булгаков присоединяется к мнению Е. Н. Трубецкого, считая, что общественно-политическая практика действительно недостаточно развита у Вл. Соловьева, и на-сущно требует ее развития на философско-религиозных основах\*\*.

Хотя эти наши последние литературные указания не отличаются принципиальной новизной, но они полезны для решения той проблемы, которую можно назвать «Вл. Соловьев и С. Н. Булгаков»\*\*\*.



---

\* Там же. С. 389.

\*\* *Булгаков С. Н.* О пути Соловьева. Ответ князю Е. Н. Трубецкому // Вопросы жизни. 1905. № 3. Март. С. 388—414.

\*\*\* Для желающих более полно изучить вопрос об отношении С. Н. Булгакова к Вл. Соловьеву укажем еще следующие небольшие материалы С. Н. Булгакова: Параллели (Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой) // Литературное дело. М., 1902; Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева // Вопросы философии и психологии. 1903. № 1—2. Кн. 66—67; По поводу выхода в свет шестого тома собрания сочинений В. С. Соловьева // Вопросы жизни. 1905. Март.



## **С. С. ХОРУЖИЙ**

### **София — Космос — материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова**

Следуя настоятельной потребности общества, философия в России как будто берется наконец за серьезное освоение своего поруганного и заброшенного наследства — творчества крупнейших русских мыслителей. Одной из первых же задач этой работы должно, несомненно, стать основательное изучение творчества Сергея Николаевича Булгакова, мысль и деятельность которого как в России, так и позднее в изгнании, всегда находились в центре философского процесса, оказывая на этот процесс немалое влияние. Глубина, обширность, разнообразие творчества о. Сергия делают эту задачу нелегко исполнимой. В качестве одного из начальных подступов к ней, возможно, будет небесполезен и нижеследующий текст, написанный в 1982 г. (за вычетом раздела о «трагедии философии») и разбирающий главные темы и мотивы философской мысли Булгакова.

#### 1

Жизненный путь о. Сергия, его духовная эволюция отразили в себе многие типические черты судеб русской интеллигенции. Как сам он часто указывал, необычайно важными для его пути явились истоки — родовое происхождение и детство. Они сразу и навсегда утвердили в его мире как два незыблемых основания — Церковь и Родину. Булгаков родился в глубине Руси, в старинном городке Ливны Орловской губернии. Предки его во многих поколениях были священниками; отец служил настоятелем бедной кладбищенской церкви св. Сергия. И для детской жизни его в скудном маленьком городке, каким были Ливны, источником почти всех духовных впечатлений стала

церковь. История, культура, искусство — все приходило к нему через церковь, через богослужение, вобранным в церковный космос. Неудивительно, что в зрелые годы именно церковность стала его главенствующей установкой, доминантой как творческой, так и жизненной позиции.

Однако детская погруженность в стихию веры и церкви отнюдь не перешла непрерывно в позднейшее православное мировоззрение Булгакова. Будущий богослов и священник прошел период атеистического материализма и даже довольно длительный. Окончив духовное училище и уже приближаясь к окончанию духовной семинарии в Орле, Булгаков в 1888 г. семинарию покинул. Принудительность и формализм семинарского религиозного уклада разрушали его веру, тяга к культуре не удовлетворялась, а главное — на него сильно уже воздействовали общеинтеллигентские воззрения той поры, непременной частью которых были позитивизм и материализм, идеал прогресса, идеи служения народу и противостояния власти. Вместо семинарии он заканчивает гимназию в Ельце, затем поступает на юридический факультет Московского университета и в 1894 г. оканчивает его по кафедре политической экономии и статистики. Ближайшие годы Булгаков посвящает научным занятиям в этой области; по убеждениям, он в данный период — марксист и социал-демократ. Эти убеждения были глубоки и серьезны; как он писал впоследствии, «я старался верой и правдой служить марксизму». Даже много позднее он признавал за ранним периодом русского марксистского движения немаловажные достоинства. По его мнению, марксизм был для общественного сознания шагом вперед, выходом «из томительного удушья 80-х годов». Помимо того, в России он не только и не столько служил научной доктриной, сколько «утолял религиозную жажду абсолютного» — по той немыслимой логике русских радикалов, алогизм которой афористически выразил Вл. Соловьев: «Человек произошел от обезьяны — и потому должен полагать душу свою за братьев своих»... И первые работы Булгакова — статьи, книга «О рынках при капиталистическом производстве» (1897) — были серьезным вкладом в марксистскую ученость, который замечен был и в Европе.

Отход от марксизма назревает у о. Сергия на рубеже двух веков. Существенно, что не религиозные искания были главным его мотивом. Та показательная для многих эволюция, которую мы следим, точно резюмируется позднейшей формулой: от марксизма к идеализму, и от него — к православной религиозности. И средний этап, «идеализм», здесь отнюдь не второсте-



пенен; у иных он оказывался и последним, не получая религиозного заключения. Весьма заметен, весом этот период и у Булгакова. Для своего поворота он сам указывал два главных фактора. Во-первых, его марксистские позиции неожиданно оказывались подорваны изнутри, в результате его собственных исследований. Трудясь над марксистским анализом аграрного вопроса, он обнаруживает в данной теме непреодолимые недостатки марксистского подхода: «Против воли и в борьбе с собой я вынужден был признать, что аграрная эволюция совершенно не имеет предполагаемого и желаемого мною характера... От здания, которое еще недавно казалось мне столь стройным и цельным, остались одни стены»\*. Другой фактор — критика метода и философских оснований марксизма с позиций гносеологии Канта. А на положительном полюсе, о. Сергия в те же годы начинают все более привлекать идеи и темы русской мысли, творчество Достоевского и Владимира Соловьева. В 1903 г. выходит сборник статей Булгакова, отразивших и его сомнения, и его новые интересы. Автор нашел для него простое и в то же время крылатое название, которое, по слову биографа, «сделалось как бы поговоркой, характеризующей эпоху»: «От марксизма к идеализму».

Между тем, Россия вступала в революционный период. Можно тут видеть или не видеть прямую связь, однако в эти же годы у о. Сергия заметно возрастает его общественная активность. Именно сейчас складывается его известность как общественного деятеля, одного из духовных лидеров русской интеллигенции. В 1906 г. он был даже избран депутатом Второй Государственной думы (как беспартийный «христианский социалист»). На первый план в его творчестве выходит публицистика на актуальные общественные темы: о задачах интеллигенции, революционной и христианской этике, христианском подходе к теории прогресса, культуре, социальным проблемам... Он выступает с лекциями, ведет журнальную и издательскую деятельность, участвует во многих начинаниях, из которых постепенно слагалось то, что мы называем сегодня «русским религиозно-философским возрождением». В этой деятельности он сближается с рядом тех, кто, подобно ему, проходит эволюцию от марксизма к идеализму: в первую очередь, это Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. Б. Струве. В 1904 г. он принимает близкое участие в журнале «Новый путь», в 1905 г. издает журнал «Вопросы жизни», выступает в числе инициаторов и участников

\* Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. XII.

ряда сборников, среди которых надо назвать «Проблемы идеализма» (1902), «Вопросы религии» (1906), и конечно — «Вехи» (1909). Выпуск знаменитого сборника — кульминация общественного служения о. Сергия. Ему принадлежит там одна из главных статей, сильно и смело говорящая о пороках революционной идеологии и интеллигентской стадной морали.

Из многих философских начинаний с участием Булгакова нужно особо вспомнить работу книгоиздательства «Путь», основанного в 1909 г. Во всей философской жизни Серебряного века, небывало насыщенной и богатой, «Путь» смело можно назвать важнейшим издательским предприятием. Руководимое редакцией, куда, кроме Булгакова, входили Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, Г. А. Рачинский и В. Ф. Эрн, издательство стремилось, и не без успеха, проводить единую линию, направленную на формирование самобытной русской религиозно-философской традиции. Следуя этой линии, осуществлялись первые научные издания русских мыслителей — Чаадаева, Ив. Киреевского, В. Одоевского<sup>1</sup>, выпускались сборники на актуальные темы религии и культуры, печатались новые труды современных философов. До 1917 г. (работа была прервана только революцией) «Путь» успел выпустить впервые многие сочинения Вл. Соловьева и капитальный двухтомник Е. Трубецкого о его творчестве, «Столп и утверждение Истины» Флоренского, «Философию свободы» Бердяева и «Борьбу за Логос» Эрна, том сочинений Л. М. Лопатина, монографии о Сковороде, Хомякове, А. А. Козлове<sup>2</sup>. Виднейшее место в разряде новых работ занимали книги Булгакова. Он выпустил в «Пути» три крупных труда: «Два града» (т. 1—2, 1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет Невечерний» (1917). В них — главные плоды его творчества за весь дореволюционный период. И если первый из этих трудов, подобно книге «От марксизма к идеализму», еще был сборником статей на философские и историко-культурные темы, то следующие за ним носили иной характер. В них систематически развивалось оригинальное философское учение Булгакова: христианская философия Бога и мира, полагающая в основу (вслед за учениями Соловьева и Флоренского) мифологию Софии Премудрости Божией.

\* \* \*

Революционные годы открываются в биографии Булгакова событием принятия священства, которое окончательно и вещественно закрепило переход его философского идеализма в пра-

вославленную церковность. Это событие совершилось летом 1918 г., в период работы Поместного собора Российской Церкви. Булгаков был его деятельным участником, а часто и близким сотрудником св. Тихона, новоизбранного патриарха. Вскоре за тем ему пришлось выехать из Москвы в Крым за бывшею там семьей, и вернуться он по условиям времени не смог. Но еще прежде, в первые же послеоктябрьские месяцы, он успел написать важную вещь, выражающую его отношение к разверзшейся русской смуте: диалоги «На пиру богов», прямо перекликающиеся с «Тремя разговорами» Соловьева. Диалоги вошли в знаменитый сборник «Из глубины» (1918), явившийся продолжением «Вех» и соборным суждением русской мысли о русской революции. Крымские годы о. Сергия (1918—1922), прошедшие в изоляции и лишениях, были временем интенсивной философской работы. Главное из написанного в Крыму — книги «Трагедия философии» и «Философия имени». Они заметно отличаются от его ранней метафизики, близкой по типу к Шеллинговой «философии откровения». Вместо канонического набора тем «о Боге, мире и человеке», развиваемых в вольно-описательном стиле, в центр встают темы иного рода: о самой философии и ее внутренних границах (в «Трагедии философии») или о языке, о связи мысли и слова (в «Философии имени»). Это были, однако, его последние философские труды. Подвергнув в них критике всю философскую традицию Нового времени, о. Сергий в дальнейшем переходит исключительно к богословскому творчеству.

Судьба мыслителя соединила во времени две важные вехи его пути: вольное расставание с философией и насильное разлучение с родиной. В 1922 г. он был включен в обширный список философов, ученых и общественных деятелей, изгонявшихся за границу, и в последние дни года выслан из Крыма в Константинополь. Оттуда он вскоре переехал в Прагу. Все годы изгнания о. Сергий оставался одною из ведущих фигур в церковной и академической жизни эмиграции, снова, как и на родине, участвуя во множестве начинаний. Главнейшим из них была организация и деятельность Православного богословского института, который открылся в Париже в 1925 г. Перебравшись из Праги, о. Сергий со дня открытия Института становится его деканом и главой кафедры догматического богословия. Под его руководством Сергиевское подворье — как назван был комплекс институтских строений с храмом преп. Сергия Радонежского — сделалось выдающимся центром русской религиозной мысли и православного просвещения на Западе.

Творчество о. Сергия в эмигрантский период также необычайно интенсивно. Целиком посвящаясь — как уже сказано — богословию, оно охватывает самые разные его разделы и темы. Но в центре всего стоят капитальные догматические труды — так называемая «большая трилогия», в которой Булгаков разворачивает самостоятельную богословскую систему: «Агнец Божий» (1933) — «Утешитель» (1936) — «Невеста Агнца» (1945). Эта система — окончательная формулировка его учения о Софии и Богочеловечестве. Разработка системы ведется и в других трудах, создаваемых о. Сергием в последние годы жизни. Уже после его кончины, наступившей в Париже 12 июля 1944 года, увидели свет, помимо «Невесты Агнца», немало значительных работ, из которых назовем «Софиологию смерти», «Апокалипсис Иоанна», «Расизм и Христианство». В этих работах находят свое завершение его многолетние темы. В самом главном у него была счастливая творческая судьба: ему дано было сполна выразить себя.

## 2

Как и жизнь Булгакова, его творчество в своем внутреннем смысле стоит все под знаком превращения, перемены: в элементе *пути* — ключевой мифологемы для судеб российской интеллигенции. Напомним сжатую формулу эволюции его воззрений: от марксизма к идеализму и от него к православной религиозности, — и раскроем подробнее ее философское содержание. Что говорит эта формула о типе булгаковского философствования? С самого начала, с марксистского периода творчества, мысль Булгакова прочно оказывается в орбите немецкой философии, под ее подавляющим влиянием. Теоретический марксизм, по существу, был тогда ответвлением немецкой философской и экономической мысли, и немало времени и усилий Булгаков потратил на изучение этой мысли у ее истоков, в Германии. То была первая основательная школа его ума. В этом аспекте, переход к этапу «идеализма» не выводил из прежней орбиты, а был лишь перемещением в ее пределах. Отвергнуты были онтологические постулаты, идейные положения марксизма, однако основой философского строя и языка продолжала оставаться классическая немецкая философия. Но в то же время, позиции и интересы философа все более и более входят в сферу православного мирозерцания и русской религиозно-фи-

лософской традиции. Он переходит к проблемам христианского учения о Боге и мире и обретает для своей мысли новые питающие источники и направляющие ориентиры, находя их в творчестве Достоевского, Соловьева, Федорова, в писаниях отцов Церкви и непосредственно в области церковного культа. И потому в его философии возникло и нарастало раздвоение, расхождение между идейной основой, церковной и православной, и языком, категориями, методом, которые принадлежали «идеализму», т. е. в данном контексте, классическому немецкому идеализму (на первом месте по масштабу влияния стоял Шеллинг, дальше шел Кант, но и Гегель, и Фихте были тоже тщательно изучены и оставили свой след). Это расхождение — характернейшая черта работ периода «идеализма», начиная с главных, «Философии хозяйства» и «Света Невечернего». Оно нисколько не было скрытым от самого философа, и вскоре сделалось для него предметом всестороннего продумывания.

В «Трагедии философии», написанной в Крыму в 1920—1921 гг., о. Сергей развивает собственную интерпретацию систем классического идеализма Нового времени, соединяя ее с оценкой этих систем в свете христианского догмата. Неутешительный характер оценки ясен уже из названия. «Трагедия философии» — книга суда. Прилагая «догмат христианский как меру истинности философских построений», автор прочитывает историю философии как историю ересей. Конечно, за века отношений философии и религии подобный прокурорский подход — не редкость; однако отличие нового суда в том, что он вершится более изнутри, нежели извне философии (отчего и заключает о «трагедии» ее, а не о «преступлениях»). В основе суда — не только догмат христианский, но и новые философские идеи о. Сергия. Они развиваются и в «Трагедии философии», и во второй крымской книге, «Философия имени», которые тесно связаны между собой. Онтологические позиции этой «крымской философии» покоятся на двух главных постулатах. Первый из них, говорящий о Боге, есть догмат троичности — краеугольный камень и постоянная тема поздней мысли Булгакова; второй, говорящий о связи Бога и мира, утверждает присутствие троичности (запечатленность Св. Троицы) в здешнем бытии и, в первую очередь, в природе человека и в сфере человеческого духа. Сущностное строение здешнего бытия определяется сущим в нем образом Св. Троицы. Понятно, что такой постулат — всецело в рамках христианского платонизма. Умозрение, направляемое «троической аналогией», *Analogia Trinitatis*, — древнее русло христианской мысли, идущее от Августина и

широко развитое в схоластике. Тут велика опасность отнесения к самой Троице тех или иных свойств ее тварных образов — и позднее, уже в парижских «Главах о троичности» (1928—1930), Булгаков отделяет себя от этого русла, находя в нем «психологизм и антропоморфизм в учении о Св. Троице». Но это не отменяет полностью его родства с ним.

Далее следует важный и любопытный поворот мысли. Главным из всех образов троичности о. Сергей объявляет образ, обретаемый в языке: предложение. Предложение или же суждение — не просто форма выражения мысли, но универсальный выразительный акт. Само существование человека может рассматриваться как суждение — развернутое высказывание человека о том, что он есть: «Жизнь человеческого духа есть непрестанно... осуществляющееся суждение: я есмь нечто» \*. Иными словами, «человек есть живое суждение или предложение» \*\* и потому «проблема суждения вырастает в антропологическую проблему» \*\*\*. Имеет место и большее: теснейшая связь проблемы суждения с онтологией. По Булгакову, «предложение... сводится всегда к типу: *я есмь нечто*» \*\*\*\*. Это — «первосуждение», универсальная форма (модель, архетип...), посредством которой выразим смысл любого суждения. Обладая тройственным строением, как единство трех членов (подлежащее, сказуемое и связка), первосуждение несет в себе образ троичности. Это — «онтологическое суждение», «схема сущего», универсальная онтологическая структура — и о. Сергей решительно ставит ее в центр философствования. В итоге, онтология переформулируется в категориях грамматики. К анализу Первосуждения сводятся и проблема бытия, и проблема мышления, ибо «в предложении заключена сущность и образ бытия», а «в форме суждения — тайна и природа мысли».

Обращение философии к языку, утверждение его первостепенной важности для философии, тема скрытого пребывания философии в языке и обусловленности первой вторым как своею «прозрачной, но вместе с тем и преломляющей средой» («философия имени»; согласимся — отличная формулировка!), — все это составляет немаловажное философское достижение Булгакова. Признание и исследование языка в качестве обиталища философии — одно из главнейших русл философ-

---

\* Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. I. С. 391.

\*\* Там же. С. 416.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* Там же. С. 391 (курсив автора).

ского процесса нашего столетия, куда внесли вклад Гуссерль и Хайдеггер, Витгенштейн и Карнап, Гадамер и Ортега...<sup>3</sup> Лингво-философские труды Булгакова, равно как Флоренского и Лосева, оставшись неизвестными, не сыграли роли в этом движении, но, тем не менее, являются для него пионерскими — частая судьба пионерских работ! Все эти труды связаны прочным единством, происходя из размышлений своих православных авторов над движением имяславцев в русском монашестве и стоя на позициях твердого онтологизма и реализма, утверждения бытийности, а не условности языка: «Не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят»\*.

Обращаясь же к истории мысли, о. Сергей находит, что в грамматике, в суждении — не только «схема сущего», но и «схема истории философии». Истинная реальность, скрытая в форме Первосуждения, есть единство, равновесие и равноправие трех грамматических начал, понятых как начала онтологические: подлежащее (*Я*: субъект, лицо), сказуемое (*нечто*: предикат, логос, идея), связка (*есмы*: безличное бытие, природа). Но всякой философской системе, самой философии как таковой, присущ, по Булгакову, монизм, утверждение единственного верховного начала: «изначальное единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой философской системы»\*\*. Поэтому философия в принципе неспособна выразить цельность триединой реальности и обречена сводить Троицу к единице, избирая часть вместо целого — что, по самому определению, и есть «ересь». И как то и обещает прерамбула к «Трагедии философии», история философии предстает как ересеология: определяющим признаком философских учений, принципом их классификации оказывается способ искажения триединства. Главные способы опять-таки предопределены структурой предложения: система может избирать своим верховным началом любой из трех его членов — и, соответственно, в истории выделяются «философии субъекта» (коих чистый образец — система Фихте), «философии сказуемого, или панлогические» (образец — система Гегеля) и «философии связки» (образец — система Спинозы). Критический анализ всех этих типов — главное содержание «Трагедии философии».

В категорических выводах книги продолжается и заостряется старая русская тема о несовместимости новой западной

\* Булгаков С. Н. Философия имени. Париж, 1953. С. 23.

\*\* Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. I. С. 319.



философии с началами православной церковности. Тема эта восходит еще к Хомякову, возникает у многих авторов церковной и славянофильской ориентации и уже после о. Сергия вновь закрепляется в «Путиях русского богословия» о. Георгия Флоровского: «Немецкий идеализм был, в большой мере, только рецидивом дохристианского эллинизма»\*. Однако, при всей категоричности, критика о. Сергия стремится сохранять тщательность и непредвзятость анализа. В ней немало пронизательного и справедливого, и многие ее аргументы перекликаются с тем, что высказывалось в разных направлениях современной философии, таких как феноменология или экзистенциализм. В историко-философских оценках Гуссерля, Хайдеггера, из русских авторов — Франка, найдется немало созвучного «Трагедии философии». Однако трудно не согласиться, что ни философия в целом, ни мысль немецких классиков не сводимы всецело к тем сугубо односторонним типам философии, которые рисует Булгаков. Критикуемые им установки жесткого монизма, выведения всей философии из одного отвлеченного принципа, могли преодолеваться и преодолевались внутри самой философии — в частности, в феноменологическом подходе — и его анализ отнюдь не дает оснований для глобального приговора над всеми возможностями и всеми судьбами философской мысли.

Но так или иначе, в крымский период о. Сергей делает решительный вывод о неспособности философии служить адекватным средством и языком для выражения православного мирозерцания. Период «идеализма» завершается ничуть не менее глубокими переменами, нежели период марксизма. Булгаков оставляет философское творчество, и дальнейшее развитие его мысли осуществляется в формах догматического богословия. «Догматическое богословие только и может быть единственно возможной религиозной философией»\*\*, — так резюмирует он поздней свою новую и окончательную позицию. Существенно подчеркнуть, однако, что этот перелом сочетается с сохранением идейного единства. И на философском, и на богословском этапе в основе булгаковского учения — те же ведущие мотивы, и даже те же центральные понятия. Это — София и Богочеловечество.

---

\* Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 511.

\*\* Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Современные записки (Париж). 1939. № 68. С. 313.

## 3

Основной мотив философской мысли Булгакова есть *оправдание мира* — убежденное, нередко эмоциональное, утверждение ценности и осмысленности здешнего бытия и материального космоса. Этот пафос утверждения не относится у него лишь к каким-либо высшим, избранным началам или сторонам здешней реальности. Полемизируя с традицией германского спекулятивного идеализма, Булгаков решительно отказывается рассматривать мышление и разум человека в качестве высшего начала, приписывать им исключительную прерогативу причастия Абсолютному. Напротив, предмет его утверждения есть здешний мир, взятый во всей наполненности материально-телесного бытия, включая и сферы пола, хозяйства, социального устройства. Таким образом, оправдание мира у Булгакова имеет одну из главных своих сторон *оправдание материи*; и тип своего философского мировоззрения он сам иногда определяет взятым у Вл. Соловьева сочетанием «религиозный материализм». Однако при этом задача «оправдания» с самого начала мыслится им в рамках ортодоксально-христианского миропонимания, предполагающего, что залог и источник оправданности, осмысленности и ценности всего сущего обретается лишь в Боге, как-им Он открывает Себя человеку в христианском откровении Ветхого и Нового Завета. Поэтому реализация философской задачи «оправдания мира» не сводится попросту к построению учения о мире, а складывается, в свою очередь, из двух задач или же двух больших разделов, из коих первый и главный должен раскрыть связи мира и Бога, и лишь второй, на основании этих связей и в свете их, сможет трактовать собственно о мире — о материи, о телесности и других предикатах существования природы и человека. Таков логический порядок учения Булгакова; но исторический был обратным ему: философия Булгакова развивалась «снизу», от экономической проблематики и философского учения о хозяйстве («Философия хозяйства») к общему учению о материи и о мире, уже ввявь опирающемуся на определенные постулаты о связи мира и Бога, но еще не делающему сами эти постулаты предметом углубленного анализа («Свет Невечерний»), — и, наконец, к развернутой богословской системе, дающей окончательное решение исходной задачи оправдания мира: прочно укореняющей мир в Боге и, вместе с тем, прямо следующей христианскому откровению и догматике.

Начнем прямо с философского средоточия системы Булгакова — с его учения о мире. Ядром этого учения служит оригинальная концепция материи, соединяющая Афины и Иерусалим: концепции древнегреческой философии привлекаются тут для истолкования библейской доктрины творения.

«Миру не принадлежит его бытие — оно ему дано» \*, — гласит исходный тезис Булгакова. В этом тезисе уже заключен неявно целый костяк онтологической структуры: премирное Начало, от Которого мир получает бытие (Бог); начальный акт — творение мира Богом; сам мир — отличный от Бога онтологический горизонт, характеризующийся своим первым и главным предикатом, *тварностью* (сотворенностью, созданностью). Следующий шаг — кардинальный вопрос, помогающий увидеть суть тварности: из чего создан мир? Ответ Булгакова ортодоксально следует библейской традиции: творение мира — творение из ничто, чистого небытия и несуществования. Этой позиции, как он находит, возможна единственная альтернатива: принять, что сам мир божествен — либо прямо тождествен Абсолютному, либо, если и сотворен Им, то из собственного Его существа. Такому решению следуют, по Булгакову, не только открыто пантеистические системы (Бруно, Спиноза), но и вообще все монистические системы спекулятивной мистики и философии (Плотин, Бёме, Шеллинг, Гегель и др.). Но характерно, что, споря с этою линией, о.Сергий по сравнению с нею не только низводит, но и возвышает тварное бытие. Напоминая известное догматическое положение: акт творения принципиально отличен от неоплатонической эманации, — он видит в нем указание на определенную автономию мира, его собственные внутренние возможности — коль скоро мир не есть лишь пассивное «истечение» Единого. Отрицая божественность мира, он в то же время утверждает его (относительную) самостоятельность и творческую активность, признает за ним «собственное задание и смысл».

Онтологический горизонт, обладающий такими чертами, не есть ни чистое бытие, ни чистое ничто, но их специфическое соединение: ничто, наделенное бытийными, рождающими потенциями, или же бытие, подверженное уничтожению. Подобное соединение Булгаков описывает в категориях античной мысли. Именно, тварное бытие как ничто, чреватое бытием, соответствует платоновскому и неоплатоническому понятию *меона* или относительного небытия, *μη ὄν*; чистое же ничто, всеце-

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917. С. 176.

лая противоположность бытию, передается понятием укона, радикального отрицания бытия, οὐκ ὄν. Таким образом, возникает (уже выдвигавшаяся у позднего Шеллинга в «Изложении философского эмпиризма») философема о творении мира как превращении или подъятии укона в меон творческим актом Бога.

Отсюда, опираясь на космологию платоновского «Тимея», Булгаков приходит и к понятию материи. Как бытие, погруженное в водоворот возникновения и уничтожения, являющее собой непрерывную цепь переходов и превращений, тварное бытие есть «бывание» (τό γυρό μεν ον). Но за множественностью и многоликостью бывания приходится с необходимостью предполагать некую единую подоснову, в лоне которой и из которой только и могут совершаться все возникновения и превращения тварных феноменов. Эта универсальная подоснова (ὑλοδμή, «субстрат») бывания, из которой непосредственно возникает все возникающее, все вещи мира, и есть материя. Булгаков принимает положения античной традиции, касающиеся материи. Материя — «третий род», необходимо присутствующий в картине бытия наряду с вещами чувственного мира и их идеальными первообразами, идеями. Она есть неоформленная, неопределенная, неуловимая «первоматерия», *materia prima* — потенциально сущее, способность выявления в чувственном. Наконец, в своем онтологическом существе она, как и тварное бытие вообще, есть, очевидно, меон, «бытие — небытие». Однако многие из важнейших для Булгакова свойств и сторон материи далеко не охватываются этими общими представлениями. Они связаны в первую очередь с рождающей, производящей ролью материи. В этом своем аспекте она выступает как «Великая Матерь-Земля» — мифологема, присущая древним языческим культам Греции и Востока (Деметра, Иштар<sup>4</sup>, Кибела), а, по Булгакову, также и библейскому креационизму («земля» первых стихов Книги Бытия). «Земля» и «мать» — ключевые определения материи у Булгакова, выражающие ее зачинающую и родящую силу, ее плодотворность и плодоносность. Земля «насыщена безграничными возможностями»; она есть «всематерия, ибо в ней потенциально заключено все»\*. Конечно, лишь после Бога и лишь вследствие источного Божия «да будет», но все же материя в своих пределах сама есть некое творческое начало: вслед за Григорием Нисским Булгаков утверждает, что после изначального творческого акта Бога дальнейшее развертывание все-

\* Там же. С. 240—241.

го многообразия тварного бытия совершается при непременном и творческом участии уже самой материи, самой «земли». Как мы увидим ниже, эти творческие потенции материи находят у Булгакова особое обоснование в учении о Софии, а их специфический характер раскрывается глубже в его метафизике пола, через отождествление материи с женственной, женской стихией, оплодотворяемой мужским началом — Логосом — и зачинающей от Него.

Признание либо непризнание самостоятельных творческих потенций в материи проводит глубокий водораздел между различными учениями и в древней, и в новой философии. Понятно, что учения материалистические и идеалистические лежат по разные стороны этого водораздела; позиция же Булгакова весьма характерным образом оказывается ближе к материализму. В этом важном пункте Булгаков отходит от платоновского учения о материи, отвергая присущее ему представление о пустой, бескачественной «материи вообще», и одновременно сближается с позицией орфиков и стоиков\*. Он полагает, что греческий идеализм, равно как идеализм позднейший, знают лишь обедненное, чисто негативное понятие материи как ущербности и «убыли» бытия, «бытийного минуса», а отсюда приходят и к ложному принижению материи, как бы гнушаясь ею, что характерно в особенности для неоплатонизма и что Булгаков в свете российских дискуссий эпохи «Вех» расценивает как «интеллигентски-декадентское» отношение к материи и к жизни. В противоположность этому «материализм... живым чувством земли («материи») выгодно отличается от идеализма»\*\*.

Теперь нам вполне понятно, что же стоит за характеристикой мировоззрения Булгакова как «религиозного материализма». Ему присущ подлинный пафос материи, благоговейное возвеличение ее как живоносного, глубоко положительного начала. И, однако же, акцент на первом из членов этой характеристики, несомненно, еще более важен. Ибо свой подлинный смысл возвеличение материи у Булгакова получает лишь в религиозном контексте, а наиболее глубокий, сокровенный смысл — в контексте мистическом. Земля-мать не просто рождает из себя, изводит из своих недр все сущее, все живое. На вершине своего рождающего и творческого усилия, в его предельном напряжении и предельной чистоте, она потенциально является

\* Ср., например: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Комментарии к «Тимею» Платона // Платон. Собр. соч. Т. 3 (I). М., 1971. С. 656, 673.

\*\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 241.

«Богоземлей» и Богородицею. Из недр ее происходит Мария — и земля становится готовою принять Логоса и родить Богочеловека. Земля становится Богородицей — и только в этом истинный апофеоз материи, взлет и увенчание ее творческого усилия. «Богородица — великая мать-сыра земля есть, и великая в том заключается для человека радость». В этом прорицании, которое передает тайновидица — Хромоножка у Достоевского<sup>5</sup>, скрыт мистический ключ не только к учению о материи, но и ко всему «религиозному материализму» Булгакова (как равно и к христианскому почвенничеству самого Достоевского).

## 4

Учение о матери-«земле» составляет один из важнейших узловых пунктов философии Булгакова, от которого протягиваются нити ко всем ее остальным главным темам. И мы уже подошли вплотную к самой существенной из них — к пресловутой «софиологии» о. Сергия. Ибо, как выше уже подчеркивалось, учение о мире как таковом не мыслится у Булгакова замкнутым и самодовлеющим; его необходимым продолжением должно явиться учение о связи мира с Богом. Притом эта связь не должна быть просто генетической или субординационной связью, которая уже заключена в факте творения мира Богом и зависимости мира от Бога. Она должна обеспечивать ценность и смысл мира, а это возможно только одним путем — путем утверждения реальной причастности мира Богу как источнику всякого смысла и всякой ценности. Именно это утверждение и осуществляет софиология Булгакова: ее можно определить как метафизическое учение о причастности мира Богу, соединяемое с богословским учением о догматических предпосылках такой причастности.

Причастность мира Богу *a priori* может носить весьма различный характер. И выдвигание в центр религиозно-философского учения символа или мифологемы Софии (объединяющее между собою все опыты христианской софиологии) есть с философской точки зрения *онтологический постулат*, которым утверждается весьма определенный род и способ этой причастности. Согласно данному постулату, у мира имеется некий «идеальный первообраз» в Боге — близкий аналог платоновского мира идей. «Мир... в своем первообразе, в своей идее... предвечно есть в Боге»\*, — и связь, соответствие между тварным

\* Булгаков С. Н. Агнец Божий. Париж, 1933. С. 183.

миром и его идеальным первообразом и составляет причастность мира Богу. Сам же этот первообраз или «Божественный мир, сущий в Боге «прежде» творения», «предвечное человечество в Боге», «мир умопостигаемых идей» и есть «София», «премудрость Божия» (*греч.* σοφία, мудрость) — понятие-символ со сложной историей в древней и средневековой мысли, как в эллинской, так и в иудейской духовной традиции выражавшее интуитивные представления о смысловой наполненности и гармонической сообразности мироздания.

София не только единый первообраз мира, тварного бытия в целом, но в то же время собрание аналогичных первообразов, или идей, или «божественных замыслов», отвечающих каждой из вещей и явлений в мире. В ней неотъемлемо присутствует аспект множественности и единства множества: она есть «все-организм идей», «единое и все» — т. е., иначе говоря, Всеединство — основная онтологическая парадигма эллинской античности и всей духовной традиции платонизма. Таким образом, всякая христианская софиология с самого начала строится в русле христианского платонизма и по своей философской сути представляет собой попытку совмещения, объединения безличной платонической онтологии Всеединства и остро личностной христианской онтологии Трехипостасного Бога. При этом данная попытка является весьма радикальной: речь идет не об использовании отдельных мотивов или понятий платонизма (что вполне обычно в истории христианской мысли), но о том, чтобы непосредственно ввести платоновский мир идей в недра и жизнь, в «таинственную икономию» христианской Троицы. Неудивительным образом на этом пути возникает целый ряд трудностей и препятствий как философского, так и догматического порядка. За много веков теологической и философской работы в Православии сформировался вполне четкий корпус фундаментальных догматических представлений, согласно которым в сфере Божественного признаются лишь следующие внутренние различия: Сущность (Усия), Ипостаси (Лица) Отца, Сына и Духа и Энергии, принадлежащие сущности. Поэтому «онтологический постулат» софиологии немедленно встречает прямой вопрос: какое же место София может занимать в Боге? В каком отношении она находится к указанным внутренним различиям в Нем? Убедительного ответа на этот вопрос не найдено ни в одном из донныне известных опытов софиологии; и софиология Булгакова, будучи наиболее развитым и систематичным из всех этих опытов, вызвала в то же время и наиболее сильные возражения.



Еще в 1927 г. Архиерейский синод в Сремских Карловцах (Сербия), представляющий ту ветвь зарубежной Церкви, что утверждает неотделимость русского православия от монархии и дома Романовых, составил послание с обвинениями богословских взглядов о. Сергия в «модернизме». Выход в свет «Агнца Божия» вызвал новые обвинения, более четкие и категоричные. Софиология Булгакова впервые явилась тут не частью философского построения, но полным богословским учением, и это сделало неизбежной ее оценку с позиций христианской догматики. Главной проблемой оказывалось соотношение между Софией и Ипостасью. Дело в том, что София — не просто всеединство или мир идей, но всегда мыслится как персонификация, олицетворение подобных реальностей. И Булгаков, равно как и прочие софиологи, предельно сближает ее с лицом, наделяет атрибутами личного бытия: «София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо... ипостась»\*. Отсюда же, казалось бы, возможно только двойное: либо эта ипостась является новой, четвертою ипостасью Бога (что — вопиющая ересь), либо она совпадает с одной из Трех Ипостасей (и тогда нет почвы ни для какой особой софиологии).

Булгаков ищет выход из этой дилеммы. В «Свете Невечернем» он приписывает Софии некий особый род бытия, пограничный между Богом и миром, — и за счет этого она, хотя и признается «четвертою ипостасью», однако «не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог... и не превращает троицы в четверицу»\*\*. Но это особое бытие есть явное измышление *ad hoc*<sup>6</sup>, отвечающее притом не столько христианской, сколько неоплатонической иерархической онтологии. На богословском этапе вопрос пересматривается заново, и весьма капитально. Булгаков предпринимает штудии тринитарной и софийной проблем — их категории, их истории\*\*\*; и лишь затем выдвигает в «Агнце Божиим» новую концепцию. Теперь София в своем статусе не промежуточна, но Божественна, пребывает в Боге, однако сближается она не с категорией ипостаси, а с категорией усии; она больше не ипостась, но общая природа всех

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 212.

\*\* Там же.

\*\*\* Ср. особенно «Купина Неопалимая», Париж, 1927 (2-е изд., Вильнюс, 1991) и статьи «Ипостась и ипостасность» (в сб. статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности, 30 января (1890—1925). Прага, 1925), «Главы о троичности» (Православная мысль. 1928. № 1; 1930. № 2).

ипостасей. При этом, чтобы сохранить незыблемое ядро всякой софиологии, еще ветхозаветное понимание Софии как «мира в Боге», приходится полагать Софию не Усией как таковой, Сверхсущностной и Неизреченной Сущностью Бога, но — «Усией в самооткровении», раскрытии. В итоге, «Божественная София есть... природа Божия, усия, понимаемая... как раскрывающееся содержание, как Всеединство» \*.

Однако и этот столь выношенный вариант вызывает не меньшие сомнения. Проблема соотношения Софии и Ипостаси совсем не исчезла: Сущность Бога раскрывается в Его Лицах; и, чтобы Софию, тем не менее, не признать Лицом, Булгаков вновь вынуждается к измышлениям *ad hoc*. Помимо раскрытия Усии в Лицах, он вводит еще некое «неипостасное, но ипостасированное» Ее раскрытие — отдельное «Божество в Боге», «неипостасную Любовь» и т. п., и тем вносит в область Божественного искусственные конструкции, которые, как прежде — лишняя ипостась, отнюдь не укладываются в строгую догматическую картину Сущности, Лиц и Энергий. Более того, в этой новой зрелой трактовке еще отчетливей выступают родовые черты софиологии, уклоняющие ее к языческой (нео) платонической картине бытия. Если «мир в Боге» — сама природа Бога, Усия (ср.: «Бог есть Усия или София или Божественный мир» \*\*), то, стало быть, Бог и мир соединены между собою по сущности — тогда как православный догмат утверждает их соединение исключительно по энергии. Различие кардинально и сказывается на всем и, в первую очередь, на сути и характере мирового процесса. Будучи в самой своей природе Божествен, мир предстает как тварный образ заданного предвечного Первообраза; и стихия его существования есть простое самоосуществление или развертывание его Божественной природы, которое должно привести к «ософиению» мира — совершенному совпадению образа с Первообразом. Это — природный и детерминированный процесс со статичным и монистическим онтологическим содержанием. Напротив, энергичная связь Бога и мира диктует для мирового процесса решающую роль начал личности и свободы, нравственно-волевой стихии, в корнях которой — отношения человеческой воли и Божией благодати. Поэтому крупный богослов В. Н. Лосский в своем разборе софиологии Булгакова замечает, что прочная черта ее — «поглощение личности софийно-природным процессом, уничтожающим свободу,

\* Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 125.

\*\* Там же. С. 127.

замена Промысла, предполагающего нравственно-волевое отношение личностей, природно-софийным детерминизмом» \*. Эта подмена личной стихии «софийным детерминизмом» прослеживается им во всех главных темах булгаковского учения, приводя к суммарному выводу: «Смешение природы и личности есть коренное заблуждение всей софианской системы о. С. Булгакова» \*\*.

«Спор о Софии» В. Лосского — лишь один из документов полемики, сопровождавшей выход в свет «Агнца Божия». Открылась же полемика сразу «административными выводами» — осуждениями учения Булгакова в указах Московской патриархии (7.IX.1935) и Архиерейского собора в Карловцах (30.X.1935). На эти осуждения, как и на более раннее Карловацкое послание 1927 г., о. Сергей представлял свои ответы-возражения \*\*\*; Западно-Европейский Экзархат, возглавляемый митрополитом Евлогием, которому о. Сергей канонически подчинялся, принял их и не поддержал осуждений. Тогда же появился и большой труд архиепископа Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935) с критикой взглядов Булгакова (главным образом), а также Флоренского и имяславцев. Особое русло составили критические исследования истории софийной темы в Византии и на Руси \*\*\*\*. Однако из всех материалов «Спор о Софии» остается самым глубоким и важным. Даже сегодня к его оценкам можно было бы добавить не много. Учитывая традиционное преобладание на Западе монистической и имперсоналистской онтологии, мы не удивимся тому, что софиология оказалась близка ряду современных западных богословских учений. Особенно ей созвучна теория Тейяра де Шардена<sup>7</sup>, также рисующая природно-космический и детерминированный Богочеловеческий процесс. Отмечалась и общность с протестантской теологией Барта и Тиллиха<sup>8</sup>. Говоря обо всех этих учениях, современный православный богослов замечает: «Параллель с русской софиологией, а также общее основание

\* Лосский В., Б. Ф. Спор о Софии. Париж, 1936. С. 82.

\*\* Там же. С. 68.

\*\*\* См.: О Софии Премудрости Божией. Указ Московской патриархии и докладные записки проф. прот. Сергея Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1935; Булгаков С. Н. Еще к вопросу о Софии Премудрости Божией // Путь (Париж). 1936. № 50.

\*\*\*\* Новейшая работа, включающая и библиографию темы: Митрополит Антоний. Из истории новгородской иконографии // Богословские труды. 1936. № 27.

обеих школ в немецком идеализме совершенно очевидны. Если бы Флоренский и Булгаков были на поколение моложе или труды их были более известны, они бы, конечно, разделяли влияние и успех Тиллиха и Тейяра де Шардена» \*.

В целом же, сегодня уже считать сложившимся определенный *consensus*, согласно которому для Софии как самостоятельного начала нет места ни в тринитарном, ни в христологическом учении Церкви, но нет и таких проблем, которые для своего разрешения с необходимостью нуждались бы в этом начале. По суждению одного из авторитетных современных авторов, «София... *не нужна*, и не нужна прежде всего самому богословию о. Сергия. Она воспринимается... как какой-то чуждый и надуманный элемент в его писаниях ... ибо все то, о чем он пишет, что составляет тему и вдохновение его творчества... все это не нуждается в Софии» \*\*.

## 5

Напротив, в сфере учения о мире, не обставленной догматическими преградами, софиологические теории обретают уверенность и свободу. Как правило, они разворачиваются в широкую панораму тварного бытия, рассматриваемого в свете своей причастности Софии. Свойство причастности отдельного явления или всего тварного мира Софии как своему идеальному первообразу традиционно именуют *софийностью* или же софийными корнями, истоками, потенциями явления либо мира в целом. И главный труд при создании софиологической картины мира заключается в том, чтобы последовательно вскрыть эти софийные потенции в каждой из областей тварного бытия, отделяя «софийную основу бытия» от «внесофийной оболочки бытия». Для этого, однако, нужно сначала отыскать какие-то общие критерии софийности, и в решении этой проблемы различные софиологические учения далеко расходятся между собой. Комплекс прочно признанных представлений о Софии и софийности, диктуемых общими позициями христианского платонизма и метафизики Всеединства, совсем небогат и заведомо недостаточен для того, чтобы на его основе произвести полный суд и

---

\* Прот. Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 170.

\*\* Шмеман А., *свящ.* Три образа // Вестник РСХД. № 101—102. 1971. С. 21.

рассечение, с бесповоротностью отделить в живой ткани тварного бытия «софийные» элементы от «несофийных». (Добавим: если такое рассечение вообще возможно!) По существу, в этот комплекс входят лишь главные имена или дефиниции Софии: Благо, Истина, Красота, — и общие интуиции, согласно которым софийность есть некий гармонический лад вещей, принцип закономерности и сообразности, «универсальная связь мира», противостоящая «несофийным» тенденциям вражды, хаоса, распада. На этой канве еще могут возникать весьма разные картины. В итоге, каждое из русских софиологических учений имеет свою трактовку софийности, и в каждом эта трактовка довольно субъективна, в большей мере определяясь личностью автора, особенностями его духовного склада и духовного опыта. Спиритуалистическая и визионерская софиология Вл. Соловьева учит об «обманчивости мира» и о софийности, резко отделенной от материи, от «грубой коры вещества» как некой «личины». Софиология Флоренского, являющаяся сознательной транспозицией античного мироощущения и платоновской онтологии на почву христианского вероучения, учит о прямо противоположном: о «правде и красоте самого вещества», о софийности, непосредственно заключенной в любом явлении и превращающей его в наполненный смыслом символ. Эклектичная софиология Е. Трубецкого составляет обширные реестры вещей софийных и несофийных, почерпая критерии для их разделения из множества разношерстных интуиций. Собственный подход к проблеме софийности присущ и учению Булгакова. В своей отличительной особенности подход этот может быть назван «литургическим», ибо, по существу, не чуждым софийности у Булгакова признается все то, «за что можно молиться», что благословляет и освящает Церковь в своем богослужении. А отсюда принадлежат отнюдь не одни только благие и прекрасные, «возвышенные» стороны и устремления тварного бытия. Церковная молитва — не об идеальном, а именно о грешном и падшем мире, и она обнимает собой все неотъемлемые измерения его жизни: узловые вехи земного существования — рождение, продолжение рода, смерть; нужды поддержания этого существования — труд, хозяйство; узы, соединяющие людей на путях этого существования, — семью, отечество, законные власти. Все эти измерения Булгаков делает темами своей софиологии, и все они у него приобщаются софийности. Само же тварное бытие, тварный мир, взятый в аспектах своей софийности, наделяется у него именем «тварной Софии». Это понятие, нередко смущавшее ортодоксально-православных критиков, в

действительности вполне органично в контексте софийной мысли: коль скоро София есть «Божественный мир», то, стало быть, и наоборот — мир, тварный образ своего божественного первообраза, может рассматриваться как «София в творении» — «тварная София». Такое понятие имеет свои аналоги в большинстве софиологических учений и восходит к платоновскому различению Афродиты Небесной и Простонародной<sup>9</sup>. Но Булгаков идет и дальше: различая в соответствии с библейской мифологемой грехопадения тварное и падшее тварное бытие, Булгаков также и за последним утверждает повсюду проникающую софийность (слитую теперь, однако, с ничто, в согласии с онтологией Булгакова) и усваивает ему имя «Софии падшей».

Характерное для падшего мира «меональное» переплетение софийности и ничтожности, быть может, нагляднее всего выступает в сфере хозяйства, пребывающей в центре внимания Булгакова с первых шагов его творчества. Хозяйство — куда Булгаков относит и экономическую, и научно-техническую деятельность человека — самая показательная стихия падшего бытия; здесь наиболее полно выразился специфический образ существования, присущий тварному миру после его падения. В своем истоке оно совсем не порождено лишь падшим состоянием мира (как порождены этим состоянием зло и смерть). Согласно Булгакову, существует и «райское хозяйство» как бескорыстный любовный труд человека над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности<sup>\*</sup>. Отсюда следует, что «хозяйство софийно в своем метафизическом основании»<sup>\*\*</sup>, и это его софийное основание — в том, что независимо от падения раскрытие и реализация софийности природы, космоса есть миссия человека, лежащий на нем «труд познания и действия». Однако в падшем состоянии мира смысл и мотивы хозяйства радикально меняются. Оно приобретает теснейшую связь с коренными отличиями падшего бытия — нуждой, ущербностью, ограниченностью. Оно требует теперь усилия, является тяжким бременем; и оно служит теперь не раскрытию софийности мира, но «природной необходимостью», нужде человека в простом поддержании своего существования. Поэтому «хозяйство подвержено власти ничто»<sup>\*\*\*</sup>; однако и в этом положении оно еще сохраняет некие «низшие формы» софийности. В своей хозяйственной функции человек утверждает

\* Булгаков С. Н. *Философия хозяйства*. М., 1912. С. 156.

\*\* Там же. С. 141.

\*\*\* Булгаков С. Н. *Свет Невечерний*. С. 354.

свое центральное и главенствующее положение в мироздании — и это соответствует его софийному первообразу. Еще более существенно, что «хозяйство есть творчество... как всякое человеческое делание» \*; начало же творчества, по Булгакову, есть печать образа Божия в человеке и один из главных элементов его софийности.

«Любовный труд» свободного развертывания человеком софийных потенций тварного космоса (каким предстает, по Булгакову, хозяйство в падшем модусе мира) является в равной мере не только хозяйством, но и искусством, ибо одно из главных имен Софии — Красота, и осуществление тварью своей софийности есть ее «рождение в красоте», выявление красоты тварного мира — что *ex definitione*<sup>10</sup> и есть искусство. «Райское хозяйство» и «райское искусство» тождественны друг другу и представляют единую, синтетическую активность, которая включает в себя узрение, распознавание софийного первообраза твари и действенное раскрытие его, достижение тождества с ним. Следуя мистико-теософской традиции в христианстве и непосредственно Вл. Соловьеву, Булгаков называет эту активность софийного преображения мира *теургией* (от гр. θεού έργον, богодействие). Однако в падшем модусе мира это изначальное единство хозяйства, искусства и теургии разрушается, раскалывается, и они делаются в корне различны между собой. Хозяйство и искусство оказываются теперь только ущербными подобиями теургии, утрачивая важную часть ее свойств. При этом ими утрачиваются, в определенном смысле, противоположные стороны теургии, так что они становятся как бы дополнительными друг к другу. Хозяйство, сохраняя способность действенного изменения, преобразования мира, утрачивает ориентир софийности, способность созерцания Софии. Искусство же сохраняет способность видеть софийность, но утрачивает возможность ее осуществить, достичь преображения твари. Его отношение к Софии (как Красоте) теперь выражается понятием *Эроса*, т. е. влечения, устремления, которое, однако, не достигает полного соединения со своим предметом. Невозможность достичь Софии составляет *трагедию искусства*, заложенную в самой его сущности.

Надо заметить далее, что ни начало Эроса, ни начало трагедии не являются специфическими для искусства; они лежат в природе всякого человеческого творчества. Свою тщету, неспособность достичь Софии, искусство разделяет со всеми без ис-

\* Там же.



ключения сферами тварного бытия и человеческой активности. Но есть одно, что выделяет его и ставит на высшее место между ними: это его способность увидеть и показать софийность (как красоту). Если хозяйство, по Булгакову, есть средоточие, центральный узел всего устройства или «домостроительства» падшего тварного бытия, то искусство — вершина этого домостроительства, наибольшее приобщение к теургии, доступное силам человека. Булгаков решительно утверждает за искусством «исключительное значение» и несравнимую «иерархическую высоту». Этот усиленный эстетический акцент, разделяемый и другими опытами русской софиологии, отражает глубокую и традиционную черту русской духовной культуры. Она видна уже в известной легенде о выборе Владимиром Святым христианства для Руси под воздействием красоты богослужения — и затем проходит сквозь всю историю русской духовности, вплоть до Вл. Соловьева и Достоевского с его девизом «Красота спасет мир» (принимаемым и в софиологии Булгакова). Теоретическое же основание для этого «православного эстетизма» лежит, согласно Булгакову, в том, что из всех имен и ликов Софии именно Красота всего непосредственной и бесспорней проявляется в нашем мире. Но что есть Красота? По Булгакову, она выражает присущий Софии аспект идеальной, сублимированной чувственности и телесности: необходимо «понимать идеи как наделенные всей полнотою реальности, т. е. и чувственностью или телесностью... платоновские идеи имеют тело... идеи не только знают себя, но и чувствуют. И эта духовная чувственность, осязаемость идеи есть красота» \*. Если в целом софиология искусства Булгакова строится в общем русле эстетики платонизма, то в данном мотиве «чувственности идей» он воспринимает интерпретацию платонизма, развитую Флоренским.

Софиологический анализ хозяйства и искусства дополняется у Булгакова целым рядом других частных софиологий, относящихся к различным сферам тварной реальности. Назовем первой софиологию пола. Начиная с древности метафизика пола оставалась одною из классических тем мистико-теософской спекуляции, зачастую решавшейся в духе принижения и осуждения сферы пола; и сам феномен пола нередко относили к числу проявлений мирового зла, к стигматам грехопадения. Булгаков же, по стойкому обычаю, выступает и здесь с апологией земной реальности, утверждая ее софийные корни. Аспект пола или двуполости присущ тварному бытию вне зависимости от грехо-

---

\* Там же. С. 251.

падения, и «пол... есть положительная и благая сила» \* (хотя в падшем состоянии мира он деформируется и «затемняется» принесением сексуальности, похоти). «Мужское» и «женское» выступают в философии Булгакова как два универсальных софийных принципа, отражения которых прослеживаются им во множестве самых разнообразных явлений. В частности, на базе этих принципов им развиваются софиология творчества и софиология власти. Творчество, по Булгакову, возникает из соединения дара гениальности и дара талантливости, из которых первый — способность зачатия, открытия новых идей — составляет «мужскую сторону творчества», тогда как второй — способность вынашивать, развивать уже данные идеи — есть «женская» сторона. Что же до феномена власти, то в нем Булгаков усматривает тесное единство заложенных в человеческой природе двух противоречивых стремлений — к господству и к подчинению. Первое из этих стремлений, как нетрудно уж догадаться, он расценивает как проявление «мужского», а второе — как проявление «женского» начала. Софийность же этих начал сообщает софийную укорененность и феномену власти. Более того, снова явственно обнаруживая литургическую подоснову своей софиологии, Булгаков утверждает «религиозную и мистическую» природу власти, ее харизматический характер, и высказывается против секуляризации власти, в частности и против современной демократической государственности — в пользу идеала *теократии* (привлекавшего также Достоевского и Вл. Соловьева).

В этой сакрализации власти отражается свойственная софиологии Булгакова (а отчасти и русской софиологии вообще) тенденция к признанию благой софийной основы почти во всех явлениях земной жизни. Существуют у него и более крайние проявления тенденции — например, софийные корни усматриваются им и в войне. Бесспорно, что это не противоречит его литургическому критерию софийности, в такой позиции — прямая связь с церковными молитвами за христолюбивое воинство и о покорении под ноги сущих властей всякого врага и супостата. Однако настолько ли уж бесспорен сам этот *литургический* критерий, когда хотят вынести твердое суждение о причастности здешнего явления горизонту божественного бытия — суждение, в своем существе *догматическое*? Для Булгакова (по крайней мере в период «Света Невечернего») литургика имеет несомненное первенство перед догматикой; она «может

\* Там же. С. 296.

осветить вопрос глубже и жизненнее, нежели рассудочные определения догматики» \*. И все же: не выражает ли молитва парадоксальную, на грани реального живущую надежду, истовое упование, скорей чем жесткое утверждение? И вряд ли возможны два разных мнения о том, где сильней неизбежные наслоения исторического и относительного — в составе ли православного молитвословия и молитвенной практики или же в корпусе православной догматики. Те же церковные моления о еже покорити под нози... — за успех каких только деяний не возносились они за долгие века истории «христианского мира» и его «христолюбивых воинств»! И не отмечает ли сам о. Сергей в своих поздних трудах примеры догматических ошибок в литургических текстах? \*\*

Наряду с материей коренная принадлежность здешнего бытия — время. Предикат временности налагает резкий, решающий отпечаток на существование человека, но вовсе не столь же резкий — на существование природы. Соответственно время играет весьма незаметную роль в космосе Флоренского, где на первом месте природа, и самую существенную — в антропоцентрическом космосе Булгакова. Острое чувство времени и истории — яркая черта о. Сергия, сближающая его с Бердяевым и ограничивающая влияние Флоренского. С нею связан ряд важных разделов его софиологии, рассматривающих проявления временности (конечность, смерть), равно как и противостояние человека времени, историю.

В 1939 г., перенеся рак горла, о. Сергей продолжительно побывал на краю кончины; и вскоре же после этого он пишет «Софиологию смерти», сочетание богословия и уникального прямого свидетельства, доставленного, как говорит он, «вестником *оттуда*». Человек перед лицом смерти — классическая тема экзистенциализма, и некоторая с ним близость явственна здесь. Среди общих моментов — важное положение: опыт смерти, осознание своей смертности — единственный путь к открытию человеком собственной сущности. Однако различие глубже сходства. Как «вестник», о. Сергей свидетельствует, что вопреки экзистенциалистам в умирании одиночество и отъединенность от людей не абсолютны, любовь побеждает их: «Я любил братьев своих, и всех любил... гармония любви прорывалась

---

\* Там же. С. 285.

\*\* См., например: *Булгаков С. Н.* Богословие Евангелия Иоанна Божьего слова // Вестник РХД. № 136. 1982. С. 59.

через диссонансы моего смертного дня» \*. Онтология же смерти Булгакова и вовсе ничем не напоминает аналитику *Sein zum Tode*<sup>11</sup>. Прежде всего он различает умирание и смерть, даже противопоставляет их. Первое — лишь дурная, безысходная длительность, застывший миг смертного страдания и мрака; но вторая — истинное завершение человеческого существования, несущее в себе «законченность, исход и освобождение от умирания» \*\*; и о. Сергей говорит даже о «свете смерти», «радости смерти». Ибо и в ней человек остается связан с Богом: своею смертью каждый участвует, включается в крестную смерть Христа — «всесмерть», тождественную «множеству всех личных человеческих смертей», — и благодаря этому включается и в Его воскресение. Итак, победа над смертью, чаемая по вере христиан, предстает у Булгакова не изгнанием смерти, но как жизнь-через-смерть, что расходится с учением Федорова и совпадает с метафизикой смерти Карсавина<sup>12</sup>. И видим также, что, кроме названия сочинения, софиология едва ли вообще присутствует у Булгакова в теме смерти, все освещение которой является у него глубоко личным, мистическим и христоцентрическим.

В известной мере это же верно о темах истории и эсхатологии. Софиологические понятия используются тут активно, но, следуя духу христианского историзма, Булгаков наделяет их новыми чертами, явно не свойственными платонической философии.

Исходный тезис христианского историзма — признание онтологической ценности истории. Булгаков принимает, что существование тварного мира, по самой сути, — процесс, не статичная неизменность, но динамика, превращение; и существо этого процесса — «соединение Софии тварной с Софией Божественной». Сие значит, что София тварная (софийность) не есть неподвижный атрибут тварного бытия: она раскрывается, развертывается, приобретает в тварном бытии все большее место и значение и, наконец, всецело преобразив его природу, делается его главным оформляющим принципом. Этот существенно новый динамический аспект софийности вводится у Булгакова через известное святоотеческое истолкование библейской формулы об отношении человеческой природы к Богу: «по образу и подобию». В этой двучленной формуле «образ» интерпретиру-

\* Булгаков С. Н. Софиология смерти // Вестник РХД. № 127. 1978. С. 37.

\*\* Там же. С. 41.

ется как статический принцип — сходство по некоторым неизменным признакам, скажем, по форме или строению (так, к элементам образа Божия в человеческой природе богословы часто относят усматриваемые в ней черты троичности, тройственного строения). Подобие же понимается как динамический принцип — развертывание образа до отождествления с Первообразом. В итоге образ и подобие соотносятся между собою как данность и задание, потенциальность и актуальность. Софиинность же как целокупная причастность человека Богу есть вместе и образ, и подобие, и поэтому она совмещает в себе оба аспекта, обладая и неизменностью образа, и динамизмом подобия. Ее присутствие сказывается как «непрестанный зов», и она выступает в качестве динамического принципа тварного бытия, силою которого существование мира превращается в его «ософиение» — онтологический процесс его соединения со своим Божественным Первообразом или же «Богочеловеческий процесс», по популярному в русской философии выражению. Учение об истории как Богочеловеческом процессе, онтологической динамике восхождения мира к Богу, развивал Вл. Соловьев, за ним — Е. Трубецкой, Бердяев, Карсавин. В этом русле, как видим, лежит и софиология истории Булгакова.

В Богочеловеческом процессе, по Булгакову, критически важно сочетание божественного действия и человеческого усилия. Уже в «Свете Невечернем» он подчеркивал, что в падшем мире собственная активность человека бессильна достичь Софии, и действительное раскрытие софиинности твари доступно лишь Богу, проявляющемуся в мире своею благодатью, божественными энергиями. Отстаивая это положение, Булгаков входит в полемику с учениями Вл. Соловьева и Н. Ф. Федорова, где упускается из вида решающая роль благодати в софиинном преображении мира. В данном аспекте эти учения как бы взаимно дополнительные: Соловьев отождествляет теургию с искусством, когда оно стремится воздействовать на жизнь, преобразовать жизнь; напротив, по убеждению Федорова, преодоление падшего состояния мира — миссия хозяйства. Булгаков же, отвергая обе эти позиции, утверждал, что задача теургии «неразрешима усилиями одного искусства», а назначение хозяйства ограничивается экономической и социальной сферой. В поздней «Невесте Агнца» положения о благодатном, а не «рукотворном» характере Богочеловеческого процесса принимают окончательную форму, связываясь с церковным учением о «синергии» — соучастии, сотрудничестве человека с благодатью. «Ософиение твари

есть принятие благодати» \* — и есть, таким образом, по преимуществу действие Бога, божественных энергий. Однако роль человека не сводится к пассивности: надобно, чтобы он и хотел, и мог воспринять благодать, сделался бы «открытым сосудом» для нее, и достижение этого — тонкий и кропотливый духовный труд, знаменитое «духовное художество» православной аскетики.

С признанием благодатной природы Богочеловеческого процесса в центре последнего оказывается Церковь, поскольку подание благодати тесно связано с таинствами и со всею сферой церковного культа. Благодаря этому «Церковь действует в истории как творящая сила» \*\*; она «закваска», истинный движитель Богочеловеческого процесса и потому центральное понятие всей историософии Булгакова. Как движущая сила процесса ософияния, она в ближайшем отношении к Софии: по Булгакову, это один из обликов Софии, и именно тот, в котором София предстает в своей главной роли соединительного звена между Богом и миром. «Церковь... есть София в обоих аспектах, Божественная и тварная, в их взаимоотношении и в их единении, причем это единение есть богочеловечество in actu» \*\*\*<sup>13</sup>. Но ведь в Богочеловеческом процессе участвует не какая-то избранная часть тварного бытия, это глобальный процесс, «субъект» которого — весь мир. Поэтому движитель этого процесса, Церковь, также с необходимостью должен иметь вселенский и космический масштаб, космическую природу. И этот космический аспект Церкви активно утверждается у Булгакова: «Границ Церкви не существует... Церкви принадлежит все мироздание, которое есть ее периферия, ее космический лик» \*\*\*\*. В данном аспекте, очевидно, содержание Богочеловеческого процесса заключается в том, что весь космос вбирается, вовлекается в Церковь и сам становится Церковью.

Наконец, глобальность и всеохватность Богочеловеческого процесса обнаруживается не только в пространственно-космическом измерении, но и в отношении ко времени. Богочеловеческий процесс не только обнимает собою весь космос; он переходит рамки времени и истории, простираясь за их пределы и включая в себя трансцендентный истории «метаисторический» этап или «эон», решающий для его смыслового содержания. Но

\* Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 219.

\*\* Там же. С. 362.

\*\*\* Там же. С. 274.

\*\*\*\* Там же.

это еще не специфическое отличие системы Булгакова, а непрерывная особенность всех христианских концепций мировой истории, прямо коренящаяся в радикальном эсхатологизме Нового Завета. История мыслится там как замкнутое целое, проникнутое смыслом, который отождествляется с итогом, финальным «исполнением» истории, так что история получает свой смысл от своего финала; но финал этот, дабы он мог напоить смыслом всю историю, в каждом ее моменте, уже не может сам быть только одним из таких моментов — он должен разыгрываться «не на земле, а на небе», в некоем метаисторическом горизонте. Данная эсхатологическая структура или модель представлена в Новом Завете посредством мифологем Всеобщего Воскресения и Второго Пришествия (парусии). Что же до эсхатологии Булгакова, то, развиваясь скорее в богословском, нежели в философском русле, она весьма близко следует этой канонической новозаветной модели (значительно ближе, чем большинство других эсхатологических учений в новой русской философии, к примеру, Соловьева или Карсавина, не говоря уж о Федорове). И наша задача здесь — уловить, что же в этой модели особенно акцентирует, выделяет о. Сергей как нечто близкое и важное для себя? Или, напротив, в чем его мысль все-таки отклоняется от нее? Прослеживая такие индивидуальные отличия эсхатологии Булгакова, мы увидим, пожалуй, два наиболее существенных: резкое отрицание доктрины исторического прогресса и апокатастасис, учение о конечном спасении всех.

Для первой из этих тем корни личного и обостренного внимания к ней прозрачны: спор с либерально-позитивистской, прогрессистской идеологией — одна из главных идейных линий «Вех» и всего дореволюционного творчества Булгакова. По существу же, эта тема имеет под собою прочную почву в Писании и в церковном учении: достаточно ясно, что позитивистская доктрина бесконечного прогресса и совершенствования человека и общества идет вразрез с новозаветным эсхатологическим мироощущением. И нельзя не отметить, что Булгаков в сильнейшей степени был проникнут этим новозаветным эсхатологизмом. Сквозь все его творчество проходит апокалиптическая напряженность, истовое чаяние Конца, Второго Пришествия, не раз заставлявшее его заканчивать свои труды апокалиптическим призыванием: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» Вне этого мистического Конца для него немислимо истинное исполнение бытия и истории. Поэтому совершенно закономерно, что в противовес обычному «эволюционному прогрессу» он выдвигает понятие «трагического» или «эсхатологического» прогресса —



внутреннего созревания мира к своему концу — и утверждает полярную непримиримость обоих понятий. Возможно, он даже слишком категоричен тут, утверждая полную неизбежность неудачи, крушения истории в эмпирическом плане и настаивая на предрешенности именно катастрофического, а не «благополучного» конца истории. Но диво ли это? О. Сергей всегда был необычайно чуток к своему времени, и эсхатологическая тема возникала у него поистине в эсхатологические времена: «Свет Невечерний» писался во время Первой мировой войны, а «Невеста Агнца» — во время Второй...

Напротив, тема апокатастасиса у Булгакова уже не восходит к прочному ядру евангельской и церковной эсхатологии, а принадлежит к числу многих «теологуменов», частных богословских мнений, присутствующих в его творчестве. Учение об апокатастасисе (греч. ἀποκατάστασις, восстановление), т. е. конечном спасении всей твари, включая и осужденных на вечные муки и падших ангелов во главе с Сатаной, впервые выдвинутое Оригеном и принимавшееся также свв. Климентом Александрийским<sup>14</sup> и Григорием Нисским, было анафематствовано Константинопольскими Соборами 543 и 553 гг.<sup>15</sup> и с тех пор защищалось лишь в ряде сект и некоторыми отдельными богословами (в частности, Шлейермахером<sup>16</sup>).

Булгаков же был издавна убежден в истинности этого учения, и долгое время оно оставалось у него одной из «заветных» тем, упоминаемых вскользь и слегка загадочно; пока наконец в «Невесте Агнца» он не выпустил с его открытой защитой. Говоря очень вкратце, в истолковании Булгакова вечность адских мучений должна пониматься лишь в смысле некоторого одного «мирового зона», тогда как обетование искупления и спасения имеет, напротив, всеобщий и абсолютный смысл; так что в итоге утверждается перспектива «постепенного “апокатастасиса”,... всеобщего спасения без всяких ограничений и исключений, а только с многообразием и многостепенностью»\*. И слова ап. Павла «будет Бог всяческая во всем» Булгаков толкует как «пророчество о всеобщем обожении и апокатастасисе».

Однако нам более интересна сейчас не богословская проблематика апокатастасиса, а те движущие пружины, которые стоят за его настойчивым утверждением у Булгакова. Нетрудно увидеть, что тут явственно проступает одна из глубоких и типичных черт русской мысли и русского религиозного сознания: присущий им нравственный и религиозный максимализм. По-

\* Там же. С. 583.

зднее он был оболган и оплеван, еще позднее — прочно забыт; однако он был духовной реальностью — и это именно для него оказывалась органически инородна и нравственно неприемлема идея вечного наказания, вечных мучений. И эта неприемлемость выражалась открыто и у Достоевского, и у Владимира Соловьева (назвавшего учение о вечных муках «гнусным догматом»!), и почти во всех построениях русской религиозной философии, пускай мы и не найдем в них разбора доктрины апокатастасиса. В ту ушедшую пору для нравственного и религиозного чувства русского философа, русского интеллигента, русского человека, ясно было и так, без богословских дискуссий, что единственный идеал, который оно без колебаний готово принять, — это именно «всеобщее спасение без всяких ограничений и исключений». И, кстати, какое сходство звучания в этой богословской фразе Булгакова с языком русской революции (в корне отвергаемой им)! Спасение — всеобщее, равное и тайное! Без аннексий и контрибуций! Тут невозможно обмануться: перед нами собственно персоной русский максимализм... Итак, неприятие вечных мук — один из исконных мотивов русского Ренессанса, глубоко близкий и сродственный всей духовной атмосфере его, всему его этосу. И защита апокатастасиса, предпринятая о. Сергием в своем заключительном, уже посмертно вышедшем сочинении, — последнее свидетельство его пожизненной верности этому этосу.

## 6

В нашем беглом обзоре софиологии Булгакова мы высказали попутно немало оценок и замечаний, относящихся, собственно, к более широкому контексту всей русской софиологии в целом. Это естественно и неизбежно, ибо в этом контексте и развивалось учение о. Сергия: черпая из общих истоков, преодолевая, как выражались тогда, Владимира Соловьева, но признавая авторитет Флоренского и многое у него заимствуя на первых этапах... Поэтому общая оценка учения Булгакова неотделима от оценки всего «софийного» русла в российской философии, и сейчас, подводя итоги, мы с необходимостью должны задаться вопросом о такой глобальной оценке. Итак, что же такое софиология? Можем ли мы сформулировать некоторый цельный взгляд и единую оценку ее? Ответ на эти вопросы мы бы начали с утверждения о том, что софиологический подход имеет под

собой реальные основания, обладает «софийными корнями», если воспользоваться его собственным словарем. Но эти основания лежат не в сфере спекулятивной мысли; в своих истоках софиология менее всего есть головное учение, родившееся из обстоятельств развития теоретической философии. Более того, эти истоки вообще не принадлежат какому-то определенному философскому руслу, даже и руслу платонизма (хотя можно сказать, что они родственны истокам платонизма, и это объясняет тягу софиологии к последнему). Настоящий исток софиологии — знакомое многим натурам особое «софийное чувство», которое словами бедными и приблизительными можно было бы передать как дар непосредственного переживания непреходящей красоты и рассудком недоказуемой ценности, таинственно заключенной в вещах мира, вопреки их видимой скудости, эфемерности, дисгармонии. На почве этого чувства вырастает цельное «софийное мироощущение», «восприятие мира в элементе софийности». Оно близко родственно художественному, поэтическому, мистическому видению мира, и наиболее адекватные его выражения нужно искать в поэзии или в мистической традиции. Так, подлинную и точную поэтической декларацией софийного чувства является тютчевское:

Чему бы жизнь нас не учила,  
 Но сердце верит в чудеса:  
 Есть нескудеющая сила,  
 Есть и нетленная краса

. . . . .  
 Не все, что здесь цвело, увянет,  
 Не все, что было здесь, пройдет!

И далеко не случайно, что тонкая чуткость к искусству, художественная одаренность — едва ли не единственная черта, соединяющая между собою всех русских софиологов, которые почти во всем остальном были натурами поразительно, диаметрально различными. С этой *художественной* стороной софийного чувства неразрывно переплетается *религиозный* мотив радования и умиления перед раскрывающейся софийному взгляду духовной красотой мира, религиозное побуждение воздать этой красоте преклонение и хвалу. Но это преклонение не бездумный восторг, готовый предать прекраснодушному забвению всю тяжкую косность и безобразие окружающего. Отнюдь нет, подлинная софиология — это «преклонение вопреки всему», позиция, требующая и мужества, и глубины. И снова поэзия дает нам совершенную формулу этого нелегкого и непрос-

того взгляда на мир. Это девиз Рильке<sup>17</sup>: «dennoch preisen!» — «И все же — восславим!»

Однако философское претворение софийного мировосприятия на путях христианской мысли оказывается весьма трудной задачей, к тому же связанной, как мы видели, с изощренной теологической проблематикой. И мы вынуждены констатировать, что наличные опыты русской софиологии не нашли убедительного решения этой задачи. Пытаясь превратить «софийное чувство» с его тонкими художественными и религиозными гранями в жесткий метафизический принцип, софиология насилует и обедняет его или, напротив, привносит в него чуждые, искажающие мотивы. Таким искажением является в софиологии Вл. Соловьева ее спиритуализм, резко противопоставляющий софийное начало земной реальности. Наоборот, в софиологии Флоренского «софийное чувство», по существу, отождествляется с тягой к сакрализации, освящению всего земного миропорядка — одною из древнейших родимых черт языческого сознания, в корне чуждой изначальному, доконстантинову христианству. Наклонность к сакрализации земного не чужда, мы видели, и софиологии Булгакова. (Да это и неизбежно, ибо отчасти она заложена уже в священническом служении как таковом, в самой позиции священника, а о. Сергей, как и друг его, о. Павел Флоренский, оба были в жизни прежде всего священниками.) Но тем не менее в целом именно литургическому мироощущению Булгакова наиболее удастся сохранить подлинность и чистоту софийного чувства, живую реальностью которого веет на нас со многих страниц его книг. За эту мистическую чуткость учение Булгакова платит, однако, тем, что оно оказывается наименее искушенным в философском отношении, по существу, оставаясь еще за порогом методической философии, а принадлежа скорее к жанру «свободной теософии», классическим образцом которого служат работы позднего Шеллинга. Впрочем, некоторая философская недоработанность — почти что родовое свойство русской мысли...

\* \* \*

Итоговая оценка творчества Булгакова должна отметить, что его главное значение заключено, скорее всего, не столько в глобальности его размаха или в конкретных решениях тех или иных тем, сколько в некоем особом и уникальном положении, которое оно занимает в духовной панораме своей эпохи. Хотя по своим масштабам, по широте охвата богословской и фило-

софской проблематики и даже по единству идей, учение Булгакова имеет, казалось бы, все признаки «больших систем» христианской философии, каковы были в древности и Средневековье, скажем, учения Оригена или Эриугены<sup>18</sup>, а в Новое время — Шеллинга и Владимира Соловьева, тем не менее было бы известным преувеличением относить его к такому разряду. Чтобы стать в ряд с этими классическими системами, ему все же многого недостает. Со стороны профессионально-философской учение Булгакова едва ли возможно отнести к наиболее сильным и оригинальным достижениям русской мысли его периода. Оно не имеет законченной философской формы: определенная — и существенная — часть его идей разработана лишь в сугубо богословском горизонте. Его философский стиль вопиюще эклектичен: помимо главных слагаемых, в лице православной догматики и платонической онтологии, мы обнаружим здесь фрагменты кантианского метода и понятийного аппарата, теософские идеи позднего Шеллинга, влияние «Столпа и утверждения Истины» Флоренского и еще многое другое. Это учение ощутимо уступает, скажем, философии Красавина в логике и смелости рассуждений, философии Флоренского — в новизне и самостоятельности, философии Франка — в выдержанности метода и безошибочности философского чутья. Но в то же время — и отчасти даже благодаря своим слабостям — оно сумело выразить дух и проблемы своей эпохи гораздо полнее и ярче, чем любое из перечисленных учений. На разных его этапах мы находим в нем все главные темы, волновавшие в то время русскую общественность и философскую мысль: о путях экономического развития России, о сущности и задачах интеллигенции, о поисках общественного и религиозного идеала, об освобождении русской философии от западного диктата и отыскании для нее собственного пути, укорененного в отечественной духовной традиции. Творчество Булгакова — чистопробнейший образец мысли русского Ренессанса. В нем предстает как в зеркале неповторимый облик этого единственного в своем роде периода — с его духовными поисками и метаморфозами, его смятениями и обращениями, его ученичеством и эклектизмом в делах строгой философии и его культом Достоевского и Владимира Соловьева как предтеч и учителей. Связь со временем дополняется связью со страной: творчество Булгакова лежит на скрещении множества традиционных тем русской мысли, и все главные темы его, все питающие истоки глубоко национальны. В российской философии Булгаков — один из самых русских философов, и, как проникновенно раскрывает он сам в «Автобиогра-

фических заметках», все глубинные интуиции его творчества были ему наваяны еще в детстве — жизнью с русской природой, церковными службами в бедном кладбищенском храме родного городка... И еще обязательно, говоря о Булгакове, сказать, что роль его и значение существенно шире, нежели роль и значение одного его творчества. Наряду с творчеством еще была его деятельность, которую он всегда направлял на самые насущные проблемы духовной жизни России: организуя сборники, по которым потомки измеряют сейчас идейный путь русской интеллигенции: участвуя в Церковном соборе, глубоко изменившем уклад русского православия; и, наконец, стоя во главе Парижского богословского института, ставшего крупнейшим центром русского религиозно-философского творчества. Пройденный им путь делает его, по нашему мнению, одною из ключевых фигур в духовной жизни России нашего века. Его творчество и его судьба и сам его человеческий облик, отмеченный редкой нравственной высотой, глубокой искренностью и благородством, остались незабываемым воплощением лучших и светлых черт эпохи русского Ренессанса.





**Н. К. БОНЕЦКАЯ**

## **Русский Фауст и русский Вагнер**

### **«ФИЛОСОФЫ»**

Наверное, всем, кто хоть немного интересуется русской религиозной мыслью XX в., известна картина М. Нестерова «Философы». Написанная в реалистической традиции, она запечатлела вполне конкретное событие — прогулку в окрестностях подмосковного монастырского городка Сергиева Посада двух знаменитых русских мыслителей. Художник, друживший с о. Павлом Флоренским и часто посещавший его дом в Сергиевом Посаде, в мае 1917 г. был, видимо, свидетелем такой прогулки и постарался точно воспроизвести облик как Флоренского, так и его друга — профессора Сергея Булгакова, приехавшего на несколько часов в Посад из Москвы ради встречи и духовной беседы с автором «Столпа и утверждения Истины».

Однако картина по своему смыслу оказалась гораздо значительнее эмпирической зарисовки отдельного эпизода. Двойной портрет Флоренского и Булгакова имеет не бытовую, но метафизическую, «иконную» природу. Нестеров постиг само существо дружеских отношений двух русских софиологов и показал те черты вечного лика каждого из них, которые явили себя в событии их экзистенциальной встречи. Поэтому картина Нестерова помогает понять некоторые важные закономерности и связи в развитии того феномена, который принято называть русской философией.

Впрочем, картина вполне точно воспроизводит жизненно-конкретные детали встречи философов. В 10-е годы, — время, на которое приходится посещения Флоренского Булгаковым, — Флоренский — профессор Духовной академии (расположенной в стенах Троице-Сергиевой лавры) и одновременно — священ-



ник церкви Рождества Богородицы при местной больнице. Во время прогулки вблизи своего дома (его нынешний адрес: улица Пионерская, 19) он одет по-домашнему: на нем светлый подрысник, на голове скуфья. На Булгакове, госте из Москвы, — черный костюм и дорожный плащ. Философы идут озимыми полями; на заднем плане картины — лес, только что зазеленевший; на всем — на лицах, на белой ткани подрысника Флоренского, на молодой зелени — красноватые отблески заката...

Не случайно для картины художник выбрал именно это время дня: солнечный закат, по созвучию строю собственной души, особенно любил Флоренский. Но отблеск зари на картине — это также отблеск пламени войн и революций. И более того: закат здесь невольнo намекает на окончание эпохи Нового времени (ср. «Закат Европы» О. Шпенглера<sup>1</sup>), — той культурной эпохи, к которой принадлежат Флоренский и Булгаков. Закат соответствует тому же самому метафизическому настроению, которым проникнуты многие картины К. Д. Фридриха<sup>2</sup>.

В нестеровских «Философах» — два смысловых, духовных центра. Облик Булгакова отмечен некоторой мрачностью и трагизмом. В фигуре Булгакова, очень мощной и энергичной, сосредоточена тревога; лицо его выражает предельно напряженную и собранную в одну точку мысль; он сознает исключительную важность того, что слышит в этот момент от Флоренского, того, что происходит сейчас в мире и в России. Образ Булгакова воплощает в себе начало земное, историческое, — а потому неизбежно трагическое.

Напротив, Флоренский вносит в картину трансцендентный момент. Он весь обращен вовнутрь; его глаз — в отличие от взгляда Булгакова — мы не видим; голова его наклонена к груди, и это — классическая поза молитвенников-исихастов. Флоренский, надо думать, говорит о самом главном для себя и собеседника, для России, для всего человечества. Нестеров хорошо знал идеи Флоренского. Об этом можно судить по важнейшему элементу картины, а именно — жесту левой руки мыслителя: Флоренский указывает ею на местоположение сердца. Этот жест — содержательный узел всей композиции, сосредоточение ее смыслов. В книге 1914 г. «Столп и утверждение Истины» Флоренский пишет о сердце как о сокровенном центре человека, о христианской мистике как пути к Богу через сердце. Говоря с Булгаковым во время прогулки о сердце и сердечной молитве, а также непременно о любви, Флоренский отвечает, вероятно, на многие вопросы Булгакова, касающиеся совсем другого, рассеивает его сомнения и тревогу, указывает ему на новую жизнен-

ную перспективу\*. Флоренский раскрывает Булгакову вечность; Нестеров как бы отмечает вечностью облик священника. Флоренский словно призван к тому, чтобы мятущуюся душу Булгакова наполнить неотмирным покоем. Мы присутствуем при событии просвещения тьмы светом, на что символически указывают и цвета одежды философов.

Потому разговор Флоренского с Булгаковым, как он представлен на картине, — не просто беседа двух друзей, но — духовного отца с сыном, учителя с учеником. Фактически такими были их отношения в жизни. Булгаков познакомился с Флоренским в 1910 г., и хотя он был старше Флоренского (который родился в 1882 г., тогда как Булгаков — в 1871-м), сразу попал под его влияние. «Из всех моих современников, — писал Булгаков в очерке «Священник о. Павел Флоренский» (1943 г.), — которых мне суждено было встретить за мою жизнь, он есть величайший». Булгакова сразу поразили «величие и Красота» духовного облика Флоренского: «Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ. Нужно слово или кисть или резец великого мастера, чтобы о нем миру поведать». Булгаков вспоминает свои самые интимные переживания от общения с Флоренским: «У него был нежный, тихий голос, большая прелесть (не только в женщине, но в данном случае и в мужчине). Однако в этом голосе звучала и твердость металла, когда это требовалось. Вообще, самое основное впечатление от о. Павла было впечатление силы, себя знающей и собою владеющей. И этой силой была некая первозданность гениальной личности». Именно обаятельное сочетание «силы» и «прелести» в лице с чертами одновременно «древнего эллина» и «египтянина», лице, напоминавшем Гоголя и Леонардо да Винчи, вернуло православной Церкви взбунтовавшегося против нее еще в юности Булгакова.

Воздействие Флоренского на Булгакова метко комментирует историк русской философии В. Зеньковский: «В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность “быть в плену” у кого-либо; потому-то живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова». Булгаков воспринимает софиологическое мировоззрение Флоренского и хочет идти по тому же жизненному пути. К 1918-му, страшному для

---

\* Отметим, что в 1918 г. Булгаков принимает священный сан.

Церкви году, он чувствует себя готовым к принятию священства. Это не было голосом левитской крови (Булгаков происходил из священнического рода), но было следованием примеру Флоренского, воодушевлением его теургическим пафосом. Что же касается писательства Булгакова, то его темы, как раскаты эха, следуют за интересами Флоренского. Флоренского занимает онтология иконы — и Булгаков пишет труд «Икона и иконопочитание». Флоренский поддерживает имеславцев — вслед за ним и Булгаков, который даже готовит к Церковному собору 1917 г. доклад в их защиту. Флоренский медитирует над именами — и Булгаков задумывает книгу «Философия имени». Флоренский роняет в «Столпе...» глубокомысленное замечание, что апостолы на проповедь шли попарно — и Булгаков ставит соответствующую проблему в труде «Петр и Иоанн». Флоренский прославляет Деву Марию — и Булгаков уже в эмиграции пишет метафизический трактат «Купина Неопалимая»... Все это — развороты, грани единой проблемы Софии: ведь Булгаков обратился не в «историческое» православие, но принял его софиологический — в интерпретации Флоренского — вариант...

Вторичность творчества Булгакова в отношении трудов Флоренского для исследователя очевидна. Но при этом идеи Булгакова не являются чем-то вроде перепевов мотивов Флоренского: в связи с Булгаковым можно с полным правом говорить о творчестве, идущем из душевной глубины, — но природа этого творчества, действительно женственная, как это точно отметил Зеньковский. А именно, Булгаков воспринял от Флоренского некий духовный, смысловой импульс и уже в собственной душе довел до зрелости и полноты его возможности. Флоренский — вдохновитель Булгакова. Он передал Булгакову платоническую интуицию Софии — мира в Боге, Божественного замысла о творении, — Булгаков же развил из этого семени охватывающее многочисленные аспекты бытия религиозное мировоззрение.

### УЧИТЕЛЬ И УЧЕНИК

Картина Нестерова «Философы» является наглядным художественным образом «школы» Флоренского: двух русских софиологов мы видим на ней в ролях учителя и ученика\*. В свя-

---

\* Не слишком серьезная на первый взгляд параллель нестеровской картины с «Афинской школой» Рафаэля, как мы увидим ниже, вполне правомерна и даже достаточно глубока.

зи с «учительством» Флоренского и «ученичеством» Булгакова хотелось бы сделать несколько общих замечаний.

В чем сущность учительного слова? Учитель по своему предназначению должен ввести в мир принципиально новое, доселе в нем не бывшее, духовное содержание. Учитель — это тот, кто владеет знанием сущего, владеет живой интуицией мира. Учителем может быть лишь человек, обладающий особым даром прозрения в глубину вещей, духовным опытом соприкосновения с реальностью. Этой способностью к созерцанию бытия, безусловно, обладал Флоренский. Отнюдь не внешняя ученость — пресловутый энциклопедизм — была характерной чертой его личности. Знание его определялось не числом прочитанных книг, но именно даром созерцания. Поставив перед своим мысленным взором любой предмет — будь то живой человек, слово, церковное таинство, произведение искусства, морская водоросль\*, он устремлял всю силу своего ума в глубь предмета, высвечивал своей интуицией его дух. И прикоснувшись к нему, он говорил о предмете общезначимым — и при этом живым, как бы адекватным сущности предмета словом. Те, кто слышал учительное слово Флоренского, не могли не ощущать его особой природы. И попадая на благоприятную почву — в духовно родственные души, — это слово учителя могло принести плод сторицею.

Именно это и произошло благодаря общению Флоренского с Булгаковым. Булгаков так характеризует свое отношение к Флоренскому, вспоминая идеи давнишнего письма, полученного им от о. Павла: «Я это принял тогда без критики, с тем влюбленным восторгом, как и все от него принимал» («Автобиографические заметки»). «Влюбленный восторг» — это благоприятнейшее состояние для ученичества того «женственного» типа, о котором в данном случае идет речь. Используя образы самого Флоренского, можно сказать, что мы имеем в данном случае дело с ситуацией духовного зачатия душой ученика, причем учитель выступает здесь в качестве «носителя педагогического эроса»\*\*. Книги Булгакова, каждая из которых посвящена тому или другому аспекту софиологической системы, содержат множество подлинных открытий. Но при этом все они суть по-

\* В лагере на Соловецких островах Флоренский изучал морские водоросли.

\*\* Ср.: *Флоренский П. А.* Новая книга по русской грамматике // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 683.

беги, прорастания бытийственных интуиций учителя. Живой опыт соприкосновения с бытием, который питает идеи Булгакова, принадлежит в основном Флоренскому. Роль Булгакова же заключается в интеллектуальном усвоении этого опыта и творческой его проработке. В сочинениях Булгакова духовный импульс, восходящий к личности Флоренского, утрачивает свою непосредственность и силу, но зато он раскрывает там свое многогранное, обширное философское содержание.

Об «учительной» миссии Флоренского и «ученичестве» Булгакова я буду говорить подробно в связи с их имеславческими концепциями языка, и особо — в связи с книгой Булгакова «Философия имени». В рамках этой филологической проблематики выясняется, что взгляды Булгакова находятся в таком же отношении к воззрениям Флоренского, в каком философия Аристотеля была ориентирована на учение об идеях Платона. Поясню это утверждение. Платон имел основания — в связи ли с собственным опытом, по причине ли опоры на предание — с уверенностью говорить о самостоятельном бытии первообразов вещей. Такого дерзновения у Аристотеля уже не было. Если у Платона учение об идеях выражает абсолютное, объективное знание, то у Аристотеля можно наблюдать чисто философское его снижение. Платон исходит из опыта прямого созерцания идей, Аристотель же, не обладавший мистическим, визионерским даром, следует свидетельству одного философского разума: согласно этому свидетельству, идея реально существует только в конкретном своем явлении. Платон является учителем именно благодаря своей созерцательной способности; Аристотель дает чисто философскую, рационалистическую интерпретацию видения бытия учителем. Аристотель следует за Платоном, когда ставит проблему соотношения идеи и вещи; но ученик вступает в спор с учителем, когда начинает утверждать, что идеи не могут существовать независимо от вещей. Влияние Флоренского на Булгакова, проявившееся, в частности, в области философии языка, очень точно соответствует учительству и ученичеству данного типа. В отношениях двух русских мыслителей XX века оказалась заново воспроизведенной ситуация Академии Платона.

О Платоне в XX веке нередко писали, как о посвященном в мистерию. Конечно, Флоренский не участвовал ни в каких «мистериях», кроме церковной, и не проходил никакого «посвящения», кроме рукоположения в иерейский сан. Однако посвящение — не церковное, но именно эзотерическое — было главной темой его жизни, его тоской и мечтой. От природы он

уже имел некое «посвящение»; он сообщает о соответствующем переживании в своих воспоминаниях. При этом он умел развивать свои оккультные дарования — способность к созерцанию архетипов, к «мышлению именами». Этого было ему достаточно, чтобы невольно встать к Булгакову в отношении учительства. Булгакова влекла к себе тайна, ощущаемая им в личности Флоренского. Но к этой тайне он был в состоянии приблизиться одним своим рассудочно-философским — хотя и весьма сильным умом. Опыт Флоренского позволял ему видеть идею в первоявлении; здесь его переживания сближались с опытом Р. Штейнера. В частности, Флоренский, оторвав имя от вещи, мог созерцать его в качестве тонкоматериального организма, заряженного оккультными энергиями. Булгакову же было бесконечно трудно представлять себе идеи (в частности, слова) живыми запредельными существами, и он тяготел к тому, чтобы рассуждать об идеях на чисто философский, умозрительный лад и говорить о них, как о смыслах. Чтобы не отставать от Флоренского в «реализме», ему просто не доставало созерцательного опыта.

Впрочем, в своем филологическом учении, развитом в «Философии имени», Булгаков держится средней позиции между представлениями о слове как о тонкоматериальном существе, с одной стороны, и об абстрактном смысле — с другой. Булгаков рассуждает об имени, соединенном с именуемым предметом, об имени в его конкретно-практическом бытии и осмысляет всевозможные закономерности этой ситуации. Для строя сознания Булгакова она наиболее естественна и плодотворна, тогда как основные филологические выводы Флоренского получены им через опыт созерцания имени как такового. Для Булгакова слишком трудно, практически невозможно видение слова в его самостоятельном существовании; напротив, конкретная речевая жизнь слова, когда имя обретает своего предметного носителя, оказывается доступной для его подхода. *Но ситуация речи, соединяющая имя с единичной вещью, соответствует основному предмету философии Аристотеля* — бытию идеи в конкретной предметной реальности. Итак: если филологические воззрения Флоренского вполне сознательно ориентируются на «идеализм» Платона, то в своем учении о слове Булгаков, быть может, не отдавая всегда себе в этом отчета, держится интуицией «Метафизики» Аристотеля.

Личностный и философский союз Флоренского и Булгакова, в силу его глубины и значительности, допускает разнообразные подходы исследователей. Прообраз дружбы русских софиологов

видели в таинственной ситуации любви—ненависти, связанной с именами Моцарта и Сальери\*. Чисто философский же аспект этого союза соответствует парадигме соотношения взглядов Платона и Аристотеля. Но в истории культуры есть еще один парный образ — то ли дружбы, то ли учителяства-ученичества, в котором можно распознать архетип судьбоносной связи Флоренского и Булгакова: это двойца Фауст—Вагнер, художественно осмысленная в трагедии «Фауст» И. В. Гете. «Фауст» — сокровищница мировых типов и идей, воистину платоновский космос живых духовных существ и творческих сил. Закономерности этого образного мира могут помочь сориентироваться в драме земной, человеческой истории. Столь значимый для русской культуры «Фауст» помогает понять смысл «русского религиозного возрождения» рубежа XIX—XX веков, суть русской софиологии. Более того, «Фауст» приближает к нам конкретные лица и проясняет конкретные человеческие судьбы, что для нас сейчас особенно важно.

### ТАЙНА ФЛОРЕНСКОГО

Бурно начавшиеся на рубеже 80—90-х годов дискуссии о творчестве Флоренского (они происходили в научной среде как в России, так и за рубежом) ныне практически заглохли. Причина этому — не в одной глубокой депрессии, которой охвачена российская наука. Академический подход к Флоренскому обнаружил свою полную несостоятельность: мысль Флоренского не отвечает границам и пафосу конкретных наук. Становится ясно: ключ к творчеству Флоренского — в строе его личности; стремясь понять его идеи, надо идти не от абстрактной научной проблематики, но прежде разобраться с вопросом: а что, собственно, за человек был Флоренский?

Существует «официальный», исходящий от родственников Флоренского, ответ на этот вопрос. Ученый, обратившийся в православие, священник и при этом патриот — такова несложная схема, в которую пытаются втиснуть перипетии жизненного пути и многообразие интересов Флоренского. Но схема эта критики не выдерживает. Религиозность Флоренского не со-

---

\* Соответствующая статья И. Роднянской («С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский: к философии дружбы») помещена в книге: П. А. Флоренский и культура его времени. Марбург, 1995. С. 115—129.



всем православного свойства, и при этом нельзя не подчеркнуть того, что в 30-е годы Флоренский отошел не только от священства, но и от Церкви, расценив ее в качестве «догнивающего клерикализма»\*. Научные же концепции Флоренского трудно отнести по ведомству традиционных наук, идет ли речь о богословии, философии, искусствоведении, лингвистике и т. д.

Схема эта не описывает и глубочайших противоречий личности Флоренского. Как совместились в одном человеке утонченный мистик, почитатель Пресвятой Девы и небесной Софии, с одной стороны, и деятель тяжелой и военной промышленности СССР, каким стал профессор Духовной академии в 20-е годы? Как объяснить скачок от религиозного монархизма, веры в русского царя как Божия Помазанника к лояльности в отношении к цареубийственной власти, — и это при самом ясном понимании ее сатанинской природы? В памяти современников сохранилась картина прогулки рука об руку по Троице-Сергиевой лавре Флоренского и... Троицкого<sup>3</sup>. Как понять сотрудничество с комиссарами-кощунниками, осквернившими гробницу преподобного Сергия, того, кто так проникновенно писал о великом святом, называя Сергия «Ангелом-хранителем» России?.. Такие — вопиющие — противоречия видит во Флоренском тот, кто пытается понять мотивы его поступков как бы изнутри. А вот заключение чисто внешнего — культурологического подхода к мыслителю: отец Павел — «фундаменталист чистой воды» и при этом — «утонченный модернист»...\*\* За этими противоречиями стоит тайна Флоренского-человека. Как подступиться к этой тайне? Как вообще говорить о личности, не вторгаясь в ее тайну тайн — область последней свободы, открытую лишь Богу? Не забудем к тому же, что мученическая смерть Флоренского не только взывает к религиозно-нравственному чувству исследователя, но требует от него сугубой научной корректности: нравственный переворот, который мог произойти с человеком перед смертью, в состоянии опрокинуть, перечеркнуть все вынесенные относительно него суждения (ситуация евангельского Благоразумного разбойника). Потому когда я говорю, что строй личности Флоренского удивительно точно соответствует

\* Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 659.

\*\* Мнение Р. Гальцевой, выраженное в интервью с немецким богословом И. Шельхазом. См.: Флоренский сегодня: три точки зрения // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 147.

мировому типу Фауста, — метафизике этого типа, высветленной трагедией Гете, — я не касаюсь области свободы, но остаюсь в плане судьбы, роковой необходимости. Флоренский видел в Гете образец для своего мировоззрения: выше уже говорилось, что гетевское «первоявление» — основная категория его мышления. Думается, можно говорить о метафизическом родстве Флоренского с Гете и в конечном счете о принадлежности обоих к фаустовскому типу.

Прилагая метафизическую схему личности Фауста к Флоренскому, я не имею в виду никаких оценок: с данным типом соотнесена самая широкая нравственная шкала — от черно-книжника до святого тайнозрителя Бога. В жизни Флоренского тип Фауста являет себя очень отчетливо, до буквальных совпадений\*. Неудержимый практицизм Флоренского-мистика, страстное его стремление (особенно после 1917 г.) к земной деятельности — первое, что побуждает вспомнить в связи с Флоренским о Фаусте; вслед за этим открываются и остальные параллели. Вехами творческого пути Флоренского стали естествознание, математика, оккультизм, богословие (наряду с религиозной философией) и священство, — наконец социально-практическая — промышленная и государственная деятельность. И двигателем творчества Флоренского была та же сила, что и в случае Фауста — стремление к истине. Это стремление не есть заслуга или вина: ее природа роковая, это сама скрытая энергия данного типа, и в ней — один из ключей к нему. Флоренский стремился воцерковить в себе своего «внутреннего Фауста», и иногда ему удавалась эта победа над роком. «Фаустовские» роковые потенции его личности оказываются тогда или подсеченными под корень, или сублимируются, становясь теоретическими построениями, или же христианизируются: крестьянская девушка Анна Гиацинтова, в судьбе Флоренского воплотившая образ Маргариты, стала его супругой и матерью его детей. Но послереволюционные годы оказались для Флоренского самыми «фаустианскими», тогда Фауст в нем особенно сильно разошелся.

Но что же это за человеческий тип, символ которого — гетевский образ Фауста? В первую очередь, это тип не религиозный, если под религией понимать связь с Богом. Преобладающее

---

\* Схема Фауста в жизненном пути Флоренского снимается его мученической кончиной: Флоренский еще в этой схеме, когда изучает водоросли в лагере; но когда его ведут на расстрел — он уже вне всяких схем.

стремление Фауста — не к Богу, но в глубину тварного мира, в существо вещей. Фауст в Средние века противопоставит Церкви с ее ориентацией на личного Бога. Его влечет не запредельное, но тайный смысл природного. Молитва, церковная мистика — не его стихия; его духовная практика — не аскетика, но магия, трансформирующаяся в опытное исследование: именно с типом Фауста надо связывать истоки позитивной и прагматической науки. К данному типу принадлежат сонмы средневековых астрологов и алхимиков. По отношению же к Богу в душе Фауста господствует непреодоленный скептицизм («Кто на поверку, / Разум чей / Сказать осмелится: “Я верю”? / Чье существо / Высокомерно скажет: “Я не верю”? / В Него, / Создателя всего, / Опоры / Всего: меня, тебя, простора / И Самого Себя?» (Часть I. «Сад Марты»)\*.

Флоренский прошел через последние — адские глубины опыта сомнения; его сильно занимал образ «святого» скептика Пиррона<sup>4</sup>; для него самого путь к безусловному знанию пролегал через пытку, «огненное терзание» сомнения. О том, как сомнение побеждается подвигом веры, Флоренский написал в своем «Столпе...». И речь здесь идет о преодолении Флоренским в себе Фауста. Вообще, о Боге Флоренский мыслит очень близко к Фаусту: если для Фауста Бог-Самодержец («Всеобъемлющий», «Вседержитель»), то для Флоренского — «Самодоказательный Субъект». Идея Бога-Троицы, центральная для богословия Флоренского, параллельна интуиции триединства Божества, к Которому хочет обратиться Фауст в момент бесовского искушения («Я сделать все могу / Еще с тобой, несчастный! / Я Троицей сожгу / Тебя триипостасной!» — говорит он демону). И именно Пасха, когда вместе с Христом воскресает Природа, для Флоренского, как и для Фауста — главный источник религиозных переживаний... «Религия» Фауста в смысловом отношении акцентирована так же, как христианство Флоренского. И в этом специфическом «христианстве» — точнее, софиологии — в центре стоит не Бог, но Природа. Как религиозный философ и богослов, Флоренский остается верным своему прототипу из трагедии Гете.

Это великое произведение является надежным «путеводителем» по внутреннему миру и жизненному пути Флоренского. В частности, в свете «Фауста» снимаются противоречия его личности и приоткрывается покров тайны над ней. Переход

\* Стихотворные цитаты из «Фауста» приведены всюду в переводе Б. Пастернака.

Флоренского на сторону советской власти, труд его в промышленности и военном ведомстве\*, попытки вмешаться в разработку идеологии советского государства — да прообразы всех этих устремлений Флоренского мы обнаруживаем в «Фаусте», — в эпизодах службы Фауста у императора, участия в его войне и хозяйственных начинаниях! И — поразительное совпадение: как и Фауст, Флоренский умирает вблизи моря; если последним делом Фауста было осушение моря (сопровожаемое смехом дурачащих его бесов), то Флоренский незадолго до смерти был занят переработкой водорослей, вылавливаемых на морских отмелях...\*\* На службу советскому государству Флоренский перешел, повинувшись неодолимой роковой силе — логике своей судьбы или своего душевного типа, парадигму которого мы имеем в образе Фауста.

Фауст — тип софийный; это становится отчетливо ясным при размышлениях о личности Флоренского\*\*\*. Стремление Фауста простирается до сокровенного существа Природы — до идеи тварного бытия. Красоты как таковой, олицетворенной для него в образе Елены. Параллель Елене «Фауста» в судьбе Флоренского — Богоматерь и София. В книге «Имена» Флоренский говорит о метафизическом качестве имени «Елена», идя при этом не только от античных источников, но и от «Фауста». Но для Флоренского метафизика «Елены» соответствует одному из низших аспектов Мировой Души, — не «вечной женственности» («das Ewig-Weibliche» Гете), но «вечной женскости», — тогда как с Софией для него связано высочайшее и чистейшее ее начало — Девство как таковое. Поклоняясь Марии и Софии, Флоренский очищает и онтологически возвышает своего «внутреннего Фауста».

Духовная биография Флоренского практически буквально следует сюжету гетевского «Фауста». Даже у эпизода «Погре-

---

\* По предположению жены Флоренского, мыслитель принял бы участие в разработке атомной бомбы, доживи он до 40-х годов.

\*\* Трагедия Гете для русской истории оказывается пророчеством. В наши дни обнаруживаются плоды цивилизаторского дела, в котором участвовал Флоренский-Фауст. Процветание страны и свобода народа остаются делом проблематичным. Налицо же — окончательная гибель органического строя жизни и человека старого русского типа: «И уходит в даль с веками / То, что радовало взгляд!».

\*\*\* Примечательно, что не только судьба Флоренского делается более понятной при обращении к трагедии Гете, но имеет место и обратное: личность русского мыслителя помогает лучше понять мировую, общечеловеческий тип Фауста.

бок Азурбаха» есть четкая параллель в его судьбе: единственный грех юности Флоренского, о котором сообщают источники, — это склонность к винопитию. Подобно Фаусту, Флоренский пытался найти истину на путях дионисического опыта. Как и Фауст, Флоренский, разочаровавшись в естествознании, обратился к изучению оккультных наук. И как в случае Фауста, мистцизм Флоренского имел не созерцательный, но, в конце концов, практический характер; пафос дела владел Флоренским не в меньшей мере, чем Фаустом. Именно поэтому в своей теории молитвы Флоренский фактически сводит молитву к магическому заклинанию; Церковь же видится ему мистериальным институтом, осуществляющим «производство святынь», а священство — теургией («Лекции по философии культа»). От духовного «производства» оказался всего один шаг до производства материального. Помогла Флоренскому этот шаг сделать октябрьская революция 1917 г.

### КТО ТАКОЙ ВАГНЕР?

Картине М. Нестерова «Философы», изображающей прогулку Флоренского и Булгакова по окрестностям Сергиева Посада, в трагедии Гете соответствует эпизод «Фауст и Вагнер» сцены «У ворот»: в монологах Фауста перед Вагнером, когда учитель с учеником в пасхальный день бродят по городским предместьям, созерцая весеннее пробуждение природы, очень много созвучного личности и мировоззрению Флоренского. Пасхальная радость, охватывающая народ, сквозящая и в каждом природном явлении — как бы проблеск софийности, согласно ее понятию Флоренским, в грубом земном мире...

Присутствие Вагнера при Фаусте в трагедии Гете, разумеется, не есть случайный ее момент; попытаемся понять глубокую и непростую связь этих двух фигур. Кто такой Вагнер? Если отвечать на этот вопрос одним словом, то надо сказать: *Вагнер — двойник Фауста*. Двойник — не копия оригинала: идея двойничества предполагает вторичность, снижение, даже пародийность. Одновременно двойник обнаруживает и оформляет такие тенденции своего первообраза, которые теряются в его более крупной, содержательно богатой личности. *Вагнер — ученик и последователь Фауста*, относящийся к учителю с почтительным благоговением. Учительный авторитет Фауста происходит не из его книжной учености: Вагнер начитан не менее Фауста. Но знание Фауста качественно иного порядка, чем зна-

ние Вагнера; ученик это прекрасно чувствует. Фауст живет в иной плоскости бытия, на другом уровне души, чем Вагнер. Он — дионисический тип, Вагнер же по преимуществу рассудочен. И поскольку Фауст бездны не боится, ему открыто то, что для Вагнера находится за семью печатями. Фаусту дано прикасаться к бытийственной глубине — Вагнер довольствуется одними отражениями, — истинами, преломленными в чужом опыте. Фауст — реалист, Вагнер — в значительной мере схоласт. Искания Фауста сопровождаются метафизическим риском, — Вагнер существует размеренно и духовно безопасно. Если Фауст идет от жизни, то Вагнер — от книжной науки.

Но можно ли утверждать, что Вагнер — личность творчески бесплодная? Ничего подобного. Вагнер у Гете доходит до пределов возможностей своего типа и дерзает совершить невероятное, предпринимая создание человека в колбе вопреки всем законам природы. Вагнер по-своему безумен не менее, чем Фауст: в нем налицо некий экстаз схоластики, оторванного от жизни знания, когда он претендует на воспроизведение высочайшего природного феномена. Что из этого получилось, всем известно — Гомункул, странное существо на грани бытия и небытия.

Если, однако, Вагнер все же сумел создать Гомункула, то, напротив, стремления Фауста оказываются в конечном счете безрезультатными. Путь Фауста (если не принимать в расчет его трансцендентного финала) — глубоко пессимистичен и трагичен. Вагнер, создавший живое существо из неживой материи (а это не пустяк!), имеет, в сущности, ту же цель, что и Фауст — власть над природой. Создать человека на пути книжного знания для Вагнера — то же самое, что для Фауста — овладеть Еленой. Недочеловек Гомункул — упрек в итоге учителю и вдохновителю Вагнера. Сам Фауст — тип возвышенный, «благородный член духовного мира» («das edle Glied / Der Geisterwelt») — онтологически ущербен. И не в том ли эта ущербность, что реальное для него заслоняет Реальнейшее, Бога, что теоцентризм заменен для него космоцентризмом?..

Софиология — вот главный результат «ученичества» Булгакова у Флоренского; у «ученика» она получает вид богословской системы и мировоззренческого принципа. Софиология Булгакова стройна и непротиворечива, и с ее помощью Булгаков объясняет очень многое в христианстве. Но все же булгаковскую софиологию можно уподобить вагнеровскому Гомункулу — несовершенному, не способному к жизни существу. Дело в том, что софийная идея Булгакова порождена отнюдь не его живым опытом, — будь то опыт церковный или личный мисти-

ческий. На протяжении девятнадцативекового существования Церкви софийность была лишь обертоном церковной жизни; индивидуальной же встречи с Софией Булгаков не пережил. София не была для Булгакова живым ликом, — введение представления о Софии в богословие вызвано для Булгакова метафизической необходимостью. А именно, метафизика творения мира, по Булгакову, неизбежно содержит софийный аспект: «Поставляя рядом с Собой мир внебожественный, Божество тем самым полагает между Собой и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится *между* Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то ни другое, а нечто совершенно особое» \*; грань эта и есть Божественная София. Хотя Булгаков наделяет введенную так Софию множеством ипостасных имен («Ангел твари», «дщерь Божия», «невеста сына», «жена Агнца», «Матерь Сына» и т. д.), конкретный их субъект в системе Булгакова остается неясным. И чаще всего приходится понимать под булгаковской Софией платоновский мир вечных идей \*\*, истолкованный не мифологически, но метафизически.

София Булгакова, оставаясь абстрактной категорией, духовно не питает и не спасает. Видимо, именно здесь надо искать причину неудачи попыток Булгакова ввести в учение Церкви софиологические понятия. Гомункул разбивается о трон Галатеи; софиология Булгакова терпит крушение при столкновении с реальной жизнью.

### ВОПРОС О НОВОМ ДОГМАТЕ

Булгаковым владело стремление вводить в Церковь новые догматы. В статье «Афонское дело», написанной по следам имеславческих споров, он заявил, что «жизненный нерв православия» — в «свободе догматического искания»: «В догматическом развитии Церкви единая истина поворачивается разными и новыми сторонами» \*\*\*. Полемика об имени Божиим, считал мыслитель, поставила перед церковным сознанием столь жгучие проблемы, что в связи с ней «возник вопрос о новом догма-

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1994. С. 186.

\*\* Там же. С. 189.

\*\*\* Булгаков С. Афонское дело // Русская мысль. 1913. № 9. С. 40. Булгаков выдает здесь желаемое за действительное, описывая, скорее, установку не православной, но католической Церкви.



те» \* — догмате о природе Божественных имен, призванном объяснить реальную действенность молитвы. Булгаков был участником Поместного собора Русской церкви 1917—1918 гг.; для выступления на нем он подготовил доклад, догматически оправдывающий позицию имеславия \*\*. Но из-за начавшихся революционных событий доклад не состоялся. В июне 1918 г. в день Святой Троицы, профессор Булгаков был рукоположен в сан священника, а в июле он выехал к семье в Крым. Здесь, в Симферополе, в 1920 г. он пишет книгу «Философия имени», в которой расширяет и обосновывает концепцию своего доклада Собору.

В сущности, Булгаков хотел ввести в православное богословие единственный новый догмат — софиологический: учение об имени Божиим — лишь один из его аспектов. В «Философии имени» Булгаков подводит под имеславие метафизическую теорию языка, основанную в свою очередь на софийном богословии. К обсуждению этой одной из самых замечательных книг Булгакова и пришло нам время обратиться.

О слове человеческого языка Булгаков рассуждает в богословских и космологических категориях. В основу теории языка он кладет учение о Логосе, развитое в первой главе Евангелия от Иоанна. Булгаков трактует его так. Есть нетварный Божественный Логос, Вторая Ипостась Бога, и есть Божественная энергия — свет, светящий в мире. Свет — это та реальность, которую Булгаков именует в данной книге Софией. София является основой творения, так как заключает в себе все смыслы, идеи мира. Творение мира, считает Булгаков, свободно пользуясь гносеологическими представлениями, не есть творение из ничего, но просвещение мэональной тьмы, материи, нетварным умным светом. При этом в мэоне возникает особая идеальная область слов-идей, что Булгаков описывает так: «В начале мирового бытия, в космическом архее, в мэональной первоматерии бытия, в потенциальной ее жажде было наполняющее ее, вносящее свет слово, в котором *все* получало свое имя, свою раздельность. <...> Это слово мира и в мире, космический логос, есть прямое действие Логоса Божественного» \*\*\*. Косми-

\* Там же. С. 37.

\*\* Об имяславии см. нашу статью: Борьба за Логос в России в XX веке // Вопросы философии. 1998. № 7.

\*\*\* Протоиерей *Сергий Булгаков*. Философия имени. Париж, 1953. С. 123. Далее цифры в скобках при цитатах означают страницы данного издания.

ческий логос, *София*, имеет свое средоточие в человеке. Благодаря своей причастности логосу человек является микрокосмом и заключает в себе весь тварный мир. Между сознанием человека и бытийственным логосом существует онтологическое соответствие, потому человек мыслит в созвучии со смыслами бытия. Итак: человек бытийственно приобщен к космическому слову; здесь — предлагаемый Булгаковым софиологический ключ к проблеме языка.

«Сюжет» «Философии имени» таков, что Булгаков очень медленно, постепенно сужая проблему, ведет читателя к вопросу об имени Божиим и соответствующем догмате; однако с самого начала он ставит свою концепцию языка на фундамент учения о Софии\*. Космическое слово, София, есть организм человеческого языка; слова суть лучи космического логоса и существуют они до человека. Проблема возникновения языка видится Булгакову проблемой онтологии, но не психологии; рождение слова в человеческой душе есть последняя тайна языка. Язык не создается человеком, — напротив, софийные, чисто духовные «слова» сами создают, используя голосовые способности человека, звуковое тело для себя. «Слова-идеи выделяются из того, что они собой выражают, таинственным, неизреченным актом. Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающих»; выделившись из лона Софии, слово-идея непостижимым образом заворачивается в звуковую оболочку, — потому «слово антропокосмично, или, скажем точнее, антропологично» (118, 28, 24). В сущности, на путях метафизики Булгаков приходит к тому же, к чему пришел Р. Штейнер через созерцательный опыт — к представлению о живом, говорящем космосе, для которого человек оказывается рупором\*\*. Но, разумеется, концепция софийного слова имеет у Булгакова не оккультную или мифологическую, но философски-умозрительную природу. Тайна слова, по Булгакову, — в закономерности соединения смысла слова с его звуко-

---

\* Для того чтобы создать у читателя общее представление о книге Булгакова, приведем здесь ее содержание: «I. Что такое слово. II. Речь и слово 1. Части речи (имя, глагол, местоимение). 2. Имя существительное. 3. Грамматическое предложение. III. К философии грамматики (грамматика и гносеология, грамматика и логика. Кант и язык). IV. Язык и мысль. V. Собственное имя. VI. Имя Божие. Софиологическое уразумение догмата об имени Иисусовом. Примечания. Эскурсы».

\*\* См. прим. на с. 943.

вым телом. И в отличие от Флоренского, ученик его не дерзает приподнимать покров над этой тайной.

### ПАДЕНИЕ СЛОВА

В метафизическом учении Булгакова о слове очень многие основные моменты восходят к взглядам Флоренского: в первую очередь, это представление о Софии как Божественном начале мира, а также мысль о рождении слова через взаимодействие объективного бытия и человека. Но можно увидеть и глубокую разницу в самом пафосе философствования Флоренского и Булгакова по поводу бытийственности языка. Роль человека при образовании слова у Булгакова предельно умалена; вообще, ничего положительного человек в космическое, софийное слово от себя не вносит. Человеческое сознание оказывается при образовании слова той стихией небытия, мэональной тьмой, проходя через которую космический язык портится, искажается. Образование конкретных языков, согласно Булгакову, происходит через порчу единого всечеловеческого языка. Потому софийность, бытийственность «обыкновенных» слов для Булгакова оказывается гораздо более низкой, чем в случае концепции Флоренского.

Причиной «падения» слова Булгаков объявляет первородный грех. Вследствие грехопадения у человека оказались поврежденными, вместе со всей его природой, «органы космической речи» — слух и язык. Голоса самих вещей, космические слова, стали доноситься до человека глухо и невнятно: «Человек стал слышать и прислушиваться больше к себе в своей субъективности, отъединенности от космоса, нежели к этому последнему. И его речь зазвучала все более неверно, раздробленно» (126). Так единый софийный язык распался на целый спектр языков; такова, по Булгакову, сущность того события, которое в Библии названо Вавилонским столпотворением. Если «изначальные слова, язык вещей, суть смысл и сила; они, выражая корень вещей, дают, вернее, осуществляют власть над вещами, им принадлежит мощь — магия, повелительная сила, заклинания» (126), то нынешнее слово практически бессильно в отношении природы, и его слышит только человек. Это состояние языка отражает наличное состояние человечества — неонтологизм или психологизм.

Метафизика слова окрашена у Булгакова своеобразным филологическим пессимизмом. Булгаков не чувствует реальных слов, не ценит и не слишком любит их. Как разнится здесь Бул-

гаков с Флоренским — упоенно предающимся этимологизированию, вдумывающимся в звуки обыкновенных, «падших» слов! К фонеме слова Булгаков испытывает глубокое недоверие. Конечно, для него, как и для Флоренского, фонема *с* — есть звуковой символ смысла, софийного дозвукового слова, — но он достаточно безнадежно смотрит на возможность преодоления пропасти между звуком и понятием. Звуки языковых слов для него случайны по отношению к их смыслам, и потому нередко он говорит о словах не как о символах вещей, но как об их иероглифах, связанных с вещами не реально, но условно. Звуковая природа слов составляет, по мысли Булгакова, «ночную, подсознательную, женственную характеристику слова, которому свойственен мужской, дневной, солнечный свет» (42).

«Вагнерическому», рассудочному по преимуществу дарованию Булгакова была присуща лишь слабая интуиция слова как такового: Булгаков, в отличие от Флоренского, не умел созерцать слово в его наличной данности, ощущать слово в качестве звукового организма и живого существа. Именно с этим связано учение Булгакова о «падшем слове» — слове с замутненным онтологическим ядром. И именно здесь — причина «умеренности» реализма Булгакова в отношении слова: Флоренский-филолог — *платоник*, филолог Булгаков — *перипатетик*. Особенность дарования Булгакова направила его исследования языка по другому, нежели в случае его учителя, руслу.

## СЛОВО И РЕЧЬ

Самые важные филологические открытия Булгакова рождаются из отрицания представления Флоренского о самостоятельном существовании слова в качестве тонкоматериального организма. Булгаков изначально отказывается вступать в область оккультных теорий имени. Слово, по его убеждению, существует *только в речи*, имена сами по себе суть абстракции. Гений языка, замечает Булгаков, называет «словом» его конкретную речевую жизнь: «Λόγος есть не только слово, мысль, но и связь вещей» (45). В речи мы имеем дело не со словом как таковым, но со словом в его соединении с конкретным бытием. И предметом интереса Булгакова является именно это «вселившееся в вещь» слово — аристотелевская энтелехия, осуществившая себя, идея в ее вещественном бытии. Поскольку Булгаков занимается словом в речи, то у него, в отличие от Флоренского, ока-

зывается разработанной онтологической концепцией частей речи и частей предложения. Булгаков честно исходит из своего профанного, «вагнерического» опыта видения такого феномена, как язык, не пытаясь самостоятельно проблематизировать оккультные созерцания учителя. Между тем «Философия имени» полна скрытых отсылок к филологии Флоренского — в форме диалога с ее выводами, в виде прямого заимствования или самостоятельной разработки тех же самых, важных и для учителя, вопросов.

Ключ к булгаковской метафизике слова — в представлении мыслителя об *имени существительном*. Имя существительное для Булгакова — это не словесная монада, «одический сгусток», как для Флоренского, но свернутое суждение и предложение. Уже отдельное слово в представлении Булгакова сводится к речи: смысл имени существительного состоит в провозглашении того, что *нечто есть*; «имя существительное есть экзистенциальное суждение, в котором подлежащим является некоторая точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, а сказуемым является имя» (57).

О бытии Булгаков мыслит апофатически — так, как в восточном богословии принято мыслить о Божестве. В бытии есть глубина, которую нельзя назвать — на нее можно только указать. С этой глубиной — «усией», «первой ипостасью бытия» (55) — Булгаков связывает одну из частей речи, а именно — местоимение «я»: оно, по Булгакову, — символ невыразимой усийной бездны. Булгаков знал опытно тайну Я и, что особенно важно, ценил этот свой опыт, расходясь здесь с Флоренским, связывавшим переживание Я с первородным грехом. В метафизике Я (самом сильном, как кажется, аспекте учения Булгакова о языке) мыслитель делает шаг к экзистенциализму бердяевского типа. Что же касается филологии Булгакова, то, по его мнению, «я» вообще является основным словом, поскольку «Я в известном смысле есть корень языка» (53).

Действительно: утверждая, что в имени существительном заключено бытийственное суждение, Булгаков подразумевает, что в имени осознает себя некое Я. За каждым существительным стоит это местоимение: оно — субъект суждения, в котором предикатом служит имя. Другими словами, местоимение является стволom, сердцевиной имени, ядром всякого слова. Но слова суть идеи; таким образом, оказывается, что идеи одушевлены и обладают сознанием, поскольку с каждой из них сопряжено некое особенное Я. Из этих филологических рассуждений рождается величественный мировоззренческий вывод: София,

этот «организм идей», есть живая и притом многоипостасная сущность; космос одушевлен, и в нем множество экзистенциальных центров; за всем в мире стоит «Я». К своему любимейшему образу космической Церкви Булгаков приходит с неожиданной стороны — от размышлений о частях речи.

### ИМЯ И ИМЕНОВАНИЕ

Экзистенциальное суждение, заключенное, по мысли Булгакова, в каждом имени может быть записано так: *Я есть А. А.*, слово, Булгаков иногда называет *второй ипостасью бытия* (*первая*, как мы помним, символизирована местоимением), — через связку же, предикативность, осуществляет себя *третья ипостась*. Чаще, однако, Булгаков обращается к другой онтологической модели имени. А именно, со связкой он соотносит энергию — энергетический канал, через который сущность, усия, являет себя в имени. Само имя А обретает реальность только в экзистенциальном суждении — именовании, вне которого имя — абстрактный «смысл, а не бытие» (59). И про имя само по себе нельзя сказать, собственное оно или нарицательное: все зависит от связки. Связка может быть бытийственно напряженной, может быть и ослабленной; в соответствии с этим различаются имена собственные и нарицательные. На самом деле Булгаков, в отличие от Флоренского, отрицает существование имен собственных: ведь все без исключения имена имеют энергетическую, но не сущностную природу (сущностно одно лишь местоимение «я»); потому все они — имена нарицательные.

...Медленно и постепенно восходит Булгаков к основной цели своей филологии — к концепции имени Божия. Важным этапом этого восхождения оказывается булгаковская теория человеческих имен. Сравнение ее с учением об имени, занимающем важнейшее место в философии языка Флоренского, представляет особый интерес.

В акте именовании налицо два основных участника — именуемый и имя. И если в ономатологии Флоренского бытийственный акцент сделан на *имени*, то в воззрениях Булгакова — на *именуемом*. Примечательно то, что именуемому — личности, самостоятельной духовной сущности — Флоренский фактически отказывает в бытии, сводя всякую личность к ее имени. Как уже говорилось, имена обладают у Флоренского не зависящим ни от каких личностей существованием: это существа с

тонкоматериальным телом и душой-смыслом, узреваемым этимологически. При именовании имя вселяется в человека и вызывает его к бытию: «До имени человек не есть еще человек, ни для себя, ни для других, не есть субъект личных отношений, следовательно, не есть член общества, а лишь *возможность* человека, обещание такого, зародыш» («Имена», раздел X). В теории человеческих имен Флоренский выступает как самый радикальный платоник: реальностью для него здесь обладают одни имена-идеи.

Напротив, соответствующий раздел книги Булгакова четко выдержан в духе Аристотеля. В учении об именах первое по смыслу место отведено именуемой личности: как раз личность обладает бытием, и «символ» этого бытия — местоимение «я». Имени же самому по себе Булгаков совершенно недвусмысленно отказывает в реальности: «Имя не существует невоплощенно, как трансцендентная идея, оно есть энтелехия, которая в наименовании обозначается как потенция, а нареченное [имя] становится энергией, действующей как энтелехия» (160). Термины «Метафизики» Аристотеля, которыми активно пользуется Булгаков, свидетельствуют о его сознательной ориентации здесь на перипатетизм. И никакой антитезис не в состоянии уравновесить, смягчить данное «перипатетическое» представление: «Имя не существует невоплощенно».

Булгаков просто не в состоянии по-настоящему оторвать имя от его носителя, начать «мыслить именами», как к тому призывает его учитель: сам носитель имени для философа слишком значим и ценен, чтобы он мог абстрагироваться от его существования. Если для Флоренского до имени человека просто *нет*, то для Булгакова такая личность — «всечеловек», потенциально имеющий в себе все имена (157). И без имени человек — это некий духовный тип; для своего правильного развития он нуждается в таком имени, природа которого созвучна его собственной. Булгаков не может ничего сказать от себя об *имени* как таковом; зато он пишет глубоко и проникновенно об *именовании*. Выше уже говорилось о том, что открытия Булгакова касаются жизни слова в речи; так же и в теории имен специфически булгаковское обнаруживается тогда, когда мыслитель обращается к живой динамике имени — к событиям именованья, переименования, псевдонимии и т. п. Книгу Булгакова правомернее было бы назвать «Философией именованья»: такой заголовок точнее соответствовал бы ее «аристотелевской» природе.



## РЕЧЬ И ИМЕНОВАНИЕ

Для Булгакова слово существует только в речи; любое имя есть уже речь и предложение, поскольку в имени свернуто бытийственное суждение, мистический жест: в имени осознает себя некое Я. Но в концепции Булгакова присутствует и иное отношение: любая речь, всякое предложение могут быть сведены к именованию. С онтологической точки зрения, полагал Булгаков, какой бы конкретный смысл ни вкладывался говорящим в высказывание, оно есть, прежде всего, свидетельство о бытии тех или иных реальностей. Опираясь на эту мысль, Булгаков развивает свою концепцию частей речи и частей предложения.

Предложение видится мыслителю распавшимся на две части, имеющие разный бытийственный вес. Во-первых, в предложении есть несколько бытийственных центров — таких слов, за которыми просматривается глубина бытия. Эти слова — онтологические существительные, даже если грамматически они выступают в глагольных или любых других речевых формах. В предложении же они — онтологические подлежащие, пусть обычная грамматика считает их за дополнения или обстоятельства. Например, в предложении «мальчик сломал палку», которое может быть обращено во фразу «палка сломана мальчиком», имеются два бытийственных подлежащих (субъекта именованья) — «мальчик» и «палка».

Но во-вторых, предложение содержит такие слова, которыми осуществляется суждение о подлежащем, выражаются качества или состояние подлежащего. Реального бытия за ними не стоит, словам соответствуют лишь абстрактные смыслы. Это — глаголы и прилагательные, а в качестве членов предложения они могут быть подведены под общую им категорию предикативности, сказуемости: сказуемое — это то, что сказывается о сущности. «Речь, — пишет Булгаков, — состоит в предикативности или именовании, и части речи либо прямо служат этой задаче, либо играют служебную роль» (80). Итак, при онтологическом подходе речь понимается предельно упрощенно и монументально. Всякое высказывание в нескольких местах прикреплено к усийному бытию; а над этими точками прикрепления, порой весьма затейливо и сложно, высится конструкция из смыслов. Так, в предложении «мальчик сломал палку» две бытийственные точки, соответствующие идеям «мальчика» и «палки», соединены идеей «ломания», которая в данном случае выступает в чисто смысловой роли.

Онтологическая философия грамматики Булгакова открыта для обсуждения и уязвима для критики. Кажется, в ней есть все же тенденции к позитивистскому взгляду на слово — к представлению о слове лишь как о звуке. Будучи погруженным в речь, слово у Булгакова как бы десубстанциализируется, выветривается: если имена существительные связываются им с сущностью бытия, то глаголы и прилагательные уже оказываются абстракциями, знаками идей. Но более того: создается впечатление, что единственным бытийственным словом для Булгакова является это загадочное, «заумное», глубокое слово, символ ноуменальности — местоимение «я». «Я», по Булгакову, царит в языке; царит «я» и в его концепции.

Речь, говорит Булгаков, сводится к именованию, «к простейшей формуле А ЕСТЬ В» (88). Но если вспомнить, что для булгаковской метафизики «Я есть А» и «Я есть В», то окажется, что формула «А есть В» не будет «простейшей» речевой формулой: такая, очевидно, примет вид «Я есть С». В конечном счете за всякой речью стоит говорящее лицо со своим Я; этот факт странным образом прошел мимо Булгакова. Во всяком случае, если воззрения Булгакова на речь довести до конца, то надо будет признать, что во всякой речи для него на метафизическом плане звучат голоса целого ряда природных реалий, в слове человеческом присутствует мировое слово, человек выполняет миссию рупора вещей. В «Философии имени» Булгаков предстает как космический экзистенциалист, строящий образ живого, состоящего из мириад умных «Я» космоса. Пандемонизм Фалеса<sup>5</sup> («Все полно демонов и душ») вспоминается здесь, как и в связи с Флоренским, хотя и на несколько иной лад.

### КАК БЫТЬ С «АФОНСКИМ ИНОКОМ ИИСУСОМ»?

Большой потерей для историка русской философии является утрата доклада Булгакова об имени Божиим, подготовленного им для Церковного собора 1917 г. \* Возможно, этот доклад был более «имеславческим», чем выросшая из него книга «Философия имени». Возможно, «перипатетический» склад ума Булгакова повел его мысль несколько по иному руслу, чем ему представлялось вначале. Во всяком случае, хотя Булгаков в заключительной части своего труда и отстаивает с блеском по-

\* Быть может, впрочем, этот доклад хранится в парижском архиве Булгакова, принадлежащем Н. А. Струве.

читание имени Божия, рассуждения его сильно приближаются к концепции тех, кого оппоненты по афонским спорам звали имеборцами.

В афонских спорах одним из основных доводов «имеборцов» против особого почитания Божественных имен было указание на их человеческий и как бы только человеческий характер. Такие имена Бога, как Вседержитель, Благой, Всемогущий и т. д., говорили «имеборцы», суть обыкновенные слова; имя «Иисус» — также обычное человеческое имя. Неужели из-за того, что какой-то афонский инок носит имя «Иисус», мы должны этому иноку поклоняться? — спрашивали простые монахи. И чтобы выразить свое презрение к заурядной внешней оболочке имени Бога, они писали слово «Иисус» на бумажках, которые затем рвали и топтали ногами.

Не так-то легко было теоретически распутать это сплетение софизмов, обосновать общее для всех религий почитание божественных имен! Булгаков справляется с этим, беря за основу свои представления о строении слова. Слово, по Булгакову, следующему здесь за Флоренским, состоит из фонемы, морфемы и синемы (=семеме Флоренского). Поскольку, как я все время подчеркиваю, Булгаков исследует конкретную речевую жизнь слова, главной стороной слова является для него синема — осуществившийся в данном речевом акте смысл слова. Словесным же телом — фонемой и морфемой — Булгаков практически не занимается, — и здесь обратная ситуация по отношению к Флоренскому, чей предмет — слово как таковое, слово в его обособленной «телесности». И тут-то «перипатетический» подход Булгакова демонстрирует свои возможности: проблема «афонского инока Иисуса» изнутри воззрений Флоренского неразрешима, тогда как «ученик» справляется с ней без труда.

«Имеборцы» под именем понимали одну его звуковую (или буквенную) оболочку. Однако, говорит Булгаков, в имени есть синема, через которую слово привязано к конкретной точке бытия. Если речь идет о синеме человеческого имени, то в такую синему входит существо именуемого: «Синему имени составляет его данный носитель, с ним оно связано нераздельно» (208). Поэтому, с точки зрения онтологической филологии, совсем разные вещи: «Иисус» как имя Бога — и «Иисус» как имя афонского инока, поскольку при одинаковых фонеме и морфеме эти имена обладают разными синемами. Здесь налицо омонимия, но не тождество; примечательно то, что проблема омонимов, поднятая Булгаковым, полностью отсутствует в разработках его учителя. Булгаков также подмечает, что в церковном

сознании имеются эти достаточно тонкие филологические интуиции: православная Церковь исключает тезоименитство относительно Иисуса Спасителя и Божией Матери, хотя в православном календаре есть имена святых — «Иисус» и «Мария».

Но как конкретно и наглядно обнаруживает себя синема Божественного имени? Очевидно, имя Божие, прежде всего, оказывается таковым в *молитве*. Для Булгакова речь здесь идет о жизненной ситуации, которая одна превращает обычное человеческое слово в имя Божие. Но каким образом это осуществляется в молитве? Силой ли веры молящегося, энергией ли его чувства? Булгаков отвергает эти и другие психологические объяснения. Дело не в настроении молящегося: решающим здесь является момент не психологический, но онтологический — та мистическая интенция, которая, ставя молящегося перед Богом, делает из имени Имя. В славянском языке она выражается звательным падежом. Словесный же контекст имени для Булгакова не так важен, и он не отдает предпочтения перед другими молитвами молитве Иисусовой. Он не любит погружаться в мистику звуков, словесных фонем, к чему так склонен Флоренский; ему чужда атмосфера эзотеризма, окружающая Иисусову молитву. Здесь он сближается с более распространенным и, кажется, для XX века более приемлемым, трезвым церковным подходом.

Итак: ни медитативное погружение молящегося в имя Бога, ни сила его религиозного чувства, ни даже искренность и глубина его веры не являются, согласно Булгакову, теми факторами, которые содействуют тому, чтобы простое «молитвословие» сделалось реальной встречей с Богом или мистическим слиянием с Ним. Для этого необходима умственно-волевая установка сознания, факт онтологический в глазах Булгакова. Очевидно, что здесь безусловно православный взгляд мыслителя приобретает легкий протестантский оттенок: Булгаков как бы избегает того молитвенного «эзотеризма», который присутствует не столько в учении, сколько в конкретной духовной жизни православной Церкви.

Есть и второй явный способ обнаружения «симемы» (семемы, по Флоренскому) собственного имени и имени Иисусова. По Булгакову, в имя человека входят имена всех его предков, и через это имя делается более «собственным», — в русском языке родословная человека учтена фамилией и отчеством. Родословные Иисуса, присутствующие в двух синоптических Евангелиях, превращают обычное имя в единственное — поклоняемое и превозносимое.

Учение о языке, развитое в «Философии имени» Булгакова, — ни что иное, как умственное восхождение к вершине, которой является концепция имени Божия, предмета полемики в Русской церкви. И эта концепция выдержана в естественном для Булгакова ключе умеренного реализма — не платонизма, но, действительно, перипатетизма. Эти взгляды Булгакова занимают промежуточное место между воззрениями исторических «имеславцев» и «имеборцов». В афонских спорах речь шла на самом деле об отношении к звуковому или буквенному составу Божественного имени. Крайнее имеславие обожествляло этот состав. Сторонником этого взгляда выступил Антоний Булатович, когда взялся за доказательство божественности имени «Иисус» с помощью анализа каббалистического смысла составляющих это имя букв. Заметим, что пристрастие к каббалистике Флоренского выдает его тоже как крайнего имеславца. Крайние же имеборцы презирали звуковую особенность имени, выражая свое презрение доводом-жестом — демонстративным уничтожением листков бумаги с именем... Как раз по этому вопросу Булгаков встал на среднюю позицию. Он отказался от превознесения фонемы слова «Иисус»: в отличие от учителя, он не имел вкуса к каббалистике. Хотя «Иисус» — более собственное имя Бога, чем ветхозаветное «Иегова», но у Бога, настаивал Булгаков, есть и другое — глубиннейшее и при этом тайное Имя, о котором сказано в Апокалипсисе. Имя «Иисус» есть кенозис, самоумаление этого Имени; таков, кажется, последний, верховный смысл теории Булгакова. С Именем в событии Боговоплощения происходит то же самое, что и с Богом. Как Бог смиряется до «рабьего зрака», так же и в мир нисходит истинное, неведомое Имя Бога, облекаясь в плоть обыкновенного человеческого имени «Иисус». Бог воплощается не только в тело Христа, но и в Его земное имя. И в качестве имени Богочеловечка имя «Иисус» заслуживает почитания во всем своем, в частности, и в звуковом составе, — однако не того почитания, которого хотели бы для него имеславцы.

## ИМЯ И ИКОНА

Вернусь еще раз к тому, о чем уже говорилось: «имеборцы» вовсе не отрицали почитания Божественных имен и относились к ним не с меньшим благоговением, чем имеславцы. Спор об именах в ряде случаев шел по поводу одних теоретических формулировок и не затрагивал существа дела. И не случайно в те-

чение афонских событий сотни людей (споры имели массовый характер) не раз переходили на сторону оппозиции.

Какое же почитание имени Божия допускали «имеборцы»? Божественные имена, утверждал главный теоретик «имеборчества» С. Троицкий, суть создания человека, и их «нужно употреблять с мыслью о том, что Бог выше всякого имени, что Он не имеет никакого имени, а что все имена лишь указывают на Бога, не говоря, что Он такое. Только тогда они получают свой правильный смысл, а в противном случае они будут идолами, и применение их к Богу будет богохульством»\*. Но поскольку имена Божии суть символы религиозные, их следует почитать — почитать в той мере, какую VII Вселенский собор установил для почитания икон. С. Троицкий считает эту мысль основой своих воззрений: имена Божии, как и иконы, «суть созданные человеком образы Божии, — первые звуковые, вторые красочные; и тем и другим подобает воздавать одинаковое “относительное” поклонение»\*\*. Буквально то же заявляет и Булгаков: «Имена Божии суть словесные иконы Божества, воплощение Божественных энергий, феофании, они несут на себе печать Божественного откровения. Здесь соединяются нераздельно и неслиянно, как и в иконе, божественная энергия и человеческая сила речи» (186).

На теории иконы Булгакова нелишне остановиться особо: она выразительно демонстрирует тенденции его мировоззрения и особенность его «ученичества» по отношению к Флоренскому. Свои концепции как имени, так и иконы Булгаков намеревался утвердить на догмате иконопочитания, принятом VII Вселенским собором. Этот простой древний тезис, согласно которому честь поклонения иконе от образа восходит к первообразу, в XX веке русскими философами стал интерпретироваться весьма свободно. В русле собственных изначальных интуиций трактовали догмат и Флоренский с Булгаковым. И эти две трактовки говорят нам все о том же — об учительной, и при этом «фаустианской» природе духовного склада Флоренского, а одновременно — об «ученичестве» Булгакова.

Флоренский посвятил иконе два крупных сочинения — «Иконостас» и «Обратную перспективу»; немало говорится о ней в ряде работ, меньших по объему, но не менее интересных

---

\* Троицкий С. В. Учение афонских имебожников и его разбор. СПб., 1914. С. 20.

\*\* Троицкий С. К истории борьбы с афонской смутой. Пг., 1916. С. 20.

(«Моленные иконы Преподобного Сергия», «Храмовое действо как синтез искусств», «Троице-Сергиева лавра и Россия»). В теории иконы Флоренский исходит в основном из своего опыта — молитвенного и созерцательного — общения с дивными иконами Троице-Сергиева монастыря. Размышления его над догматом иконопочитания сконцентрированы на проблеме иконной онтологии. Икона — это, с одной стороны, раскрашенная доска, с другой — сама святая личность; Флоренского занимает антиномическая диалектика иконного образа и первообраза, — с помощью диалектических рассуждений он стремится описать православный опыт поклонения иконам.

Иконописное изображение открывает через себя первообраз. Особенность изображения отнюдь не безразлична в отношении этой его цели: существует иконописный канон, веками выработывавшаяся иконописная техника и особые, соответствующие онтологии иконы краски и материалы. Флоренский подразумевает то, что соблюдение иконописного канона — необходимое и почти что достаточное условие \* реальной онтологической связи образа с первообразом. Икона, сказано в «Иконостасе» — «не изображение святого свидетеля [горнего мира. — Н. Б.], а есть самый свидетель. Не ее, как памятник христианского искусства надлежит изучать, но это сам святой ею научает нас. И в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в неприступную область, а икона делается вещью среди других вещей». Икона для Флоренского — один из примеров (быть может, самый яркий) присутствия в повседневной человеческой жизни гетевских первоявлений: в иконе происходит практически незамутненное преломляющей материальной средой явление святого обитателя духовного мира.

Иконописный образ в идеале прозрачен для явления первообраза; икона для Флоренского — это «окно» в вечность. Для достижения этой онтологической «прозрачности» иконы требуется, вместе со следованием канону, высокое искусство и личная святость иконописца; фактически художник или должен быть сам тайнозрителем духовного мира, или должен следовать руководству такого тайнозрителя \*\*. Тогда икона, действитель-

\* «Почти» — поскольку требуется еще высота православной духовной жизни иконописца.

\*\* Так, икона Святой Троицы Андрея Рублева (ныне канонизированного) восходит к созерцательному опыту преподобного Сергия Радонежского.



но, станет адекватным символом высочайшего Духа, и человек, созерцающий ее, сможет сказать: «Вот я смотрю на икону и говорю в себе: “Се — Сама Она” — не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как чрез окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению. Да в моем сознании и нет изображения: есть доска с красками, и есть Сама Матерь Господа». Эти слова Флоренского из «Иконостаса», безусловно, соответствуют подлинно реалистическим устремлением православного сознания. Но надо видеть и духовную опасность заострения внимания на иконописном каноне, что было столь характерно для Флоренского: абсолютизация канона может привести к тому, что различные его разновидности — Владимирская, Казанская, Иверская иконы Богоматери, высоко чтимые православными людьми, заслонят живой Лик Пресвятой Девы. О наличии в православном сознании этой полуязыческой тенденции писалось множество раз.

И, напротив, мнение об Иконе Булгакова — опять-таки в тенденции — есть ее протестантское отрицание и противопоставление молитве перед иконой чисто духовной молитвы. Булгаков считал, что отцы VII Собора придавали иконе второстепенное, вспомогательное значение. Качество изображения, по мнению Булгакова, ничего не добавляет к онтологичности иконы; канон, философскому осмыслению которого Флоренский посвятил так много сил, в глазах Булгакова — простая условность. Вообще, если художественный элемент иконы как-то привлечет к себе внимание молящегося, то это окажется в противоречии с назначением иконы.

Но что же такое тогда икона, есть ли в ней вообще что-то безусловное, зачем она нужна? Булгаков подмечает некую, казалось бы, незначительную черту иконописного канона. Когда иконописец заканчивает написание иконы, то в качестве последнего штриха он наносит на доску имена изображенных на иконе лиц. Как раз эту надпись Булгаков считал главным и абсолютным элементом иконы: «Икону делает иконой не живописное качество рисунка или портретное сходство (что, очевидно, и невозможно), но наименование, которое внешне делается в виде надписи» (182). Булгаков предпочитал держаться скромной, зато надежной истины: изображение условно, безусловно только имя. Его скрытая полемика с Флоренским на этот счет — лишь одна из форм его «ученичества»: сама постановка проблемы иконы и детали ее разработки выдержаны в ключе Флоренского. И в этом представлении Булгакова об иконе вновь напо-

минает о себе булгаковский «внутренний Вагнер» — с его неверием в реальную, осязательную близость духовного мира, с его благоразумным воздержанием от рискованных духовных или интеллектуальных экспериментов...

Булгаков предлагает исходить из иного опыта молитвы перед иконой, нежели тот, о котором говорит Флоренский. Молящийся, с его точки зрения, вообще не должен останавливаться вниманием на иконном изображении: ему следует сосредоточиться на имени Первообраза. Иными словами, и перед иконой должна осуществляться та внеобразная, «умная» молитва, учение о которой было разработано восточной аскетикой. «Вся икона есть разросшееся имя» (182): в этом тезисе Булгакова пересекаются его концепция иконы и философия имени. Но отсюда всего один шаг до протестантского упразднения иконы...

Завершая разговор о булгаковской метафизике языка, отмечу еще одну формулировку из «Философии имени»: «Изображение на иконе есть иероглиф имени» (183). В связи с ней вспомним уже отмеченную мысль Булгакова об имени Божиим как иероглифе Божества. Хочется подчеркнуть, что Флоренский категорией иероглифа никогда не пользовался, в сходных ситуациях говоря о символе. И в разнице смыслов иероглифа и символа — то, что отличает интуиции Булгакова от мироощущения его учителя. В пристрастности к понятию иероглифа — знака, чей внутренний смысл не соотнесен со смыслом обозначаемого — выразилось тонкое «имеборчество» Булгакова, не только свойственное его учению об имени, но являющееся оттенком его мировоззрения. Булгакову присущ бытийственный пессимизм, даже трагизм; в глубине души он остро переживает общечеловеческую трагедию отрыва от корней бытия, от Источника жизни. Флоренский-Фауст — тип тоже трагический. Но трагизм его судьбы в целом скрыт за учительным пафосом, связанным с даром духовного видения. Булгаков всецело доверяется слову учителя, — но, честный талант, он остается самим собой, умом ищущим и трагическим. Не с этим ли земным, человеческим трагизмом фигуры Булгакова связан еще черный цвет его одежды на картине Нестерова, так выразительно контрастирующий с белизной облачения его учителя?..





## **И. Б. РОДНЯНСКАЯ**

### **С. Н. Булгаков в споре с марксистской философией истории: отталкивания и притяжения**

Цель моего размышления — показать, при всей уязвимости марксизма для теоретической критики, при всей неутешительности результатов опытной проверки его на гигантских просторах земли, практическую неистребимость этого учения в духовной атмосфере нашей эпохи. Собираюсь же я продемонстрировать такую неотторгаемость марксистского менталитета на примере взаимодействия с созданной Марксом идеологией — Сергея Николаевича Булгакова, проделавшего путь от пылкого, как сказали бы в наше время, «истматчика» до православного богослова, создателя универсальной системы христианской метафизики.

Каждый, кто входил «внутрь» писаний С. Н. Булгакова, наверняка изумлялся титанизму его интеллектуальных и творческих возможностей; «нельзя не восхищаться и внутренней мощью его испытующей мысли, и страстной жаждой истины, и силой его духа», — справедливо писал о нем известный историк русской философии прот. В. В. Зеньковский\*. Тем поучительней, что такого ранга ум, еще в начале своих исканий быстро уяснивший неудовлетворительность «материалистического понимания истории» и во многом мистифицированный характер марксистской политической экономии, — что такой ум в последнем счете не смог оторваться от квазирелигиозного ядра Марксовой системы мысли. Дело здесь, видно, не собственно в Булга-

---

\* *Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1989. Т. 2. С. 457.

кове, а в том, что разрыв с марксизмом означал бы коренную переориентацию новейшего человека в универсуме, — на какую даже принципиальные оппоненты Маркса могут оказаться не способны.

Предварительно расставляю некоторые вехи. «Роман» Булгакова с марксизмом можно расчленить на три стадии. Первая — с 1896 г. до первой русской революции. Выпускник Московского университета, специализировавшийся в политической экономике, член РСДРП, корреспондент Плеханова, знакомец виднейших немецких социал-демократов, автор фундаментальной магистерской диссертации «Капитализм и земледелие» — покидает ряды социал-демократии и стан марксистов, так как ему начинает видеться, что этические цели социализма не вытекают из материалистического объяснения истории. Двигаясь от Маркса через Канта к Владимиру Соловьеву, он стремится подвести под программу социальных преобразований (которую можно определить как «частичный» социализм в условиях политической свободы) новый, «идеалистический» фундамент и, опережая свое время, приходит к идеям христианской демократии, близким современному европейскому их пониманию. Для Булгакова это период разочарования скорее в философском инструментарии, нежели в этосе марксизма. Данному отрезку пути соответствует сборник булгаковских статей «От марксизма к идеализму» (1903).

Вторая стадия — с 1906 по 1912 г. Полемика с марксизмом достигает кульминации, и это уже критика не интеллектуальных результатов учения, не его внутренней логики, а движущих его замыслов и целей, дальних исторических обещаний и тайных мечтаний. Марксизм постигается как религия антихристианства со своей мистикой и эсхатологией. Эти мотивы представляются теперь Булгакову не просто незаконной «метафизической контрабандой»\*, цементирующей трещины в здании исторического материализма, а центральным нервом Марксовой деятельности, источником воодушевления и активизма с вполне определенными последствиями по части устройства *Zukunftstaat*'а, Государства будущего. Мыслями такого рода пронизаны публицистические сочинения Булгакова, объединенные двухтомным сборником «Два града» (1911), среди них наиболее известная статья «Карл Маркс как религиозный тип» (1906) и наиболее, на мой взгляд, глубокая — «Апокалиптика и социализм» (1909—1910). Отмечу попутно прозорливость, с какой

\* Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. XV.

Булгаков тогда же указал на важное для ревизии исторического материализма значение трудов в ту пору почти неизвестного в России Макса Вебера<sup>1</sup> (об этом у Булгакова — в статье «Народное хозяйство и религиозная личность», 1909). Докторская диссертация «Философия хозяйства» (1912) замыкает этап максимально напряженного противостояния Марксу и выводит русского мыслителя к последнему, неявному этапу — бессознательного примирения и «вторичной» ассимиляции марксизма под теологической оболочкой. Булгаков в речи на своем докторском диспуте даже с некоторым нажимом заявляет, что в его «философии хозяйства» «Маркс переводится на язык Платона, Шеллинга, Бёме и Владимира Соловьева» \*. Другими словами, марксистский философский и историософский монизм, марксистский тоталитет возвращается здесь, перевернувшись, к своему объективно-идеалистическому истоку.

А впоследствии — и тут показательны итоговые богословские труды о. Сергия «Невеста Агнца» (1942) и предсмертный «Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического толкования)» (1944) — к непосредственному теологическому истоку возвращается и Марксов хилиазм. Но и проведенный через этот обратный, в направлении к генезису, процесс дематериализации и десекуляризации, Маркс продолжает незримо присутствовать в горизонте о. Сергия, словно некая магнитная аномалия, отклоняя стрелку его мысли. «У Булгакова не исчез тот исторический детерминизм, который у Маркса (от Гегеля) гарантирует, что в “конце истории” наступит “царство свободы”...» \*\* Как увидим, дело не только в детерминизме, но и в более общих соблазнах финального апофеоза истории. Мы присутствуем при захватывающем дух поединке не с ratio марксизма, побарываемом в научно-философском анализе, а с его чарами.

Говоря о своих соприкосновениях с марксизмом, вспоминая их, Булгаков с знаменательной частотой прибегает к слову «обаяние» и его синонимам. «Первоначальное обаяние русского марксизма, источник бодрости и деятельного оптимизма» \*\*\*, «особая обаятельность марксизма» \*\*\*\*, «обаяние, которое оказывал и на многих еще оказывает марксизм» \*\*\*\*\*, «гипноз

---

\* Русская мысль. 1913. № 5. С. 74.

\*\* *Зеньковский В. В.* История русской философии. Париж, 1989. Т. 2. С. 450.

\*\*\* *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. VI—VII.

\*\*\*\* Там же. С. IX.

\*\*\*\*\* Там же. С. 159.

этого влияния» \*, «притягательная сила» \*\*, «своеобразное обаяние экономического материализма» \*\*\*, «вовсе не испытать на себе этого обаяния, не ощутить его гипноза — это значит иметь какой-то дефект исторического самочувствия...» \*\*\*\*. Писалось это в разные годы, и я цитирую далеко не все в этом роде.

Сейчас принято иронизировать над заклинательными словами Ленина: «Учение Маркса всесильно, потому что оно верно. Оно полно и стройно...» и т. д. Но в данном случае Ленин выразил общее всем новообращенным марксистам, русским — в частности, настроение, которое, правда, жестко зафиксировал в себе, отточив в виде идеологического оружия; Булгаков же — как свободный мыслитель — его в себе не удержал: «От здания, которое еще недавно казалось столь стройным и цельным, остались одни стены» \*\*\*\*\*; — оглядывается он в 1903 г., почти дословно совпадая с Лениным в характеристике «здания». Но в чем заключаются эти «полнота», «стройность», «цельность», составляющие «обаяние» марксизма, по свидетельству приобретенных? Это ведь не «Сумма теологии» Фомы Аквинского, где не остается позабытым ни один уголок бытия, не Гегелева постройка, охватывающая по возможности все. Суть, конечно, в том, что марксистское учение есть доктрина экзистенциальная, впечатление же последовательности и полноты — в однозначной уверенности ответов на вопросы, которые принято называть «проклятыми»: откуда в мире зло? несправедливость? навсегда ли они? как им противиться? несет ли надежду завтрашний день? Как писал Булгаков, «материалистическая философия истории... стремится объяснить весь ход нашей жизни, смену мировоззрений, чувств, интересов, словом, ставит себе задачи такой захватывающей широты, что в этом смысле она есть универсальное учение» <sup>6\*</sup>. Булгаков, ясное дело, под универсальностью понимает окончательность ответа на запрос исторического человечества: марксизм, констатирует он, «воодушевлял своих сторонников верой в близкий и закономерный приход иного, совершенного общественного строя» <sup>7\*</sup>, — вот откуда аура все-сильной стройности и полноты. «Бьет час капиталистической

\* Булгаков С. Н. Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 70.

\*\* Там же. Т. 2. С. 39.

\*\*\* Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1912. С. 3.

\*\*\*\* Там же.

\*\*\*\*\* Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. XIII.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 154.

<sup>7\*</sup> Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 154.

частной собственности. Экспроприаторов экспроприируют. Кто из марксистов не знал наизусть эти лапидарные строки и не повторял их с бьющимся сердцем!» \*. Чтобы обрести право повторять эти зажигательные строки не только с бьющимся сердцем, но и с чистой научной совестью, в молодые годы Булгаков, по известному его выражению, «как каторжник к тачке, привязал себя к политической экономии» \*\*.

Стоит задуматься над тем, с какой инстинктивной уверенностью молодой Булгаков нащупал в марксизме самое для себя главное — исторический материализм с его притязанием на предвидение будущего, на гарантированное будущее. В этом смысле он, сравнительно с другими «легальными марксистами», оказался в самом средоточии Марксовых чар. В духовном составе Булгакова с религиозной жадью абсолютной правды соединялась гностическая одержимость «исканием ключа к историческому шифру» \*\*\* (если воспользоваться его ярким словом) и интеллектуальная честность Фомы Неверного, желающего объективного удостоверения сердечных чаяний. «Материалистическое понимание истории» поначалу удовлетворяло всем трем условиям.

Русская религиозная философия начала века — при опоре на Достоевского и Владимира Соловьева, на русскую классику в целом — оформлялась и самоопределилась именно как альтернатива марксизму, преимущественно с христианско-социалистическими и либерально-демократическими проекциями в программы общественной жизни (сошлюсь на весьма точное название книги американца Дж. Патнэма — «Русские альтернативы марксизму» \*\*\*\*). Но смена вер в душе каждого из российских экс-марксистов, наложивших печать на это течение, остается «тайной личности». Булгаков всякий раз на новый лад напоминает, что именно пробило «первую брешь» в его марксистской историографической убежденности. (Удобопревратность разума, его покорность нерационализируемым движениям воли и сердца, замечу в скобках, ярче всего демонстрируемы на эволюциях разума мощного, основательного, многодумного.)

---

\* Булгаков С. Н. Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 181.

\*\* Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 36.

\*\*\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 350.

\*\*\*\* Putnem G. F. Russian alternatives to marxism: Christian socialism a. Idealistic liberalism in twentieth-century Russia. Knoxville, 1977. — XII, 233 p.



Так, в момент «смены вер» среди решающих аргументов Булгакова против марксизма был тот, что в нем, как в любой позитивистской теории прогресса, к счастью будущих поколений, в «царстве свободы» оказываются непричастны многие и многие толпы, исчезнувшие с лица земли до наступления этого царства — «каннибальская», этически неприемлемая цель! (По словам Патнэма, здесь использован довод немецкого идеалиста Рудольфа Германа Лотце<sup>2</sup>: только личное бессмертие делает человека сопричастным всем плодам общечеловеческого прогресса; но мы можем вспомнить и знаменитое письмо Белинского В. И. Боткину, саркастический поклон «философскому колпаку» Егора Федоровича Гегеля, унавозившего этими погибшими поколениями благой финал истории<sup>3</sup>.) Однако же поздний Булгаков, живописуя со страстной надеждой миллениум, тысячелетнее царство Христово на земле, не задумывается над тем, что и это «тысячелетие», венчающее историю в качестве высшего ее синтеза, но не выходящее за пределы времени и смены поколений, подпадает под этический аргумент Белинского — Лотце. Мыслитель без смущения воротился к мечте, сменившей материалистические одежды на мистические, и брешь, пробитая моральными доводами, неожиданно оказалась заделанной.

То же с роковым вопросом о причинности и свободе воли в истории. Эта тема — мучительная в философском творчестве Булгакова, тема, за которую он в каждом большом труде принимался сызнова. Молодой Булгаков-марксист пылко защищает от сомнений, высказанных Р. Штаммлером в Германии и П. Б. Струве в России, идею объективной причинности и закономерности, действующих, по Марксу, в исторических процессах так же, как причинно-следственные связи управляют — здесь следует неизбежная ссылка на Дарвина — процессами природными. Неотменимость предсказанного будущего, подобная неотменимости заранее вычисленного лунного затмения, пленяет и одушевляет Марксова адепта: «...в марксизме, — скажет он позже, — есть живое ощущение органического роста, исторического становления, могучего сверхиндивидуального процесса, который в его теории обозначается как рост производительных сил с его железной логикой»\*; это «ощущение» сначала для Булгакова было драгоценнее, нежели другое, непосредственно данное ощущение — свободы воли, недетерминированности извне личных решений и деяний, — и последнее он не колеблясь объявляет психологической иллюзией. На дежурное

\* *Булгаков С. Н.* Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 39.

возражение того порядка, что фаталистический детерминизм плохо сочетается в марксизме с призывами к практическому действию (это, дескать, все равно, что стараться способствовать наступлению лунного затмения), он по-простецки отвечает: «...всякий разумный человек согласится, что можно энергично действовать в том случае, когда знаешь, что дело увенчается успехом» \*. Но вот проходит год, другой, и живая душа, творческий дух начинают томиться в оковах историко-материалистической обусловленности, с «железных законов» слетает флер поэзии, и Булгаков, принимающий уже теперь свободу воли как данность внутреннего опыта, в споре с историческим детерминизмом охотно пользуется тем самым аргументом Штаммлера относительно «лунного затмения», который он недавно отвергал.

Стоило Булгакову, однако, укрепиться в новом, религиозном миросозерцании, как довод этот отбрасывается, подобно опалубке, не нужной по окончании постройки. Характерным образом Булгаков замечает по поводу кальвинизма, что это фаталистическое учение, вопреки ожиданию, не только не сковало в своих приверженцах волю и личную энергию, но, наоборот, развязало их. И теперь, когда он и в марксизме видит натуралистический извод религиозной доктрины предопределения, он сходным образом объясняет его мобилизующую силу. Ибо вера в согласованность твоей воли с волей исторического разума, вера мессиянская, родственная «историческому авантюризму, верующему в поддержку чудесной силы» \*\*, способна распечатать в человеке ключи бешеной активности. Здесь, по Булгакову, типологическое сходство и генеалогическое родство марксистского чувства истории с древнеиудейской апокалиптикой (около I века н. э.), развязавшей национально-политическую революционность Израиля в эпоху римского владычества. Ветхозаветные пророки обращались к свободной воле соотечественников, их отношение к истории — «субъективное, творческое, антидетерминистическое» \*\*\*. Для апокалиптиков же «наибольшую реальность имеет строгая детерминированность всего происходящего в истории. Та объективная закономерность, тот фатум, открытием которого так гордится марксизм, есть именно изначальная черта апокалиптики» \*\*\*\*. Она в глазах Булгакова —

---

\* *Булгаков С. Н.* От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 33.

\*\* *Булгаков С. Н.* Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 91.

\*\*\* Там же. С. 66.

\*\*\*\* Там же.

древнее подобие социологии, весьма сомнительной, по его теперешним понятиям, научной дисциплины, оперирующей, в надежде предсказать конкретные события будущего, предельными абстракциями. Концепты эти (способ производства, общественно-экономическая формация, класс и т. п.) — те же символические звери народной апокалиптики, только без рогов и когтей, завершает свою аналогию Булгаков.

Невозможность предсказать будущее на основе спекуляций теоретической политэкономии (больной, по Булгакову, философской манией величия) и крайне отвлеченной материалистической социологии — таково одно из главных направлений булгаковской критики марксизма в годы меж двух революций. История, поясняет философ, ткется как бы из двух нитей: причинности, бессознательных органических процессов, не зависящих от планов и намерений людей, не считаясь, с каковыми планами и намерениями прокладывает себе путь мировая закономерность, Гегелев Разум-хитрец, — и самопричинности, личных творческих решений, вносящих в мировую цепь событий элемент непредсказуемости и новизны. «Научный социализм» переносит на будущее безличные тенденции прошлого и настоящего, т. е. пытается объяснить динамически-новое, творимое в истории свободой, из статистического среза общественной жизни. Предсказания его поэтому недостоверны. «Экономический материализм остается беспомощен перед антиномией свободы и необходимости», резюмирует Булгаков в «Философии хозяйства»\*.

Спустя годы Булгаков-богослов интерпретирует это взаимодействие свободы и необходимости в истории как «синэргизм» — сотрудничество божественной воли и человеческой свободы. Как помним, мировой разум Гегеля, тайком перешедший в марксизм (и еще более бесцеремонный, когда предстает в мертвом обличье закона развития производительных сил), пользуется желаниями и планами индивидов в своих собственных высших целях, — ввиду чего человеческое целеполагание лишается всякой этической ценности, всякого ощутимого коэффициента добра или зла, оно лишь топливо мировой необходимости. В булгаковском же «синэргизме» Провидение не внушает человеку те или иные намерения или побуждения, с тем чтобы потом ими воспользоваться, — нет, но оно реагирует на человеческие поступки, этически полновесные, ни к чему не сводимые, с абсолютной, как выражается здесь Булгаков, «на-

\* Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1912. С. 315.

ходчивостью», спрямляя, согласно божественному плану, пути истории, искривленные при злоупотреблении свободой.

Однако с гребня синергизма мысль Булгакова то и дело соскальзывает в сторону, неблагоприятную для роли свободы в истории. «Мир не может вовсе не удался» \* — вот прекрасный его афоризм, выражающий общехристианскую веру и надежду в бессмысленность бытия. Но Булгакову важно, чтобы будущая «удача» явилась результатом не чуда, но внутренней закономерности. На это и нацелена его софиологическая доктрина. «Миру, при всей его самобытности и свободе, свойственна общая божественная детерминированность как внутренний закон, и онтологическая норма его бытия» \*\*. «Свобода не способна изменить общего пути мира, хотя и влияет на его частности» \*\*\*; «свобода вносит свои варианты в течение событий и, так сказать, нарушает или отклоняет их закономерность», но это «подобно статистическому ряду, в правильности которого поглощаются индивидуальные отклонения» \*\*\*\*, — пишет Булгаков в конце жизни, припоминая подсказанное еще выучкой у университетского профессора А. И. Чупрова решение проблемы в рамках понятий о вероятности. Поразителен конец приведенного рассуждения из того же богословского труда: «Вера делает человека зрячим. Для него спадает железная завеса, закрывающая мировой причинностью мировую софийность. Он чувствует Божие присутствие в неумолимой необходимости...» \*\*\*\*\*

Когда-то, почти за полвека до этих строк, Булгаков по-марксистски защищая «закон причинности», не без пафоса цитировал популярное латинское изречение, ценимое Спинозой: «Судьба покорных ведет, непокорных тащит». Теперь та же судьба, та же неумолимая необходимость, выступая под псевдонимом «софийности», требует не просто покорности себе, но покорности благоговейной. Для верущего сознания покорность воле Божией — это личное согласие в ответ на личный запрос (здесь возможны и несогласие, и мольба об отмене решения, и колебание, и бунт, и жертвенная победа над собой). Покорность же объективной норме, или закономерности бытия, — это не

---

\* *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 205.

\*\* *Булгаков С. Н.* Иуда Искариот — Апостол предатель // Путь. Париж, 1931. № 26.

\*\*\* *Булгаков С. Н.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 266.

\*\*\*\* Там же. С. 268.

\*\*\*\*\* Там же. С. 272.

диалог двух волей, а хорошо знакомая нам «свобода как осознанная необходимость». Мысль Булгакова вновь оказывается на оси спинозизма — гегельянства — марксизма. Чтобы показать, сколь удалено это от доктринального христианства, напомним, что, по учению Церкви, спасение мира зависело от добровольного согласия одного-единственного человека — Девы Марии — на участие в божественном плане. Ее индивидуальная воля никак не становится исчезающе малым слагаемым статистического ряда!

Откуда у Булгакова это возвращение на круги своя?

Здесь надо искать, прежде интеллектуальных духовно-волевые истоки, ведущую идею-страсть. Чтобы уловить ее, обратимся к булгаковской теории исторического прогресса, которая строилась в сознательном и воинственном отталкивании от марксизма и вместе с тем, с определенной поры, в бессознательном притяжении к нему.

В сущности, у Булгакова не одна концепция прогресса, а две: эсхатологическая и хилиастическая (ниже я поясню и то и другое). Первая сложилась в оппозиции к прогрессизму Огюста Конта и Маркса; она трактует прогресс как созревание и самообнаружение исторического добра и зла с их финальным столкновением в перспективе. Катарсис же трагедии, победа добра за пределами истории, трансцендентны времени, которого «уже не будет» (Откр. 10, 6). Активность человека в истории, положительное действие состоит в привлечении в лагерь добра людских душ, жизненных энергий, в том числе культурных и материальных, в стремлении спасти «из пасти Велиара<sup>4</sup>» как можно больше сердец, как можно больше деяний. Силы противостояния добру тем временем тоже концентрируются, самообнаруживаются, все притязательней формулируют свои цели и стремятся сделать их многообещающе заманчивыми. Это, в терминах, завещанных Достоевским и Соловьевым, борьба богочеловечества и человекобожества. С тех пор как Булгаков стал видеть в марксизме не заблуждение позитивистски ограниченной мысли, а целенаправленное восстание против христианства (взгляд этот оформился у него, повторяю, около 1906 г.), предельным выражением «религии человекобожия» стало для него именно учение Маркса.

Опять-таки напомним, круг статей этого периода получил название «Два града» — восходящее к бл. Августину с его «Градом Божиим» (эпиграф к двухтомнику — из него же). Небесный град — Церковь; вокруг нее Булгаков надеется собрать новую церковную общественность, предотвращая опасность ухода

христианства из истории. Против и вопреки — строится земной град, чей образ у Булгакова двойится: это и вавилонская башня цивилизации, лишенной святыни («новоевропейской цивилизации», славянофильствуя, уточнял обычно Булгаков), и обещанное научным социализмом «царство свободы»; впрочем, обе разновидности «земного града» в принципе совпадают, будучи двуединым выражением духовного мещанства, жизни без Бога. Научный социализм, пишет философ, — «это первое в истории христианских народов движение, имеющее религиозные черты и притом сознательно враждебное христианству, стремящееся отторгнуть у него массы народные» \*. Он с сочувствием цитирует слова Масарика: «Революционная движущая сила для Маркса и у Маркса не естествознание, а атеизм» \*\*, — и, заостряя эту мысль, почти целиком выводит марксизм из Фейербаховой богоборческой «Сущности христианства». «Никакой связи между немецким классическим идеализмом и марксизмом не существует» \*\*\*, — этот крайний тезис Булгакова вызвал коррективы Бердяева в его рецензии на булгаковскую статью-брошюру «Карл Маркс как религиозный тип».

Но именно такой анализ позволил Булгакову сделать ряд предсказаний относительно возможных последствий марксизма. Булгаков обращает внимание на то, что антропологический принцип Фейербаха преломляется у Маркса в учение о полной, без остатка, социализации человека, о возвращении его через социум к собственной родовой сути. «Политическая демократия, — цитирует Булгаков статью Маркса “К критике гегелевской философии права”, — является христианской, поскольку в ней человек — не человек вообще, но каждый человек считается суверенным высшим существом, притом человек в своем некультивированном, не социальном виде, в случайной форме существования, человек, как он есть в жизни, человек, как он испорчен всей организацией нашего общества ... словом, человек, который не есть действительно родовое существо» \*\*\*\*. (Всем, кто сомневается в сущностной связи христианства и европейской демократии Нового времени, кто возводит последнюю к Руссо, стоит обратить внимание на это недоброжелательное, но тем более веское свидетельство Маркса.) Субъекта же не христианской, а социальной демократии (поясняет далее Марк-

\* Булгаков С. Н. Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 3—4.

\*\* Там же. Т. 1. С. 6.

\*\*\* Там же. Т. 2. С. 80.

\*\*\*\* Цит. по: Там же. Т. 1. С. 93.

са Булгаков) создает «эмансипация человека от религии путем практического его обобществления, превращения его в *Gattungswesen*\* на почве социалистического хозяйства»\*\*. И «пролетариату поручается миссия исторического осуществления дела атеизма»\*\*\*; именно отсюда, в связи с этой миссией — «отрицание общечеловеческих ценностей и общеобязательных норм за пределами классового интереса»\*\*\*\*; если бы не грандиозная цель, классовая этика у Маркса прозоизировалась бы, лишилась бы своего пафоса.

Булгаков безошибочно предсказывает следствие такой всецелой социализации обезбоженного человечества — становление тоталитарной государственности, «государства-зверя» (согласно традиционной эмблематике Писания) — вопреки посулам социалистов относительно отмирания государства в бесклассовом царстве свободы. «Государство... есть высшая и окончательная форма человеческого обожествления в представлениях социализма, — утверждает Булгаков. — Государству отводится миссия обеспечить и раздать каждому по куску, и следить за тем, чтобы куски были равны»\*\*\*\*\*, — слова эти, датированные 1909 г., написаны как будто сегодня.

Еще одно предсказание — о «культе личности» как побочном продукте марксистской доктрины. Усматривая в научном социализме единственное учение, не являющееся «идеологией» — «ложным сознанием», простым рефлексом экономических отношений, сторонники Маркса вынуждены негласно обосновывать также исключение из всеобщей закономерности верой в гений человеческий; конечно, замечает далее Булгаков, в гений «не всех людей, но определенных, канонизированных социалистической церковью избранников»<sup>6\*</sup>. «Вера в авторитет — такова гносеология экономического материализма»; «таким радикальным культом героев, в котором они, в сущности, наделяются атрибутом божества способностью к высшему сверхприродному ведению, неожиданно заканчивается эта теория»<sup>7\*</sup>. В наши дни, когда в нынешних полемиках и культ государства, и культ вождя охотно выводятся *post factum*<sup>5</sup> из

\* Родовое существо (нем.).

\*\* Булгаков С. Н. Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 1. С. 98.

\*\*\* Там же. С. 91.

\*\*\*\* Там же. С. 103.

\*\*\*\*\* Там же. С. 44.

<sup>6\*</sup> Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1912. С. 319.

<sup>7\*</sup> Там же. С. 319—320.



черт русской истории и русской социальной психологии, и это при помощи самых разнообразных доказательств, апеллирующих то к азиатскому способу производства, то к византийщине или татарщине, — недурно помнить о том, как Булгаков *ante factum*<sup>6</sup>, что гораздо убедительней, выводил те же феномены из внутренней логики марксизма.

У Булгакова на этом этапе заостренная критика марксизма знаменательно совпадает с пониманием истории как трагедии, в которой действует человеческая свобода, трагедии, неразрешимой в собственных пределах, — и координируется с четким противопоставлением эсхатологии и хилиазма. Марксов социализм, этот, по слову Булгакова, «апокалипсис натуралистической религии человекобожия»\*, есть учение хилиастическое, христианство же эсхатологично. «Если в хилиазме человечество видит впереди себя историческую цель, то в эсхатологии оно усматривает над собою и за пределами этого мира сверхприродную цель»\*\*, — формулирует мыслитель. И, что главное, «эсхатология дает совершенно иную ориентировку в мире, нежели хилиазм»\*\*\*. В своем замечательном очерке первохристианства Булгаков пишет: «Христианство вступило в мир неземными путями. Оно не воспользовалось какими-либо средствами, взятыми из исторически сложившейся среды, оно явилось как совершенно новая и особая сила, внекультурная и внеисторическая, отрицающая кривые и ломаные пути истории»\*\*\*\*. Впоследствии христианство стало и культурно-исторической силой, так сказать, адаптировалось в истории, но оно уповает выйти из нее сверхкультурным и сверхисторическим путем. До наступления этих «времен и сроков» христианство, однако, должно работать «в общей запряжке истории»\*\*\*\*\*, исходя из чего Булгаков считает возможным говорить о «христианском хилиазме» в его отличии от древнеиудейского и секулярно-социалистического. Это понятие близко к тому, что мыслитель несколько раньше называл «социальным идеалом»: вечно удаляющаяся черта нормативного горизонта, к которому стремится историческое человечество, а вместе с ним и, быть может, впереди него — и христиане, обосновывающие своими ценностями общечеловеческие.

---

\* Булгаков С. Н. Два града: В 2 т. Т. 2. С. 116.

\*\* Там же. С. 77.

\*\*\* Там же. С. 78.

\*\*\*\* Там же. Т. 1. С. 245.

\*\*\*\*\* Там же. С. 232.

Уже здесь Булгаков незаметно отстраняется от концепции бл. Августина, которая всегда казалась ему чересчур «клерикальной», — вместо двух градов — мысленно объединяет все человечество вокруг Церкви, так сказать, в едином граде, под стягом общего прогрессивно-хилиастического движения («земное строительство навстречу небесному» \*, — скажет он впоследствии); в его понимании «тысячелетнее царство» (таинственно упомянутое Иоанном Богословом) не создается неприметно внутри церковного организма, с тем чтобы по истечении мистического срока сразиться с «царством зверя», а как бы размазывается по всей истории в виде ряда достижений, интегрируемых социальным идеалом.

Однако пока еще для Булгакова этих лет очевидна относительность любых таких достижений, которые лишь в идеальной сумме могут составить некий высший плод истории; философ еще не утратил своей трагедийно-эсхатологической ориентировки; и в собственно хилиастических представлениях, — о миллениуме, «тысячелетии» как некой вожденной эпохе впереди, к которой надо прорываться из настоящего, он распознает прежде всего соблазн. Эти представления, предупреждает Булгаков, «обладают необыкновенной живучестью в истории и, помимо ведома многих, имеют огромное значение и для нашей современности в форме социальных утопий» \*\*. Марксизм есть, конечно, наиболее мощный всплеск такого рода утопий, а, в свою очередь, древний и средневековой хилиазм был «и теорией прогресса, и социологией этого времени... и теоретическим обоснованием социализма для этой эпохи, как бы детской его колыбелью. При общей секуляризации жизни секуляризовался и старый иудейский хилиазм и превратился в социализм» \*\*\*. Противовесом ему может служить только христианская философия истории, мужественное сознание «неразрешимости исторической трагедии в пределах истории» \*\*\*\*, принятие той перспективы, что «внутренний итог истории есть все-таки не гармония, но трагедия, окончательное обособление духовного добра и зла и в нем последнее обострение мировой трагедии» \*\*\*\*\*.

\* Булгаков С. Н. Святый Грааль // Путь. Париж. 1932. № 132. С. 39.

\*\* Булгаков С. Н. Два града: В 2 т. М., 1911. Т. 2. С. 85.

\*\*\* Там же. С. 114—115.

\*\*\*\* Там же. С. 99.

\*\*\*\*\* Там же. С. 106—107.

Но... где сокровище ваше, так и сердце ваше. «От фактической веры в достижимость идеалов прогресса мы освободиться не можем...» \*, — признается христианский мыслитель, однако сын своего времени. В противном случае, чудится ему, пришлось бы выбрать «трансцендентный эгоизм», рекомендуемый добрым христианам Константином Леонтьевым, т. е. этику личного спасения вне исторического поля деятельности, какое-то все со спокойной совестью уступается «князю мира сего». Булгаков не видит выхода из этой антиномии, и ему смертельно жаль земли, мира, как бы лишаящихся христианского попечения. С предельной искренностью он переживает противоречие: «...Из человеческого сердца должна исторгнуться молитва конца; ей, гряди, Господи Иисусе! Зовем ли уже Его так? Нет... ибо полны еще религиозных чаяний в истории... ранее наступления мировой агонии...» \*\*.

Эти-то чаяния вылились в буквальный и однозначный хилиазм позднего Булгакова. Он заново строит — утопическую, увы, — теорию прогресса, исторической удачи человечества, руководимого и даже детерминированного вложенной в него богомудрой, «софийной» нормой бытия. Теперь у Булгакова возобладало не символическое, как прежде, а «реалистическое понимание тысячелетнего царства» \*\*\* (со ссылками на мнения отцов Церкви Иустина Философа и Иринея Лионского, с указанием на нейтралитет православной догматики в этом вопросе — в отличие от католичества, квалифицирующего хилиазм как ересь). Заявляется «руководящее значение идеи миллениума, которая есть для нас ведущая звезда истории» \*\*\*\*. Идея тысячелетия, пишет Булгаков в «Невесте Агнца», «может явиться душой христианского прогресса, движущей силой христианского гуманизма, вдохновением христианского творчества» \*\*\*\*\*, это будет «тысячелетие мирового экзорцизма» <sup>6\*</sup>, изгнания сил зла из исторического бытия. А катаклизм, который должен предшествовать этой безоблачной эпохе, схватка Христовой и антихристовой ратей лишний раз наводит на параллель с «последним решительным боем» перед прыжком в Марксово царство свободы. Мысль Булгакова попадает в колею глобальных

---

\* Там же. С. 121.

\*\* *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 409.

\*\*\* *Булгаков С. Н.* Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 367.

\*\*\*\* Там же. С. 369.

\*\*\*\*\* Там же.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 536.

утопий — вроде тейяровской с его финальной «точкой Омега» \* или даже нашего Н. Федорова с его эрой «регуляции природы». (В последнем Булгаков прозорливо разглядел своего рода «русского Маркса», доказавшего за Маркса то, на что экономический материализм не дерзнул.)

Скажут: что за беда в этом, трогательном даже, миллениаристском воодушевлении? И можно ли считать его скрытой реставрацией Маркса в умственном горизонте Марксова оппонента? Вспомним, однако, замечание Булгакова о том, что эсхатология и хилиазм дают разную историческую ориентировку. Так оно и есть. Только Булгаков, думается, ошибался, полагая, что первая не может быть не чем иным, как бездеятельным и внекультурным ожиданием «конца истории». Путь христианской цивилизации показывает, что это не совсем так и даже совсем не так. Смирненное приятие того, что от человека не зависит, — будущего конца мира — переносило человеческую энергию на то, что от него хоть отчасти зависит: на свой личный земной путь и «добрый ответ на Страшном судилище Христовом». В результате этот земной путь получал ни с чем не сравнимую ценность, и в заслугу ставилось добросовестное его прохождение. Достижениям культуры, строительству культуры придавалось не чрезвычайное значение нетленных сокровищ, поступающих в копилку миллениума, а значение относительное — временного обустройства, лесов, которые будут убраны, когда созиждется Град небесный. И мы видим, что начинания, не стыдящиеся своей временности и относительности, устояли в веках, иначе мы не любовались бы сейчас камнями старой Европы и древнерусскими храмами и кремлями.

Хилиазм, взбудораживший позднесредневековую Европу, окрасивший собой Новое время и получивший обмирщенную кульминацию в марксизме, в корне меняет эту установку. Жизнь для вечности, обеспеченность вечностью каждого прожитого дня сменяется жизнью для будущего. Некий отрезок прогнозируемой истории получает преимущество перед любыми другими, к нему устремляются взоры, жизнь человеческая начинает расцениваться не по духовным обретениям, а по вкладу в грядущее. А так как всегда не терпится это грядущее приблизить, из атмосферы эпохи не может исчезнуть призыв к насильственному, проективному активизму, этос революционного марксизма. «Земная казнь и история не только путь к смерти и к жизни будущего века, но она сохраняет свое собственное значение», — пишет Булгаков в своем историософском завещании, в толкова-

\* См.: *Тейяр де Шарден П.* Феномен человека. М., 1987.

нии на Апокалипсис Иоанна \*. Но парадокс в том, что это «собственное значение» (если не вкладывать сюда примитивно-гедонистический смысл) может быть сохранено за жизнью личности лишь на ее пути к посмертному бытию. В противном случае та же жизнь будет передана в фонд проблематического грядущего, тем самым лишившись собственного значения.

Сейчас мы на переломе, и все наши мысли — об этом. Фазиль Искандер в весьма характерной для переживаемого часа статье «Человек идеологизированный» \*\* замечает: «Там, где была идеология, зияет черная дыра. И оттуда веет тревожным космическим холодком». И далее: «Народ не может и не должен жить дальней целью... Великие религии тысячелетия назад выработали универсальные истины, необходимые для нормальной жизни... Культ будущего, ставший религией нашего государства, глубоко унизителен и вреден для человека. Человек рожден, чтобы реализовать в собственной жизни». Все это верно и хорошо, но в том-то сложность и состоит, что «великие религии», если иметь в виду религии авраамические, прежде всего христианство, ввели в культурное сознание народов историзм, вектор движения от начала к концу исторического зона. «Крестьянин в силу особенностей своей жизни сохранил античный, внеисторический взгляд на жизнь», — с одобрением пишет Искандер. Если так отчасти и было; крестьянина этого уже нет и больше не будет. Цивилизованное, постхристианское человечество не возвратится к циклическому, природно-сезонному времени язычников. Но при обмирщении социального бытия неисковернимое уже переживание времени как истории смещается от эсхатологического к милленаристскому, и внедренный в сознание историзм становится взрывоопасным. Он становится идейным заболеванием, притом в сегодняшнем кругозоре, как будто неизлечимым, дающим рецидивы то здесь, то там. В этом смысле хилиастическая идеология, марксистская (или околomarксистская) мечта — всегда с нами: оно и видно на примере Булгакова, сражавшегося с ней, не замечая, что противник зашел с тыла. И в силу хотя бы одной этой неистребимой коллизии история человечества действительно есть трагедия, исход из которой для верующего сознания открывается лишь запредельным чудом.



\* *Булгаков Сергей, прот.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). Париж, 1948. С. 273.

\*\* Огонек. М., 1990. № 11.

---

## КОММЕНТАРИИ

### I

## ВОСПОМИНАНИЯ И ДОКУМЕНТЫ

С. Н. Булгаков  
АВТОБИОГРАФИЧЕСКОЕ \*

Моя родина

Впервые: *Булгаков С., прот.* Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 7—23. Переиздано в: *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 308—319. Печатается по последнему изданию.

<sup>1</sup> *Лестница Иакова (библ.)*. — По дороге в Харран Иаков видит вещий сон: лестница, стоящая на земле, касалась неба, и по ней восходили и нисходили ангелы Яхве; Яхве, стоящий на лестнице, предрекает Иакову обилие потомства и обещает свое покровительство (Быт. 28, 12—19). Булгаков посвятил подробной интерпретации этого библейского образа свой труд «Лестница Иаковля. Об ангелах» (Париж, 1929).

<sup>2</sup> На станции Кореиз в Крыму, где находилось имение родителей Елены Ивановны Токмаковой, жены Булгакова, семья Булгаковых обычно проводила летние месяцы.

<sup>3</sup> *Сергиевская церковь* — церковь Сергия Радонежского (ок. 1321 — 1391), основателя и игумена Троице-Сергиева монастыря (родом боярин из Ярославля). Сергей был инициатором введения общежитийного устава в русских монастырях; активно поддерживал объединительную и национально-освободительную политику князя Дмитрия Донского, к которому был близок.

<sup>4</sup> *Георгий Победоносец* — христианский святой, великомученик. Согласно христианскому преданию, уроженец Кападокии (на территории современной Турции). Замучен в 303 г. во время гонений на христиан при римском императоре Диоклетиане. Покровитель земледелия и скотоводства.

---

\*При работе над комментарием к данной публикации использованы результаты изысканий В. В. Сапова, отраженные в издании: *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996.

<sup>5</sup> Согласно легенде, град Китеж погрузился на дно озера Светлояр и таким образом избежал разорения татарами; в той же легенде утверждается, что в тихую погоду над озером можно услышать колокольный звон с церкви града Китежа.

<sup>6</sup> Имеется в виду праздник *Успения Богородицы*, один из двенадцатых православных церковных праздников. Установлен в память смерти Девы Марии — матери Христа. Отмечается 15 (28) августа.

<sup>7</sup> *Троице-Сергиева лавра* — монастырь, основанный Сергием Радонежским в середине XIV в. (с 1744 г. — лавра), в 71 км к северу от Москвы (современный г. Сергиев Посад). Архитектурный ансамбль включает: крепостные стены и башни XVI—XVII вв., Троицкий собор (1422—1423), Духовскую церковь-звонницу (1476), Успенский собор (1559—1585), больничные палаты с шатровой церковью Зосимы и Савватия (1635—1638), трапезную (1686—1692), царские чертоги (кон. XVII в.) и др. На территории Троице-Сергиевой лавры находятся Московская духовная академия и духовная семинария.

<sup>8</sup> Здесь имеется в виду тенденция к соединению образов Богоматери и Софии Премудрости Божией, которая очень характерна для древнерусского искусства; см.: *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 239—241.

<sup>9</sup> Согласно преданию икона Тихвинской Божией Матери была написана евангелистом Лукой. В XIV веке она оказалась на Руси и была найдена в 1383 г. рыбаками на реке Тихвинке. На месте обретения образа в Тихвине был установлен храм, а в 1560 г. царь Иван Грозный устроил здесь мужской монастырь. Икона прославилась исцелениями больных, чудесами, избавлением от бед и напастей. В годы Великой Отечественной войны икона, считавшаяся покровительницей северных русских земель, была вывезена в США.

<sup>10</sup> *Клирос* — в христианском храме возвышение по обеим сторонам алтаря, место для певчих во время богослужения.

<sup>11</sup> *Великий Четверток (Четверг)* — в этот день Христос собрал учеников в Иерусалиме, для пасхальной вечери (ужина) перед праздником иудейской Пасхи. Когда начали ужинать, Иисус Христос помолился, взял хлеб, разделил его, дал вкушать ученикам и сказал: «Приимите, ядите, сие есть Тело Мое, еже за вы ломимое во оставление грехов». Затем взял чашу с вином и сказал: «Пийте от нея вси, сия есть Кровь Моя Нового Завета, яже за вы и за многия изливаемая во оставление грехов. Сие творите в Мое воспоминание». Тем самым было установлено таинство Причащения.

<sup>12</sup> *Великая (Страстная) Суббота* — день, когда после смерти на Голгофе Христос был положен учениками во гроб и оплакан ими.

<sup>13</sup> *Типикон* — церковный устав.

<sup>14</sup> *Дипломат* — род длиннополого халата.

<sup>15</sup> Имеется в виду так называемое «Сергиевское подворье» в Париже, где размещался Православный богословский институт, профессором которого был Булгаков.

<sup>16</sup> *Левиты* — в Ветхом завете, представители Левиного колена, предназначенные к священнослужению; в переносном смысле — сословие священнослужителей.



<sup>17</sup> *Литургия* (греч. — «общественная служба»; в православной Церкви — Божественная литургия) — главное богослужение суточного круга, совершается в дообеденное время (отсюда другое название — обедня). Порядок службы восходит к IV в. Совершаются 2 евхаристические литургии — св. Иоанна Златоуста (ежедневно) и св. Василия Великого (с более пространными молитвами; 10 раз в год). Божественная литургия включает 3 части: проскомидия (греч. — «принесение») — символическая священная подготовка Святых Даров (хлеба — просфор — и красного вина), производится на жертвеннике, как правило, при закрытом алтаре; литургия оглашенных (т. е. готовящихся к принятию Крещения) — произнесение ектений, хоровое пение псалмов, чтение Апостола и Евангелия и т. д.; литургия верных — освящение Святых Даров (пресуществление их в Тело и Кровь Иисуса Христа), причащение священнослужителей и верующих, произнесение ектений, хоровое исполнение песнопений (главное — евхаристический канон). *Литургия Преждеосвященных Даров* св. Григория Двоеслова без Евхаристии совершается в определенные дни Великого поста.

<sup>18</sup> *Мария Египетская* (VI в.) — христианская святая. По преданию, в молодости была блудницей; присоединившись к паломникам, шедшим в Иерусалим, обратилась к вере и 47 лет прожила в покаянии в пустыне заиорданской. «Стояние Марии Египетской» — название покаянной службы в православной Церкви во время Великого поста.

<sup>19</sup> *Страстная Седьмица* (*Страстная Неделя*) — последняя перед Пасхой неделя Великого поста.

<sup>20</sup> Быт. 3, 19.

<sup>21</sup> одержима (фр.).

<sup>22</sup> Младший сын Булгакова Ивашечка умер 27 августа 1909 г. в Крыму от нефрита на четвертом году жизни.

<sup>23</sup> См. примеч. 2. В 1918 г., вскоре после принятия сана священника, Булгаков выехал за семьей в Крым и вынужден был оставаться там в течение всей Гражданской войны, вплоть до высылки из России в самом конце 1922 г. (см. очерки «Рукоположение» и «Ялтинский дневник», опубликованные в настоящем издании).

<sup>24</sup> Имеется в виду поездка Булгакова в начале 1938 г. в Афины на общеправославный съезд богословов.

### Мое безбожие

Впервые: *Булгаков С., прот.* Автобиографические заметки. С. 25—33. Переиздано в: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 319—324. Печатается по последнему изданию.

<sup>1</sup> *Зандер Лев Александрович* (1893—1964) — ученик и последователь С. Н. Булгакова, исследователь его творчества.

<sup>2</sup> «Ибо надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные» (1 Кор. 11, 19).

<sup>3</sup> Согласно истории Иова, рассказанной в Библии, Бог послал ему величайшие испытания: сначала уничтожил все его стада и отнял семь сыновей и трех дочерей; а затем поразил его самого проказой. Иов показал себя подлинным праведником и не стал проклинать Бога, однако он вызвал Бога на «состязание», т. е. стал доказывать несправедливость нало-

женного на него наказания. «О, если бы я знал, где найти Его, — восклицает Иов, — и мог подойти к престолу Его! Я изложил бы пред Ним дело мое, и уста мои наполнил бы оправданиями; узнал бы слова, какими Он ответит мне, и понял бы, что Он скажет мне... Тогда праведник мог бы состязаться с Ним, — и я навсегда получил бы свободу от Судии моего» (Иов. 23, 1—7). В итоге Иов оказывается прав в своей настойчивости, и Бог снова даровал ему здоровье, богатство и благополучие.

<sup>4</sup> Испытания, предложенные Христу в пустыне дьяволом, стали символом человеческих испытаний вообще (Мф. 4, 3; 4, 6; 4, 9).

<sup>5</sup> *Бурса* (от *ср.-век. лат. bursa* — сумка) — общежитие для бедных студентов при средневековых университетах; в России до 1917 г. — при духовных училищах и семинариях.

<sup>6</sup> пороки возраста, а не человека (*лат.*).

<sup>7</sup> *Добролюбов Николай Александрович* (1836—1861) — русский литературный критик, публицист, революционный демократ. С 1857 г. постоянный сотрудник журнала «Современник». Развивая эстетические принципы В. Г. Белинского и Н. Г. Чернышевского, видя назначение литературы прежде всего в критике существующего строя, разработал метод так называемой «реальной критики» (статьи 1859—1860 гг.: «Что такое обломовщина?», «Темное царство», «Луч света в темном царстве», «Когда же придет настоящий день?»).

<sup>8</sup> *Акафист* (*позднегреч. akathistos*, от *а* — отрицательная приставка и *греч. kathizo* — сажусь) — христианское хвалебное церковное песнопение. Исполняется стоя всеми присутствующими.

<sup>9</sup> *Александр II* (1818—1881) — российский император с 1855 г. Старший сын Николая I. Осуществил отмену крепостного права и провел затем ряд реформ (земская, судебная, военная и т. п.). После Польского восстания 1863—1864 гг. перешел к реакционному внутриполитическому курсу. С конца 70-х гг. усилились репрессии против революционеров. В царствование Александра II завершилось присоединение к России территорий Кавказа (1864), Казахстана (1865), большей части Средней Азии (1865—1881). С целью усиления влияния на Балканах и помощи национально-освободительному движению славянских народов Россия участвовала в Русско-турецкой войне 1877—1878 гг. На жизнь Александра II был совершен ряд покушений (1866, 1867, 1879, 1880 гг.); 1 марта 1881 г. был убит народовольцами.

<sup>10</sup> *Александр III* (1845—1894) — российский император с 1881 г. Второй сын Александра II. В 1-й половине 80-х гг. осуществил отмену подушной подати, понизил выкупные платежи. Во 2-й половине 80-х гг. провел «контрреформы». Усилил роль полиции, местной и центральной администрации. В царствование Александра III было в основном завершено присоединение к России Средней Азии (1885), заключен русско-французский союз (1891—1893).

<sup>11</sup> Слова из речи Николая II, произнесенной им 17 января 1895 г. перед делегатами земских, дворянских собраний и городских дум, приветствовавших его в связи с восшествием на престол: «Я узнал, что в последнее время в некоторых земствах поднялись голоса, увлекшиеся бессмысленными мечтаниями об участии представителей от земств во внутреннем управлении... Пусть каждый знает, что я... буду защищать начало само-

державия так же неизменно, как мой отец» (цит. по: Милуков П. Н. Воспоминания. М., 1991. С. 120—121). При произнесении речи, император оговорился, в подготовленном тексте были слова «беспочвенные мечтания», однако это высказывание сразу стало крылатым.

<sup>12</sup> Мф. 17, 21.

<sup>13</sup> Диалог «Ночь» (1919) так и остался неопубликованным; он еще раз упоминается в книге Булгакова «Апокалипсис Иоанна» (М., 1991. С. 189).

<sup>14</sup> Чернышевский Николай Гаврилович (1828—1889) — русский писатель, публицист, литературный критик. В 1856—1862 гг. один из руководителей журнала «Современник»; в области литературной критики развивал традиции В. Г. Белинского. Идеальный вдохновитель революционного движения 1860-х гг. В 1862 г. арестован по обвинению в политических связях с А. И. Герценом и составлении прокламаций «Барским крестьянам от доброжелателей поклон», заключен в Петропавловскую крепость. В 1864 г. приговорен к 7 годам каторги (обвинение юридически не доказано, улики сфабрикованы следствием), потом был в ссылке. Чернышевский, как и Добролюбов, учился в духовной семинарии, однако оба они вынесли из семинарии отвращение к казенщине, царившей в официальной православной Церкви.

<sup>15</sup> Водовозов Николай Васильевич (1870—1896) — марксист, сын В. И. Водовозова, известного российского педагога; был женат на сестре жены Булгакова.

Струве Петр Бернгардович (1870—1944) — российский политический деятель, философ, экономист, историк, публицист, академик РАН (1917, в 1928 г. исключен). В 1890-х гг. теоретик «легального марксизма», вел полемику с народниками, автор Манифеста РСДРП (1898). С начала 1900-х гг. лидер российского либерализма, редактор журнала «Освобождение», один из руководителей «Союза освобождения». С 1905 г. член партии кадетов и ее ЦК. Депутат 2-й Государственной думы. С 1907 г. фактический руководитель журнала «Русская мысль», участник сборника «Вехи» (1909), инициатор сборника «Из глубины» (1918). После октября 1917 г. вел борьбу с большевиками, один из идеологов Белого движения, член «Особого совещания» при генерале А. И. Деникине, министр в правительстве генерала П. Н. Врангеля, организатор эвакуации его армии из Крыма. С 1920 г. в эмиграции, редактор журнала «Русская мысль» (Прага), газеты «Возрождение» (Париж) и др., преподавал в Пражском и Белградском университетах.

<sup>16</sup> Свояк (фр.); Н. В. Водовозов был женат на Марии Ивановне Водовозовой (урожд. Токмаковой) (1869—1954), сестре Е. И. Булгаковой.

<sup>17</sup> Явный намек на слова «змея-искусителя» в Библии: «...но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете как боги, знающие добро и зло» (Быт. 3, 5).

<sup>18</sup> «Но уничижил себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человеку и по виду став как человек; смирил Себя, быв послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 7—8).

Пять лет (1917—1922)

Впервые: Булгаков С., прот. Автобиографические заметки. С. 71—93. Переиздано в: Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 330—

344. Печатается по последнему изданию. Как свидетельствует заголовок, Булгаков предполагал написать воспоминания о событиях пяти лет — от революции до его высылки из России. «Агония» — название первой (неоконченной) главы.

<sup>1</sup> ошибка в выборе объекта (*лат.*).

<sup>2</sup> *Царьград* — Константинополь, который занимал особое место в концепции «Москва — Третий Рим», в славянофильских утопиях славянского религиозно-национального единства во главе с Россией и в теократической утопии Вл. Соловьева, в близости к которой признается здесь Булгаков.

<sup>3</sup> *Керенский Александр Федорович* (1881—1970) — российский политический деятель. Адвокат. Лидер фракции трудящихся в 4-й Государственной думе. С марта 1917 г. эсер; во Временном правительстве: министр юстиции (март—май), военный и морской министр (май—сентябрь), с 8 (21) июля министр-председатель, с 30 августа (12 сентября) верховный главнокомандующий. После Октябрьской революции организатор (вместе с генералом П. Н. Красновым) антибольшевистского выступления 26—31 октября (8—13 ноября). С 1918 г. во Франции, с 1940 г. в США. Один из организаторов «Лиги борьбы за народную свободу».

*Милюков Павел Николаевич* (1859—1943) — российский политический деятель, историк, публицист, теоретик и лидер партии кадетов. В 1917 г. министр иностранных дел Временного правительства 1-го состава (до 2 (15) мая). После Октябрьской революции — эмигрант. Автор трудов по истории России XVIII—XIX вв., Февральской и Октябрьской революций.

<sup>4</sup> Об этом Булгаков подробно писал в своей статье «Героизм и подвизничество» в сборнике «Вехи» (1909).

<sup>5</sup> Имеются в виду самые крупные поражения русской армии во время Русско-японской войны: в бою на реке Ялу (Ялуцзян) 18 апреля (1 мая) 1904 г.; сдача крепости Порт-Артур 20 декабря (2 января) 1904 г.; разгром русской эскадры у острова Цусима 14—15 (27—28) мая 1905 г.

<sup>6</sup> *Распутин* (наст. фамилия *Новых*) *Григорий Ефимович* (1864 или 1865, по другим данным 1872—1916) — крестьянин Тобольской губернии, получивший известность «пророчествами» и «исцелениями». Оказывая помощь больному гемофилией наследнику престола, приобрел неограниченное доверие императрицы Александры Федоровны и императора Николая II. Убит заговорщиками, считавшими влияние Распутина губительным для монархии.

<sup>7</sup> *Эдип* — в греческой мифологии сын царя Фив Лая. Эдип по приказанию отца, которому была предсказана гибель от руки сына, был брошен младенцем в горах. Спасенный пастухом, он, сам того не подозревая, убил отца и женился на своей матери, став царем Фив. Узнав, что сбылось предсказание оракула, полученное им в юности, Эдип ослепил себя.

<sup>8</sup> Имеется в виду переход от марксизма к идеализму, который Булгаков совершил в первые годы XIX века.

<sup>9</sup> *Союз Освобождения* — нелегальное политическое объединение либеральной интеллигенции в России в 1904—1905 гг., группировавшейся вокруг журнала «Освобождение» (издавался в 1902—1905 гг. в Штутгарте и Париже, вышло 79 номеров, редактор — П. Б. Струве). Начал свою

деятельность с организации банкетной кампании и земских съездов. Политическая программа предполагала введение конституционной монархии, всеобщего избирательного права, частичное наделение крестьян землей. Члены вошли в партию кадетов, левое крыло образовало группу «беззаглавцев».

<sup>10</sup> 17 октября 1905 г. был обнародован Манифест Николая II «Об усовершенствовании государственного порядка», в котором было обещано «даровать» народу конституционные права («незыблемые основы гражданской свободы»).

<sup>11</sup> «Сей же род изгоняется только молитвою и постом» (Мф. 17, 21). Под «сим родом» подразумеваются бесы.

<sup>12</sup> Идея «Союза христианской политики» была выдвинута Булгаковым в статье «Неотложная задача» и вызвала достаточно резкую критику со стороны либеральных кругов (см. раздел II настоящего издания). Позже Булгаков признал эту идею ошибочной, в 1917 г. в брошюре «Христианство и социализм» он писал: «Нередко высказывается пожелание о том, чтобы у нас возникла самостоятельная *партия* христианских социалистов. Однако выступать с проповедью особой *партии* христианского социализма это означает принижать вселенские глаголы христианства и самую Церковь ставить в положение партии» (Социологические исследования. 1990. № 4. С. 127).

<sup>13</sup> «Живая церковь» — организация обновленцев Русской православной Церкви (1922 — после 1945), ставившая своей целью пересмотр и изменение всех сторон церковной жизни. На первом месте у «живоцерковников» была политическая переориентация православной Церкви, ее приспособление к Советской власти.

<sup>14</sup> В статье «Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции)».

<sup>15</sup> Перечислены участники «кружка Новоселова», о котором в своей философской автобиографии подробно писал Н. А. Бердяев (см.: *Бердяев Н. А. Самопознание*. М., 1991. С. 185—187; глава VII).

*Самарин Д. Ф.* — обер-прокурор Священного Синода; в 1915 г. удален с этой должности по настоянию Г. Е. Распутина.

*Новоселов Михаил Александрович* (1864—1938?) — религиозный писатель, издатель «Популярной религиозно-философской библиотеки».

*Кожевников Владимир Александрович* (1852—1917) — историк культуры, публицист; ученик и издатель сочинений Н. Ф. Федорова. Основные сочинения — «Философия чувства и веры...» (1897; об И. Г. Гамане), «Буддизм в сравнении с христианством» (т. 1—2, 1916).

<sup>16</sup> Откр. 21, 5. В этих словах содержится пророчество о «всеобщем апокатастасисе» (восстановлении); подробнее см.: *Булгаков С. прот. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования)*. М., 1991. С. 209—243.

<sup>17</sup> *Эрн Владимир Францевич* (1882—1917) — русский религиозный философ; в духе идей восточной патристики и философских идей В. С. Соловьева развил учение о логосе как творческом начале бытия. Идею «превращения» развития В. Ф. Эрн изложил в статье «Идея катастрофического прогресса» (*Эрн В. Ф. Соч.* М., 1991. С. 198—219).

<sup>18</sup> страшно сказать (*лат.*).

<sup>19</sup> См.: Мк. 5, 1—14.

<sup>20</sup> Первая Государственная дума (27 апреля — 8 июля 1906 г.) была созвана после опубликования Манифеста 17 октября 1905 г.; центральным вопросом в ней был аграрный; в связи с радикальностью внесенных на обсуждение Думы аграрных законопроектов 9 июля был опубликован царский манифест о ее роспуске.

<sup>21</sup> 169 депутатов Первой Государственной думы (кадеты, трудовики и социал-демократы) попытались апеллировать к народу ради созыва новой Думы, они переехали в Выборг и 10 июля 1906 г. приняли так называемое «Выборгское воззвание» («Народу от народных представителей»), в котором призывали граждан России не давать «ни копейки в казну, ни одного солдата в армию» пока не будет созвана Дума. 167 из них были приговорены к трем месяцам тюрьмы, что означало лишение их избирательных прав при выборах в Думу. Подробнее см.: *Винавер М. М.* История Выборгского воззвания. Пг., 1917.

<sup>22</sup> *Новгородцев Павел Иванович* (1866—1924) — российский правовед, философ, социолог, глава школы «возрожденного естественного права» в России. Профессор Московского университета (1904—1906), ректор Высшего коммерческого института (1906—1918). Член партии кадетов (с 1905 г.) и ее ЦК (1917). С 1920 г. — в эмиграции, с 1921 г. в Праге, где основал и возглавлял Русский юридический факультет при Пражском университете. Главные труды: «Введение в философию права»; «Кризис современного правосознания» (1909); «Об общественном идеале» (1917).

<sup>23</sup> *Карташев Антон Владимирович* (1875—1960) — историк Церкви, профессор Духовной академии, один из руководителей Религиозно-философского общества в С.-Петербурге. В эмиграции, с 1919 г., был профессором сначала Парижского богословского института, а затем Религиозно-духовной академии. Автор капитального труда «Очерки по истории Русской Церкви» (т. 1—2; Париж, 1959).

<sup>24</sup> *Антоний* (в миру Алексей Павлович) *Храповицкий* (1864—1936) — русский церковный деятель, богослов, митрополит. С 1921 г. — в эмиграции, где стал главой Карловацкого Синода в Белграде, одной из юрисдикций Русской Православной Церкви в Европе, занявшей особенно непримиримую позицию по отношению к Советскому Союзу.

*Грингмут Владимир Андреевич* (1851—1907) — редактор-издатель газеты «Московские новости», монархист.

*Восторгов Иоанн Иоаннович* (1866—1918) — священник, один из организаторов «Союза русского народа».

<sup>25</sup> *Дубровин Александр Иванович* (1855—1918) — основатель и председатель совета «Союза русского народа», после Октябрьской революции расстрелян. «Союз русского народа» — организация черносотенцев в России. Создана в ноябре 1905 г. с центром в Санкт-Петербурге, имела свыше 500 отделов в ряде городов. Руководители: А. И. Дубровин, В. М. Пуришкевич, Н. Е. Марков. Монархическая и шовинистическая программа содержала одновременно требования улучшить положение трудящихся, избавиться от засилья бюрократии. В 1908 г. из него выделился «Союз Михаила Архангела». В 1910—1912 гг. распался на две самостоятельные организации: «Союз русского народа» и Всероссийский дубровинский союз русского народа.



<sup>26</sup> «Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьева» было основано в конце 1905 г. в Москве. Первоначально в него входили С. Н. Булгаков, В. Ф. Эрн, Е. Н. Трубецкой, В. П. Свенцицкий, П. А. Флоренский, позднее собрания общества стали посещать В. И. Иванов и Н. А. Бердяев. Общество просуществовало до 1917 г.

<sup>27</sup> *Мережковский Дмитрий Сергеевич* (1866—1941) — русский писатель, религиозный философ; работа Мережковского «О причинах упадка и новых течениях современной русской литературы» (1893) стала эстетической декларацией русского декадентства; один из основателей религиозно-философских собраний в Петербурге (1901—1903 гг.; в 1907 г. были возобновлены как заседания Религиозно-философского общества и продолжались до 1917 г.). Д. Мережковский и его жена З. Гиппиус стали родоначальниками «нового религиозного сознания» — философского движения, которое ставило своей целью обновление религиозной жизни и выработку новых форм соединения религии и культуры. Активное участие в выработке принципов «нового религиозного сознания» приняли Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, Вяч. Иванов и др.

<sup>28</sup> Имеется в виду статья В. С. Соловьева «Великий спор и христианская политика», в которой он писал: «Как нравственность христианская имеет в виду осуществление царства Божия внутри отдельного человека, так христианская политика должна готовить пришествие царства Божия для всего человечества как целого, состоящего из больших частей — народов, племен, государств» (*Соловьев В. С. Соч.:* В 2 т. М., 1989. Т. 1. С. 59).

<sup>29</sup> чтобы (больному) казалось, будто бы (для него) что-то делается (*лат.*).

<sup>30</sup> Притч. 26, 11: «Как пес возвращается на блевотину свою, так глупый повторяет глупость свою».

<sup>31</sup> *Союз 17 октября* (*октябристы*) — праволиберальная партия чиновников, помещиков и крупной торговой промышленной буржуазии России. Организационное оформление партии завершилось в 1905 г. Название партии было дано в честь Манифеста 17 октября 1905 г., который, по мнению октябристов, обозначил вступление России на путь конституционной монархии. Выступала с требованием народного представительства, демократических свобод, гражданского равенства и др. Численность вместе с примкнувшими группировками около 80 тысяч человек. Лидеры: А. И. Гучков, П. Л. Корф, М. В. Родзянко, Н. А. Хомяков, Д. Н. Шипов и др. Издавала свыше 50 газет («Слово», «Голос Москвы» и др.). Самая многочисленная фракция в 3-й Государственной думе, попеременно блокировалась с умеренно-правыми кадетами. К 1915 г. как партия прекратила существование.

<sup>32</sup> Таким термином Булгаков сам характеризовал свою политическую ориентацию. В Думе, работавшей с 20 февраля по 2 июня 1907 г., он выступал девять раз. Особенно большой резонанс вызвали его выступления на 8-м и 40-м заседаниях, посвященных соответственно деятельности военно-полевых судов и преодолению непримиримого противостояния правительства и революционных сил (о последнем заседании см. воспоминания В. Герье, публикуемые в настоящем издании).

<sup>33</sup> Государственная дума заседала в Таврическом дворце в С.-Петербурге.



<sup>34</sup> *Столыпин Петр Аркадьевич* (1862—1911) — министр внутренних дел и председатель Совета министров Российской империи (с 1906 г.). В 1903—1906 гг. саратовский губернатор, где руководил подавлением крестьянских волнений в ходе революции 1905—1907 гг. В 1907—1911 гг. определял правительственную политику. В 1906 г. провозгласил курс социально-политических реформ. Начал проведение столыпинской аграрной реформы. Под руководством Столыпина разработан ряд крупных законопроектов, в том числе по реформе местного самоуправления, введению всеобщего начального образования, о веротерпимости. Инициатор создания военно-полевых судов. В 1907 г. добился роспуска 2-й Государственной думы и провел новый избирательный закон, существенно усиливший позиции в Думе представителей правых партий. Смертельно ранен эсером Д. Г. Богровым.

<sup>35</sup> *Дело Бейлиса* — судебный процесс (Киев, сентябрь—октябрь 1913 г.) над евреем М. Бейлисом (приказчиком кирпичного завода) по ложному обвинению в ритуальном убийстве русского мальчика. Организован царским правительством и черносотенцами. Вызвал протест передовой общественности в России и за рубежом; суд присяжных оправдал Бейлиса.

<sup>36</sup> По новому избирательному закону от 3 июля 1907 г., инициатором которого был Столыпин, вводились двухступенчатые выборы, что вело к резкому сокращению числа представителей от национальных окраин; общее число депутатов сократилось до 442 (в 1-й Думе их было 478, во 2-й — 518).

<sup>37</sup> *букв.:* «говорящий скот» (нем.).

<sup>38</sup> *Хвостов Алексей Николаевич* (1872—1918) — министр внутренних дел в 1915—1916 гг.

<sup>39</sup> *Диета* — содержание депутатов Государственной думы.

<sup>40</sup> Балканские войны велись в 1912—1913 гг. и закончились не за пять лет до Первой мировой войны, как пишет Булгаков, а менее чем за два года до ее начала. Первую из них вели страны Балканского союза (Болгария, Греция, Сербия и Черногория) против Османской империи (9 октября 1912 г. — 30 мая 1913 г.). Война закончилась поражением Турции. За ней последовала кратковременная вторая Балканская война (29 июня — 10 августа 1913 г.), в которой Болгария воевала против Сербии, Греции, Румынии, Черногории и Турции. Война закончилась капитуляцией Болгарии.

<sup>41</sup> Имеется в виду П. И. Новгородцев.

<sup>42</sup> Имеется в виду публичная лекция С. Н. Булгакова «Война и русское самосознание», изданная отдельной брошюрой в серии «Война и культура» (М., 1915).

<sup>43</sup> См. примеч. 6.

<sup>44</sup> *Феофан* (в миру Василий Быстров) (1873—1943) — архиепископ Полтавский, ректор Петербургской духовной академии.

<sup>45</sup> Незадолго до начала Первой мировой войны Распутин побывал в своем родном селе Покровском в Тобольской губернии. Здесь по сговору с иеромонахом Илиодором (С. Труфановым) крестьянка Гусева нанесла Распутину тяжелую рану ножом в живот. Только чудом он остался в живых, применяя для своего исцеления какие-то травы.

<sup>46</sup> Обер-прокурор Священного Синода Д. Ф. Самарин был удален со своей должности в 1915 г. по настоянию Распутина, его же стараниями митрополит Владимир (Богоявленский) был переведен из столицы в Киев.

*Варнава* (Накропин) — епископ Тобольский, друг Распутина.

*Питирим* (Окнов) — епископ, экзарх Грузии, был назначен митрополитом Петроградским благодаря усилиям Распутина.

<sup>47</sup> М. А. Новоселов посвятил целую брошюру доказательству того, что Распутин был членом секты хлыстов. Брошюра, появившаяся в 1910 г. была немедленно изъята из продажи и конфискована. Это мнение получило широкое распространение, хотя позже было подвергнуто аргументированной критике; см.: *Платонов О.* Правда о Григории Распутине // Русский рубеж. 1922. № 1 (13).

<sup>48</sup> Видимо, имя приведено ошибочно и имеется в виду вдовствующая императрица Мария Федоровна, мать императора Николая II, выступавшая против распутинского влияния при Дворе.

<sup>49</sup> *Гучков Александр Иванович* (1862—1936) — российский капиталист, лидер октябристов. Депутат и с 1910 г. председатель 3-й Государственной думы. В 1907 г. и с 1915 г. член Государственного совета. В 1915—1917 гг. председатель Центрального военно-промышленного комитета. В 1917 г. военный и морской министр Временного правительства. Один из организаторов мятежа Корнилова. С 1920-х гг. — в эмиграции.

<sup>50</sup> См.: Утро России. 1914. 5 августа. № 181.

<sup>51</sup> *Дориан Грей* — главный герой романа О. Уайльда «Портрет Дориана Грея» (1891), отвергший нравственные законы ради вечной красоты и молодости.

<sup>52</sup> *Шпет Густав Густавович* (1879—1937) — российский философ, последователь феноменологии Э. Гуссерля. Вице-президент (1923—1929) Государственной академии художественных наук. Труды по герменевтике (истолкованию), философии языка, эстетике, истории русской философии и др. Переводчик «Феноменологии духа» Гегеля (перевод издан в 1959 г.). Репрессирован; реабилитирован посмертно.

<sup>53</sup> Имеется в виду *Николай Николаевич Романов* (1856—1929) — великий князь, внук Николая I. В начале Первой мировой войны он был назначен верховным главнокомандующим; 23 августа 1915 г. после ряда поражений русской армии царь снял Николая Николаевича с поста и перевел на Кавказский фронт, приняв верховное командование на себя. После 1917 г. Н. Н. Романов проживал в эмиграции.

<sup>54</sup> *Пуришкевич Владимир Митрофанович* (1870—1920) — один из лидеров «Союза русского народа», «Союза Михаила Архангела», крайне правых во 2—4-й Государственных думах. Крупный помещик. Участник убийства Распутина. После Октябрьской революции глава антисоветской организации.

<sup>55</sup> *Протопопов Александр Дмитриевич* (1866—1917/18) — российский общественный деятель. Член 3-й и 4-й Государственной думы (с 1914 г. товарищ председателя), член «Прогрессивного блока». В 1916 г. предводитель дворянства в Симбирской губернии, основатель и редактор газеты «Русская воля» (1916—1917). С сентября 1916 г. управляющий, в декабре 1916 г. — феврале 1917 г. министр внутренних дел и главноначальствующий корпуса жандармов. Пытался подавить революционные вы-

ступления в Петрограде в феврале 1917 г. После Октябрьской революции расстрелян по приговору Всероссийской чрезвычайной комиссии.

<sup>56</sup> *Зосимова пустынь* — Сестринский монастырь в Волоколамском уезде, основанный преподобным Зосимой Волоколамским (XVI в.) вместе с Адрианом Волоколамским.

<sup>57</sup> О своем участии в убийстве Распутина Ф. Юсупов рассказал в книге «Конец Распутина» (М., 1990; первое издание — Париж, 1927).

<sup>58</sup> *Маклаков Василий Алексеевич* (1869—1957) — один из лидеров кадетов, адвокат (брат Н. А. Маклакова, министра внутренних дел Российской империи в 1912—1915 гг., сторонника неограниченной монархии). Депутат 2—4-й Государственной думы. В 1917 г. посол во Франции. После Октябрьской революции проживал в эмиграции. Автор трудов по истории русской общественной мысли и либерального движения. В статье «Трагическое положение» В. А. Маклаков в прозрачной форме писал о Николае II как о «безумном шофере» (Русские ведомости. 27 сентября 1915 г.). Ср.: *Булгаков С. Н.* На пиру богов // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 306.

<sup>59</sup> *Львов Георгий Евгеньевич* (1861—1925) — князь, крупный помещик. Депутат 1-й Государственной думы. Председатель Всероссийского земского союза, один из руководителей «Земгора» (объединенного комитета Земского и Городского союзов, созданного 10.07.1915 для помощи правительству в организации снабжения русской армии). В марте—июле 1917 г. глава Временного правительства. После Октябрьской революции в эмиграции; в 1918—1920 гг. глава Русского политического совещания в Париже.

<sup>60</sup> *Земские съезды* — нелегальные совещания участников земского движения с целью выработки общей политической программы и координации выступлений в земских собраниях. Зародились в 1870-х гг. В 1903—1905 гг. состоялось 5 земских съездов.

<sup>61</sup> *Лопухин Алексей Александрович* (1864—1927) — директор департамента полиции. После того как в 1905 г. был снят со своей должности, выступил в печати с обвинениями департамента полиции в печатании антисемитских прокламаций и разоблачил Азефа. По этому поводу Е. Н. Трубецкой написал статью «К делу Лопухина» (Московский еженедельник. 1909. № 18. С. 1—6).

<sup>62</sup> *Рачинский Григорий Алексеевич* (1859—1939) — литературовед, философ, переводчик.

<sup>63</sup> любовь к судьбе, року (*лат.*).

<sup>64</sup> *Успенский Леонид Васильевич* (1889—?) — философ, ученик С. Н. Булгакова, впоследствии профессор юридического факультета Среднеазиатского университета в Ташкенте.

<sup>65</sup> *Угримов Александр Иванович* (1874—1974) — агроном, профессор, в 1922 г. выслан из России.

<sup>66</sup> *Демидов Игорь Платонович* (1873—1947) — журналист, в эмиграции был заместителем П. Н. Милокова в его качестве редактора газеты «Последние новости», выходившей в Париже.

<sup>67</sup> *Фудель Иосиф Иванович* (1864—1918) — священник, писатель, близкий друг К. Н. Леонтьева, издатель его Собрания сочинений.

<sup>68</sup> *Штюрмер Борис Владимирович* (1848—1917) — российский государственный деятель. С 1904 г. член Государственного совета. При поддержке Г. Е. Распутина и императрицы Александры Федоровны был назначен председателем Совета министров (январь—ноябрь 1916 г.), одновременно — министр внутренних дел (март—июль) и министр иностранных дел (июль—ноябрь). После Февральской революции арестован, умер в Петропавловской крепости.

<sup>69</sup> *Крестопоклонная неделя Великого поста* — воскресенье, которым начинается 4 неделя поста, а также и вся неделя, назначенная для особого поклонения кресту.

<sup>70</sup> Ср. в рассказе А. М. Горького: «В одной из грязеньких уличных газет некто напечатал свои впечатления от поездки в Царское Село. В малограмотной статейке, предназначенной на потеху улицы и рассказывающей о том, как Николай Романов пилит дрова, как его дочери работают в огороде, — есть такое место:

Матрос подвозит в качалке Александру Федоровну. Она похудевшая, осунувшаяся, во всем черном. Медленно с помощью дочери выходит из качалки и идет, сильно прихрамывая на левую ногу...

— Вишь, заболела, — замечает кто-то из толпы. — Обезножела...

— Гришку бы ей сюда, — хихикает кто-то в толпе, — живо бы поздоровела.

Звучит оглушительный хохот.

Хохотать над больным и несчастным человеком — кто бы он ни был — занятие хамское и подленькое. Хохочут русские люди, те самые, которые пять месяцев тому назад относились к Романовым со страхом и трепетом...

Но — дело не в том, что веселые люди хохочут над несчастьем женщины, а в том, что статейка подписана еврейским именем ИоС. Хейсин» (*Горький М.* Несвоевременные мысли. Заметки о революции и культуре. М., 1990. С. 97).

### Мое рукоположение (24 года)

Впервые: *Булгаков С., прот.* Автобиографические заметки. С. 34—43. Переиздано в: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 344—350. Печатается по последнему изданию.

<sup>1</sup> См. статью Булгакова «Религия человекобожия у Людвига Фейербаха» (1905).

<sup>2</sup> *Чупров Александр Иванович* (1842—1908) — экономист, статистик.

<sup>3</sup> *Епитрахиль* (от греч. еpιtραχελιον) — часть облачения священника, расшитый узорами передник, надеваемый на шею и носимый под ризой; без епитрахили нельзя совершать ни одной службы.

<sup>4</sup> «И Булгаков стал благочестивым (набожным)» (нем.).

<sup>5</sup> Имеется в виду Поместный собор Русской православной церкви 1917—1918 гг., на котором в ноябре 1917 г. было восстановлено патриаршество.

<sup>6</sup> *Тихон* (Белавин Василий Иванович) (1865—1925) — Патриарх Московский и всея Руси (с 1917 г.). Избран Поместным собором Русской православной церкви. В годы Гражданской войны призывал к прекращению

кровопролития. Выступил против декретов об отделении Церкви от государства и об изъятии церковных ценностей. В 1922 г. по обвинению в антисоветской деятельности арестован. В 1925 г. призвал духовенство и верующих к лояльному отношению к советской власти; выпущен из тюрьмы и находился под домашним арестом. Канонизирован Русской православной церковью.

<sup>7</sup> В пятидесятый день после воскресения Иисуса Христа на его учеников сошел с неба огонь, отдельные языки которого почтили на каждом из них; они исполнились Духа Святого и начали говорить на иных языках (Деян. 2). Здесь Бог явил себя в виде Троицы; отсюда и название праздника.

<sup>8</sup> *Консистория* — в дореволюционной России церковно-административный и церковно-судебный орган при епархиальном архиерее, в ведении которого находились все дела епархии; возглавлял консисторию секретарь, подчиненный непосредственно обер-прокурору Синода.

<sup>9</sup> В Московском коммерческом институте С. Н. Булгаков в качестве профессора работал с 1906 г.

<sup>10</sup> *Карма* (санскрит — деяние) — одно из основных понятий индийской религии (индуизма, буддизма, джайнизма) и философии, дополняющее понятие сансары. В широком смысле — общая сумма совершенных всяким живым существом поступков и их последствий, определяющая характер его нового рождения, перевоплощения. В узком смысле — влияние совершенных действий на характер настоящего и последующего существования.

<sup>11</sup> 11 июня 1918 г. Имеется в виду день Святой Троицы; см. выше, примеч. 7.

<sup>12</sup> *Прейс Николай Николаевич* — друг Вяч. И. Иванова, частый посетитель собраний в квартирах Иванова в Петербурге и Москве.

*Иванов Вячеслав Иванович* (1866—1949) — русский поэт. Представитель и теоретик символизма. Поэзия ориентирована на культурно-философскую проблематику античности и средневековья (сборник «Кормчие звезды», 1903; «Cor ardens», ч. 1—2, 1911). В литературно-философских трудах (в том числе в книге «Борозды и межи», 1916) развивал религиозно-эстетическую концепцию творчества. С 1924 г. жил в Италии.

*Трубецкой Евгений Николаевич* (1863—1920) — князь, российский религиозный философ, правовед. Брат С. Н. Трубецкого. Стремился согласовать учение В. С. Соловьева о «всеединстве» с ортодоксальной христианской доктриной. Труды о Соловьеве, по теории познания, о смысле жизни.

*Хорошко Василий Константинович* — знакомый С. Н. Булгакова.

*Глинка (Волжский) Александр Сергеевич* (1878—1940) — литературный критик, близкий друг С. Н. Булгакова.

*Гершензон Михаил Осипович* (1869—1925) — российский историк литературы и общественной мысли. Был близок к неославянофилам. Участник сборника «Вехи». Труды о П. Я. Чаадаеве, о «грибоедовской Москве», о западниках и славянофилах, об А. С. Пушкине и И. С. Тургеневе.

*Шестов Лев* (наст. имя и фам. — Лев Исаакович Шварцман; 1866—1938) — философ и писатель. В своей философии, насыщенной парадоксами и афоризмами, Шестов восставал против диктата разума (общезна-

чимых истин) и гнета общеобязательных нравственных норм над суверенной личностью. Традиционной философии он противопоставил «философию трагедии» (в центре которой — абсурдность человеческого существования), а философскому умозрению — откровение, которое даруется всемогущим Богом. Шестов предвосхитил основные идеи экзистенциализма.

*Аскольдова Екатерина Алексеевна* (1864—1944?) — сестра философа С. А. Аскольдова (Алексеева).

## С. Н. Булгаков

### Ялтинский дневник

Впервые: *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 77—112. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> *Гаспра* — поселок, расположенный в 10 км от Ялты и в 2 км от Коуриса, где проживал Булгаков с семьей.

<sup>2</sup> *Федичка* — старший сын Булгакова Федор Сергеевич (1902—1991); художник, с 1938 г. — член Союза художников СССР.

<sup>3</sup> *Муночка* — дочь Булгакова Мария Сергеевна (1898—1973), в эмиграции была замужем за К. Б. Родзевичем, вторым браком — за В. А. Степуржинским.

<sup>4</sup> *Ивашечка* (1905—1909) — рано умерший сын Булгакова; см. примеч. 22 к фрагменту воспоминаний Булгакова «Моя родина».

<sup>5</sup> *Преображение Господне* — Главный, или Яблочный, Спас; святое преобразование Иисуса Христа на горе Фавор. Празднуется 19 (6) августа.

<sup>6</sup> *Шмидт Анна Николаевна* (1851—1905) — журналистка из Нижнего Новгорода, полагавшая, что она является земным воплощением Божественной Софии, являвшейся Вл. Соловьеву, а сам Соловьев — одним из земных воплощений Иисуса Христа. Шмидт претендовала на то, чтобы выразить в своем богословско-мистическом трактате «Третий Завет» новое религиозное откровение. Булгаков принимал вместе с П. Флоренским участие в посмертном издании сочинений Шмидт и посвятил истории взаимоотношений Вл. Соловьева и Анны Шмидт три статьи, объединенных под общим заглавием «Владимир Соловьев и Анна Шмидт».

<sup>7</sup> В Олесе находилось имение жены Булгакова Е. И. Токмаковой.

<sup>8</sup> Другом с большой буквы Булгаков называл П. А. Флоренского.

<sup>9</sup> После смерти в 1910 г. своей жены, Лидии Зиновьевой-Аннибал, Вяч. Иванов женился на своей падчерице Вере Константиновне Шварсалон (как он сам утверждал — по мистической подсказке покойной жены); она умерла 8 августа 1920 г. в возрасте тридцати лет.

<sup>10</sup> *Авраам (Абрам)* — в Библии родоначальник евреев, отец Исаака. По велению Яхве Авраам должен был принести сына в жертву, но в момент жертвоприношения был остановлен ангелом.

<sup>11</sup> *Неля* — жена С. Н. Булгакова Елена Ивановна (урожденная Токмакова; 1868—1945).

*Серезечка* — младший сын Булгакова Сергей Сергеевич (род. 1911), в настоящее время живет во Франции.

<sup>12</sup> *Гефсимания* (букв.: пресс для выжимания масла) (Мф. 26, 36; Мк. 14, 32) — сад на склоне Елеонской горы, отделенной от Иерусалима неширокой долиной с потоком Кедрон; в нем Иисус Христос был передан Иудой в руки солдат.

<sup>13</sup> Мф. 26, 39.

<sup>14</sup> *Христофор* (Ш в.) — святой, пострадавший во время гонения на христиан при императоре Деции (249—251 гг.). Был прославлен своей силой. Узнав о принятии Христофором христианской веры, император решил хитростью склонить его к отречению от Христа. Он поручил это двум блудницам, но вместо этого Христофор обратил этих женщин к вере во Христа, за что их подвергли истязаниям. Самого Христофора бросили в раскаленный медный сосуд, но он остался невредимым. Подвергнув святого Христофора новым истязаниям, мучители, наконец, отсекали ему голову. Это произошло в Ликии (в Малой Азии) около 250 г. На Западе прибегают к помощи св. Христофора во время заразных болезней и при путешествиях

<sup>15</sup> *Нилус* — церковный писатель, автор книги «Великое в малом» (Сергиев Посад, 1905), в которой были опубликованы так называемые «Протоколы сионских мудрецов». Нилус утверждал, что изданные им документы являются подлинными протоколами тайного заседания всемирного еврейского правительства, на котором были разработаны планы захвата власти над миром. «Протоколы сионских мудрецов» — фальшивка, сфабрикованная тайной полицией с целью разжечь антиеврейские погромные настроения в России.

<sup>16</sup> навязчивая идея (*фр.*).

<sup>17</sup> *Нестеров Михаил Васильевич* (1862—1942) — российский живописец, заслуженный деятель искусств России (1942). Создал поэтические религиозные образы, связанные с этическими исканиями 1880—1910-х гг. («Видение отроку Варфоломею», 1889—1890; «На Руси», 1916); писал глубокие, острохарактерные портреты деятелей отечественной культуры. В тексте имеется в виду двойной портрет С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского.

<sup>18</sup> По всей видимости, имеется в виду патриарх Тихон, который был в Москве духовным отцом Булгакова.

<sup>19</sup> Католические увлечения Булгакова особенно резко выразились в его сочинении «У стен Херсониса». См. также публикуемое в настоящем издании письмо к Флоренскому, в котором Булгаков предлагает своему другу вместе перейти в католичество.

<sup>20</sup> Имеются в виду часто приводимые аргументы против возможности сближения католической и православной Церквей, прежде всего принятие католической Церковью новых догматов: добавление к 8-му члену Символа веры, провозглашавшему исхождение Св. Духа от Отца, слов «и Сына» (*лат. filioque*); принятие в 1439 г. на Флорентийском соборе учения о чистилище; принятие в 1870 г. I Ватиканским собором догмата о непогрешимости Папы в делах веры; провозглашение в 1854 г. Пием IX догмата о непорочном зачатии Марии и в 1950 г. Пием XII догмата о ее телесном вознесении на небо. Опресноки — пресный хлеб, употребляемый в римско-католической Церкви при совершении евхаристии. Обычай заменять квасной хлеб, который используется в православном обряде, на



опресноки впервые появился в VII в. в некоторых испанских церквях, в XI в. — повсеместно на Западе.

<sup>21</sup> Имеется в виду митрополит Антоний Храповицкий (1866—1936), резко выступавший против любых попыток обновления православной Церкви и ее сближения с католической.

<sup>22</sup> Имеется в виду теория, развитая в посланиях монаха Филофея теория о Москве как «Третьем Риме». Согласно этой теории в истории только отдельные народы являются «избранными» Богом для сохранения подлинной веры. Падение Византии рассматривалось с точки зрения идеи «странствующего царства»: первые два Рима (собственно Рим и Константинополь) пали, новым, третьим Римом должна стать Москва, — только в России теперь должна храниться в чистоте христианская вера. В связи с эсхатологическими ожиданиями эпохи Филофея сюда присоединялась еще одна мысль: «четвертому Риму не быть», — т. е. Русскому царству предстоит быть оплотом христианства до конца мира.

<sup>23</sup> Имеется в виду церковная реформа, осуществленная Петром I и поставившая православную Церковь в полную зависимость от русского самодержавия; Священный Синод, созданный Петром, выступал инструментом государственного контроля за церковной жизнью.

<sup>24</sup> «жертвоприношения» не только «духа», но и «тела» (*ит.*).

<sup>25</sup> См.: Мф. 14, 17—21.

<sup>26</sup> Стихотворение Дмитрия Карамазова, которое он читает брату Алексею в своей исповеди (см.: *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Ч. I. Кн. III. Гл. III).

<sup>27</sup> мания величия (*лат.*).

<sup>28</sup> Имеются в виду патриарх Тихон, Михаил Александрович Новоселов и епископ Феодор Поздеевский (1876 — 40-е годы XX в.), ректор Московской духовной академии, с 1917 г. — настоятель Даниловского монастыря.

<sup>29</sup> Владимир Владимирович Абрикосов происходил из московской купеческой семьи, в 1904 г. принял католичество, в 1917 г. был рукоположен в священники, в 1922 г. выслан из России.

<sup>30</sup> Патриарх Тихон впервые был арестован и помещен под домашний арест в ноябре 1918 г. после того, как предал анафеме большевиков за то, что они развязали Гражданскую войну и разорвали церкви; однако вскоре он был освобожден под давлением верующих. В 1922 г. он был арестован по обвинению в антисоветской деятельности. Долго готовившийся процесс над ним открылся в мае 1923 г., однако весной 1924 г. был прекращен под давлением международных религиозных кругов. 7 апреля 1925 г. Тихон подписал обращение, в котором раскаивался в своем негативном отношении к новой власти и призывал верующих к сотрудничеству с ней. На следующий день он скорпостижно скончался «от приступа грудной жабы», как было указано в официальном заключении о смерти.

<sup>31</sup> *Диоклетиановы гонения* — гонения на христиан, предпринятые в 303—304 гг. Диоклетианом, римским императором в 284—305 гг.

<sup>32</sup> Мф. 17, 22.

<sup>33</sup> *Кирилл и Мефодий* — братья из Солуни (Салоники), славянские просветители, создатели славянской азбуки, проповедники христианства. Кирилл (ок. 827 — 869; до принятия в 869 г. монашества — Константин,

Константин Философ) и Мефодий (ок. 815 — 885) в 863 г. были приглашены из Византии князем Ростиславом в Великоморавскую державу для введения богослужения на славянском языке. Перевели с греческого на старославянский язык основные богослужебные книги.

<sup>34</sup> *Флорентийский собор* — Вселенский собор католической Церкви 1438—1445 гг., созванный Папой Евгением IV. Главной целью Собора было преодоление догматических разногласий между восточной и западной Церквями и заключение унии между ними. Турецкая опасность вынудила византийцев заключить Флорентийскую унию (июль 1439 г.) на условиях признания верховенства Папы, принятия католических догматов при сохранении лишь обрядов православной Церкви. Однако уния не вступила в силу ни в Византии, ни в Русском государстве.

<sup>35</sup> Митрополит Московский Исидор был участником Ферраро-Флорентийского собора и подписал там унию. По возвращении в Москву был взят под стражу, но бежал; умер в Италии.

<sup>36</sup> *Василий II Темный* (1415—1462) — великий князь Московский с 1425 г. Сын Василия I. Одержал победу в войне с удельными князьями (1425—1453). Ограничил самостоятельность Новгорода и Пскова. Ослеплен (1446) князем Дмитрием Шемякой (отсюда прозвище). Не принял итогов Ферраро-Флорентийского собора и отверг унию православной Церкви с католической.

<sup>37</sup> Видимо, здесь имеются в виду книги «Философия хозяйства» и «Свет Невечерний», в которых проявилось влияние Вл. Соловьева и его мечта о грядущем соединении философии и религии в новом высшем мистическом знании (теософии). Именно во время «ялтинского сидения» Булгаков пересмотрел свои прежние убеждения и признал философию «еретическим уклонением» по отношению к религии и ее Истине.

<sup>38</sup> *Сенсуализм в религии* — сведение религии к чувству, признание ее особой формой чувственно-аффективного отношения к миру. Булгаков подробно критикует такое понимание религии (применительно к религиозной концепции Шлейермахера) в книге «Свет Невечерний» (см.: *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1994. С. 38—45), однако элементы такого религиозного «сенсуализма», безусловно, содержались в самой этой книге.

<sup>39</sup> адвокат дьявола (*лат.*).

<sup>40</sup> *Артемий* (*греч.* здравый) — великомученик, пострадал в 362 г., в эпоху Юлиана Отступника.

<sup>41</sup> От чисто негативного отношения к Церкви руководители большевиков в начале 20-х годов перешли к более тонкой тактике: расстановке своих людей на главные позиции в церковной иерархии и подчинение Церкви и ее политики Советской власти. Одним из первых мероприятий на этом пути была организация нового Поместного собора для осуждения патриарха Тихона за контрреволюционную деятельность и отстранение его от сана. «Обновленческий» Всероссийский церковный собор, лишивший Тихона сана, состоялся в начале мая 1923 г.

<sup>42</sup> сверхчеловек (*нем.*).

<sup>43</sup> Имеется в виду статья Н. Бердяева «Стилизованное православие» (*Русская мысль.* 1914. Вып. I), содержащая резкую критику религиозной философии П. Флоренского.

<sup>44</sup> Критике оккультных, неоплатонических и гностических элементов в религии Булгаков посвятил немало страниц в своей книге «Свет Невечерний», однако нужно признать, что его концепция религии, развиваемая в этой книге, сама содержит все эти элементы. Видимо, понимание этого факта стало одной из причин окончательного отказа от философии в 20-е годы.

<sup>45</sup> *Гиацинтов Василий* — студент Московской духовной академии, был дружен с П. А. Флоренским, который женился на его сестре Анне Михайловне.

<sup>46</sup> *Антоний Флоренсов* (1847—1918) — епископ, старец. *Анна Михайловна*, урожденная Гиацинтова, — жена П. А. Флоренского.

*Исидор Грузинский* (ум. 1908) — иеромонах Гефсиманского скита.

<sup>47</sup> О странных отношениях притяжения-отталкивания, определявших дружбу Булгакова и Флоренского, хорошо написала Н. К. Бонецкая в статье «Русский Фауст и русский Вагнер», публикуемой в настоящем издании.

<sup>48</sup> После захвата Константинополя турками население Византии оказалось в чуждой религиозной среде, исповедание православной веры стало преступлением; то же произошло в России после большевистской революции.

<sup>49</sup> По-гречески кафолик'он — главная церковь общины, куда ходят все; позже — поместная церковь. На славянские языки слово «кафолическая» было переведено как «соборная», т. е. здесь был подчеркнут аспект единства Церкви. Напротив, в западной, латинской традиции в этом понятии подчеркивался аспект всемирности, в силу этого «кафолический» переводится как «универсальный».

<sup>50</sup> *Пантелеймон* (греч. всемиростив) — великомученик и целитель, родом из Никомида, сын грека Евсторгия, обращен ко христианству пресвитером Ермолаем, пострадал в царствование Максимиана, в 304 г.

<sup>51</sup> *Беатриче* — возлюбленная Данте и героиня его «Божественной комедии», олицетворяющая женское совершенство; именно она открывает Данте райские сферы.

## С. Н. Булгаков

Из «Дневника» \*

Впервые: Вестник РХД. 1979. № 129. С. 237—268; № 130. С. 258—274. Переиздано в: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1996. С. 351—389. Печатается по последнему изданию.

<sup>1</sup> *Покров Божьей Матери* — праздник почитания Божьей Матери как заступницы и молитвенницы за мир. Празднуется 14 (1) октября.

<sup>2</sup> Икона Казанской Божьей Матери была найдена в Казани в XVI в. при чудесных обстоятельствах: Богородица явилась во сне маленькой де-

\*При работе над комментарием к данной публикации использованы результаты изысканий В. В. Сапова, отраженные в издании: *Булгаков С. Н.* Тихие думы. М., 1996.

вочке, которой она указала место на пожарище, на нем и была найдена икона. День ее обретения (21 июля 1579 г.) отмечается как церковный праздник. Икона исчезла из России в 1904 году. В настоящее время хранится в Ватикане.

<sup>3</sup> *Введение во Храм Божьей Матери* — родители Марии ввели в этот день свою трехлетнюю дочь в Иерусалимский храм, где она пробыла до совершеннолетия. Празднуется 4 декабря (21 ноября).

<sup>4</sup> О Западе как стране «буржуазной культуры», «мещанства» выразительно писал А. Герцен; «страной святых чудес» Запад называл Версильов, герой романа Ф. Достоевского «Подросток»; наконец, о «гниении» Запада писал К. Леонтьев.

<sup>5</sup> *Атлантида* — по древнегреческому преданию, сохранившемуся у Платона, некогда существовавший огромный плодородный густонаселенный остров в Атлантическом океане к западу от Гибралтара, из-за землетрясения опустившийся на дно. Вопросы о существовании и причинах гибели Атлантиды в науке остаются спорными.

<sup>6</sup> Вероятно, имеется в виду икона Владимирской Божьей Матери — одна из немногих сохранившихся святынь домонгольского периода. По преданию, написал ее апостол Лука на доске от стола, за которым трапезовал Спаситель с Пречистой матерью и праведным Иосифом. Византийский император Феодосий прислал икону в дар Киеву. Ее поместили в женском монастыре Богородицы в Вышгороде. В середине XII в. она была перенесена во Владимир в знаменитый Успенский собор. С того времени ее и стали называть Владимирской. В Москву икона Владимирской Божьей Матери впервые попала в 1395 г., когда к городу приблизились полчища хана Тамерлана. Великий князь Василий Дмитриевич, не надеясь только на силу своего войска, послал за ней в Успенский собор. И 8 сентября ее привезли в Москву; по преданию, именно она спасла Русь от татар. На месте встречи теперь стоит Сретенский монастырь. В настоящее время икона хранится в Третьяковской галерее.

<sup>7</sup> Имеется в виду чудесное спасение пророка Даниила, брошенного в ров со львами царем Дарием в результате заговора придворных; Ангел, посланный Богом, заградил пасть львам, Даниил вышел невредимый из рва и был возвеличен Дарием (Дан. 6).

<sup>8</sup> Имеются в виду три юноши-иудея, которые не пожелали отказаться от своей веры и поклониться «золотому истукану», и по приказу Навуходоносора были брошены в печь, откуда вышли невредимыми по воле Бога (Дан. 3, 1—29).

<sup>9</sup> *Четырнадцатая* — Великий пост, продолжающийся семь недель от Масленицы до Пасхи.

<sup>10</sup> Вариант названия диалогов Булгакова «У стен Херсониса».

<sup>11</sup> *Сонмище* — собрание, сборище, множество чего-либо.

<sup>12</sup> *Иустиниан* — церковное имя провозглашенного святым византийского императора Юстиниана I (482 или 483—565); император с 527 г. Завоевал Северную Африку, Сицилию, Италию, часть Испании. Провел кодификацию римского права (Корпус юрис цивилис), стимулировал большое строительство (храм св. Софии в Константинополе, система крепостей по Дунайской границе).

<sup>13</sup> *Константин I Великий (Constantinus)* (ок. 285—337) — римский император с 306 г. Последовательно проводил централизацию государ-

ственного аппарата, поддерживал христианскую Церковь, сохраняя также языческие культы. В 324—330 гг. основал новую столицу Константинополь на месте г. Византий.

<sup>14</sup> *Иоанн Златоуст* (между 344 и 354—407) — один из главных отцов Церкви, византийский церковный деятель, епископ Константинополя (с 398 г.), представитель греческого церковного красноречия. С именем Иоанна Златоуста связана наиболее распространенная литургия. В Византии и на Руси был идеалом проповедника и неустрашимого обличителя (в том числе для Аввакума); канонизирован Русской православной церковью.

*Фотий* (ок. 810 или ок. 820—890-е гг.) — патриарх Константинополя в 858—867, 877—886 гг. Способствовал распространению влияния византийской Церкви в славянских землях (в Болгарии, Моравии), что привело к конфликту с папством. Знаток античной литературы, составитель известного собрания античных фрагментов «Мириобиблион», автор богословских сочинений, писем. Булгаков считал, что деятельность Фотия в значительной степени повлияла на возникновение глубокого раскола между восточной и западной Церквями (см. публикуемое ниже письмо С. Н. Булгакова к П. А. Флоренскому).

<sup>15</sup> священный (*лат.*).

<sup>16</sup> В Библии, в Книге Иова, рассказано как Бог послал на Иова страшные кары; друзья Иова убеждали его смириться и принять безропотно Божью волю, однако Иов стал «роптать» на Бога, доказывая, что он не заслужил эти кары.

<sup>17</sup> День преподобного Серафима Саровского отмечается 1 августа.

<sup>18</sup> *Анастасий* (*Александр Алексеевич Грибановский*) (1873—1965) — митрополит. Сыграл большую роль в организации и проведении Всероссийского поместного собора 1917—1918 гг., избравшего патриарха Тихона. С 1919 г. — в эмиграции; после смерти в 1936 г. митрополита Антония (Храповицкого) стал его преемником в качестве главы Русской зарубежной церкви.

<sup>19</sup> Имеется в виду Антоний Храповицкий.

<sup>20</sup> *Иезуиты* — члены католического монашеского ордена («Общество Иисуса», *лат.* «Societas Jesu»), основанного в 1534 г. в Париже И. Лойолой. Орден стал главным орудием Контрреформации. Иезуиты утвердились не только в европейских государствах, но проникли в Индию, Японию, Китай, на Филиппины. В России иезуиты появились в начале XVIII в.; в 1719 г. по указу Петра I были изгнаны. В 1801 г. официально признано их существование, однако в 1820 г. Александр I запретил их деятельность. В 1610—1768 гг. существовало «Иезуитское государство» в Парагвае. Основные принципы организации ордена: строгая централизация, абсолютный авторитет главы ордена.

<sup>21</sup> Имеются в виду известные католические увлечения Вл. Соловьева, которые в описываемый период своей жизни разделял Булгаков.

<sup>22</sup> «*Дредноут*» (*англ.* «Dreadnought», *букв.* — неустрашимый) — английский броненосец (постройки 1906 г.). Имел десять 305-мм башенных орудий и 24 орудия 76-мм, 5 торпедных аппаратов; броня до 280 мм. До 30-х гг. «Дредноутами» называли линейные корабли этого типа.

*Трирема* (*лат.* triremis — имеющий три ряда весел) — боевое гребное судно в Древнем Риме с тремя рядами весел, расположенных один

над другим в шахматном порядке. В Древней Греции корабли, аналогичные триремам, называли триерами.

<sup>23</sup> См.: Мф. 8, 22.

<sup>24</sup> *Букв.*: воздержание от суждения (*греч.*) — термин скептической философии, обозначающий такое состояние ума, когда мы ничего не утверждаем и не отрицаем.

<sup>25</sup> Чуть позже эта дневниковая запись была переработана автором и опубликована под названием «В Айя-Софии. Из записной книжки» (Русская мысль. 1924. № 6/8. С. 229—237).

<sup>26</sup> *Св. Марка собор* — главный храм Венеции. Согласно легенде, возвращаясь из Аквилеи, где он проповедовал святую веру, Святой Марк был застигнут бурей и остановился на одном из островов лагуны. Во сне ему явился ангел и возвестил, что здесь он обретет покой. Эти слова Божьего посланца впоследствии были начертаны на штандарте Венецианской республики: «Мир тебе, Марк, евангелист мой!» Святой Марк принял мученическую смерть в Александрии, где и был потом погребен. Отсюда его тело тайно вывезли два венецианских купца: сарацинским таможенником они сказали, что везут солонину. В 828 г. священная реликвия была доставлена в Венецию. За несколько лет венецианцы среди монастырских садов построили собор своему новому святому. В 976 г. первоначальное здание собора сгорело от пожара, который перекинулся сюда от резиденции дождей. Вскоре храм был восстановлен с некоторыми добавлениями, но через сто лет его заменили совсем новым зданием. История современного собора Святого Марка восходит к XI веку. Строительство храма продолжалось несколько столетий. Своим планом в форме греческого креста, круглыми куполами и великолепными арками, портиком перед входом — всем своим видом новый собор напоминал византийские церкви, образцом для него послужила константинопольская церковь Святых Апостолов.

*Парижской Богоматери собор* (Нотр-Дам де Пари, Notre-Dame de Paris) — архитектурный памятник ранней французской готики в Париже на о. Сите. 5-нефная базилика (1163—1257 гг., длина 130 м, ширина 108 м, высота интерьера 32,5 м) с трансептом и двумя фланкирующими западными башнями (высота 69 м). Витражи (XIII в.), скульптура на фасадах (ок. 1165—1225) и в хоре (XIII—XIV вв.).

<sup>27</sup> Кафедральный собор (*нем.*).

<sup>28</sup> «Возведи окрест очи твои, Сионе, и виждь: се приидоша к тебе яко богосветлая светила, от запада, и севера, и моря, и востока чада твоя, в тебе благословящая Христа во веки» (из «Пасхального канона» Иоанна Дамаскина).

<sup>29</sup> умопостигаемый космос (*греч.*) — термин, обозначавший мир идей в философии Платона и неоплатоников.

<sup>30</sup> София, Душа мира, в философии Платона — это связующее звено между миром вещей и миром идей, обеспечивающее возникновение вещей в соответствии с их идеальными прообразами. Та же самая функция принадлежит христианской Софии, Премудрости Божьей (ветхозаветное учение о Софии содержится в книгах «Притчей Соломона», «Премудрости Соломона» и «Песни Песней»).

<sup>31</sup> между, в промежутке (*греч.*).

<sup>32</sup> *Иустин Философ и Мученик* (ок. 100 — ок. 166) — один из первых христианских писателей-апологетов, отец Церкви. Казнен в Риме, где руководил христианской школой. Автор двух апологий в защиту христиан (150 и 162) и философско-богословского трактата «Разговор с Трифоном Иудеем»; попытался использовать наследие греческой философии для раскрытия христианского вероучения.

<sup>33</sup> «предела» — с «беспредельным» (*греч.*).

<sup>34</sup> *Небесный Иерусалим* — место, где избранный Богом народ будет жить в вечном единении с Богом (Откр. 21, 1—4). Символ окончательно, преображенного состояния мира и человечества.

<sup>35</sup> См.: Пс. 8, 3.

<sup>36</sup> Имеется в виду разделение Вселенской Церкви на католическую и православную Церкви; начало этого процесса Булгаков относил к эпохе Фотия (см. выше, примеч. 14).

<sup>37</sup> *Синод* (Святейший Синод) (от *греч.* *synodos* — собрание) — один из высших государственных органов в России в 1721—1917 гг. Ведал делами православной Церкви (толкование религиозных догматов, соблюдение обрядов, вопросы духовной цензуры и просвещения, борьба с еретиками и раскольниками). Возглавлял обер-прокурор, назначаемый царем. После 1917 г. Священный Синод — совещательный орган при Патриархе Московском и всея Руси.

*Плеве Вячеслав Константинович* (1846—1904) — российский государственный деятель. С 1902 г. министр внутренних дел и шеф отдельного корпуса жандармов. Проводил политику разложения революционного движения изнутри, подавления стачек и крестьянских восстаний. Один из активных сторонников Русско-японской войны 1904—1905 гг. Убит эсером Е. С. Созоновым.

*Победоносцев Константин Петрович* (1827—1907) — российский государственный деятель, ученый-правовед. Преподавал законоведение и право наследникам престола (будущим императорам Александру III и Николаю II). В 1880—1905 гг. обер-прокурор Синода. Играл значительную роль в определении правительственной политики в области просвещения, в национальном вопросе и др. Один из инициаторов политики контрреформ.

<sup>38</sup> Имеется в виду славянофильская идея об объединении славян под влажеством русского царя и восстановлении Византии с центром в Константинополе; метафорически ярко она была выражена в стихотворении Ф. Тютчева «Пророчество» (1850):

И своды древние Софии,  
В возобновленной Византии,  
Вновь осенит Христов алтарь,  
Пади пред ним, о царь России, —  
И встань как всеславянский царь!

<sup>39</sup> Имеется в виду «Краткая повесть об антихристе» в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории» Вл. Соловьева, написанных им в самом конце жизни.

<sup>40</sup> Предыдущее, первичное; основание, повод (*лат.*).

<sup>41</sup> Имеется в виду представление о некоторой полумистической целостности человечества, выраженное в статье Вл. Соловьева «Идея человечества у Августа Конта».



<sup>42</sup> См. выше, примеч. 38.

<sup>43</sup> *Барма* — накладное ожерелье, которое надевали Московские цари, восходя на царство.

<sup>44</sup> В очерке «В Айя-Софии» далее следует окончание: «Восстанет новый истинно третий Рима-Амор <Рим-Любовь>, который ответит на все томления. И пусть не будет он так приметен во внешних путях истории, как высились в ней Рим, Византия, Москва. Но раньше конца (впрочем, это и будет концом, как свершением) должна явиться *полнота* Церкви. О ней пророчествует св. София, о ней звучит в сердцах немолчным звоном. И этот звон услышат и придут на него ее избранники...

Или и это *мечтательность*? О, как я научился, — в эти страшные годы, — и в себе и в других казнить эту сентиментальную мечтательность, как роковую слабость, от которой смертельно болеет Россия! Как изощрился мой глаз видеть ее там, где раньше ее не подозревал, как обесценивалось и обезвкусивалось под влиянием этого многого, многое и в русской литературе, и в русском народе, и в себе самом. Как невыносимо сделалось всякое безответственное славянофильствование! Так что же? Из каменного мешка попав в свободный мир, не выдержал, снова закружилась голова? Опять началась постройка карточных домиков, новых схем? Но “не умолкну ради Стона и ради Иерусалима не успокоюсь”. И если бессильно в израненной душе звучит этот голос, но я его слышу. Это — не мое, не смутные мерцания настроений, не “имагинация”, это — голос истории, это — преобладающая сила Церкви...

Но зовут. Пора идти...» (Булгаков С., *прот.* Автобиографические заметки. С. 102).

## С. Н. Булгаков

### Письмо к П. А. Флоренскому

Впервые: Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 161—189. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> *Розанов Василий Васильевич* (1856—1919) — русский писатель, публицист и философ. Бессюжетная эссеистско-дневниковая проза представляет собой нерасчлененный сплав бытового и философского, политического и интимного, трагического и «пошлого» (книги «Уединенное», 1912; «Опавшие листья», т. 1—2, 1913—1915; «Апокалипсис нашего времени», 1917—1918). Религиозно-экзистенциальное умонастроение сочетается с критикой христианского аскетизма, апофеозом семьи и пола, в стихии которого Розанов видел первооснову жизни; культ национальных истоков. Литературно-критические работы о Н. В. Гоголе, Ф. М. Достоевском, М. Ю. Лермонтове.

<sup>2</sup> конкретно, в конкретной форме (*лат.*).

<sup>3</sup> *Вересаев* (наст. фамилия Смидович) *Викентий Викентьевич* (1867—1945) — русский писатель. Повести об исканиях интеллигенции на рубеже XIX—XX вв.: «Без дороги» (1895), «Записки врача» (1901). Критико-философские произведения о Ф. М. Достоевском, Л. Н. Толстом. Документальные работы об А. С. Пушкине («Пушкин в жизни», 1926—1927; «Спутники Пушкина», 1936—1937), Н. В. Гоголе.

<sup>4</sup> неизгладимый характер (*лат.*).

<sup>5</sup> Видимо, Булгаков имеет в виду написанную им в эти годы книгу «Трагедия философии (философия и догмат)», где осмысление догмата Св. Троицы занимает важное место.

<sup>6</sup> знамения (лат.).

<sup>7</sup> *Свенцицкий (Свенцицкий) Валентин Павлович (1880—1932)* — священник, литератор.

<sup>8</sup> «И рука Господня была с ним» (Лк. 1, 66). Эти слова в Новом Завете относятся к рождению Иоанна Крестителя.

<sup>9</sup> знамения царства (лат.).

<sup>10</sup> свод правовых норм (лат.).

<sup>11</sup> полнота власти (лат.).

<sup>12</sup> Краткий вариант известных слов Вольтера: «Если бы Бога не существовало, то его следовало бы выдумать» (фр.).

<sup>13</sup> иерей, священник (греч.).

<sup>14</sup> с кафедры (в полноте священнических полномочий) (лат.).

<sup>15</sup> «...изволися Духу Св. и нам» — слова, которыми традиционно начинались определения Вселенских соборов. Впервые употреблены апостольским собором: «Ибо угодно Святому Духу и нам не возлагать на вас никакого бремени более, кроме сего необходимого: воздерживаться от идоложертвенного и крови, и удавленины, и блуда, и не делать другим того, чего себе не хотите. Соблюдая сие, хорошо сделаете» (Деян. 15, 28—29).

<sup>16</sup> *Ньюмен Джон Генри (1801—1890)* — кардинал; до своего посвящения в сан перешел из англиканства в католичество, приняв догмат о непогрешимости Папы. Приводимая далее фраза произнесена им при этом переходе.

<sup>17</sup> Имеется в виду книга «Столп и утверждение Истины» П. Флоренского.

<sup>18</sup> В отличие от православной Церкви католическая признает догматическое развитие, начало которому положило добавление к 8-му члену Символа веры, провозглашавшему исхождение Св. Духа от Отца, слов «и Сына» (лат. *filioque*). Это дополнение было сделано на Толедском соборе в 589 г. и введено в церковную практику во Франкской империи ок. 800 г.

<sup>19</sup> церковь, от греч. *ἐκκλησία*.

<sup>20</sup> руководитель сознания, совести (фр.).

<sup>21</sup> служитель культа, священнодействия (лат.).

<sup>22</sup> где Папа, там и Церковь (лат.).

<sup>23</sup> Имеются в виду Соборы, состоявшиеся в Константинополе в 1341—1347 гг. и посвященные богословскому спору исихастов во главе с Григорием Паламой и их противниками во главе с Варлаамом. Собор, состоявшийся в июне 1341 г., попытался примирить противников; на следующих Соборах — в мае 1342 г. и в ноябре 1344 г. — учение Паламы было осуждено; только на последнем Соборе, состоявшемся весной 1347 г., оно было признано каноническим и включено в догматическую систему православия.

<sup>24</sup> *Венера Милосская* — общепринятое название греческой мраморной статуи богини любви Афродиты (сер. II в. до н. э.). Найдена на о. Мелос

(Южная Греция). В настоящее время хранится в Лувре. Считается образцом женской телесной красоты.

<sup>25</sup> *Тернавцев Валентин Александрович* (1866—1940) — русский религиозный философ, писатель.

<sup>26</sup> Имеется в виду статья Н. Бердяева «Стилизованное православие» (Русская мысль. 1914. Вып. I), содержащая резкую критику религиозной философии П. Флоренского.

<sup>27</sup> единица через двоицу (*греч.*).

<sup>28</sup> При подготовке к защите магистерской диссертации по книге «О Духовной Истине. Опыт православной феодицеи» (Вып. 1—2. М., 1913), Флоренскому пришлось исключить из книги главы «София», «Дружба», «Ревность» и некоторые другие из-за обвинений в несоответствии догматическому учению православия (подробнее см.: *Игумен Андроник (Трубачев)*. Из истории книги «Столп и утверждение Истины» // Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1 (2). С. 834).

<sup>29</sup> в действительности (*лат.*).

<sup>30</sup> *Und der König absolut, Wenn er unsern Willen tut* — И король самодержавен, если он творит нашу волю (*Альберт фон Шамиссо*. Песни ночных сторожей).

<sup>31</sup> *Фома Кемпийский* (Thomas a Kempis), Томас Хемеркен, Хеммерлейн или Моллеолус (ок. 1380—1471) — нидерландский христианский писатель. С 1406 г. — в монастыре близ Цволле; был близок к предреформационному течению «Братьев общей жизни». Трактат «О подражании Христу» приобрел необычайную популярность (свыше 2 тысяч изданий) и был переведен на все европейские языки (на русский язык — К. П. Победоносцевым).

*Франциск Ассизский* (*лат.* Franciscus Assisiensis) (1181 или 1182—1226) — итальянский проповедник, основатель ордена францисканцев, автор религиозных поэтических произведений («Похвала добродетели», «Похвала Богу» и др.). С 1207 г. подчинил свою жизнь служению духовному наследию Иисуса Христа, став проповедником. Вскоре у него появились последователи в Италии и почти во всех европейских странах, которые организовались во францисканские братства. В 1228 г. канонизирован. Рассказы, легенды о нем собраны в анонимном сборнике «Цветочки св. Франциска Ассизского».

<sup>32</sup> Флоренский и Булгаков разработали проект Религиозно-философской академии в Москве весной 1917 г. Предполагалось, что академия будет научным и учебным заведением, направленным на выявление вселенской, всечеловеческой роли православия и православной России.

<sup>33</sup> См. примеч. 6 к «Ялтинскому дневнику».

<sup>34</sup> В конце 1920 г. старший сын Булгакова Федор долго не мог выехать из Москвы к своей семье; см.: «Ялтинский дневник», запись от 17 ноября 1921 г.

<sup>35</sup> Ты есть Петр (*лат.*). Имеются в виду слова Иисуса Христа в Евангелии от Матфея: «...Я говорю тебе: ты — Петр, и на сем камне Я создам Церковь Мою, и врата ада не одолеют ее...» (Мф. 16, 17—19). В греческом языке слово «камень» πέτρος и имя Апостола Πέτρος совпадают, в латинском языке «камень» — petra, а имя Апостола — Petrus.

<sup>36</sup> *Кесария Филиппова* (Мф. 16, 13; Мк. 8, 27) — город на севере Палестины у горы Ермон в районе истока Иордана, построенный на месте древнего поселения Ваал-Гад (или Ваал-Ермон) Иродом Филиппом. Известные слова Иисуса Христа, обращенные к ап. Петру из предыдущего прим. были произнесены именно в беседе по пути в Кесарию Филиппову.

<sup>37</sup> Имеется в виду претензия Флоренского на своеобразное, «собственное» понимание православия в книге «Столп и утверждение Истины».

<sup>38</sup> пусть это будет принято снисходительно (*лат.*).

<sup>39</sup> *Гонорий (Honorius) I* — Папа 625—638 гг., предан анафеме на Константинопольском соборе за свое учение о воле Иисуса Христа.

*Либерий* — Папа Римский в 352—366 гг., в эпоху ожесточенных споров между Арием и Афанасием Великим и выработки Никейского символа веры.

<sup>40</sup> На Лионском соборе 1274 г. был официально закреплен обычай, по которому Папа единолично распоряжался кафедрами епископов, умерших в Риме, при папском дворе. Флорентийский собор 1439 г. принял Определение, в котором утверждался примат римского понтифика над всей Церковью и над всеми христианами. I Ватиканский собор 1869—1870 гг. принял догмат о непогрешимости Папы в вопросах веры и морали.

<sup>41</sup> *Феодор Студит* (759—826) — византийский церковный деятель, с 798 г. настоятель Студийского монастыря (в Константинополе); возглавлял борьбу с иконоборчеством.

*Максим Исповедник* (ок. 580—662) — византийский богослов, главный оппонент монофелитов (сторонников компромисса между ортодоксальной догмой и монофиситами, признававших, что Христос обладал двумя природами, но одной волей и «энергией»). В 653 г. арестован, подвергнут мучениям, сослан. Комментаратор «Ареопагитик». Задача человека в мистической концепции Максима Исповедника — восстановить целостность своей природы и космоса. Оказал сильное влияние на Иоанна Скота Эриугену и средневековую мистику.

<sup>42</sup> *Гергенротер Йозеф* (1824—1890) — церковный историк, кардинал; имеется в виду его труд: *Hergenroter J. Photios, Patriarch von Konstantinopel, sein Leben, seine Schriften und das Griechische Schisma*. Bd. 1—3. Regensburg, 1867—1869.

<sup>43</sup> *Лебедев Алексей Петрович* (1845—1908) — историк Церкви, автор известных трудов «История разделения церквей IX—XI веков» (М., 1900); «Очерки внутренней истории византийско-восточной церкви в IX, X и XI веках» (М., 1902).

<sup>44</sup> изменив то, что нужно (*лат.*).

<sup>45</sup> равноапостольный (*греч.*).

<sup>46</sup> *Михаил Керуларий (Керулларий)* (ок. 1000—1058) — константинопольский патриарх с 1043 г. Отстаивал независимость византийской Церкви от императорской власти и от папства. Конфликт в 1054 г. между Михаилом Керуларием и папством (когда он и римский легат кардинал Гумберт предали друг друга анафеме) — важнейший этап разделения Церквей. Из-за столкновения с византийским императором Исааком I, конфисковавшим часть монастырских земель, Михаил Керуларий был в конце 1058 г. смещен и сослан.

<sup>47</sup> Имеется в виду Антоний (Алексей Павлович) Храповицкий.

<sup>48</sup> *Пургаторий* — чистилище. Имеются в виду те части католического учения, которые не имеют аналогов в православии.

<sup>49</sup> от одного отца (*греч.*).

<sup>50</sup> *Иоанн XI Векк* (1275—1282) — патриарх Константинопольский; первоначально резко выступал против соединения западной и восточной Церквей, но затем стал активным сторонником объединения.

*Виссарий Никейский* (1403—1472) — архиепископ, защищавший на Флорентийском соборе самостоятельность православия, но затем ставший сторонником унии; был возведен в сан католического кардинала и жил в Италии.

<sup>51</sup> *Геннадий Схоларий* (1400—1464) — патриарх в 1453—1459 гг., участник Флорентийского собора, где выступал сторонником унии; по возвращении в Константинополь возглавил партию противников объединения.

<sup>52</sup> Имеется в виду главное сочинение Фотия, направленное против католической церкви, «О тайноводстве Святого Духа».

<sup>53</sup> *Болотов Василий Васильевич* (1854—1900) — историк Церкви. Автор известных «Лекций по истории Древней Церкви» (т. 1—4, СПб., 1907—1918). Имеется в виду его работа «К вопросу о Filioque» (СПб., 1914).

<sup>54</sup> через отца (*греч.*).

<sup>55</sup> *Сильвестр (Стефан Васильевич) Малеванский* (1827—1908) — епископ, автор известного труда «Опыт православного догматического богословия, с историческим изложением догматов» (Киев, 1884—1886).

*Макарий (Михаил Петрович) Булгаков* (1816—1882) — митрополит, автор труда «Православно-догматическое богословие» (т. 1—2, Коломна).

<sup>56</sup> *Марк Эфесский* (ум. 1450) — византийский митрополит, защитник православия и противник унии на Ферраро-Флорентийском соборе (1438—1439) и после него.

<sup>57</sup> «теологумены» и «философумены» (частные теологические и философские положения) (*лат.*).

<sup>58</sup> *Ферраро-Флорентийский собор* (1438—1439) — первая часть Флорентийского собора, Вселенского собора католической Церкви 1438—1445 гг., созванного Папой Евгением IV. Главной целью Собора было преодоление догматических разногласий между восточной и западной Церквями и заключение унии между ними. Турецкая опасность вынудила византийцев заключить Флорентийскую унию (июль 1439 г.) на условиях признания верховенства Папы, принятия католических догматов при сохранении лишь обрядов православной Церкви. Однако уния не вступила в силу ни в Византии, ни в Русском государстве. Православная Церковь так и не признала этот Собор вселенским.

<sup>59</sup> Известное издание трудов отцов Церкви и известных богословов, осуществлявшееся в двух сериях — греческой (161 том) и латинской (220 томов); издатель — французский аббат Жак Поль Минь (Migne) (1800—1875).

<sup>60</sup> *Арий* (ум. в 336) — пресвитер в Александрии, положивший начало арианским спорам в христианском богословии. Утверждал, что Иисус

Христос — 2-е лицо Троицы — не единосущен Богу Отцу, но сотворен им. Учение Ария — арианство — было осуждено как еретическое вселенскими Никейским (325) и Константинопольским (381) соборами.

*Несторий* — Константинопольский патриарх в 428—431 гг., родоначальник ереси несторианства. Несторий утверждал, что Иисус Христос, будучи рожден человеком, лишь впоследствии воспринял божественную природу; это учение осуждено как ересь на Эфесском соборе 431 г. Повторно осуждено в Халкидонском постановлении — знаменитом вероопределении Никейского вселенского собора, открывшегося 8 октября 451 г. в Халкидоне (отсюда это название), в котором был сформулирован догмат о двух природах Христа. Несторианство пользовалось значительным влиянием вплоть до XIII в. в Иране и от Средней Азии до Китая. Несториане ныне имеются в Иране, Ираке, Сирии.

<sup>61</sup> Под Антонием, видимо, подразумевается (как и в большинстве случаев выше) митрополит Антоний Храповицкий; какой Илларион имеется в виду неясно; под Илиодором подразумевается иеромонах Илиодор Труфанов.

<sup>62</sup> На Лионском соборе 1274 г. был официально закреплен обычай, по которому Папа единолично распоряжался кафедрами епископов, умерших в Риме, при папском дворе. Это стало первым шагом к официальному утверждению приоритета Папы Римского в католической Церкви.

<sup>63</sup> *Иван IV Грозный* (1530—1584) — великий князь «всёя Руси» (с 1533 г.), первый русский царь (с 1547 г.), сын Василия III. С конца 40-х годов правил с участием Избранной рады. При нем начался созыв Земских соборов, составлен Судебник 1550 г., проведены реформы управления и суда (Губная, Земская и другие реформы). В 1565 г. была введена опричнина. При Иване IV установились торговые связи с Англией (1553), создана первая типография в Москве. Покорены Казанское (1552) и Астраханское (1556) ханства. В 1558—1583 гг. велась Ливонская война за выход к Балтийскому морю, началось присоединение Сибири (1581). Внутренняя политика Ивана IV сопровождалась массовыми опалами и казнями, усилением закрепощения крестьян.

<sup>64</sup> *Херсонис (Херсонес)* — древний город, в V—I вв. до н. э. античный полис, с I в. аристократическая республика, зависимая от Рима, с IV в. — от Византии. В Средние века (до XV в.) назывался Херсон, Корсунь. В настоящее время — развалины на окраине современного Севастополя: руины стен с башнями, кварталов, храмов, театра, мастерских и др. С 1978 г. — Государственный историко-археологический заповедник.

<sup>65</sup> переход в иной род (*греч.*).

<sup>66</sup> *Чаадаев Петр Яковлевич* (1794—1856) — русский мыслитель и публицист. В своих «Философических письмах» (написаны в 1829—1831 гг.) высказал мысль о том, что православная Церковь способствовала воцарению «рабства» (крепостного права) на русской земле и тем самым задержала духовное развитие России (см.: *Чаадаев П. Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 347); Чаадаев полагал, что католицизм является наиболее адекватным выражением христианства. Позже, в «Апологию сумасшедшего» (1837), отказался от этого убеждения.

<sup>67</sup> Откр. 21, 5.

<sup>68</sup> *Леонтьев Константин Николаевич* (1831—1891) — русский писатель, публицист и литературный критик; поздний славянофил. Считая

главной опасностью либерализм с его «омещаниванием» быта и культом всеобщего благополучия, проповедовал «византизм» (церковность, монархизм, сословная иерархия и т. п.) и союз России со странами Востока как охранительное средство от революционных потрясений.

<sup>69</sup> Имеется в виду увлечение мистикой А. Н. Шмидт.

<sup>70</sup> мнение (*греч.*).

<sup>71</sup> преобразование, перемена мыслей (*греч.*).

<sup>72</sup> *Антропософия* (от антропо... и *греч.* *sophia* — мудрость) — течение в духовной жизни XX в., исходящее из основанной Р. Штейнером «науки о духе» — сверхчувственного познания мира через самопознание человека как космического существа. В 1913 г. было основано Антропософское общество (в 1988 г. имело около 47 тысяч членов в различных странах), в 1923 г. — «Свободный университет науки о духе» (Гетеанум) в Дорнахе (Швейцария). Идеи антропософии получили реализацию в педагогике (Вальдорфские школы), искусстве (эвритмия), медицине, сельском хозяйстве и др.

<sup>73</sup> Имеется в виду М. А. Новоселов.

<sup>74</sup> В странах неверных (*лат.*) — добавление к титулу епископов нехристианских стран, принятое в Средние века.

<sup>75</sup> *Данте Алигьери (Dante Alighieri)* (1265—1321) — итальянский поэт, создатель итальянского литературного языка. В юности примкнул к школе «дольче стиль нуово» (сонеты, воспевающие Беатриче, автобиографическая повесть «Новая жизнь», 1292—1293, издание 1576); философские и политические трактаты («Пир», не закончен; «О народной речи», 1304—1307, издание 1529), «Послания» (1304—1316). Вершина творчества Данте — поэма «Божественная комедия» (1307—1321, издание 1472), поэтическая энциклопедия Средних веков. Оказал большое влияние на развитие европейской культуры.

<sup>76</sup> *Фома Аквинский (Thoma Aquinas)* (1225 или 1226—1274) — философ и теолог, систематизатор схоластики на базе христианского аристотелизма. Учение Фомы (томизм) стало частью официальной доктрины католической Церкви; в XIX в. оно было возрождено в форме неотомизма, провозглашенного в 1879 г. в энциклике Папы Льва XIII единственной истинной философией.

<sup>77</sup> *Лойола (Loyola) Игнатий* (1491?—1556) — испанский дворянин, основатель ордена иезуитов. Выработал организационные и моральные принципы ордена.

<sup>78</sup> полное собрание сочинений (*лат.*).

## В. И. Герье

Вторая Государственная дума  
<фрагмент>

Впервые отдельным изданием: М., 1907. С. 156—160. Печатается по этому изданию.

*Герье Владимир Иванович* (1837—1919) — российский историк. Организатор и руководитель (1872—1905 гг.) Высших женских курсов в Москве. Автор сочинений о Великой французской революции, о средневековых



деятелях католической Церкви; лекций по всеобщей истории; статей по вопросам образования; воспоминаний.

<sup>1</sup> Вторая Государственная дума заседала с 20 февраля по 2 июня 1907 г.

<sup>2</sup> сделайте заключение (вывод) (фр.).

### Е. К. Герцык

Воспоминания <фрагмент>

Впервые отдельным изданием: Париж, 1973. С. 150—151. Повторно: М., 1996. С. 174—176. Печатается по последнему изданию.

*Герцык Елена Казимировна* (1878—1944) — переводчица, хорошо знавшая многих деятелей Серебряного века и оставившая о них воспоминания.

<sup>1</sup> Имеется в виду сестра Елены Герцык Аделаида, которой и посвящена данная главка «Воспоминаний».

<sup>2</sup> *Уайльд (Wilde) Оскар* (1854—1900) — английский писатель. В изысканно-орнаментированных стихах близок французским символистам. Лиричные, возвышенные по стилю и содержанию сказки. В философском романе «Портрет Дориана Грея» (1891) развенчал декадентское представление о красоте, чуждой нравственности. Социально-критические тенденции в комедиях «Веер леди Уиндермир» (1892), «Идеальный муж» (1895), «Как важно быть серьезным» (1899). Трагедии; статьи о литературе и искусстве; автобиографическая поэма «Баллада Редингской тюрьмы» (1898).

*Скрябин Александр Николаевич* (1871/72—1915) — российский композитор, пианист. В творчестве Скрябина воплощены идеи экзотической устремленности к неведомым «космическим» сферам, идея преобразующей силы искусства. Профессор Московской консерватории (1898—1904 гг.).

<sup>3</sup> иметь мужество своих убеждений (фр.).

<sup>4</sup> мужество своих пристрастий (фр.).

<sup>5</sup> Издательство «Путь» было основано в 1909 г. на средства М. К. Морозовой и сыграло огромную роль в развитии русской философии в начале XX в.; закрыто в 1917 г. Помимо Булгакова в руководящую издательством редакцию входили Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, Г. А. Рачинский и В. Ф. Эрн.

<sup>6</sup> Шатов, герой романа «Бесы», одержим идеей «русского Бога»; в образе этого героя Достоевский карикатурно воспроизвел религиозный национализм славянофилов.

### О. К. Локтева

С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года

Впервые: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1997. М., 1997. С. 209—331. Печатается по первому изданию.

## М. А. Колеров

С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года:  
Vegetus. Неделя о Булгакове

Впервые: Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 1997. М., 1997. С. 332—326. Печатается по первой публикации.

*Колеров Модест Алексеевич* (р. 1963) — главный редактор информационного агентства «REGNUM».

<sup>1</sup> См. по поводу этих слухов фельетон, опубликованный в газете «Волья России» (1920. № 45. 5 ноября. С. 3):

### МАЛЕНЬКИЙ ФЕЛЬЕТОН Религиозные мистики

Удивительная наука!

Теоретики ее называются «батюшками», а практические исполнители ее веления — батьками.

Самым видным теоретиком этой науки в наше время является о. Булгаков, состоящий при правительстве генерала Врангеля в качестве посредника между небом и охранным отделением.

На теперешнюю ступень науки о. Булгаков поднимался медленно, пройдя целый ряд искусов.

В годы молодости о. Булгакова смущали бесы социализма, и в те времена он вместе с П. Б. Струве был марксистом.

Марксистская система не удовлетворяла, однако, взволнованного духа молодого ученого. Тогдашнее состояние его можно охарактеризовать восклицанием Хлестакова в письме к Тряпичкину:

— Скучно, брат Тряпичкин: душа требует высокого.

И в поисках высокого С. Булгаков стал идеалистом, а затем богоискателем. Его влекли к себе миры надзвездные, истина вневременная, мудрость потусторонняя.

С. Булгаков отряхнул от ног своих прах земли, отвратил лик свой от бесов социализма и рабочей политики, принял на себя обет смирения и послушания и постригся во иереи.

Сколь глубокие откровения должен был открыть в христианстве ум о. Булгакова, уже искушенный в суетумудриях светских и соблазнах диавольских, социализмом именуемых!

И вот в послании к пастве о. Булгаков подвел итог своему идеализму, богоискательству, смирению и христианнейшей добродетели. Елейным голосом он зовет: Бей жидов и паки реву «жидов бей»!

— Всего-то дела? — могла бы воскликнуть знаменитая Чебырячка, которую, как известно, посещали «докторы и профессора».

А брат Чебырячкин, без всякого предварительного марксизма, идеализма, богоискательства и пострижения просто формулировал бы современную тоску о. Булгакова:

— Хотица пойти «на мокрое».

На ученом языке Чебырячкина салона «на мокрое» обозначало грабеж с убийством.

Так религиозно-мистический дух о. Булгакова нашел свое успокоение в лоне Чебырячки, постоянным посетителем салона которой о. Булгаков мог бы быть, не роняя чести ее избранного общества.

И теперь, наконец, понятно, зачем и почему о. Булгаков так стремился к кресту.

Но, ах! Ничто не ново под луной. У о. Булгакова есть предшественник, томский епископ Макарий.

То было также в революцию. В 1905 г. в городе Томске черносотенцы подожгли дом, где собралась местная интеллигенция. И, когда костер из нескольких сот человек ярко пылал, епископ Макарий вышел в полном облачении и крестом благословил... гоготавших черносотенцев.

Христианнейший царь Николай II возвел епископа Макария за подвиги христианской любви в московские митрополиты...

Итак, славным теоретиком крымского религиозного мистицизма является батюшка Булгаков.

Как практики этой религиозной системы выдвинулись и заняли выдающееся положение двое «батеков».

Батяка Махно и батяка Балахович.

Отправляясь на «дело», оба батяки могут испросить благословения у батюшки Булгакова:

— Ну-ка, отче, благослови. Идем «на мокрое».

И, воздымая крест, батюшка Булгаков мог бы ответить:

— Благословенны будете, чада мои. Взяли ли вы, о возлюбленные сыны, бензина, дабы ярко горели светильниками из изнасилованных дочерей Израиля?

— Не сомневайся, отче: в крайности мы керосином...

*Н. Рахманов*

Н. Рахманов — псевдоним писателя Арсения Несмелова (наст. имя — Арсений Иванович Миропольский; 1889—1945).

Материалы следственного дела профессора священника  
Сергея Николаевича Булгакова (1921—1922 гг.)

Впервые: *Булгаков С. Н.* Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орел, 1998. С. 429—431 (публикация Н. Николаенко). Печатается по первому изданию.

<sup>1</sup> *Менжинский Вячеслав Рудольфович* (1874—1934) — политический деятель. Юрист. Участник революции 1905—1907 гг. и Октябрьской 1917 г. в Петрограде, комиссар Военно-революционного комитета (ВРК). С 1918 г. — нарком финансов РСФСР. В 1919 г. нарком РКИ УССР. С 1919 г. — член Президиума ВЧК, с 1926 г. — председатель ОГПУ. Член ЦК партии большевиков с 1927 г.

## II ПОЛЕМИКА

### Кн. Евгений Трубецкой

Из частной переписки. Памяти В. С. Соловьева  
Открытое письмо С. Н. Булгакову

Впервые: Вопросы жизни. 1905. № 2. Февраль. С. 386—390. Печатается по этому изданию.

*Трубецкой Евгений Николаевич* — см. выше, примеч. 12 к фрагменту воспоминаний Булгакова «Мое рукоположение».

<sup>1</sup> Журнал «Вопросы жизни» появился как продолжение журнала «Новый путь», который был основан в качестве органа «идеалистического направления» в русской философии. «Новый путь» был закрыт частью из-за финансовых проблем, частью из-за различного представления его основателей — Д. С. Мережковского, с одной стороны, и Н. А. Бердяева и С. Н. Булгакова, с другой — о целях этого издания. «Вопросы жизни» редактировались совместно Бердяевым и Булгаковым.

<sup>2</sup> 1 Кор. 1, 23.

<sup>3</sup> *Синедрион* (греч. совет, по Талмуду, «бехдин» — дом суда) — высшее судилище у евреев. Состоял из 71 члена (первосвященника, священников, старейшин и учителей закона), заседал во все дни, кроме суббот, в одном из помещений при храме и разбирал всякие дела, но особенно внимательно следил за делами религиозными. Для вынесения решения не обязательно должен был собираться весь синедрион, кворум составлял 23 человека. Иисуса осудил весь синедрион (Мф. 26, 59; Мк. 14, 55).

<sup>4</sup> Мф. 27, 24.

<sup>5</sup> Имеется в виду следующий фрагмент Евангелия: «Первосвященники и старейшины и весь синедрион искали лжесвидетельства против Иисуса, чтобы предать Его смерти, и не находили; и, хотя много лжесвидетелей приходило, не нашли. Но наконец пришли два лжесвидетеля и сказали: Он говорил: могу разрушить храм Божий и в три дня создать его. И, встав, первосвященник сказал Ему: *что же* ничего не отвечаешь? что они против Тебя свидетельствуют? Иисус молчал. И первосвященник сказал Ему: заклинаю Тебя Богом живым, скажи нам, Ты ли Христос, Сын Божий? Иисус говорит ему: ты сказал; даже сказываю вам: отныне узрите Сына Человеческого, сидящего одесную силы и грядущего на облаках небесных. Тогда первосвященник разодрал одежды свои и сказал: Он богохульствует! на что еще нам свидетелей? вот, теперь вы слышали богохульство Его! как вам кажется? Они же сказали в ответ: повинен смерти. Тогда плевали Ему в лице и заушали Его; другие же ударяли Его по ланитам и говорили: прореки нам, Христос, кто ударил Тебя?» (Мф. 26, 59—68). Тех слов, которые приводит Е. Трубецкой, в этом фрагменте нет.

<sup>6</sup> Имеется в виду следующий фрагмент Евангелия: «Тогда была пятница перед Пасхою, и час шестый. И сказал *Пилат* Иудеям: се, Царь ваш! Но они закричали: возьми, возьми, распни Его! Пилат говорит им: Царя ли вашего распну? Первосвященники отвечали: нет у нас царя, кроме кесаря» (Ин. 19, 14—15).

<sup>7</sup> В качестве магистерской диссертации Е. Н. Трубецкой представил монографию «Религиозно-общественный идеал западного христианства в V веке. Часть I. Мирозерцание блаженного Августина». Книга была опубликована в 1892 г. в Москве, диспут по ней состоялся в начале 1893 г., на нем присутствовал В. С. Соловьев.

<sup>8</sup> Владимир Соловьев, безумный русский философ (*нем.*).

<sup>9</sup> Деян. 17, 23.

## С. Н. Булгаков

Без плана

Впервые: Вопросы жизни. 1905. № 3. Март. С. 388—414. Печатается по этому изданию.

<sup>1</sup> *Блаватская Елена Петровна* (1831—1891) — русская писательница и теософ. Странствовала по Европе, Северной Африке, Малой Азии, Северной и Южной Америке, Индии и Китаю. В 1859 г. возвратилась в Россию и с 1860 г. устраивала спиритические сеансы. Уехав в 1873 г. в США, печатала в американской прессе статьи по спиритизму. Приняла американское гражданство (1877). Под влиянием индийской философии основала в 1875 г. в Нью-Йорке Теософическое общество. В 1878 г. уехала в Индию, где с 1878 г. обосновалось Теософическое общество. В 1884 г. вернулась в Европу, где был предан гласности ряд писем Блаватской, из которых явствовало, что многочисленные ее «феномены» были обманом. Главные сочинения Блаватской: «Разоблаченная Исида» (1877), «Тайная доктрина» (т. 1—3, 1888—1897).

<sup>2</sup> Имеется в виду немецкая протестантская теология, предпринявшая достаточно радикальное научно-историческое исследование Библии. В особенности известна тюбингенская школа — направление протестантской теологии, которое развивалось в университете г. Тюбинген. 1-й период ее развития пришелся на конец XVIII в. (Г. К. Шторр); в 1830 г. возникла так называемая новая тюбингенская школа, основанная Ф. К. Бауром, которая сыграла значительную роль в анализе текста Библии. Особое значение имели работы Д. Штрауса и Б. Бауэра, оказавшие влияние на Ж. Э. Ренана.

<sup>3</sup> Имеется в виду следующий фрагмент: «И когда Иисус окончил слова сии, народ дивился учению Его, ибо Он учил их, как власть имеющий, а не как книжники и фарисеи» (Мф. 7, 28—29; ср.: Мк. 1, 22; Лк. 4, 32).

<sup>4</sup> *Александрийская школа* — ряд философских и литературных течений в Александрии в III в. до н. э. — IV в. н. э. Этим же термином обозначают также школу богословов: старшая (II—III вв. н. э.) работала над согласованием христианства с учениями платонизма и стоицизма (Климент Александрийский, Ориген и др.); младшая боролась с ересями (Афанасий, Кирилл и др.).

<sup>5</sup> Имеется в виду то интеллектуальное движение, к которому помимо самого Булгакова принадлежали такие известные мыслители, как П. Новгородцев, П. Струве, С. Франк и др.

<sup>6</sup> *Религиозно-философское общество (Религиозно-философские собрания)* — философское движение, инициаторами которого стали Д. Мережковский и его жена З. Гиппиус; движение ставило своей целью обновление религиозной жизни и выработку новых форм соединения религии и культуры. Активное участие в выработке принципов «нового религиозного сознания» приняли Н. А. Бердяев, В. В. Розанов, Вяч. Иванов и др.; Религиозно-философские собрания в Петербурге проходили в 1901—1903 гг.; в 1907 г. были возобновлены как заседания Религиозно-философского общества и продолжались до 1917 г.

<sup>7</sup> *Лопатин Лев Михайлович* (1855—1920) — российский философ и психолог. Редактор журнала «Вопросы философии и психологии», председатель Московского психологического общества (с 1899 г.). Истолковывал учение о монадах Г. Лейбница и Р. Т. Лотце в духе персонализма, обосновывал свободу воли.

<sup>8</sup> *Конт (Comte) Огюст* (1798—1857) — французский философ, один из основоположников позитивизма и социологии. Позитивизм рассматривал как среднюю линию между эмпиризмом и мистицизмом; наука, по Контю, познает не сущности, а только явления. Выдвинул теорию трех стадий интеллектуальной эволюции человечества (теологической, метафизической и позитивной, или научной), определяющих развитие общества. Разработал классификацию наук (по степени уменьшения их абстрактности). Основные сочинения: «Курс позитивной философии» (т. 1—6, 1830—1842), «Система позитивной политики» (т. 1—4, 1851—1854).

<sup>9</sup> резкое изменение взглядов, представлений и т. п. (*букв.* смертельный переворот — название акробатического упражнения).

<sup>10</sup> *Квиетизм* (от лат. *quietus* — спокойный, безмятежный) — религиозное учение, доводящее идеал пассивного подчинения воле Бога до требования быть безразличным к собственному «спасению». Возникло в XVII в. внутри католицизма, было осуждено церковными инстанциями. В переносном смысле — созерцательность, бездейственность.

<sup>11</sup> *Анна (милостивый)* — член синадриона, занимавший должность первосвященника до Каиафы. Пользовался, по-видимому, большим влиянием. Участвовал в суде над Иисусом и позднее над апостолами Петром и Иоанном (Лк. 3, 2; Ин. 18, 13; 24; Деян. 4, 6).

*Каиафа (подавление, подавленность)* — первосвященник в год страданий и смерти Христа, председатель синадриона, осудившего Христа (Мф. 26, 3; 57; Лк. 3, 2; Деян. 4, 6).

<sup>12</sup> Именно такое понимание христианства резко критиковал В. Розанов в своем известном выступлении «О Сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» на одном из Религиозно-философских собраний в Петербурге 21 октября 1907 г. (см.: *Розанов В. В.* Собрание сочинений. В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 417—426).

<sup>13</sup> *Филипп (Кольчев Федор Степанович)* (1507—1569) — русский митрополит с 1566 г. Публично выступил против опричных казней Ивана IV. Низложен в 1568 г. Задушен по приказу царя.

<sup>14</sup> Столько бед смогла одобрить религия (*лат.*) — цитата из книги Лукреция (ок. 99 — ок. 55 до н. э.) «О природе вещей» (1, 102).

<sup>15</sup> Они должны. Открытая речь к христианскому обществу (*нем.*).

<sup>16</sup> См.: Мф. 21, 28—31.

<sup>17</sup> Мф. 27, 5.

<sup>18</sup> христианско-социалистическая партия (*нем.*).

<sup>19</sup> *Мамона, маммон* — у древних сирийцев, а затем и в христианстве божество, олицетворявшее богатство, земные блага. В апокрифах демонический персонаж Мамона — один из представителей «силы бесовской», противостоящей Богу и ангелам. Этот образ, по-видимому, возник вследствие народного переосмысления евангельского образа мамоны.

**Священник Н. С.**

Открытое письмо С. Н. Булгакову

Впервые: Вопросы жизни. 1905. № 8. Август. С. 232—238. Печатается по первому изданию.

**С. Н. Булгаков**

Религия и политика

(К вопросу об образовании политических партий)

Впервые: Полярная звезда. 1906. № 13. С. 118—127. Переиздано в: *Булгаков С. Н.* Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 60—68. Печатается по последнему изданию.

<sup>1</sup> государство будущего (*нем.*).

<sup>2</sup> Евр. 13, 14.

<sup>3</sup> Имеются в виду партии социал-демократов и социал-революционеров.

<sup>4</sup> Императорский Рим отличался веротерпимостью, в нем мирно сосуществовали храмы самых разных религий.

<sup>5</sup> См. примеч. 9 к фрагменту «Пять лет» из воспоминаний Булгакова «Автобиографическое».

<sup>6</sup> в будущем, «в надежде» (*лат.*).

<sup>7</sup> безрелигиозный (*лат.*).

<sup>8</sup> См. примеч. 31 к фрагменту «Пять лет».

<sup>9</sup> «Христианское братство любви» — нелегальная религиозно-политическая организация, в которую входили В. Ф. Эрн, В. П. Свенцицкий, П. А. Флоренский, А. В. Ельчанинов и др.; существовала в 1905—1907 гг.

<sup>10</sup> о себе, в свою защиту (*лат.*; *букв.* «за свой дом»).

<sup>11</sup> Сборник вышел под названием «Вопросы религии» (М., 1906. Вып. 1).

**П. Б. Струве**

Несколько слов по поводу статьи С. Н. Булгакова

Впервые: Полярная звезда. 1906. № 3. С. 128—130. Переиздано в: *Булгаков С. Н.* Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 316—317. Печатается по последнему изданию.

*Струве Петр Бернгардович* — см. выше, примеч. 15 к фрагменту воспоминаний Булгакова «Мое безбожие».

<sup>1</sup> *Франк Семен Людвигович* (1877—1950) — российский религиозный философ. В 1922 г. выслан за границу. От «легального марксизма» перешел к религиозной философии, разрабатывал учение о всеединстве в традиции апофатической теологии и христианского платонизма. Выступал против социализма как крайней степени общественного рационализма. Основные труды: «Предмет знаний» (1915), «Смысл жизни» (1926), «Ду-



ховные основы общества» (1930), «Непостижимое» (1939), «Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия» (издан 1956).

### С. В. Лурье

#### Сектантство и партийность

Впервые: Московский еженедельник. 1906. № 31. С. 28—36. Печатается по этому изданию.

*Лурье Семен Владимирович* (1867—1927) — публицист, переводчик, сотрудник журнала «Русская мысль».

<sup>1</sup> Видимо, имеется в виду Эдуард Бернштейн (1850—1932), один из лидеров германской социал-демократии и 2-го Интернационала. На съезде в Мангейме в 1906 г. он выступил против курса на обострение классовой борьбы между пролетариатом и буржуазией и выдвинул идею мирного перерастания капитализма в социализм.

<sup>2</sup> *Рейхстаг* (нем. Reichstag) — в «Священной Римской империи» с XII в. — орган сословного представительства при германском императоре, называвшийся имперским сеймом. В Германской империи — учредительное собрание, а затем нижняя палата Северо-Германского союза (1867—1871); в 1871—1918 гг. — выборный орган, участвовавший в законодательстве, принятии бюджета и контроле за исполнительной властью. Высшим представительным органом считался бундесрат.

### Е. Н. Трубецкой

#### Два слова по поводу полемики г. Лурье и С. Н. Булгакова

Впервые: Московский еженедельник. 1906. № 30. С. 37—39. Переиздано в: *Булгаков С. Н.* Христианский социализм. Новосибирск, 1991. С. 317—318. Печатается по последнему изданию.

### С. Н. Булгаков

#### Три идеи

Впервые: Русская мысль. 1913. Кн. II. С. 142—149. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> люди (*фр.*).

<sup>2</sup> граждане (*фр.*).

<sup>3</sup> Здесь Булгаков присоединяется к известной точке зрения поздних славянофилов — Я. Данилевского и К. Леонтьева — о предназначенности России к объединению славянских народов ради завоевания Константинополя и восстановлению Византии как панславянской державы.

<sup>4</sup> Имеются в виду Балканские войны 1912—1913 гг. 1-я Балканская война (9.10.1912—30.5.1913) происходила между Балканским союзом (Болгария, Сербия, Греция, Черногория) и Турцией. По Лондонскому мирному договору 1913 г. потерпевшая поражение Турция потеряла все

свои европейские владения, кроме Стамбула и небольшой части Восточной Фракии. 2-я Балканская война (29.6—10.8.1913) — война Болгарии против Греции, Сербии и Черногории, к которым присоединились Румыния и Турция. Завершилась поражением Болгарии, которая по Бухарестскому мирному договору 1913 г. уступила Румынии Южную Добруджу, Греции — Южную Македонию и часть Западной Фракии, Сербии — почти всю Северную Македонию. Балканские войны привели к обострению международных противоречий, ускорив начало 1-й мировой войны.

<sup>5</sup> *Коккошкин Федор Федорович* (1871—1918) — российский юрист, публицист, лидер партии кадетов. Депутат 1-й Государственной думы. В 1917 г. государственный контролер Временного правительства. Убит анархистами.

<sup>6</sup> не можем (лат.).

<sup>7</sup> *Бентам Иеремия* (1748—1832) — английский философ, социолог, юрист. Родоначальник философии утилитаризма.

<sup>8</sup> *Падишах* (перс. — властитель, господин) — титул монарха в некоторых странах Ближнего и Среднего Востока, в Османской империи с XV в. по 1922 г.

<sup>9</sup> *Эгалитаризм* (фр. egalitarisme, от egalite — равенство) — концепция всеобщей уравнительности как принципа организации общественной жизни. Приверженцы эгалитаризма — Жан Жак Руссо, якобинцы, Г. Бабеф; характерен для «казарменного коммунизма». Эгалитаризм — вульгарное извращение принципа социального равенства.

<sup>10</sup> *Вилайет* (иль, ил) — административно-территориальная единица в Турции (с 1866 г.).

<sup>11</sup> *Гяур* (тур. gavar, перс. гебр, от араб. кафир — неверующий) — у исповедующих ислам, главным образом в Средние века, название всех немусульман.

<sup>12</sup> *Либерансерство* — свобода исповедания любых религий.

<sup>13</sup> *Катков Михаил Никифорович* (1818—1887) — русский публицист, издатель журнала «Русский вестник» (с 1856 г.) и газеты «Московские ведомости» (1850—1855, 1863—1887). В 30-х гг. примыкал к кружку Н. В. Станкевича. В 50-х гг. умеренный либерал, сторонник английского политического строя. Со времени Польского восстания 1863—1864 гг. один из вдохновителей контрреформ.

<sup>14</sup> *Иерократия* — власть духовенства.

<sup>15</sup> *Гартман Эдуард* (1842—1906) — немецкий философ, сторонник панпсихизма. Основой сущего считал абсолютное бессознательное духовное начало — мировую волю («Философия бессознательного»). В этике вслед за А. Шопенгауэром разрабатывал концепцию пессимизма.

<sup>16</sup> *Древс (Drews) Артур* (1865—1935) — немецкий философ, последователь Э. Гартмана. Популяризатор так называемой мифологической школы в религиоведении.

<sup>17</sup> *Вагнер Рихард* (1813—1883) — немецкий композитор, дирижер, музыкальный писатель. Реформатор оперного искусства. В опере-драме осуществил синтез философско-поэтического и музыкального начал. В произведениях это нашло выражение в развитой системе лейтмотивов, вокально-симфоническом стиле мышления. Новатор в области гармонии и оркестровки. Большинство музыкальных драм основано на мифологиче-

ских сюжетах (собственные либретто). Оперы: «Риенци» (1840), «Летучий голландец» (1841), «Тангейзер» (1845), «Лознгрин» (1848), «Тристан и Изольда» (1859), «Нюрнбергские мастерзингеры» (1867), «Парсифаль» (1882); тетралогия «Кольцо нибелунга» — «Золото Рейна», «Валькирия», «Зигфрид», «Гибель богов» (1854—1874). Публицистические и музыкально-эстетические работы: «Искусство и революция», «Художественное произведение будущего» (1848), «Опера и драма» (1851) и др.

<sup>18</sup> «Сделано в Германии» (англ.).

<sup>19</sup> натиск, порыв (нем.).

<sup>20</sup> *Гус (Hus) Ян* (1371—1415) — национальный герой чешского народа, идеолог чешской Реформации. В 1402—1403, 1409—1410 гг. ректор Пражского (Карлова) университета. Вдохновитель народного движения в Чехии против немецкого засилья и католической Церкви (порицал торговлю индульгенциями, требовал возвращения к принципам раннего христианства, уравнивания в правах мирян с духовенством). Осужден церковным Собором в Констанце и сожжен.

<sup>21</sup> *Сенкевич (Sienkiewicz) Генрик* (1846—1916) — польский писатель. Исторические романы «Огнем и мечом» (1883—1884), «Потоп» (1884—1886), «Пан Володыевский» (1887—1888); «Камо грядеши» (1894—1896), «Крестоносцы» (1897—1900) — отмечены национально-патриотическими настроениями, стилизацией в духе изображаемой эпохи, искусством пластической лепки образов. Психологические романы («Без догмата», 1889—1890), новеллы и повести. Нобелевская премия (1905).

<sup>22</sup> *Ультрамонтанство* (от лат. *ultra montes* — за горами, т. е. в Риме) — направление (с XV в.) в католицизме, отстаивающее идею неограниченной верховной власти Римского Папы, его право вмешиваться в светские дела любого государства. С XVI в. активные поборники ультрамонтанства — иезуиты.

<sup>23</sup> См.: Мф. 25, 14—30.

## В. П. Соколов

Открытое письмо С. Н. Булгакову

Впервые: Русская мысль. 1913. Кн. VII. С. 104—109. Печатается по первому изданию.

*Соколов Василий Павлович* (1854—?) — писатель, преподаватель латинского языка в Саратовском духовном училище; обучался в Казанской духовной академии, где получил степень магистра. Печатал статьи в «Церковно-общественном вестнике», «Церковном вестнике», «Страннике», «Неделе» и других изданиях.

<sup>1</sup> абсурд, нелепица (лат.).

<sup>2</sup> Мф. 26, 52

<sup>3</sup> Мф. 26, 53.

<sup>4</sup> Мк. 12, 17.

<sup>5</sup> *Аномизм* — незаконность, отрицание законов.

<sup>6</sup> в массе, в целом (фр.).

<sup>7</sup> *Крестовые походы* — походы (1096—1270) на Ближний Восток (в Сирию, Палестину, Сев. Африку), организованные западноевропейскими феодалами и католической Церковью под знаменем борьбы против «неверных» (мусульман), освобождения гроба Господня и святой земли (Палестины). 1-й Крестовый поход (1096—1099) завершился захватом крестоносцами у сельджуков Иерусалима и образованием Иерусалимского королевства. 2-й (1147—1149 гг., повод — взятие в 1144 г. сельджуками Эдессы) и 3-й (1189—1192 гг., вызван завоеванием в 1187 г. Иерусалима Салах-ад-Дином) были безрезультатны. 4-й Крестовый поход (1202—1204), организованный по инициативе Папы Иннокентия III, был направлен (главным образом усилиями венецианского купечества) против Византии, на части территории которой после захвата крестоносцами Константинополя была создана Латинская империя (1204—1261). Последние походы — 5-й (1217—1221), 6-й (1228—1229), 7-й (1248—1254), 8-й (1270) — существенной роли не играли. С переходом к мусульманам Акры (1291) крестоносцы полностью утратили свои владения на Востоке.

<sup>8</sup> Как известно, и старшие славянофилы (А. Хомяков и И. Киреевский), и Вл. Соловьев в своих размышлениях об ограниченности классического западноевропейского рационализма и об особой миссии России опирались на идеи западной (прежде всего немецкой) мистической традиции, особенно в том варианте, которые ей придал Шеллинг. Многие идеи Соловьева, в том числе две центральных — идея всеединства и идея Богочеловечества, могут без большой натяжки считаться просто «переводом» соответствующих идей Шеллинга с «немецкого» на «русский».

<sup>9</sup> Ин. 12, 24.

<sup>10</sup> Видимо, имеется в виду *Иннокентий* (в миру Иван Васильевич Беляев) (1862—1913) — духовный писатель и проповедник. Воспитанник Казанской духовной академии, Иннокентий был викарием епархий Харьковской и Петербургской, епископом Тамбовским, с 1909 г. экзархом Грузии. Был близок к митрополиту Антонию и считался сторонником реформ в Церкви.

<sup>11</sup> *Содом и Гоморра* — в Библии два города у устья реки Иордан или на западном побережье Мертвого моря, жители которых погрязли в распутстве и за это были испелены огнем, посланным с небес. Из пламени Бог вывел только Лота с семьей. В переносном смысле — беспорядок, хаос, разврат.

<sup>12</sup> Кол. 3, 11.

## С. Н. Булгаков

Ответ В. П. Соколову

Впервые: Русская мысль. 1913. Кн. VII. С. 109—115. Печатается по первому изданию.

<sup>1</sup> Мф. 10, 28.

<sup>2</sup> В течение сорока дней Моисей находился на вершине горы Синай, принимая законы и постановления, которые Господь начертал Своею рукой на двух каменных скрижалях — десять заповедей Десятиисловия (Исх. 33).

<sup>3</sup> *Петр Бернадоне* — торговец сукном, отец св. Франциска Ассизского.

<sup>4</sup> *Алексий* (пособитель, помощник) — человек Божий, происходил из Рима от благородных и богатых родителей, по настоянию которых вступил в брак, но затем, оставив невесту, удалился в Едессу, где в продолжение 17 лет питался подаяниями в церкви; потом возвратился в Рим, к воротам дома своего отца. Был узан уже только после кончины, последовавшей в 411 г., в царствование Онопия и Аркадия.

<sup>5</sup> «Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению» (Рим. 13, 1—2).

<sup>6</sup> «Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее, ибо начальник есть Божий слуга, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое» (Рим. 13, 3—4).

<sup>7</sup> В главе 13 Послания к Римлянам ап. Павла, из которой взяты приведенные в двух предшествующих примечаниях слова, речь идет о необходимости послушания земным властям и исполнения закона, в то время как Христос утверждал, что его Царствие «не от мира сего».

<sup>8</sup> См.: Мф. 26, 52—53 (примеч. 2 и 3 к «Открытому письму» В. П. Соколова).

<sup>9</sup> *Сергий Радонежский* (ок. 1321—1391) — основатель и игумен Троице-Сергиева монастыря. Активно поддерживал объединительную и национально-освободительную политику князя Дмитрия Донского, к которому был близок. Благословил последнего на борьбу с татарами перед Куликовской битвой. Канонизирован Русской православной церковью.

*Дмитрий Донской* (1350—1389) — великий князь московский (с 1359 г.) и владимирский (с 1362 г.), сын Ивана II. При нем в 1367 г. построен белокаменный кремль в Москве. Возглавил вооруженную борьбу русского народа против монголо-татар; руководил их разгромом в битве на р. Вожа (1378). В Куликовской битве 1380 г. (верховья Дона) проявил выдающийся полководческий талант, за что был прозван Донским. В княжение Дмитрия Донского Москва утвердила свое руководящее положение в русских землях. Дмитрий Донской впервые передал великое княжение Василию I без санкции Золотой Орды. Канонизирован Русской православной церковью.

<sup>10</sup> Третьего не дано! (лат.).

<sup>11</sup> Книжечка (брошюра) о современной жизни (нем.).

<sup>12</sup> *Экхарт (Eckhart) Иоганн (Майстер Экхарт)* (ок. 1260—1327) — представитель немецкой средневековой мистики, приближавшийся к пантеизму; доминиканец, проповедовал на немецком языке. В учении об абсолюте выделял бесосновное божественное ничто («бездну») как основу Бога и всего бытия. В 1329 г. папской буллой многие тезисы Экхарта объявлены еретическими.

<sup>13</sup> *Таулер (Tauler) Иоганн* (ок. 1300—1361) — немецкий мистик, доминиканец, проповедник, ученик И. Экхарта. Оказал влияние на деятелей немецкой Реформации.

*Сузо (Зойзе; Seuse) Генрих* (ок. 1295—1366) — немецкий мистик, доминиканец, ученик И. Экхарта. Проповеди Сузо отличались поэтической образностью.

<sup>14</sup> *Бёме (Bohme) Якоб* (1575—1624) — немецкий философ-пантеист. По профессии сапожник. Мистика и натурфилософия Бёме пронизаны стихийно-диалектическими идеями. Оказал большое влияние на немецкий Романтизм.

<sup>15</sup> *Ричль Альбрехт* (1806—1876) — протестантский теолог.

<sup>16</sup> *Трёлч (Troeltsch) Эрнст* (1865—1923) — немецкий теолог, философ, историк религии; один из основателей социологии религии.

<sup>17</sup> Видимо, имеется в виду так называемый «союз монахов» — основанное А. Древсом движение за «религию без Бога», за религиозность, направленную на безличное иррациональное начало бытия.

<sup>18</sup> Геометрическим образом (*лат.*) — известное выражение Спинозы.

<sup>19</sup> Имеется в виду слова из Книги пророка Исайи: «И будет в тот день: остаток Израиля и спасшиеся из дома Иакова не будут более полагаться на того, кто поразил их, но возложат упование на Господа, Святаго Израилева, чистосердечно. Остаток обратится, остаток Иакова — к Богу сильному. Ибо, хотя бы народа у тебя, Израиль, было столько, сколько песку морского, только остаток его обратится; истребление определено избылующею правдою; ибо определенное истребление совершит Господь, Господь Саваоф, во всей земле» (Ис. 10, 20—23).

<sup>20</sup> Иерусалим подвергся катастрофическому разрушению во время подавления антиримского восстания в римской провинции Иудея (66—73). Римляне во главе с Веспасианом (римским императором с 69 г.) после 5-месячной осады, воспользовавшись междоусобной борьбой в Иудее, взяли и разрушили Иерусалим, в том числе храм (70). Сопrotивление восставших было сломлено взятием крепости Масада (73).

<sup>21</sup> *Сфинкс (Сфинга)* — в греческой мифологии крылатая полуженщина-полульвица, обитавшая на скале близ Фив; задавала прохожим неразрешимую загадку и затем, не получив ответа, пожирала их. Загадку сфинкса («кто утром ходит на 4 ногах, в полдень на двух, вечером на трех») разгадал Эдип (его ответ: «Человек — в детстве, зрелости и старости»); после чего сфинкс бросилась со скалы.

## С. Н. Булгаков

### Афонское дело

Впервые: Русская мысль. 1913. Кн. IX. С. 37—46. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> Рим высказался (*лат.*). *Roma locuta, causa finita* (Рим высказался, дело закончено), это высказывание означало, что папская курия вынесла свое окончательное решение. Так начиналась специальная булла Папы Иннокентия, который в 416 г. утвердил решение Карфагенского синода об отлучении от Церкви противников блаженного Августина.

<sup>2</sup> каталог книг, запрещенных папской властью для чтения католикам (*лат.*).

<sup>3</sup> *Модернизм* — направление в католицизме конца XIX — начала XX века, стремившееся к обновлению католического вероучения, «согласованию» его с современным научным и философским мышлением. «Антимодернистская присяга» была введена для защиты католической Церкви от попыток изменения ее учения.

<sup>4</sup> Краткую характеристику истории рождения и официального осуждения имяславческого движения на Афоне дал А. Ф. Лосев:

«...История имяславия в XX в. вкратце выглядит следующим образом: в 1907 г. появилась книга анонимного автора (как впоследствии выяснилось, монаха Илариона) под названием “На горах Кавказа”. В этой книге, кроме описания жизни отшельников и ревнителей на кавказских горах, было изложено традиционное православное учение об Иисусовой молитве и умном восхождении, причем особенно подчеркивалось, что вне имени Иисуса никакое спасение ни для монаха, ни для мирянина невозможно. Имя Божие уже по своей сущности свято и есть сам Бог, ибо неотделимо от Его сущности. В книге имелось множество чудесных мистических описаний природы Кавказа и образа жизни отшельников, покинувших монастыри, уединившихся в скитах и через Иисусову молитву стяжавших мистического единения с Богом. Книга, одобренная к тому же духовной цензурой, не пробудила, собственно, никакого отклика в русском обществе. Единственным местом, в котором она произвела сильное впечатление, был Афон с его древними православными монастырями. Так образовались две враждебные друг другу партии, аналогичные тем, о которых мы говорили выше в связи с вопросом о почитании образа и о Фаворском Свете. Одни, а это в основном были представители администрации, учили, что имя Божие — лишь звук пустой и не стоит ни в каком отношении к самому Богу, что у него то же начало, что и у всего тварного, а потому обожествление его, говорили они, есть языческий пантеизм и магия. Другие, напротив, отстаивали божественное начало имени Иисуса и утверждали, что в имени Божьем пребывает энергия Бога, неотделимая от Его сущности, и потому оно не может быть тварным. Имя Божие — это сам Бог. Представителями последней точки зрения были в основном монахи, ревнители и отшельники, имевшие обыкновение исполнять Иисусову молитву и давшие обет молчания. Спор, начатый на Афоне со случайных, незначительных бесед, продолжался до тех пор, пока в 1912—1913 гг. движение имяславия не приобрело определенного размаха и пока не стали явными его связи с исихастским движением XIV в. Убедленным сторонником имяславия заявил себя иеромонах Антоний (в миру — Булатович), которому принадлежат две основополагающих для имяславного учения книги, а именно “Апология веры во имя Божие и во имя Иисуса” (Москва, 1913) и “Апология веры в непобедимое, непостижимое божественное имя Господа нашего Иисуса Христа” (Петроград, 1917). Значительна также и его книга “Моя мысль во Христе” (Петроград, 1914). Кроме Илариона и Антония большая роль в формировании имяславного учения принадлежит архимандриту Арсению, архимандриту Давиду и монаху Иринею. Приверженцы имяславия были обвинены в языческом пантеизме (вспомним, что иконоборцы обвиняли православных помимо идолопоклонства — в магии, так как последние утверждали, что таинство совершается именем Иисусовым, и в двоебо-



жию). Информированный в этом духе константинопольский патриарх Иоаким III в своем послании от 12 сентября 1912 г. осудил книгу “На горах Кавказа” за то, что в ней “содержится много ошибочного, ведущего к заблуждениям и ересям”. 12 января 1913 г. он уговаривал афонских жителей монастыря Ватопед, братаию афонских жителей Андреевского скита, где особенно было развито имяславие, отказаться от “новоявленной ереси”.

Второго февраля советом всех настоятелей афонских монастырей был обнародован “Запрет совершать богослужения” сторонникам имяславия, жившим в Андреевском скиту. Новый константинопольский патриарх Герман V требовал от сторонников имяславия явиться на суд. 30 марта 1913 г. в ответ на запрос патриарха халкинская богословская школа охарактеризовала имяславие как пантеизм. 5 апреля Герман V послал на афонскую гору угрожающее письмо, в котором он определил оноματοдоксию как “богохульное и еретическое учение” и грозил ее сторонникам всевозможными карами. Последнюю точку в этом деле поставил Священный Синод в Петрограде. На Афон был послан епископ Никон, взявший с собой военных, чтобы без затруднений применить силу против ереси, в результате чего больше тысячи монахов — сторонников имяславия — были насильно вывезены с Афона и разосланы по разным областям с запретом проводить богослужения. В послании Священного Синода от 18 мая 1913 г. были выделены три следующих пункта:

“1) Имя Божие свято и достопоклоняемо и вождедено, потому что оно служит для нас словесным обозначением самого превозделенного и Святейшего Существа Бога, Источника всех благ. Имя это божественно, потому что открыто нам Богом, говорит нам о Боге, возносит наш ум к Богу и проч. В молитве (особенно Иисусовой) имя Божие и Сам Бог сознаются нами нераздельно, как бы отождествляются, даже не могут и не должны быть отделены и противопоставлены одно другому, но это только в молитве и только *для нашего сердца*; в богословствовании же, как и *на деле*, имя Божие есть *только имя*, а не Сам Бог и не Его свойства, название предмета, а не сам предмет, и потому не может быть признано или называемо Богом (что было бы бессмысленно и богохульно), ни Божеством, потому что оно не есть и энергия Божия.

2) Имя Божие, когда произносится в молитве, может творить и чудеса, но не само собой, не вследствие некоей навсегда как бы заключенной в нем, к нему прикрепленной Божественной силы, которая бы действовала уже механически, а так, что Господь, видя веру нашу (Мф. 9, 2) и в силу Своего неложного обещания посылает Свою благодать и ею совершает чудо.

3) В частности, Святые Таинства совершаются *не по вере* совершающего, не по вере приемлющего, но и не в силу произнесения или изображения имени Божия, а по молитве и вере Св. Церкви, от лица которой они совершаются и в силу данного ей Господом обетования. Такова вера православная, вера отеческая и апостольская”.

Это дело также было завершено чисто полицейскими мероприятиями. Что же до самого учения, то Синод принял двусмысленное решение, пронизанное сильным номинализмом и позитивным сенсуализмом, в старинном английском духе. Строго говоря, даже и сегодня вопрос об имени Божьем продолжает оставаться для церковных властей совершенно непроясненным и запутанным. В 1915 г. московский митрополит Макарий

и независимо от него киевский митрополит Флавиан предписали снова принимать в монастыри изгнанных с Афона без покаяния, ибо их учение приемлемо для православных. Этому решению ни Синод, ни в целом епископат не противостояли, хотя учение имяславцев еще и сегодня считается еретическим. Как только после революции был создан Поместный собор Русской православной церкви, 2 сентября 1917 г. представитель группы имяславцев передал требование заново исследовать все дело целиком, включая действия Синода и особенно епископа Никона. Собор все откладывал да откладывал дело, пока и сам, по причине известных событий, не был закрыт. Новоизбранный патриарх Тихон принял весьма дипломатическое решение, достаточно любезное для имяславцев, совершив даже вместе с ними богослужение. Однако при этом он не отменил открыто прежнего осуждения. Такой в высшей степени антицерковный подход к делу, когда догматическое учение приносится в жертву церковной политике, сам по себе не мог, разумеется, разрешить всей сложности вопроса. Патриарх показал себя достаточно осторожным иерархом и тем самым упустил возможность серьезной постановки этого важного и вечного для православия вопроса.

Совершенно другую позицию заняли некоторые представители интеллигенции, не стоявшие ни в каких отношениях с церковной бюрократией и проявлявшие живой интерес к мистике православного Востока. Ими были собраны обширные патриотические, литургические и религиозно-философские материалы и представлен целый ряд научно-популярных статей, которые, к сожалению, по цензурным условиям нашего времени не могут быть опубликованы в России...» (Перевод с нем. А. Г. Васьшестова, под ред. Л. Гоготлишвили и Л. Тахо-Годи; источник: «Золотая философия», ссылка: <http://philosophy.allru.net/pervo.html>).

<sup>5</sup> *Хомяков Алексей Степанович* (1804—1860) — русский религиозный философ, писатель, поэт, публицист, один из основоположников славянофильства. Ориентация на восточную патристику (учение о «соборности» и др.) сочеталась у Хомякова с элементами философского романтизма. Выступал с либеральных позиций за отмену крепостного права, смертной казни, за введение свободы слова, печати и др. Стихотворные трагедии «Ермак» (1832) и «Дмитрий Самозванец» (1833), лирические стихотворения, проникнутые гражданским пафосом («Россия» и др.).

<sup>6</sup> Имеется в виду окружное послание восточных патриархов к англиканской Церкви с разъяснением основ православной веры. Позже оно не раз использовалось в педагогических целях как ясное и доступное изложение основ догматического учения православия.

<sup>7</sup> В нужде единение, в сомнении свобода (*лат.*).

<sup>8</sup> *Бухарев Александр Матвеевич* (в монашестве Феодор; 1822—1871) — русский богослов и философ, предтеча так называемого «нового религиозного сознания» в России конца XIX — начала XX века. Конфликт с церковными властями побудил его в 1863 г. сложить с себя сан. Сочинение — «О православии в отношении к современности» (1860).

<sup>9</sup> *Федоров Николай Федорович* (1828—1903) — русский религиозный мыслитель-утопист, выдвинул «проект» всеобщего воскрешения умерших («отцов») и преодоления смерти средствами современной науки («Философия общего дела»).

<sup>10</sup> «Иисусова молитва» и «умное делание» — понятия, занимавшие центральное место в учении исихастов. Духовные практики исихазма вели к единению человека с Богом через «очищение сердца» и самососредоточение сознания. Возникло в IV—VII веках, возродилось в конце XIII—XIV веке (Григорий Синаит, Нил Сорский). Главным теоретиком исихазма стал Григорий Палама.

<sup>11</sup> Величина ничтожная; величина, которой можно пренебречь (*фр.*) — математический термин Б. Паскаля.

<sup>12</sup> «Первому захватившему» (*лат.*; положение из римского права о праве владения, принадлежащем тому, кто первым занял какое-либо место, захватил какую-либо вещь).

### С. В. Троицкий

Об именах Божиих и имябожниках  
<Глава> «Защитники имябожников»

Впервые отдельным изданием: СПб., 1914. С. 180—200. Печатается по первому изданию.

*Троицкий Сергей Викторович* (1878—1972) — богослов и историк Церкви. Окончил Санкт-Петербургскую духовную академию (1901 г.). Служил чиновником при Синоде. Преподавал каноническое право в Санкт-Петербургской духовной академии, а потом в Новороссийском университете (1919 г.). Участвовал в Московском и в Киевском поместных соборах. В эмиграции с 1920 г. Профессор Белградского университета (1920—1929, 1941—1945 гг.). Преподавал каноническое право в Свято-Сергиевском богословском институте в Париже (1947—1948 гг.). Юриконсульт Сербской православной церкви. Доктор церковного права (1961).

<sup>1</sup> *Афанасий (Великий) Александрийский* (ок. 295—373) — церковный деятель и богослов, представитель патристики, епископ г. Александрия; в борьбе с арианством разработал мистическое учение о «единосущии» Бога-Отца и Бога-Сына, ставшее догматом на 1-м (325) и 2-м (381) Вселенских соборах; защищал независимость Церкви от императорской власти.

<sup>2</sup> *Фиваида (Thebais)* — в эпоху Птолемеев название Верхнего Египта, египетской пустыни, где селились основатели раннехристианского отшельничества.

<sup>3</sup> Спор между исихастами во главе с Григорией Паламой и калабрийским монахом Варлаамом (1290—1348) был главной темой Константинопольских соборов XIV века. Варлаам обвинил исихастов в ереси за то, что они утверждали возможность восприятия человеком божественного, нетварного света (божественных энергий, разлитых в мире); они закончились полной победой Паламы и уточнением православного догмата в духе исихазма (подробнее см.: *Вениаминов В.* Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолствующих. М., 1995. С. 344—381).

<sup>4</sup> манера говорить (о ни к чему не обязывающем высказывании, о пустых, ничего не значащих словах) (*фр.*).

<sup>5</sup> в силу самого факта (*лат.*).

<sup>6</sup> V Вселенский собор проходил в Константинополе в 553 г., на нем были осуждены ряд еретических учений (в том числе учение Оригена) и сделаны уступки монофизитам в некоторых вопросах. В VI и VII веках они явились причиной многих смут.

<sup>7</sup> III Вселенский собор, проходивший в Ефесе в 431 г., окончательно осудил как ереси несторианство и пелагианство. Несториане — последователи патриарха Константинопольского Нестория, организовавшего повсеместные гонения на ариан. В своем учении он отрицал рождение Христа сверхъестественным образом и настаивал, что от Марии родился просто человек, в котором после поселился Дух Святой и обитал в нем как в храме.

<sup>8</sup> «фактически, в действительности» или «в будущем» (*лат.*).

<sup>9</sup> Григорий Нисский (ок. 335 — ок. 394) — церковный писатель, теолог и философ-платоник; епископ г. Ниса (Малая Азия); брат Василия Великого. Разрабатывал теоретические основы христианской экзегетики; в антропологии исходил из органического единства человечества как некоей коллективной личности.

<sup>10</sup> не с точки зрения церковного единства (*лат.*).

<sup>11</sup> VI Вселенский собор открылся в Константинополе в 680—681 гг., через 10 лет (в 690—691 гг.) состоялось его продолжение: поскольку большая часть заседаний проходила в большой «купольной» зале труллы внутри царского дворца, этот Собор называют «Трулльским».

<sup>12</sup> Григорий Назианзин (Григорий Богослов) (ок. 330 — ок. 390) — греческий поэт и прозаик, церковный деятель и мыслитель, представитель патристики; епископ г. Назианза (Малая Азия). Переносил в теологию методы платоновской диалектики. Автобиографические поэмы «О моей жизни», «О моей судьбе» и «О страданиях моей души».

<sup>13</sup> VII Вселенский собор состоялся в Никее в 787 г. (последнее заседание собора прошло в Константинополе в присутствии византийского императора) и был посвящен оценке иконоборчества. Итогом Собора стало восстановление иконопочитания и признание иконоборчества ересью.

<sup>14</sup> Григорий I Великий (Gregorius Magnus), в православной традиции Григорий Двоеслов (ок. 540—604) — Папа Римский с 590 г. Способствовал становлению церковного государства («патримоний Петра») и упрочению церковной и мирской власти папства, был инициатором христианской миссии в Британии, осуществил реформу литургии и церковного пения (григорианское пение). Его «Моральные толкования на книгу Иова» (35 книг) стали для средневековой мысли главным авторитетом в области религиозной этики.

<sup>15</sup> Иоанн Дамаскин (ок. 675 — ок. 749) — византийский богослов, философ и поэт, завершитель и систематизатор греческой патристики; ведущий идейный противник иконоборчества; автор философско-теологического компендиума «Источник знания».

<sup>16</sup> согласие (единодушие) мирян (*лат.*).

<sup>17</sup> Иоанниты — секта поклонников протоиерея Иоанна Кронштадтского (в миру Иоанн Ильич Сергиев; 1829—1908), настоятеля Андреев-

ского собора в Кронштадте. В 1890-х гг. Иоанн приобрел среди простого народа известность как молитвенник и чудотворец. К нему стекались огромные суммы, пожертвованные на дела благотворительности, и большое число богомольцев. На этой волне и возникла секта иоаннитов и иоанниток, проповедовавших что в отце Иоанне воплотился Иисус Христос. Иногда они даже пытались укусить его, чтобы «причаститься» его крови. Сам Иоанн Кронштадский не признавал это увлечение законным.

<sup>18</sup> *Евномий* (ум. ок. 395) — неортодоксальный христианский богослов, представитель крайнего арианства, имевший многочисленных последователей. Опровержению его идей посвящено сочинение Григория Нисского «Против Евномия».

<sup>19</sup> Имеются в виду постановления VII Вселенского собора в Никее в 787 г.

<sup>20</sup> «Слава Божия есть Иисус» (*греч.*).

<sup>21</sup> очень громко, бурно (*ит.*; термин, обозначающий характер исполнения музыкального произведения).

<sup>22</sup> *Василий Великий* (ок. 330—379) — христианский мыслитель и церковный деятель, отец Церкви.

## С. Н. Булгаков

Смысл учения св. Григория Нисского об именах

Впервые: Итоги жизни. 1914. № 12—13. С. 15—21. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> *Несмелов Виктор Иванович* (1863—1920) — российский религиозный философ, один из предшественников экзистенциализма, разрабатывал проблемы антропологии.

<sup>2</sup> *Апокатастасис* (*греч.* всеобщее восстановление) — учение, выдвинутое Оригеном и предполагающее, что в силу бесконечного милосердия Бога все падшие души (даже сатана) будут прощены и обретут райское бытие. Было осуждено как еретическое.

<sup>3</sup> *Манихей Николай* — о ком идет речь, непонятно.

*Аколуф Аэтий* — автор единственного дошедшего до нас сочинения под названием «О Боге нерожденном и рожденном», которое имеет важное значение для истории богословской мысли. Здесь Аэтий пытается в 47 тезисах (или «главах») доказать существенное различие между «единственным истинным Богом» и «рожденной Ипостасью» Сына на почве принадлежащей существу Бога нерожденности (*аколуф* — одна из низших должностей в иерархии священнослужителей).

<sup>4</sup> II Вселенский собор состоялся в Константинополе в 381 г. На нем присутствовали епископы только Восточной империи; существенных догматических вопросов на Соборе не поднималось: было констатировано осуждение евномиян, или аномеев, ариан, или евдоксиан, полуариан, или пневматомахов, савеллиан, маркеллиан, фотивиан, аполлинаристов; еще раз подтвержден Никейский символ веры.

**С. В. Троицкий**

Учение св. Григория Нисского об именах Божиих  
и «относительное» поклонение  
(Ответ С. Н. Булгакову)

Впервые: Итоги жизни. 1914. № 17. С. 1—8. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> Имеется в виду, что VII Вселенский собор стал последним, внесшим существенные изменения в догматическую систему православия.

<sup>2</sup> Председательствовал на Соборе патриарх Константинопольский Тарасий.

<sup>3</sup> *Мемра* — в иудаизме высшее существо, ангел Иеговы, слово, через которое Господь не только сотворил мир, но и поддерживает с ним постоянные сношения. Возможно, это учение повлияло на формирование христианской концепции творящего Логоса (через Филона Александрийского). В иудаизме учение о творящем слове (мемре) было побочным явлением, так как оно противоречило традиционному монотеизму, полагая рядом с Иеговой еще одного Бога.

### III КРИТИКА

**Н. И. Кареев**

Экономический материализм и закономерность  
социальных явлений  
По поводу статьи С. Н. Булгакова  
«О закономерности социальных явлений»

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 36. С. 107—119. Печатается по первой публикации.

*Кареев Николай Иванович* (1850—1931) — российский историк, член-корреспондент АН СССР (1925; член-корреспондент Петербургской АН с 1910 г., член-корреспондент РАН с 1917 г.), почетный член АН СССР (1929). Труды по аграрной истории Франции 2-й половины XVIII в., истории Французской революции конца XVIII в.; курс по новой истории Западной Европы.

<sup>1</sup> *Штаммлер (Stammler) Рудольф* (1856—1938) — немецкий теоретик права, сторонник марбургской школы неокантианства, был близок к катедер-социализму. Утверждал первичность права по отношению к экономике и государству.

<sup>2</sup> *Уорд Лестер Франк* (1841—1913) — американский социолог, «отец социологии» в США. Главной движущей силой исторического развития считал интеллект; касты, классы, государство и право возникают из борьбы рас. Выступал защитником равенства рас, классов и полов, резко кри-

тиковал религию; в то же время противник марксизма. Выдвинул идею «социократии», научного контроля социальных сил, преобразующей капитализм в «общество всеобщего благоденствия».

<sup>3</sup> *Фулье (Фуье; Fouillee) Альфред* (1838—1912) — французский философ, объединявший идеи волюнтаризма с принципами позитивизма; сторонник органической школы в социологии; работы по психологии народов.

<sup>4</sup> *Иеринг (Ihering) Рудольф фон* (1818—1892) — немецкий юрист. Трактовал право как юридически защищенный практический интерес. Учение Иеринга оказало влияние на формирование ряда правовых доктрин XX в. — юриспруденция интересов в Германии, юридический прагматизм в США и т. д.

<sup>5</sup> *Спенсер (Spencer) Герберт* (1820—1903) — английский философ и социолог, один из родоначальников позитивизма, основатель органической школы в социологии; идеолог либерализма. Развил механистическое учение о всеобщей эволюции; в этике — сторонник утилитаризма. Внес значительный вклад в изучение первобытной культуры. Основное сочинение — «Система синтетической философии» (1862—1896).

## В. И. Ленин

### Аграрный вопрос и «критики Маркса» <фрагмент>

Главы I—IV впервые: Заря. 1901. № 2—3. Целиком книга позже неоднократно переиздавалась; печатается по изданию: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 5. С. 99—124.

*Ленин (Ульянов) Владимир Ильич* (1870—1924) — российский политический деятель, теоретик марксизма. В 1895 г. Ленин участвовал в создании Петербургского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса», затем арестован. В 1897 г. выслан на 3 года в с. Шушенское Енисейской губернии. В 1900 г. выехал за границу; вместе с Г. В. Плехановым и др. начал издание газеты «Искра». На 2-м съезде РСДРП (1903) Ленин возглавил партию большевиков. В апреле 1917 г., приехав в Петроград, Ленин выдвинул курс на победу социалистической революции. После Июльского кризиса 1917 г. на нелегальном положении. Возглавил руководство Октябрьским восстанием в Петрограде. На 2-м Всероссийском съезде Советов избран Председателем Совета народных комиссаров (СНК), Совета рабочей и крестьянской обороны (с 1919 г. — СТО); член Всероссийского Центрального Исполнительного Комитета (ВЦИК) и Центрального Исполнительного Комитета (ЦИК) СССР.

<sup>1</sup> *Чернов Виктор Михайлович* (1873—1952) — один из основателей партии эсеров, ее теоретик. В революционном движении с конца 80-х гг. В 1917 г. министр земледелия Временного правительства. 5 (18) января 1918 г. избран председателем Учредительного собрания. С 1920 г. — в эмиграции. Во время 2-й мировой войны участник движения Сопротивления во Франции.



<sup>2</sup> *Герц (Hertz) Фридрих Отто* (1878—?) — австрийский экономист, социал-демократ, близкий к Э. Бернштейну. В книге «Аграрные вопросы с точки зрения социализма» (1899) выступил против классической марксистской интерпретации аграрного вопроса, доказывая устойчивость мелкого крестьянского хозяйства.

Имеются в виду статьи: *Чернов В. М.* Типы капиталистической и аграрной эволюции // Русское богатство. 1900. № 4. С. 127—157; *Чернов В. М.* Крестьянин и рабочий как категории хозяйственного строя // На славном посту. Литературный сборник, посвященный Н. К. Михайловскому. Ч. II. [Б. м., 1900]. С. 157—197.

<sup>3</sup> Имеется в виду двухтомный труд Булгакова «Капитализм и земледелие».

<sup>4</sup> «Начало» — ежемесячный научный и литературно-политический журнал, орган «легальных марксистов», выходил в Петербурге в первой половине 1899 г. под редакцией П. Б. Струве, М. И. Туган-Барановского и др.

Имеется в виду статья: *Булгаков С. Н.* К вопросу о капиталистической эволюции земледелия // Начало. 1899. № 1—2. С. 1—21; № 3. С. 25—36.

<sup>5</sup> *Туган-Барановский Михаил Иванович* (1865—1919) — российский экономист, историк, один из представителей «легального марксизма». В конце 1917 — январе 1918 года министр финансов Украинской Центральной рады.

<sup>6</sup> Имеется в виду работа: *Струве П. Б.* Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. Вып. I. СПб., 1894.

<sup>7</sup> так! (лат.).

<sup>8</sup> *Рикардо (Ricardo) Давид* (1772—1823) — английский экономист, один из крупнейших представителей классической политэкономии. Сторонник трудовой теории стоимости; стоимость товаров, единственным источником которой является труд рабочего, лежит в основе доходов различных классов общества. Сформулировал закон обратно пропорциональной зависимости между заработной платой рабочего и прибылью капиталистов.

<sup>9</sup> *Вест (Уэст; West) Эдуард* (1782—1828) — английский экономист, представитель классической буржуазной политической экономии. В 1815 г. издал книгу «Опыт приложения капитала к земле», в которой раньше Рикардо развил закон земельной ренты. Вместе с Мальтусом сформулировал «закон убывающего плодородия».

*Мальтус (Malthus) Томас Роберт* (1766—1834) — английский экономист, основоположник мальтузианства; согласно этой теории темпы роста народонаселения значительно превышают темпы увеличения производства средств существования (их соотношение, в первоначальной формулировке Мальтуса, выводилось из сравнения геометрической и арифметической прогрессий).

<sup>10</sup> *Рабулистика* — искусство словесных ухищрений.

<sup>11</sup> *Либих (Liebig) Юстус* (1803—1873) — немецкий химик, основатель научной школы, один из создателей агрохимии. Открыл (1823 г.) изомерию. Получил ряд органических соединений. Один из создателей тео-

рии радикалов. Автор химической теории брожения и гниения, теории минерального питания растений.

<sup>12</sup> *Брентано Луио* (1844—1931), немецкий экономист. Считал возможным разрешение социальных противоречий путем реформ.

<sup>13</sup> аргумент, основанный на выводе из положения, еще требующего доказательства (*лат.*).

<sup>14</sup> или (*лат.*).

<sup>15</sup> государство в государстве (*лат.*).

## А. В. Луначарский

Русский Фауст

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 63. С. 783—795. Печатается по первому изданию.

*Луначарский Анатолий Васильевич* (1875—1933) — российский политический деятель, писатель, академик АН СССР (1930). Участник Октябрьской революции в Петрограде. С 1917 г. нарком просвещения. С 1929 г. председатель Ученого комитета при ЦИК СССР. В 1933 г. полпред в Испании. Труды по истории общественной мысли, проблемам культуры, литературно-критические работы. Пьесы.

<sup>1</sup> Лекция «Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип» была прочитана Булгаковым в Киеве 21 ноября 1901 г. Чуть позже она была опубликована в журнале «Вопросы философии и психологии» (1902. Кн. 1).

<sup>2</sup> «Почему изо всех существ в мире только я лишь один обречен на проклятия ото всех порядочных людей и даже на пинки сапогами, ибо, воплощаясь, должен принимать иной раз и такие последствия? Я ведь знаю, тут есть секрет, но секрет мне ни за что не хотят открыть, потому что я пожалуй тогда, догадавшись в чем дело, рявкну “осанну”, и тотчас исчезнет необходимый минус и начнется во всем мире благоразумие, а с ним, разумеется, и конец всему, даже газетам и журналам, потому что кто ж на них тогда станет подписываться» (*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Ч. IV. Кн. X. Гл. IX).

<sup>3</sup> «Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю» (слова Ивана Карамазова; *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Ч. II. Кн. V. Гл. IV).

<sup>4</sup> «кошелек или жизнь» (*фр.*).

<sup>5</sup> сгущаться над облаками себе подобных (*нем.*).

<sup>6</sup> «Жить хочется, — говорит Иван Карамазов брату Алеше, — и я живу, хотя бы и вопреки логике. Пусть я не верю в порядок вещей, но дороги мне клейкие, распускающиеся весной листочки, дорого голубое небо, дорог иной человек, которого иной раз, поверишь ли, не знаешь за что и любишь, дорог иной подвиг человеческий, в который давно уже может быть перестал и верить, а все-таки по старой памяти чтить его сердцем» (*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Ч. II. Кн. V. Гл. III).

<sup>7</sup> «...в этом-то и состоит весь закон естественный, так что уничтожьте в человеке веру в свое бессмертие, в нем тотчас же иссякнет не только любовь, но и всякая живая сила, чтобы продолжать мировую жизнь. Мало того: тогда ничего уже не будет безнравственного, всё будет позволено, даже антропофагия. Но и этого мало: он закончил утверждением, что для каждого частного лица, например как бы мы теперь, не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему, религиозному, и что эгоизм даже до злодеяния не только должен быть дозволен человеку, но даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении» (*Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Ч. I. Кн. II. Гл. VI*).

<sup>8</sup> Имеется в виду следующее место: «Посему, как преступлением одного всем человекам осуждение, так правдою одного всем человекам оправдание к жизни. Ибо, как непослушанием одного человека сделались многие грешными, так и послушанием одного сделаются праведными многие. Закон же пришел после, и таким образом умножилось преступление. А когда умножился грех, стала преизобиловать благодать, дабы, как грех царствовал к смерти, так и благодать воцарилась через праведность к жизни вечной Иисусом Христом, Господом нашим» (Рим. 5, 18—21).

<sup>9</sup> В дальнейших шагах (в продвижении вперед) он находит мучение (муку) и счастье (*нем.*).

<sup>10</sup> дальнейший шаг (движение вперед, продвижение) (*нем.*).

<sup>11</sup> Здесь зарыта собака (*нем.*).

<sup>12</sup> Так идут по земному пути (*нем.*).

<sup>13</sup> Лампе должен иметь Бога. Смердяков должен иметь мораль (*нем.*). Лампе — эпизодический герой романа «Братья Карамазовы», устроивший изуверское издевательство над падшей женщиной; Смердяков — сын Федора Федоровича Карамазова, убивший своего отца.

<sup>14</sup> «...не веруй я в жизнь, разуверься я в дорогой женщине, разуверься в порядке вещей, убедись даже, что всё напротив беспорядочный, проклятый и, может быть, бесовский хаос, порази меня хоть все ужасы человеческого разочарования, — а я все-таки захочу жить и уж как припал к этому кубку, то не оторвусь от него, пока его весь не осилю! Впрочем, к тридцати годам наверно брошу кубок, хоть и не допью всего и отойду... не знаю куда. Но до тридцати моих лет, знаю это твердо, все победит моя молодость, — всякое разочарование, всякое отвращение к жизни. Я спрашивал себя много раз: есть ли в мире такое отчаяние, чтобы победило во мне эту исступленную и неприличную может быть жажду жизни, и решил, что, кажется, нет такого, то есть опять-таки до тридцати этих лет, а там уж сам не захочу, мне так кажется» (*Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Ч. II. Кн. V. Гл. III*).

<sup>15</sup> См. примеч. 7.

<sup>16</sup> «Воля к власти» (*нем.*).

<sup>17</sup> *Клейст (Kleist) Генрих фон (1777—1811)* — немецкий писатель. В творчестве Клейста иррационально-романтическое сплавлено с жизненной достоверностью (драматическая повесть «Михаэль-Кольхаас», 1810) и элементами социальной сатиры (комедия «Разбитый кувшин», 1811),

национальная проблематика (патриотическое воззвание «Катехизис немцев», 1809) — с прославлением юнкерской Пруссии (драма «Принц Фридрих Гомбургский», 1808; изд. 1821). Покончил жизнь самоубийством.

*Гёльдерлин (Holderlin) Фридрих* (1770—1843) — немецкий поэт-романтик. В экспрессивных лирических стихах, одах и гимнах выразил веру в полноту жизненного самоосуществления, в возможность духовной и социальной гармонии (братства человечества), прообразом которой для Гёльдерлина был светлый мир Эллады. В романе «Гиперион» (1797—1799) появляются мотивы разочарования, трагизм разлада с идеалом, миром и самим собой. Философская трагедия «Смерть Эмпедокла» (1798—1799) о героическом одиночестве философа. С 1804 г. страдал тяжелым душевным расстройством (в 1806 г. помещен в психиатрическую лечебницу).

*Лессинг (Lessing) Готхольд Эфраим* (1729—1781) — немецкий драматург, теоретик искусства и литературный критик Просвещения, основоположник немецкой классической литературы. Отстаивал эстетические принципы просветительского реализма (книга «Лаокоон», 1766; «Гамбургская драматургия», 1767—1769).

*Шиллер (Schiller) Иоганн Фридрих* (1759—1805) — немецкий поэт, драматург и теоретик искусства Просвещения; наряду с Г. Э. Лессингом и И. В. Гете основоположник немецкой классической литературы.

<sup>18</sup> *Успенский Глеб Иванович* (1843—1902) — русский писатель. Реалистически показал нужду и угнетение городской бедноты, социальные противоречия пореформенной деревни (циклы очерков «Нравы Растеряевой улицы», 1866; «Разорение», 1869; «Власть земли», 1883, и др.). Творчество проникнуто демократическими, народническими идеями.

<sup>19</sup> «Шопенгауэр как воспитатель» (нем.).

<sup>20</sup> «Антихрист» (нем.). Это сочинение стало последним, опубликованным самим Ницше.

<sup>21</sup> «И в небе и в земле сокрыто больше, / Чем снится вашей мудрости, Горацио» (*Шекспир У. Гамлет // Шекспир У. Избр. произведения. Л., 1975. С. 171; пер. М. Лозинского.*)

<sup>22</sup> Вместо живой природы

Окружен лишь дымом и гнилью,  
Скелетами и костями животных... (нем.)

(И. В. Гете. Фауст. Часть I. Из первого монолога Фауста; см.: *Гете И. В. Собр. соч.: В 10 т. М., 1976. Т. 2.*)

<sup>23</sup> Освобожденный от всех мук познания,  
Купается в росе лунного света (нем.) (Там же).

<sup>24</sup> Да, странно этот эскулап [Фауст]  
Справляет вам повинность Божью,  
И чем он сыт, никто не знает тоже.  
Он рвется в бой, и любит брать преграды,  
И видит цель, манящую вдали,  
И требует у неба звезд в награду  
И лучших наслаждений у земли,  
И век ему с душой не будет сладу,  
К чему бы поиски не привели.

(Слова Мефистофеля, обращенные к Господу, из «Пролога на небе»; см.: Там же. С. 17; пер. Б. Пастернака, курсив А. Луначарского).

<sup>25</sup> «О, уведи меня к новой блестящей жизни» (нем.).

<sup>26</sup> не удовлетворенный во всякое мгновение (нем.).

<sup>27</sup> *Шопенгауэр (Schopenhauer) Артур* (1788—1860) — немецкий философ, представитель волюнтаризма. В главном сочинении «Мир как воля и представление» сущность мира («вещь в себе» И. Канта) предстает у Шопенгауэра как неразумная воля, слепое бесцельное влечение к жизни. «Освобождение» от мира — через сострадание, бескорыстное эстетическое созерцание, аскетизм — достигается в состоянии, близком буддийской нирване. Пессимистическая философия Шопенгауэра получила распространение в Европе со 2-й половины XIX в.

### А. И. Богданович

Критические заметки

<Рец. на сборник «Литературное дело». М., 1902; фрагмент>

Впервые: Мир Божий. 1902. № 6. С. 8—9. Печатается по первой публикации.

*Богданович Ангел Иванович* (1860—1907) — публицист и литератор. С 1893 г. принял деятельное участие в издании журнала «Мир Божий», сначала как сотрудник критического и внутреннего отделов, а с 1895 г. как член редакции. Придерживался сначала народнических, а затем марксистских взглядов. Писал ежемесечно «Критические заметки», занимавшие место в ряду наиболее читаемых литературных обзоров.

<sup>1</sup> *Васнецов Виктор Михайлович* (1848—1926) — российский живописец. Передвижник. Жанровые картины («С квартиры на квартиру», 1876), лирические или монументально-эпические полотна на темы русской истории, народных былин и сказок («После побоища», 1880, «Аленушка», 1881, «Богатыри», 1881—1898). Выступал как театральный художник («Снегурочка» А. Н. Островского, 1882, 1886) и живописец-монументалист (росписи Владимирского собора в Киеве, 1885—1896).

<sup>2</sup> *Аничков Евгений Васильевич* (1866—1937) — историк литературы и критик. В 1892 г. году окончил историко-филологический факультет. В 1899 г. году участвует в основании Русской высшей школы в Париже. В своих трудах выступал последователем исторической поэтики А. Н. Веселовского. В 1904 г. защитил двухтомную диссертацию «Весенняя обрядовая песня на Западе и у славян». Сочинения: «Язычество и древнерусская проповедь» (СПб., 1908); «Предтечи и современники на Западе и у нас» (т. 1—2; СПб., 1910) и др. Разделял марксистские убеждения, был близок к народникам. Дважды отбывал тюремное заключение за участие в нелегальных крестьянских съездах.

<sup>3</sup> *Моррис (Morris) Уильям* (1834—1896) — английский художник, писатель, теоретик искусства. С 1860-х гг. выступал с социальной критикой, видел в искусстве средство преобразования общества. Литературное творчество Морриса отмечено романтической стилизацией (поэма «Земной рай», 1868—1870). С 1880-х гг. участник английского рабочего движения. Социалистические взгляды выразил в социально-утопическом романе «Вести ниоткуда, или Эпоха счастья» (1891).

**А. И. Богданович**

Критические заметки

&lt;Рец. на сборник «Проблемы идеализма». М., 1902; фрагмент&gt;

Впервые: Мир Божий. 1903. № 2. С. 1—5. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> *Волынский Аким Львович* (наст. имя — Хаим Лейбович Флексер; 1861—1926) — российский литературный и балетный критик, теоретик искусства; один из зачинателей модернистской критики в России. Ведущий критик «Северного вестника» (1891—1898). В статьях (сборники «Русские критики», 1896; «Борьба за идеализм», 1900) характерны поиски новых эстетических ориентиров, переоценка наследия В. Г. Белинского, Н. Г. Чернышевского и др. Книги «Леонардо да Винчи» (1900), «Ф. М. Достоевский» (1906), «Книга ликований. Азбука классического танца» (1925).

<sup>2</sup> главным образом, по преимуществу (*лат.*).

<sup>3</sup> *букв.:* без чего нет; совершенно необходимое (непременное) условие (*лат.*).

<sup>4</sup> *Минский Николай Максимович* (наст. фамилия — Виленкин; 1855—1937) — русский писатель. Один из зачинателей русского символизма. Религиозно-философская концепция Минского изложена в трактатах «При свете совести» (1890) и «Религия будущего» (1905). Стихи (сборник «Из мрака к свету», 1922), драмы, переводы. После революции 1905—1907 гг. жил за границей.

**А. А. Богданов**

Новое Средневековье

Впервые: Образование. 1903. № 3. С. 16—25. Печатается по первой публикации.

*Богданов* (наст. фамилия — Малиновский) *Александр Александрович* (1873—1928) — политический деятель, врач, философ, экономист. Член Российской социал-демократической рабочей партии в 1896—1909 гг., большевик, с 1905 г. член руководства группы «Вперед». Автор утопических романов «Красная звезда», «Инженер Мэнни». С 1918 г. идеолог Пролеткульта. Основное сочинение — «Всеобщая организационная наука» (т. 1—2, 1913—1917). Выдвинул идею создания науки об общих принципах организации — тектологии, предвосхитил некоторые положения кибернетики. С 1926 г. организатор и директор Института переливания крови; погиб, производя на себе опыт.

<sup>1</sup> Речь идет о статье Булгакова «Основные проблемы теории прогресса».

<sup>2</sup> вещь в себе (*нем.*).

<sup>3</sup> *Мах (Mach) Эрнст* (1838—1916) — австрийский физик, философ-идеалист, один из основателей эмпириокритицизма (махизма). Труды по механике, газовой динамике, физиологической акустике и оптике. От-

крыл и исследовал ударные волны. Считал, что исходные понятия классической физики (пространство, время, движение) субъективны по своему происхождению; мир — «комплекс ощущений», задача науки — их описание («Анализ ощущений», 1886).

<sup>4</sup> *Гольбах (Holbach) Поль Анри* (1723—1789) — французский философ. Активно сотрудничал в «Энциклопедии» Д. Дидро и Ж. Д'Аламбера. Крупнейший систематизатор взглядов французских материалистов XVIII в. Идеи Гольбаха повлияли на утопический социализм XIX в. Главное сочинение: «Система природы» (1770). Автор остроумных атеистических произведений.

<sup>5</sup> *Лейбниц (Leibniz) Готфрид Вильгельм* (1646—1716) — немецкий философ, математик, физик, языковед. Реальный мир, по Лейбницу, состоит из бесчисленных психических деятельных субстанций — монад, находящихся между собой в отношении предустановленной гармонии («Монадология», 1714); существующий мир создан Богом как «наилучший из всех возможных миров» («Теодицея», 1710). В духе рационализма развил учение о прирожденной способности ума к познанию высших категорий бытия и всеобщих и необходимых истин логики и математики («Новые опыты о человеческом разуме», 1704). Предвосхитил принципы современной математической логики («Об искусстве комбинаторики», 1666). Один из создателей дифференциального и интегрального исчисления.

<sup>6</sup> *Зиммель (Simmel) Георг* (1858—1918) — немецкий философ, социолог, представитель философии жизни, основоположник так называемой формальной социологии. Усматривал «трагедию творчества» в противоречии между творческой пульсацией жизни и ее объективизацией в застывших формах культуры.

<sup>7</sup> Двухтомный труд Булгакова «Капитализм и земледелие» был издан в 1900 г. и стал итогом его работы в области марксистской политэкономии.

## М. Б. Ратнер

### Проблемы идеализма в русской литературе <фрагмент>

Впервые: Русское богатство. 1903. № 9. С. 1—32. Печатается по первой публикации.

*Ратнер Михаил Борисович* — публицист и экономист, близкий к народникам (писал также под псевдонимом Михаил Борисов).

<sup>1</sup> Речь идет об «идеалистическом» течении и более конкретно — о сборнике «Проблемы идеализма».

<sup>2</sup> *Якоби (Jacobi) Фридрих Генрих* (1743—1819) — немецкий писатель и философ-иррационалист. В молодости друг Г. Э. Лессинга и И. В. Гете; автор философского романа «Вольдемар». В противовес рационализму развил так называемую философию чувства и веры.

<sup>3</sup> *Чичерин Борис Николаевич* (1828—1904) — российский юрист, историк, философ. В 1861—1868 гг. — профессор Московского университета. Основоположник «государственной школы» в российской историогра-



фии. Представитель либерального течения российской философско-юридической мысли. Стронник конституционной монархии. Труды по истории государственного права, политических учений, «Воспоминания» (ч. 1—4, 1929—1934).

<sup>4</sup> *Геффдинг (Хефдинг) Харальд* (1843—1931) — датский философ и психолог, историк философии Нового времени. Пытался сочетать эмпиризм с идеями Канта.

<sup>5</sup> *Введенский Александр Иванович* (1856—1925) — российский философ, крупнейший представитель русского неокантианства. Председатель Санкт-Петербургского философского общества (1897—1917 гг.). Труды по психологии и логике.

<sup>6</sup> *букв.:* «потустороннее» (в христианстве — представление о посмертной жизни души) (*нем.*).

<sup>7</sup> *Риккерт (Rickert) Генрих* (1863—1936) — немецкий философ, один из основателей баденской школы неокантианства. Понимал философию как учение о ценностях. Противопоставлял метод естествознания, направленный на общее (закон), методу исторических наук, выясняющему единичные, неповторимые явления и события.

<sup>8</sup> *Каутский (Kautsky) Карл* (1854—1938) — один из лидеров и теоретиков германской социал-демократии и 2-го Интернационала, центрист. В 1883—1917 гг. редактор теоретического журнала германской социал-демократии «Нойе цайт». С 1881 г. проживал в Лондоне, где в 1885—1890 гг. тесно сотрудничал с Ф. Энгельсом. С 1905 г. начал выступления против радикальных марксистов (Р. Люксембург и др.). С наступлением 1-й мировой войны занял пацифистскую позицию. Октябрьскую революцию в России встретил враждебно.

*Эрфуртская программа* Социал-демократической партии Германии была принята в октябре 1891 г. на партийном съезде в Эрфурте; заменила Готскую программу 1875 г. Первая и единственная после объединительного съезда в Готе марксистская программа социал-демократической партии Германии. Решающее влияние на разработку основных теоретических положений Эрфуртской программы оказал Фридрих Энгельс.

<sup>9</sup> *Бернштейн (Bernstein) Эдуард* (1850—1932) — один из лидеров германской социал-демократии и 2-го Интернационала, идеолог реформизма. Участвовал в разработке Готской программы германской социал-демократии (1875). Во 2-й пол. 90-х гг., ссылаясь на собственное исследование тенденций общественного развития, выступил с критикой теоретических основ марксизма как устаревших. Бернштейн отвергал научное обоснование социализма, считая его этическим идеалом, учение о неизбежности краха капитализма, о революции и диктатуре пролетариата, выдвинул программу реформ капитализма («Конечная цель — ничто, движение — все»).

<sup>10</sup> *Ланге (Lange) Фридрих Альберт* (1828—1875) — немецкий философ и экономист, представитель неокантианства. Вслед за О. Либманом призывал вернуться «назад к Канту». Автор книги «История материализма» (ч. 1—2, 1866).

<sup>11</sup> *Михайловский Николай Константинович* (1842—1904) — российский социолог, публицист, литературный критик, народник. Один из

редакторов «Отечественных записок», «Русского богатства». В конце 1870-х гг. был близок к «Народной воле». В 1890-х гг. с позиций крестьянского социализма выступал против марксизма.

<sup>12</sup> *Зомбарт (Sombart) Вернер* (1863—1941) — немецкий экономист, историк и социолог, философ-неокантианец. Вначале испытал влияние идей Карла Маркса, в дальнейшем выступил против марксизма. Развитие капитализма связывал с раскрытием «духа капитализма» (стремление к обогащению, которое считал свойственным человеку); один из авторов теории «организованного капитализма».

<sup>13</sup> *Вундт (Wundt) Вильгельм* (1832—1920) — немецкий психолог, физиолог, философ, иностранный почетный член Петербургской АН (1902). Один из основоположников экспериментальной психологии. Центральную роль в душевной жизни отводил воле. Выдвинул концепцию «аналитической интроспекции» (психологического самонаблюдения). «Психология народов» (т. 1—10, 1900—1920) — один из первых опытов этнопсихологии, содержит психологическое истолкование мифа, религии, искусства и т. д.

<sup>14</sup> *Лаас (Laas) Эрнст* (1837—1885) — немецкий философ и педагог; субъективный идеалист. Выступал с критикой неокантианства. Согласно теории познания Лааса, которую он назвал «коррелятивизмом», субъект и объект «соотносительны», бытие имманентно сознанию; мир — сумма возможных ощущений. Историю философии Лаас рассматривал как борьбу платонизма и позитивизма.

*Гюйо (Guyau) Жан Мари* (1854—1888) — французский философ, сторонник утилитаризма; рассматривал духовные явления с точки зрения их биологической полезности.

<sup>15</sup> *Кондорсе (Condorcet) Жан Антуан Никола* (1743—1794) — маркиз, французский философ-просветитель, математик, социолог, политический деятель. С 1785 г. секретарь Французской академии; сотрудничал в «Энциклопедии» Д. Дидро и Д'Аламбера. В 1791 г. избран в Законодательное собрание, в Конвенте примыкал к жирондистам. В философии — сторонник деизма и сенсуализма; развил концепцию исторического прогресса, в основе которого развитие разума («Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума», 1794).

<sup>16</sup> *Бокль (Buckle) Генри Томас* (1821—1862) — английский историк и социолог, представитель географической школы в социологии. Основной труд «История цивилизации в Англии» (1857—1861; русский перевод в 1861).

*Гизо (Guizot) Франсуа* (1787—1874) — французский историк, с 1847 г. — глава правительства, свергнутого Революцией 1848 г. Фактически с 1840 г. руководил всей политикой Июльской монархии. Труды преимущественно по истории Франции.

*Тард (Tarde) Габриель* (1843—1904) — французский социолог и криминалист. Считал основными социальными процессами конфликты, приспособление и подражание, с помощью которых индивид осваивает нормы, ценности и нововведения. Работы по социальной психологии и философии права.

<sup>17</sup> *Виндельбанд (Windelband) Вильгельм* (1848—1915) — немецкий философ, глава баденской школы неокантианства. Определял философию

как учение о ценности («Прелюдии»). Разделял науки на номотетические, имеющие дело с законами, и идеографические, изучающие единичные, неповторимые явления. Труды по истории философии.

<sup>18</sup> «Прелюдии» (нем.) — книга Виндельбанда, первое издание которой вышло в 1883 г., второе — в 1902 г.

<sup>19</sup> «Святыня (Очерк по философии религии)» (нем.).

<sup>20</sup> «О принципе морали» (нем.).

<sup>21</sup> причина причин (лат.).

<sup>22</sup> в себе и для себя (нем.).

### А. С. Волжский

Литературные отголоски  
По поводу книги г. Булгакова

Впервые: Журнал для всех. 1903. № 12. С. 1482—1491. Печатается по первой публикации.

Глинка (Волжский) Александр Сергеевич — о нем см. выше, примеч. 12 к фрагменту воспоминаний Булгакова «Мое рукоположение».

<sup>1</sup> Писарев Дмитрий Иванович (1840—1868) — русский публицист и литературный критик. С начала 1860-х гг. ведущий сотрудник журнала «Русское слово». В 1862—1866 гг. заключен в Петропавловскую крепость за антиправительственный памфлет. В начале 1860-х гг. выдвинул идею достижения социализма через индустриальное развитие страны («теория реализма»). Пропагандировал развитие естествознания, которое считал средством просвещения и производительной силой. С нигилистической позиции отрицал значение творчества А. С. Пушкина для современности.

<sup>2</sup> Мартов Л. (наст. имя и фамилия — Цедербаум Юлий Осипович; 1873—1923) — участник российского революционного движения. В 1895 г. член Петербургского «Союза борьбы за освобождение рабочего класса». С 1900 г. — член редакции «Искры». С 1903 г. — один из лидеров меньшевиков. В середине 1917 г. входил во Временный Совет Российской республики (предпарламент). Октябрьскую революцию рассматривал как неотвратимую катастрофу; выступал с критикой внутренней политики большевиков (продовольственной диктатуры, «красного террора» и др.). В 1919 г. член ВЦИК. С 1920 г. — эмигрант, один из организаторов «2<sup>1/2</sup>-го Интернационала».

<sup>3</sup> в прямом смысле слова (фр.).

<sup>4</sup> Шелгунов Николай Васильевич (1824—1891) — российский революционный демократ, публицист, литературный критик. Участник революционного движения 60-х гг., автор нескольких прокламаций; с 1866 г. один из ведущих сотрудников, в 1880—1884 гг. фактически редактор журнала «Дело». Автор воспоминаний.

<sup>5</sup> Фохт (Фогт; Vogt) Карл (1817—1895) — немецкий философ и естествоиспытатель; участник революции 1848—1849 гг.; был заочно приговорен к смертной казни. Эмигрировал в Швейцарию. Утверждал, что мозг производит мысль так же, как печень — желчь. Враждебно относился к рабочему движению и социализму.

*Бюхнер Людвиг* (1824—1899) — немецкий врач, естествоиспытатель и философ, представитель вульгарного материализма; понимал сознание не как активное отражение объективной реальности, а как зеркальное (пассивное) отражение действительности; сторонник социального дарвинизма.

<sup>6</sup> Псевдонимом В. Ильин подписывал свои труды В. И. Ульянов (Ленин).

### Евг. Воронов

<Рец. на кн.:> *Сергей Булгаков*. От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896—1903). Петербург, 1904

Впервые: Новый путь. 1903. Декабрь. С. 200—202. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> *Кантемир Антиох Дмитриевич* (1708—1744) — князь, русский поэт, дипломат. Просветитель-рационалист, один из основоположников русского классицизма в жанре стихотворной сатиры.

<sup>2</sup> *Бакунин Михаил Александрович* (1814—1876) — российский революционер, теоретик анархизма, один из идеологов революционного народничества. В 30-х гг. член кружка Н. С. Станкевича. С 1840 г. за границей, участник Революции 1848—1849 гг. (Париж, Дрезден, Прага). В 1851 г. выдан австрийскими властями России, заключен в Петропавловскую, затем в Шлиссельбургскую крепость, с 1857 г. в сибирской ссылке. В 1861 г. бежал за границу, сотрудничал с А. И. Герценом и Н. П. Огаревым. Организатор тайного революционного общества «Интернациональное братство» (1864—1865) и «Альянса социалистической демократии» (1868). С 1868 г. — член 1-го Интернационала, выступал против К. Маркса и его сторонников, в 1872 г. исключен решением Гаагского конгресса. Труд Бакунина «Государственность и анархия» (1873) оказал большое влияние на развитие народнического движения в России.

<sup>3</sup> *Карлейль (Carlyle) Томас* (1795—1881) — английский публицист, историк и философ. Выдвинул концепцию «культы героев», единственных творцов истории.

### А. А. Богданов

Отзвуки минувшего

(«От марксизма к идеализму». Сборник статей г. С. Булгакова. СПб., 1904)

Впервые: Образование. 1904. № 1, январь. С. 50—71. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> всюду (*лат.*).

<sup>2</sup> *Мани* (ок. 215 — ок. 275) — персидский проповедник, основатель манихейства, учения, в котором мир предстает как арена непримиримой борьбы двух взаимоисключающих начал — добра и зла, света и тьмы.

<sup>3</sup> Тот факт, что философия Вл. Соловьева представляет собой талантивое преломление давней гностической традиции (всегда присутствовавшей и в христианстве в виде влиятельных гностических ересей) в настоящее время уже не вызывает никаких сомнений (наиболее непосредственно это связано с влиянием Шеллинга на Соловьева).

<sup>4</sup> *Бруно (Bruno) Джордано* (1548—1600) — итальянский философ-пантеист и поэт. Обвинен в ереси и сожжен инквизицией в Риме. Развивая идеи Николая Кузанского и гелиоцентрическую космологию Коперника, Бруно отстаивал концепцию о бесконечности Вселенной и бесчисленном множестве миров.

<sup>5</sup> *Каносса (Canossa)* — замок маркграфини Матильды в Северной Италии, где в январе 1077 г. в ходе борьбы за инвеституру отлученный от Церкви и низложенный император «Священной Римской империи» Генрих IV униженно вымаливал прощение у своего противника Римского Папы Григория VII. В переносном значении «идти в Каноссу» — согласиться на унижительную капитуляцию.

<sup>6</sup> верую, ибо абсурдно (*лат.*) — известное высказывание Тертуллиана.

<sup>7</sup> рок, судьба (*лат.*).

<sup>8</sup> *Смит (Smith) Адам* (1723—1790) — шотландский экономист и философ, один из крупнейших представителей классической политэкономии. В «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776) обобщил столетнее развитие этого направления экономической мысли, рассмотрел теорию стоимости и распределения доходов, капитал и его накопление, экономическую историю Западной Европы, взгляды на экономическую политику, финансы государства. Подходил к экономике как к системе, в которой действуют объективные законы, поддающиеся познанию.

<sup>9</sup> *Сениор (Senior) Нассау Уильям* (1790—1864) — английский экономист. Выдвинул буржуазно-апологетическую теорию «воздержания», согласно которой прибыль является вознаграждением капиталистов за отказ от расходования средств на непроизводительные цели.

## А. В. Луначарский

### Метаморфоза одного мыслителя

Впервые: Правда (журнал). 1904. № 3. С. 172—195; № 5. С. 221—231; № 6. С. 127—146. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> *Дидро (Diderot) Дени* (1713—1784) — французский мыслитель-энциклопедист, без систематического образования в юности, в 1745 г., стал издавать знаменитую «Энциклопедию». Не создав своей философской системы, он вдохновлялся мыслями других, большей частью английских философов, и создавал блестящие, художественные импровизации.

*Гельвеций (Helvetius) Клод Адриан* (1715—1771) — французский философ. Утверждал, что мир материален и бесконечен во времени и пространстве, мышление и ощущение — свойства материи. Сторонник учения о решающей роли среды в формировании личности. Доказывал опытное происхождение нравственных представлений, их обусловленность интере-

сами индивида. Основные сочинения: «Об уме» (1758), «О человеке» (1773, посмертно).

*Сен-Симон (Saint-Simon) Клод Анри де Рувруа* (1760—1825) — граф, французский мыслитель, социалист-утопист. Движущими силами исторического развития считал прогресс научных знаний, морали и религии. В будущем обществе, по Сен-Симону, сохраняется частная собственность, а пролетариат и буржуазия образуют единый класс «индустриалов». В сочинении «Новое христианство» (1825) объявлял освобождение рабочего класса целью своих стремлений, но путь решения этой задачи видел в утверждении новой религии («все люди — братья»).

<sup>2</sup> *Гиппогриф* — мифическое чудовище, сочетающее в себе орла и льва; в начале XVI века Лудовико Ариосто возродил этот образ и придумал своего гиппогрифа, соединяющего лошадь и грифа (в поэме «Неистовый Роланд»).

<sup>3</sup> обогащайтесь (*фр.*).

<sup>4</sup> *Антокольский Марк Матвеевич* (1843—1902) — российский скульптор. Был близок к передвижникам. Глубокой историко-психологической достоверностью отмечены созданные им образы русских исторических деятелей: «Иван Грозный» (1871), «Петр I» (1872).

<sup>5</sup> «*Красный Крест*» — добровольные общества помощи военнопленным, больным и раненым воинам (стали создаваться с 60-х гг. XIX в.). В мирное время оказывают помощь пострадавшим от стихийных бедствий, проводят мероприятия по предупреждению заболеваний.

<sup>6</sup> Дворец (*фр.*).

<sup>7</sup> *Оуэн Роберт* (1771—1858) — английский социалист-утопист. В начале 1810-х гг. разработал филантропический план улучшения условий жизни рабочих и пытался осуществить его на прядильной фабрике в Нью-Ланарке (Шотландия), управляющим которой он был с 1800 г. В 1817 г. выдвинул программу радикальной перестройки общества путем создания самоуправляющихся «поселков общности и сотрудничества», лишенных частной собственности, классов, эксплуатации. Основанные Оуэном опытные коммунистические колонии в США («Новая гармония» и др.) и Великобритания потерпели неудачу.

*Фурье Шарль* (1772—1837) — французский социалист. Подверг критике современный строй «цивилизации» и разработал проект плана будущего общества — строя «гармонии», в котором должны развернуться все человеческие способности. Первичной ячейкой нового общества считал «фалангу», сочетающую промышленное и сельскохозяйственное производство. Новое общество утвердится, по Фурье, путем мирной пропаганды социалистических идей.

<sup>8</sup> *Лассаль (Lassalle) Фердинанд* (1825—1864) — немецкий социалист, философ и публицист. Организатор и руководитель Всеобщего германского рабочего союза (1863—1875). Выдвигал идеи о всеобщем избирательном праве как универсальном политическом средстве освобождения труда от эксплуатации, о производительных ассоциациях рабочих, как пути их освобождения от гнета «железного закона» заработной платы и «введения социализма».

<sup>9</sup> *Бисмарк (Bismarck) Отто фон Шенхаузен (Schonhausen)* (1815—1898) — князь, государственный деятель Германии, 1-й рейхсканцлер

Германской империи в 1871—1890 гг. Осуществил объединение Германии на прусско-милитаристской основе. Один из главных организаторов Тройственного союза 1882 г., направленного против Франции и России; при этом считал, что война с Россией была бы крайне опасной для Германии.

<sup>10</sup> В греческой мифологии титан Кронос, сын Урана и Геи, стал верховным богом, оскотив отца. Поскольку ему было предсказано, что он также будет свергнут своим сыном, он пожирал всех своих детей. Однако его сын Зевс был спасен своей матерью, которая подложила Кроносу камень вместо сына. Позже Кронос был низвергнут Зевсом в Тартар.

<sup>11</sup> полагают, что толкают, а на самом деле выталкивают (нем.).

<sup>12</sup> *Арнольди* — псевдоним Петра Лавровича Лаврова (1823—1900), российского философа, социолога и публициста, одного из идеологов революционного народничества, в заглавиях некоторых его книг, изданных в России. Имеется в виду книга: *Арнольди*. Современные учения о нравственности и ее история. СПб., 1904.

<sup>13</sup> *Колесница Джагернаута* (правильнее: Джаяннатха) — огромная колесница, на которой в Индии во время религиозных процессий возят статую бога Джаяннатха. Религиозные фанатики часто бросались под ее колеса, веря, что погибающий под этой колесницей попадает в рай.

<sup>14</sup> *Идушка Головлев* — герой романа Салтыкова-Щедрина «Господа Головлевы».

<sup>15</sup> распад, переворот, катаклизм (нем.).

<sup>16</sup> *Одиссей* (греч., лат. Улисс, Ulisses, Ulixes) — в греческой мифологии царь Итаки, участник осады Трои, главный герой «Одиссеи». Славился умом, хитростью, изворотливостью и отвагой.

<sup>17</sup> *Левиафан* — в Библии огромное морское чудовище. В переносном смысле — нечто огромное и чудовищное.

<sup>18</sup> *Ханаан* (низменная земля) — земля вдоль берега Средиземного моря от Газы до Сидона, заселенная потомками Ханаана, обещанная Богом верному Аврааму и его потомкам, известная позже как Палестина. Ханааном («небесным Ханааном») в переносном смысле называют состояние после смерти. Он есть символ духовной цели каждого верующего здесь, на земле.

<sup>19</sup> *Партейтаг* — партийный съезд.

<sup>20</sup> «Надо быть вдохновленным, чтобы совершить великое» (нем.).

<sup>21</sup> *Авенариус* (*Avenarius*) *Рихард* (1843—1896) — швейцарский философ, один из основоположников эмпириокритицизма (махизма). Считал, что в опыте снимается противоположность материи и духа; выдвинул теорию «принципиальной координации», согласно которой «без субъекта нет объекта» (без сознания — материи).

<sup>22</sup> *Оствальд* (*Ostwald*) *Вильгельм Фридрих* (1853—1932) — немецкий физикохимик и философ. Труды по теории растворов электролитов, химической кинетике и катализу. Положил начало (1889) изданию серии «Классики точных наук»; его работы способствовали становлению науковедения. Нобелевская премия (1909).

<sup>23</sup> Мы этого не узнаем (лат.).

<sup>24</sup> чистокровный, истинный (фр.).



<sup>25</sup> «Приведения» (1881) — драма норвежского драматурга Генрика Ибсена.

<sup>26</sup> непросвещенная чернь, темная толпа (лат.).

<sup>27</sup> *Нирвана* (санскр. угасание) — центральное понятие буддизма и джайнизма, означающее высшее состояние, цель человеческих стремлений. В буддизме — психологическое состояние полноты внутреннего бытия, отсутствия желаний, совершенной удовлетворенности и самодостаточности, абсолютной отрешенности от внешнего мира; в ходе развития буддизма наряду с этико-психологическим понятием нирваны возникает и представление о ней как абсолюте. В джайнизме — совершенное состояние души, освобожденной от оков материи, бесконечной игры рождений и смертей (сансары).

<sup>28</sup> *Риль* (*Riehl*) *Алоиз* (1844—1924) — немецкий философ. Развил учение, признающее существование независимого от сознания объекта, но отвергающее материальное единство мира (критический реализм).

<sup>29</sup> *Престидижитация* — особый прием фокусников; в данном контексте — ловкость рук.

<sup>30</sup> *Джемс* (*Джеймс; James*) *Уильям* (1842—1910) — американский философ и психолог, один из основателей прагматизма. Отвергая объективность истины, выдвинул «прагматический» критерий: истинно то, что отвечает практической успешности действия. Единственная реальность, по Джемсу, — непосредственный чувственный опыт. В психологии развил концепцию «потока сознания» — непрерывно сменяющихся целостных психических состояний.

<sup>31</sup> русский стиль (фр.).

<sup>32</sup> *Паладин* (от позднелат. *palatinus* — придворный) — в средневековой западноевропейской литературе название сподвижников Карла Великого. Позднее паладином стали называть доблестного рыцаря, преданного своему государю или даме. В переносном смысле — человек, беззаветно преданный какой-либо идее, делу, лицу.

<sup>33</sup> *Прометей* — в греческой мифологии титан, похитивший у богов с Олимпа огонь и передавший его людям. За это по приказу Зевса был прикован к скале и обречен на постоянные муки: прилетавший каждый день орел расклевывал его печень, отраставшую снова за ночь. Освободил Прометей и убил орла Геракл. Прометей обладал даром предвидения будущего.

<sup>34</sup> теория социальных катаклизмов (переворотов) (нем.).

<sup>35</sup> распад, переворот, катаклизм (нем.).

<sup>36</sup> *Мильеран* (*Millerand*) *Александр* (1859—1943) — французский социалист. Вошел в 1899 г. в состав кабинета Р. Вальдека-Руссо (первый в истории случай участия социалиста в правительстве — так называемый казус Мильерана). Исключен в 1904 г. из Французской социалистической партии. В 1920—1924 гг. — президент Франции.

<sup>37</sup> Гибель богов (нем.).

<sup>38</sup> *Бем-Баверк* (*Bohm-Bawerk*) *Эйген* (1851—1914) — австрийский экономист. Выступил с обоснованием теории предельной полезности.

<sup>39</sup> *Шуппе Вильгельм* (1836—1913) — немецкий философ, основоположник «имманентной школы», возродивший субъективный идеализм в

духе Дж. Беркли; основное сочинение «Теоретико-познавательная логика» (1878).

<sup>40</sup> *Павел* (евр. Саул, Савл) — в Новом Завете один из апостолов. Родился в малоазийском г. Тарс (в Киликии) в еврейской фарисейской семье. Первоначально ревностный гонитель христиан, Павел, испытавший чудесное видение на пути в Дамаск, принимает крещение и становится истовым проповедником христианства среди язычников («апостол язычников»). По наущению иудеев в Иерусалиме Павел был пленен римлянами и отправлен в Рим, где, согласно преданию, казнен около 65 г. (время гонений Нерона на христиан) вместе с апостолом Петром. За чрезвычайные миссионерско-богословские заслуги перед христианством в становлении его как мировой религии Павел, не входивший в число двенадцати апостолов, почитается как первопрестольный апостол.

<sup>41</sup> доказательство своей некомпетентности, *букв.:* свидетельство о бедности (*лат.*).

<sup>42</sup> Воля к власти (*нем.*) — важнейшее понятие философии Ницше.

<sup>43</sup> *Сансара* (*санскр.*) — одно из основных понятий индийской религии и религиозной философии, перевоплощение души (в ортодоксальных брахманистско-индуистских системах) или личности (в буддизме) в цепи новых рождений (в образе человека, бога, животного); осуществляется по закону кармы. Высшая цель человеческих стремлений — порвать цепь перерождений, остановить «колесо сансары», добиться состояния «освобождения» от бедствий эмпирического существования с его бесконечными перевоплощениями.

<sup>44</sup> *Генрих IV* (1050—1106) — германский король и император «Священной Римской империи» с 1056 г., из Франконской династии.

<sup>45</sup> *Мистагог* — в Древней Греции жрец при мистериях; жрец, наставляющий в таинствах; в христианской традиции — прорицатель, мудрец.

<sup>46</sup> Т. е. всеобщего идеала, охватывающего все существующее.

<sup>47</sup> «не будь трусом» (*фр.*).

<sup>48</sup> *Вальпургиева ночь* — у древних германцев языческий праздник начала весны в ночь на 1 мая; по немецким народным поверьям, сложившимся в VIII в., праздник ведьм («великий шабаш») на горе Броккен (в Германии). Назван по имени католической святой Вальпургии, день памяти которой (1 мая) совпадал с праздником. Вальпургиева ночь — распространенный литературный и музыкальный сюжет («Фауст» И. В. Гете, одноименная опера Ш. Гуно, «Путевые картины» Г. Гейне и др.).

<sup>49</sup> *Байрон* (*Byron*) *Джордж Ноэл Гордон* (1788—1824) — английский поэт-романтик; член палаты лордов. В 1816 г. покинул Великобританию, жил в Италии. Байрон был участником движения карбонариев, национально-освободительной революции в Греции (умер в военном лагере). Создал тип «байронического», рефлексирующего героя: разочарованный мятежный индивидуалист, одинокий, не понятый людьми страдалец, бросающий вызов всему миропорядку и Богу (сила богорборческих настроений определила пафос «Манфреда» и «Каина»), трагически переживающий разлад с миром и собственную раздвоенность.

<sup>50</sup> отрывисто, дробно (*ит.*; музыкальный термин, обозначающий манеру исполнения).

## Ортодокс (Л. И. Аксельрод)

Новейшие русские идеалисты  
(О «Проблемах идеализма»)

Впервые отдельным изданием: Женева, 1903; 2-е изд. — Одесса, 1905. Печатается по последнему изданию.

*Аксельрод* (литературный псевдоним Ортодокс) *Любовь Исааковна* (1868—1946) — российский философ и литературовед. С 1892 г. сторонник марксистской группы «Освобождение труда», с 1903 г. меньшевик, в начале 1917 г. член ЦК меньшевиков. Труды по истории немецкой философии, критике неокантианства и эмпириокритицизма. В последние годы жизни занималась социологией искусства.

<sup>1</sup> «исповедь веры» (*фр.*).

<sup>2</sup> Мы не знаем и не узнаем (*лат.*).

<sup>3</sup> Верую, ибо абсурдно (*лат.*).

<sup>4</sup> конец века (*фр.*).

<sup>5</sup> «парвеню», выскочки (*фр.*).

<sup>6</sup> бог из машины (*лат.*).

<sup>7</sup> *Спиноза* (Spinoza, d'Espinoza) Бенедикт (Барух) (1632—1677) — нидерландский философ, пантеист. Мир, по Спинозе, — закономерная система, которая до конца может быть познана геометрическим методом. Сочинения: «Богословско-политический трактат» (1670), «Этика» (1677).

<sup>8</sup> См.: «Вера же есть осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1).

<sup>9</sup> «Предаваясь необузданному брожению субстанции, поборники этого знания воображают, будто, обволакивая туманом самосознание и отрекаясь от рассудка, они суть те *посвященные*, коим Бог ниспосылает мудрость во сне; то, что они таким образом на деле получают и порождают во сне, есть поэтому также сновидения» (*Гегель Г. В. Ф.* Феноменология духа. СПб., 1992. С. 5).

<sup>10</sup> Речь идет о статье С. Л. Франка «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» из сборника «Проблемы идеализма».

<sup>11</sup> Имеется в виду книга С. Л. Франка «Теория ценности Маркса и ее значение» (М., 1900).

<sup>12</sup> вера (*лат.*).

<sup>13</sup> *Белинский Виссарион Григорьевич* (1811—1848) — русский литературный критик. Стремился создать литературную критику на почве философской эстетики (в основном под влиянием идей Ф. Шеллинга и Г. Гегеля). Поставив во главу угла критику существующей действительности, разработал принципы натуральной школы — реалистического направления в русской литературе, главой которого считал Н. В. Гоголя.

<sup>14</sup> Имеется в виду известный афоризм Гераклита.

<sup>15</sup> *Бельтов Н.* — псевдоним Г. В. Плеханова.

<sup>16</sup> «К материалистическому пониманию истории» (*нем.*).

<sup>17</sup> *Плеханов Георгий Валентинович* (1856—1918) — российский политический деятель, философ, пропагандист марксизма. С 1875 г. народник, один из руководителей «Земли и воли», «Черного передела». С 1880 г. — в

эмиграции, основатель марксистской группы «Освобождение труда». Один из основателей РСДРП, газеты «Искра». После 2-го съезда РСДРП один из лидеров меньшевиков. К Октябрьской революции отнесся отрицательно (считал, что по степени социально-экономического развития Россия не готова к социалистической революции). Автор фундаментальных работы по философии, социологии, эстетике, этике, истории русской общественной мысли.

<sup>18</sup> «Очерки к истории материализма» (нем.).

<sup>19</sup> «Анти-Дюринг» (нем.) — книга Ф. Энгельса.

<sup>20</sup> «Тем самым идеализм был изгнан из своего последнего убежища, из понимания истории, было дано материалистическое понимание истории и был найден путь для объяснения сознания людей из их бытия вместо прежнего объяснения их бытия из их сознания» (нем.; см.: Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. М., 1986. Т. 5. С. 21).

<sup>21</sup> Эта теория, которая в руках Маркса стала ключом всеобъемлющего познания, принадлежит к немецкой философии; Кант представляется как ее творец. После Канта человек формирует образ мира, применяя созерцания пространства и времени, как и категории рассудка, определенным образом к внешнему материалу восприятий. Во внешнем мире нас встречает значительная часть нашего собственного освященного существа. Рассудок — это законодатель природы (нем.).

<sup>22</sup> «Но ведь логические схемы могут относиться только к формам мышления, здесь же речь идет только о формах бытия, о формах внешнего мира, а эти формы мышление никогда не может черпать и выводить из самого себя, а только из внешнего мира. Таким образом, все соотношение оказывается прямо противоположным: принципы — не исходный пункт исследования, а его заключительный результат; эти принципы не применяются к природе и к человеческой истории, а абстрагируются из них, не природа и человечество соотнобразуются с принципами, а, наоборот, принципы верны лишь постольку, поскольку они соответствуют природе и истории. Таково единственно материалистическое воззрение на предмет, а противоположный взгляд г-на Дюринга есть идеалистический взгляд, переворачивающий вверх ногами действительное соотношение, конструирующий действительный мир из мыслей...» (нем.; см.: Энгельс Ф. Анти-Дюринг. С. 28—29).

<sup>23</sup> Рассудок есть законодатель природы (нем.).

<sup>24</sup> *Полибий* (ок. 200 — ок. 120 до н. э.) — древнегреческий историк. Автор «Истории», охватывающей историю Греции, Македонии, Малой Азии, Рима и других стран от 220 до 146 г. до н. э. Поклонник римского государственного устройства.

<sup>25</sup> *Бэкон Фрэнсис* (1561—1626) — английский философ, родоначальник английского материализма. Лорд-канцлер при короле Якове I. В трактате «Новый Органон» (1620) провозгласил целью науки увеличение власти человека над природой, предложил реформу научного метода — очищение разума от заблуждений, обращение к опыту и обработка его посредством индукции, основа которой — эксперимент. Автор утопии «Новая Атлантида».

<sup>26</sup> *Коперник* (*Copernik, Copernicus*) *Николай* (1473—1543) — польский астроном, создатель гелиоцентрической системы мира. Объяснил ви-

димые движения небесных светил вращением Земли вокруг оси и обращением планет (в том числе Земли) вокруг Солнца. Свое учение изложил в сочинении «Об обращениях небесных сфер» (1543), запрещенном католической церковью с 1616 по 1828 гг.

<sup>27</sup> Две вещи наполняют мою душу изумлением и восторгом — звездное небо над моей головой и моральный закон внутри меня (*нем.*; известные слова И. Канта).

## Л. Шестов

Новый журнал

(«Вопросы жизни», январь и февраль, 1905 г.)

Впервые: Киевские отклики. 1905. 11(24) апреля. № 101. С. 3. Повторно: Русская литература. 1992. № 2. С. 156—161. Печатается по последнему изданию.

*Шестов Лев* — см. выше, примеч. 12 к фрагменту воспоминаний Булгакова «Мое рукоположение».

<sup>1</sup> «Новый путь» — литературный и религиозно-философский журнал, выходивший с конца 1902 по 1904 г. в Петербурге (всего вышло 24 номера). Основателями и идеологами журнала были Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, В. В. Розанов, Н. М. Минский. Первым издателем был П. Перцов, с 1904 г. — Д. Философов. Позже руководящую роль в редакции журнала стали играть С. Н. Булгаков и Н. А. Бердяев. Конфликт между новыми лидерами и старыми членами редакции и стал главной причиной прекращения деятельности журнала.

<sup>2</sup> *Гиппиус Зинаида Николаевна* (1869—1945) — русская писательница. Идеолог символизма. В сборниках лирических стихов характерны мотивы трагической замкнутости, отъединенности от мира, волевого самоутверждения личности (1904, 1910). В сборнике «Последние стихи» (1918), в произведениях, написанных в эмиграции (с 1920 г.), — резкое неприятие революции.

<sup>3</sup> *Брюсов Валерий Яковлевич* (1873—1924) — русский поэт. Основатель русского символизма. После Октябрьской революции вел общественно-педагогическую деятельность.

*Сологуб* (наст. фамилия Тетерников) *Федор Кузьмич* (1863—1927) — русский писатель. Сборник стихов «Пламенный круг» (1908) отмечен мотивами отчаяния, индивидуализма. В романе «Мелкий бес» (1905) — гротескное изображение русской провинциальной жизни.

<sup>4</sup> *Бальмонт Константин Дмитриевич* (1867—1942) — русский поэт-символист. В стихах — культ «Я», игра мимолетностей, противопоставление «железному веку» первозданно целостного «солнечного» начала; музыкальность (сборники «Горящие здания», 1900, «Будем как солнце», 1903). В 1920 г. эмигрировал.

<sup>5</sup> *Философов Дмитрий Владимирович* (1872—1940) — критик и публицист. Близкий друг Д. Мережковского и З. Гиппиус, вместе с которыми он стал основателем движения «нового религиозного сознания». Был

со-редактором Мережковского в журнале «Новый путь», позже стал его соавтором по книге «Царство Антихриста» (1921).

<sup>6</sup> «*Новое время*» — ежедневная газета ультраконсервативного направления, выходившая в Петербурге с 1868 по 1917 г.

<sup>7</sup> *Водовозов Василий Васильевич* (1864—1933) — экономист, участник революционного движения, в эмиграции покончил с собой.

«*Наша жизнь*» — ежедневная общественно-политическая, литературная и экономическая газета, выходившая в Петербурге в 1904—1906 гг.; была близка к левому крылу партии кадетов.

<sup>8</sup> *Штильман Григорий Николаевич* (1875—?) — юрист, публицист демократического направления.

«*Сын Отечества*» — политическая, научная и литературная газета либерально-демократического направления, выходившая в Петербурге в 1892—1900 и 1905 гг.

<sup>9</sup> *Суворин Алексей Сергеевич* (1834—1912) — журналист, издатель, публицист, театральный критик. Издавал в Санкт-Петербурге газету «Новое время» (с 1876 г.), журнал «Исторический вестник» (с 1880 г.), сочинения русских и иностранных писателей, научную литературу, а также адресные книги и др. Мемуары («Дневник», 1923).

<sup>10</sup> Имеется в виду *Джордж Беркли* (1685—1753), английский философ; епископ в Клойне (Ирландия). В «Трактате о началах человеческого знания» (1710) Беркли утверждал, что внешний мир не существует независимо от восприятий и мышления: бытие вещей состоит в их восприимчивости. Субъективно-идеалистическое учение Беркли — один из источников эмпириокритицизма, прагматизма, неопозитивизма.

<sup>11</sup> В упоминаемом номере опубликованы три статьи Булгакова; имеется в виду одна из двух: *Булгаков С. Н.* «Трагедия человечества» Эмериха Мадача // Вопросы жизни. 1905. № 5—222; *Булгаков С. Н.* Без плана // Там же. С. 347—361.

<sup>12</sup> *Метерлинк (Maeterlinck) Морис* (1862—1949) — бельгийский драматург, поэт (писал на французском языке). Его символистская поэтика выражала протест против приземленности натурализма. Пьесы «Сестра Беатриса» (1900), «Монна Ванна» (1902), «Синяя птица» (1908). Нобелевская премия (1911).

*Бодлер (Baudelaire) Шарль* (1821—1867) — французский поэт. Участник Революции 1848 г. Предшественник французского символизма. В сборнике «Цветы зла» (1857) анархическое бунтарство, тоска по гармонии сочетаются с признанием неодолимости зла, эстетизацией пороков большого города.

*Верлен (Verlaine) Поль* (1844—1896) — французский поэт-символист. Ввел в лирическую поэзию сложный мир чувств и переживаний, придал стиху тонкую музыкальность (сборники «Галантные празднества», 1869; «Романсы без слов», 1874; «Мудрость», 1881). Книга литературно-критических статей «Проклятые поэты» (1884). Автобиографическая «Исповедь» (1895).

<sup>13</sup> *Аскольдов* (наст. фамилия — Алексеев) *Сергей Алексеевич* (1871—1945) — русский религиозный философ, сын А. А. Козлова. Участвовал в сборниках «Проблемы идеализма» (1902), «Из глубины» (1918). В начале 1920-х гг. организовал в Ленинграде тайное религиозно-философское об-

щество — Братство преподобного Серафима Саровского, все члены которого в 1928 г. были арестованы; сам Аскольдов после Соловецких лагерей находился в ссылке в Новгороде. Во время немецкой оккупации выехал в Германию, умер в Потсдаме.

<sup>14</sup> *Милль Джон Стюарт* (1806—1873) — английский философ и экономист. Идеолог либерализма. Основатель английского позитивизма, последователь О. Конта. В «Системе логики» (т. 1—2, 1843) разработал индуктивную логику, которую трактовал как общую методологию наук. В этике соединял принцип эгоизма (утилитаризм) с альтруизмом. В сочинении «Основания политической экономии» (т. 1—2, 1848) положения классической политэкономии объединял со взглядами Ж. Б. Сея и Т. Р. Мальтуса.

<sup>15</sup> Имеется в виду «Открытое письмо» Е. Н. Трубецкого, опубликованное в настоящем издании.

<sup>16</sup> Имеется в виду роман «Петр и Алексей».

<sup>17</sup> Имеется в виду С.-Петербургское издательство М. В. Пирожкова (1867—1926/1927), в котором в начале века публиковали свои работы многие представители «идеалистического направления».

## Л. Шестов

Литературный сецессион

(«Вопросы жизни», январь—июнь)

Впервые: Наша жизнь. 1905. 15 (28) июля. № 160. С. 2—3. Повторно: Русская литература. 1992. № 2. С. 162—167. Печатается по последнему изданию.

<sup>1</sup> «Северный вестник» — ежемесячный литературно-научный и политический журнал, выходивший в Петербурге в 1885—1898 гг. Фактическим редактором журнала с 1891 г. был литературный критик и искусствовед Аким Львович Вольтинский (Хаим Лейбович Флексер; 1861—1926).

<sup>2</sup> См. примеч. 1 к рецензии А. И. Богдановича на сборник «Проблемы идеализма».

<sup>3</sup> *Венгерова Зинаида Афанасьевна* (1867—1941) — критик, историк литературы, переводчик.

<sup>4</sup> «*Мир искусства*» — петербургский художественный журнал, выходивший с 1899 по 1904 г. под руководством С. П. Дягилева (в 1904 г. его соредактором был А. Н. Бенуа).

<sup>5</sup> «Вопросы жизни» были продолжением закрытого перед этим «Нового пути».

<sup>6</sup> «*Весы*» — литературно-критический журнал символистов, выходивший в Москве в 1904—1909 гг. под руководством В. Я. Брюсова.

<sup>7</sup> по обязанности, официально (лат.).

<sup>8</sup> «*Московские ведомости*» — ежедневная газета, выходившая с 1756 по 1917 г. С 1863 г. ее редактировал М. Н. Катков, и она стала органом политического консерватизма.

<sup>9</sup> «*Гражданин*» — орган крайних монархистов; издание было основано в 1872 г. и просуществовало до 1914 г.



<sup>10</sup> *Голубев Василий Семенович* (1867—1911) — деятель земства, публицист.

<sup>11</sup> *Яснопольский Леонид Николаевич* (1873—1957) — экономист.

<sup>12</sup> *Катон (Cato) Старший* (234—149 до н. э.) — римский писатель. Консул в 195 г. Непримирымый враг Карфагена, поборник староримских нравов. Сохранился трактат Катона «О земледелии».

<sup>13</sup> И все же, я полагаю, Карфаген должен быть разрушен (*лат.*).

<sup>14</sup> Разружьте Карфаген! (*лат.*). Цитата взята из статьи Булгакова «Без плана» (Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 361).

<sup>15</sup> *Уральский* — псевдоним публициста и богослова Антона Владимировича Карташева (1875—1960), автора известных трудов «История Русской Церкви» (1959) и «Вселенские соборы» (1963).

<sup>16</sup> См.: *Булгаков С. Н.* Политическое освобождение и церковная реформа // Вопросы жизни. 1905. № 4/5. С. 491.

<sup>17</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880—1881 гг. Дневник 1881 г. (<Запись> *Народ*).

<sup>18</sup> См.: *Трубецкой Е. Н.* Памяти В. С. Соловьева. Открытое письмо С. Н. Булгакову // Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 386—390. Эта статья опубликована в настоящем издании, точно так же как и ответ Булгакова: *Булгаков С. Н.* О пути Соловьева. Ответ кн. Е. Н. Трубецкому // Вопросы жизни. 1905. № 3. С. 388—414.

<sup>19</sup> Человек есть то, что он ест (*нем.*).

### Антон Крайний (З. Н. Гиппиус)

Литературный дневник  
<фрагменты>

Впервые отдельным изданием: СПб., 1908. С. 311—325; 349—369.  
Повторно: М., 2000. Печатается по первому изданию.

*Гиппиус Зинаида Николаевна* — см. выше, примеч. 2 к статье Л. Шестова «Новый журнал».

### Моя родина

<sup>1</sup> благое пожелание (*лат.*).

<sup>2</sup> *Пифагорейская школа* — религиозно-философская школа в Древней Греции VI—IV вв. до н. э., исповедовавшая учение о числе как основном принципе всего существующего. Организованное Пифагором сообщество было одновременно философско-научной школой, религиозно-магическим союзом «посвященных» (исторически находящимися между первобытными «мужскими союзами» и духовными «орденами» Средневековья) и, наконец, политической организацией.

<sup>3</sup> См.: «Истинно, истинно говорю вам: если пшеничное зерно, пав в землю, не умрет, то останется одно; а если умрет, то принесет много плода» (Ин. 12, 24).

<sup>4</sup> «Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его, и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» (*Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Ч. I. Кн. III. Гл. III).

<sup>5</sup> *Ормузд (Ahuramazda)* — бог света по религии Зороастра, олицетворение добра, противник Аримана; *Ариман* (по-зендски *Аграмаиньюс*, то есть «злоумышляющий») — в религии Зороастра бог тьмы и олицетворение всего дурного, первоисточник зла, противник Ормузда.

<sup>6</sup> «Ставрогин если верует, то не верует, что он верует. Если же не верует, то не верует, что он не верует» (*Достоевский Ф. М.* Бесы. Ч. III. Гл. VI. II).

<sup>7</sup> *Беклин (Bocklin) Арнольд* (1827—1901) — швейцарский живописец. Представитель символизма и стиля «модерн». В фантастических сценах сочетал мистическую символику с натуралистической достоверностью («Остров мертвых», 1880).

<sup>8</sup> *Чулков Георгий Иванович* (1879—1939) — писатель, поэт-символист и философ, автор книги «О мистическом анархизме» (СПб., 1906). В 30-е годы написал известные литературоведческие труды «Жизнь Пушкина» (1838) и «Как работал Достоевский» (1939).

## Без мира

<sup>1</sup> *Соловьев Сергей Михайлович* (1885—1942) — внук историка С. М. Соловьева и племянник философа В. С. Соловьева, поэт, католический священник восточного обряда, биограф В. С. Соловьева.

*Белый Андрей* (псевдоним Бориса Николаевича Бугаева) (1880—1934) — русский писатель. Один из ведущих деятелей символизма. Для ранней поэзии характерны мистические мотивы, гротескное восприятие действительности («симфонии»), формальное экспериментаторство (сборник «Золото в лазури», 1904). В романе «Петербург» (1913—1914, переработанное издание в 1922 г.) — символизированное и сатирическое изображение российской государственности.

<sup>2</sup> Откр. 11, 2.

<sup>3</sup> *Савонарола (Savonarola) Джироламо* (1452—1498) — настоятель монастыря доминиканцев во Флоренции. Выступал против тирании Медичи, обличал папство, призывал Церковь к аскетизму, осуждал гуманистическую культуру (организовывал сожжение произведений искусства). После изгнания Медичи из Флоренции в 1494 г. способствовал установлению республиканского строя. В 1497 г. отлучен от Церкви, по приговору приората казнен.

## Д. В. Философов

Голос мирян

Впервые: *Философов Д. В.* Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени (1901—1908). СПб., 1909. С. 192—198. Публикуется по первому изданию.

*Философов Дмитрий Владимирович* — см. выше, примеч. 5 к статье Л. Шестова «Новый журнал».

<sup>1</sup> Имеется в виду комиссия по выработке рекомендаций для Поместного собора Русской православной церкви.

<sup>2</sup> Леонтьев прожил сложную, богатую резкими переломами жизнь. В 1854 г., не закончив последний курс медицинского факультета Московского университета, принял участие в Крымской войне. После завершения войны Леонтьев начинает врачебную практику, однако в 1863 г. переходит на дипломатическую службу и в течение десяти лет занимает место консула в разных городах Турции. Закончил дипломатическую карьеру из-за разногласий с русским посланником в Константинополе по поводу греко-болгарского церковного вопроса: когда Болгарская православная церковь в 1872 г. провозгласила независимость от Константинопольской Патриархии, Леонтьев выступил против болгар, с резким осуждением возникшего раскола. К этому времени относится создание наиболее известного его сочинения «Византизм и славянство». Возвратившись в Россию, Леонтьев полностью посвящает себя литературному труду, однако его сочинения не получают ожидаемого отклика, и он теряет уверенность в том, что его призвание — быть известным литератором и публицистом. С 1881 по 1887 г. служит цензором Московского цензурного комитета. Однако затем в его жизни происходит новый резкий перелом. Он уходит в отставку и поселяется в Оптиной пустыни с мыслью стать монахом. В 1891 г. принимает тайный постриг и в конце того же года умирает.

<sup>3</sup> Видя неизбежное нарастание либерально-демократических тенденций в развитии русского общества, Леонтьев выступил со скандальным призывом «*подморозить* хоть немного Россию, чтобы она не “гнила”...» (Леонтьев К. Н. Передовые статьи «Варшавского дневника» 1880 года // Леонтьев К. Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 246).

<sup>4</sup> *Лесков Николай Семенович* (1831—1895) — русский писатель. Антинигилистические романы («Некуда», 1864; «На ножах», 1870—1871); романы-хроники о русской провинции (о духовенстве — «Соборяне», 1872; о дворянстве — «Захудалый род», 1874); повести и рассказы о праведниках («Очарованный странник», 1873; «Однодум», 1879), о талантливых умельцах («Левша», 1881); христианские легенды; сатирические произведения («Заячий ремиз», 1891—1894); мемуары и публицистика.

<sup>5</sup> *Киреев Александр Алексеевич* (1833—1910) — генерал от кавалерии, публицист славянофильского направления.

<sup>6</sup> Имеются в виду либо *Нейдгард Алексей Борисович* (1863—?) — гофмейстер, действительный статский советник, член государственного совета, председатель Татьянинского комитета, член Верховного совета по призрению семей лиц, призванных на войну, а также семей раненых и павших воинов; либо его брат *Нейдгард Дмитрий Борисович* (1861—?) — сенатор, тайный советник, гофмейстер и член упомянутого выше Верховного совета.

<sup>7</sup> *Клейгельс Николай Васильевич* — петербургский градоначальник с 1895 по 1904 г.

*Гурлянд Илья Яковлевич* — писатель. Родился в 1863 г. в еврейской семье. Окончил Московский университет. С 1907 г. главный редактор пра-

вительственной газеты «Россия». Автор беллетристических произведений (под псевдонимом Арсений Гуров). Один из организаторов судебного процесса, вошедшего в историю под названием «дело Бейлиса».

<sup>8</sup> *Вальсамон Феодор* (ок. 1140 — после 1195) — византийский канонист. Автор толкования на номоканон Фотия, вошедшего в состав Пидалиона — греческой Кормчей — и ставшего одним из важнейших документов канонического права православной Церкви.

<sup>9</sup> *Тиверий (Тиберий; Tiberius)* (42 до н. э. — 37 н. э.) — римский император с 14 г. н. э., из династии Юлиев—Клавдиев. Пасынок Августа. Опираясь на преторианцев, проводил автократическую политику. Добился улучшения финансового положения империи.

<sup>10</sup> *Юстиниан I* (482 или 483—565) — византийский император с 527 г. Завоевал Северную Африку, Сицилию, Италию, часть Испании. Провел кодификацию римского права (Корпус юрис цивилис), стимулировал большое строительство (храм св. Софии в Константинополе, система крепостей по Дунайской границе).

<sup>11</sup> Имеется в виду статья: *Флоренский П. А.* «К почести вышнего звания». Черты характера архимандрита Серапиона Машкина // Вопросы религии. Вып. I. М., 1906. С. 143—147. Д. В. Философов в своей статье воспроизводит фамилию архимандрита Серапиона с искажением.

<sup>12</sup> *Иоанн Кронштадтский* (в миру — Сергеев Иван Ильич; 1829—1908) — церковный проповедник, духовный писатель, протоиерей и настоятель Андреевского собора (Кронштадт). Имел при жизни славу «народного святого»; канонизирован Русской православной церковью.

<sup>13</sup> *Матвей Ржевский* (Матвей Александрович Константиновский; 1791—1857) — протоиерей из Ржева, духовник Н. В. Гоголя, который, по мнению биографов писателя, ускорил его кончину. По-своему понимая болезнь Гоголя, о. Матвей угрожал Гоголю скорым Страшным судом, неминуемой расплатой за грехи. Именно под влиянием этих угроз Гоголь сжег вторую часть «Мертвых душ».

<sup>14</sup> *Пий IX* (1792—1878) — Римский Папа с 1846 г. В 1846—1847 гг. провел либеральные реформы в Папской области, что побудило часть участников Рисорджименто видеть в нем будущего объединителя Италии. В начале революции 1848—1849 гг. согласился на некоторые либеральные меры, но вскоре бежал из Рима. После ликвидации папской власти над Римом (1870) отказался признать объединенное итальянское государство. «*Силлабус*» (лат. syllabus — перечень) — приложение к энциклике Пия IX (1864), в котором перечислены и осуждены общественно-политические и религиозные движения, научные принципы, противоречащие учению католической Церкви, подрывающие авторитет папства.

<sup>15</sup> *Ренан (Renan) Жозеф Эрнест* (1823—1892) — французский писатель. В «Истории происхождения христианства» (кн. 1—8, 1863—1883) изображал Иисуса Христа исторически существовавшим проповедником. Критиковал Библию, пытался рационализировать все сверхъестественное. Труды по востоковедению, философские драмы.

<sup>16</sup> *Библейские общества* — объединения христиан, преимущественно протестантского направления, создаваемые с целью массового распространения Библии. Первые библейские общества появились в Англии на рубеже XVII—XVIII вв. В России существовали Российское библейское

общество (с 1812), Евангелическое библейское общество (с 1831, действовало среди протестантов), Общество для распространения Священного Писания в России (с 1863).

*Либеральные католики* — группа неримских католиков. Возникла в середине 10-х годов XX века в Великобритании, свое наименование получила в 1918 г. Возникновение группы связано с появлением в малочисленной британской старокатолической Церкви членов Английского теософского общества, часть которых была затем рукоположена в епископы и священники. Целью жизни человека объявляется способность распознать божественный свет в себе и окружающих. Христианство рассматривается как мистическое учение, тайный смысл которого был разъяснен создателями теософии Е. П. Блаватской и А. Безант. Часть либеральных католиков верит в реинкарнацию, которая происходит в соответствии с законом кармы.

<sup>17</sup> *Лев XIII (1810—1903)* — Римский Папа с 1878 г. Автор энциклики «Рерум новарум» (1891; названа по первым словам латинского текста: «Rerum novarum...» — «Новых вещей...»), провозгласившей извечность частной собственности и классов. Энциклика призывала к отказу от классовой борьбы и к созданию рабочих организаций, действующих под контролем Церкви, осуждала социализм.

<sup>18</sup> Имеются в виду выступления Русской православной церкви против революционного и демократического движения.

<sup>19</sup> *Тридентский собор (Триентский собор)* — Вселенский собор католической Церкви, заседал в 1545—1547, 1551—1552, 1562—1563 гг. в г. Тренто (лат. Tridentum, нем. Trient), в 1547—1549 гг. в Болонье. Закрепил догматы католицизма, подтвердил верховенство римских пап над церковными Соборами, усилил гонения на еретиков, ввел строгую церковную цензуру. Решения Тридентского собора стали программой Контрреформации.

## П. А. Берлин

<Рец. на кн.:> *Булгаков С. Н. Религия человекобожества* у Л. Фейербаха. М.: Свободная совесть, 1906. 80 с. Ц. 30 коп.

Впервые: Современная жизнь. 1906. Декабрь. С. 173—177. Публикуется по первой публикации.

*Берлин Павел Абрамович (1877—?)* — публицист демократического направления. Напечатал ряд брошюр: «Пасынки цивилизации и их просветители» (1905), «Германия накануне революции 1848 г.» (1906), «Первый немецкий парламент» (1906), «Политическая борьба в парламенте и вне его» (1906), «Очерк развития экономических учений XIX в.» (1907), «Политические партии на Западе» (1907), «Карл Маркс и его время» (1909); печатал статьи на социальные и экономические темы в журналах: «Научное обозрение», «Народное хозяйство», «Жизнь», «Образование», «Современный мир» и др.

<sup>1</sup> *Верн (Verne) Жюль (1828—1905)* — французский писатель, один из создателей жанра научной фантастики. Автор многочисленных (около 70) научно-фантастических, приключенческо-географических и социально-

утопических произведений, в том числе романа «Вокруг света за 80 дней». Некоторые научные идеи Верна оказались впоследствии воплощенными в действительность. Писатель-гуманист, во многих произведениях (роман «Властелин мира», 1904, и др.) выступал против использования науки в преступных целях.

<sup>2</sup> *Саровская пустынь* (*Саровская Успенская пустынь*) — монастырь, обязанный своей славой св. Серафиму Саровскому. Возник на границе Нижегородской и Тамбовской губернии (ныне — граница Нижегородской области и Республики Мордовия). Первый храм во имя Успения Богоматери был построен в 1706 г. Мощи св. Серафима после открытия их для поклонения (1903) покоились в старейшем и наиболее монументальном саровском храме — барочном Успенском соборе; близ него был выстроен другой, меньший собор во имя чудотворной иконы Богоматери «Животворящий источник». Большинство храмов (всего их было 9) относится к концу XIX — началу XX века; доминирующий стиль — классицизм с чертами национально-историзма.

<sup>3</sup> *Фейербах Людвиг* (1804—1872) — немецкий философ. Первоначально последователь Гегеля, затем (1839) подверг критике его философию. В центре философии Фейербаха — человек, трактуемый одновременно и как биологическое, и как социальное существо. Религию истолковывал как отчуждение человеческого духа, источник которого — чувство зависимости человека от стихийных сил природы и общества. Основу нравственности усматривал в стремлении человека к счастью, достижимому посредством «религии любви» (человеческого единения, взаимосвязи «Я» и «Ты»). Основные сочинения: «К критике философии Гегеля» (1839), «Сущность христианства» (1841), «Основы философии будущего» (1843), «Сущность религии» (1851).

<sup>4</sup> *Масарик (Masaryk) Томаш* (1850—1937) — чехословацкий государственный и политический деятель, философ-позитивист. Выступал против марксизма, революционного движения («Социальный вопрос. Философские и социологические основы марксизма», 1898; и др.). Перед 1-й мировой войной 1914—1918 гг. приобрел популярность своими выступлениями против австрийской реакции, антисемитизма и клерикализма. Неоднократно избирался депутатом австрийского парламента. В 1887, 1889, 1910 гг. посещал Россию, встречался с Л. Н. Толстым. В 1913 г. выпустил книгу «Россия и Европа» (т. 1—2), написанную в традициях славянофилов и Ф. М. Достоевского. Президент независимой Чешской республики в 1918, 1920, 1927, 1934 гг.

<sup>5</sup> животворное начало (*лат.*).

## Н. А. Бердяев

⟨Рец. на кн.:⟩ Проф. С. Н. Булгаков. Карл Маркс как религиозный тип (из этюдов о религии человекобожества).

Изд. Д. Е. Жуковского. СПб., 1907. С. 55. Ц. 25 коп.

Впервые: Критическое обозрение. 1908. № 4. С. 84—88. Публикуется по первой публикации.

*Бердяев Николай Александрович* (1874—1948) — русский религиозный философ. Участвовал в сборниках «Вехи» (1909), «Из глубины»

(1918). В 1922 г. выслан из Советской России. С 1925 г. — во Франции, издавал религиозно-философский журнал «Путь» (Париж, 1925—1940). От марксизма перешел к философии личности и свободы в духе религиозного экзистенциализма и персонализма. Основные сочинения (переведены на многие языки): «Смысл творчества» (1916), «Мирозерцание Достоевского» (1923), «Философия свободного духа» (т. 1—2, 1927—1928), «Русская идея» (1948), «Самопознание» (1949).

### А. А. Кизеветтер

О сборнике «Вехи»

Впервые: Русская мысль. 1909. Кн. V. Переиздано в книге: «Вехи»: pro et contra. СПб., 1998. Печатается по последнему изданию.

*Кизеветтер Александр Александрович* (1866—1933) — историк, профессор Московского университета, член ЦК партии кадетов, депутат II Государственной Думы, в 1922 г. выслан из Советской России, умер в Праге.

<sup>1</sup> См.: «Весь мир лежит во зле» (Ин. 5, 19).

<sup>2</sup> *Кистяковский Богдан Александрович* (1869—1920) — философ и социолог; автор многочисленных работ по вопросам развития общества, социологии, правоведению и т. д. (они были объединены в книгу «Социальные науки и право»). Участник сборников «Проблемы идеализма» и «Вехи».

<sup>3</sup> Величина ничтожная; величина, которой можно пренебречь (*фр.*) — математический термин Б. Паскаля.

<sup>4</sup> *Штирнер (Stirner) Макс* (наст. имя и фамилия Каспар Шмидт, Schmidt) (1806—1856) — немецкий философ-младогегельянец. В главном сочинении «Единственный и его достояние» (1845) проводил идеи последовательного эгоцентризма: единственная реальность — «Я», индивид.

### С. А. Аскольдов

<Рец. на кн.:> *Сергей Булгаков*. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. Т. I—II.

М.: Книгоиздательство «Путь». 1911

Впервые: Русская мысль. 1912. Кн. I. С. 7—8. Печатается по первому изданию.

*Аскольдов* (наст. фамилия Алексеев) *Сергей Алексеевич* — см. выше, примеч. 13 к статье Л. Шестова «Новый журнал».

### Е. Н. Трубецкой

Старый и новый национальный мессианизм

Впервые: Русская мысль. 1912. Кн. III. Переиздано в книге: *Трубецкой Е. Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 333—351. Печатается по последнему изданию.



<sup>1</sup> «Руслан и Людмила» (1842) и «Жизнь за царя» (1836) — оперы М. И. Глинки.

<sup>2</sup> Имеется в виду книга Н. А. Бердяева «Алексей Степанович Хомяков» (М., 1912).

<sup>3</sup> *Ключевский Василий Осипович* (1841—1911) — российский историк, академик (1900), почетный академик (1908) Петербургской АН. Труды: «Курс русской истории» (ч. 1—5, 1904—1922), «Боярская дума Древней Руси» (1882), по истории крепостного права, сословий, финансов, историографии.

<sup>4</sup> Из стихотворения А. С. Хомякова «Россия» (1839).

<sup>5</sup> *Бернар (Бернард) Клервоский (Bernar de Clairvaux)* (1090—1153) — французский теолог-мистик, аббат монастыря в Клерво, оказывал влияние на церковно-политическую жизнь Западной Европы, был вдохновителем 2-го крестового похода. Выступал против теологического рационализма П. Абеляра.

*Фра Беато Анжелико* (1395—1455) — итальянский художник-доминиканец.

*Немецкая мистика* — имеется в виду религиозно-философская традиция, родоначальником которой является Мейстер (Иоганн) Экхарт (о нем см. примеч. 12—14 к статье С. Н. Булгакова «Ответ В. П. Соколову»).

<sup>6</sup> Имеется в виду известное определение веры, данное ап. Павлом (см.: Евр. 11, 1).

<sup>7</sup> Именно монах Филофей в своих посланиях к царю развил теорию о Москве как «Третьем Риме».

<sup>8</sup> *Василий III* (1479—1533) — великий князь московский с 1505 г. Сын Ивана III. Завершил объединение Руси вокруг Москвы присоединением Пскова (1510), Смоленска (1514), Рязани (1521).

<sup>9</sup> Из стихотворения Вл. Соловьева «Панмонголизм» (1894).

<sup>10</sup> *Плерома (греч.)* — букв.: полнота, наполненность, завершенность; важнейшее понятие античного гностицизма, выражающее полноту и совершенство истинной, божественной реальности, в противоположность несовершенству земного мира (в аналогичном смысле использовалось и в христианской литературе).

<sup>11</sup> *Екатерина Сиенская (Caterina Benincasa, Caterina da Siena)* (1347—1380) — монахиня-доминиканка, мистик.

### <Е. В. Тарле?>

<Рец. на кн.:> *Сергей Булгаков. Философия хозяйства.*

Ч. I: Мир как хозяйство. М.: Книгоиздательство «Путь», 1912. Ц. 2 р.

Впервые: Русское богатство. 1912. № 5. С. 117—120. Печатается по первой публикации.

*Тарле Евгений Викторович* (1874—1955) — российский историк, академик АН СССР (1927). В 1930—1934 гг. репрессирован. Основные труды: «Рабочий класс во Франции в эпоху революции» (т. 1—2), «Континентальная блокада», «Наполеон», «Талейран», «Жерминаль и прерияль»,

«Нашествие Наполеона на Россию», «Крымская война» (т. 1—2). Государственная премия СССР (1942, 1943, 1946).

<sup>1</sup> Природа творящая (лат.) — ключевое понятие мистического пантеизма Иоанна Скота (Эриугены).

<sup>2</sup> *Логос* (греч. *logos*) — одно из основных понятий древнегреческой философии; одновременно «слово» («предложение», «высказывание», «речь») и «смысл» («понятие», «суждение», «основание»). Введено Гераклитом; у него Логос есть универсальная осмысленность, ритм и соразмерность бытия, тождественная первостихии огня. В стоицизме Божественный Логос — эфирно-огненная душа космоса и совокупность формообразующих потенциалов («семенные логосы»), от которых в инертной материи «зачинаются» вещи. В христианстве Логос был отождествлен со вторым лицом Троицы, Богом-Сыном, Христом.

<sup>3</sup> *Ориген* (ок. 185—253/254) — христианский теолог, философ, филолог, представитель ранней патристики. Жил в Александрии. Оказал большое влияние на формирование христианской догматики и мистики. Соединяя платонизм с христианским учением, отклонялся от ортодоксального церковного предания, что привело впоследствии (543) к осуждению идей Оригена как еретических.

*Августин Блаженный* (*Augustinus Sanctus*) *Аврелий* (354—430) — христианский теолог и церковный деятель, главный представитель западной патристики. Епископ г. Гиппон (Северная Африка); родоначальник христианской философии истории (сочинение «О граде Божием»); «земному граду» — государству — противопоставлял мистически понимаемый «Божий град» — Церковь. Развил учение о благодати и предопределении, отстаивал его против Пелагия. Глубиной психологического анализа отличается автобиографическая «Исповедь», изображающая становление личности. Христианский неоплатонизм Августина господствовал в западноевропейской философии и католической теологии вплоть до XIII в.

## Н. Н. Алексеев

Опыт построения философской системы на понятии хозяйства.

*Сергей Булгаков*. Философия хозяйства. Часть первая.

Мир как хозяйство. М., 1912

Впервые: Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 115. С. 704—735. Печатается по первой публикации.

*Алексеев Николай Николаевич* (1879—1964) — русский философ, правовед, один из идеологов евразийства. Попытался применить феноменологический метод в философии права. Учился П. И. Новгородцева, преподавал в Московском университете (1912—1917 гг.), в Праге и Берлине (1922—1931 гг.), затем в Сорбонне, Белграде (с 1940 г.). С 1950 г. в Женеве.

<sup>1</sup> *Прагматизм* (от греч. *pragma*, родительный падеж *pragmatos* — дело, действие) — философское учение, трактующее философию как общий метод решения проблем, которые встают перед людьми в различных жизненных ситуациях. Объекты познания, с точки зрения прагматизма,

формируются познавательными усилиями в ходе решения практических задач; мышление — средство для приспособления организма к среде с целью успешного действия; понятия и теории — инструменты, орудия; истина толкуется в прагматизме как практическая полезность. Возник в 70-х гг. XIX в. в США; основные идеи высказал Ч. Пирс, доктрину разрабатывали У. Джемс, Дж. Дьюи, Ф. К. С. Шиллер, Дж. Г. Мид.

<sup>2</sup> Происхождение обязывает! (*лат.*).

<sup>3</sup> Родительный падеж дополнения... родительный падеж подлежащего (*лат.*). В латинском языке есть две основных функции родительного падежа, которые невозможно различить вне контекста. Например, выражение *страх врагов* (*genetivus objectivus*), и *страх, испытываемый по отношению к врагам* (*genetivus subjectivus*).

<sup>4</sup> природа творящая, природа сотворенная (*лат.*).

<sup>5</sup> *Панзоизм* — концепция всеобщей одушевленности природы, всех вещей.

<sup>6</sup> Т. е. признается познанием «теней» и «подобий» вместо познания оригиналов, прообразов вещей.

<sup>7</sup> Бытие, ничто, становление (*нем.*) — исходная триада логических понятий Гегеля, с которой начинается процесс саморазвития Абсолютного Духа.

<sup>8</sup> (суждение) без смысла (*лат.*).

<sup>9</sup> *Рёскин* (*Раскин; Ruskin*) Джон (1819—1900) — английский писатель, теоретик искусства. Романтический протест Рёскина против современного общества обусловил его призыв к возрождению средневековых форм организации художественного творчества и ремесел. Идеолог прерафаэлитов. Произведения Рёскина о проблемах культуры («Сезам и Лилии», 1865; «Королева эфира», 1869) отличаются изысканностью слога.

## И. Цинговатов

<Рец. на кн.:> *Сергей Булгаков*. Философия хозяйства.

Часть первая: Мир как хозяйство. М.: Книгоиздательство «Путь», 1912. С. 231. Ц. 2 р.

Впервые: Заветы. 1912. № 6. Сентябрь. С. 177—182. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> лица, пользующиеся исключительным расположением (*лат.*).

<sup>2</sup> под знаком, с точки зрения (*лат.*).

<sup>3</sup> *Уран* — в греческой мифологии бог неба, супруг Геи (Земли), отец титанов, киклопов и сторуких исполинов; был свергнут сыном — богом Кроносом.

*Нептун* — в римской мифологии первоначально бог источников и рек, затем, отождествленный с греческим Посейдоном, стал почитаться как бог морей.

*Гея* — в греческой мифологии богиня земли, от которой произошли горы и море, первое поколение богов, киклопы, гиганты. Ей соответствует римская Теллус.

*Кибела* — фригийская богиня, почитавшаяся в Малой Азии, Греции, во всей Римской империи (с 204 г. до н. э. культ Кибелы как государственный установлен в Риме). В честь Кибелы жрецами устраивались мистерии с обрядами, в том числе самоистязания, омовение кровью жертв, самооскопление.

<sup>4</sup> *Гилозоизм* — учение о всеобщей одушевленности материи, природы.

### Б. В. Яковенко

<Рец. на кн.:> *Сергей Булгаков*. Философия хозяйства. Часть первая: Мир как хозяйство. М.: К-во «Путь», 1912. IV + 321 + V. Ц. 2 р.

Впервые: Логос. 1912—1913. Кн. 1 и 2. С. 397—399. Печатается по первой публикации.

*Яковенко Борис Валентинович* (1884—1949) — философ, близкий к неокантианству, прославившийся своими критическими очерками, посвященными русским и западным мыслителям, а также несколькими трудами по истории русской философии, изданными на европейских языках.

<sup>1</sup> *Баадер (Baader) Франц Ксавер фон* (1765—1841) — немецкий религиозный философ, врач, естествоиспытатель, представитель философского романтизма и неортодоксального католицизма.

<sup>2</sup> *Мюнстерберг Гуго* (1863—1916) — немецкий психолог и философ-неокантианец. Представитель экспериментальной психологии, основатель психотехники. С 1892 г. проживал в США.

*Кроче (Croce) Бенедетто* (1866—1952) — итальянский философ, историк, литературовед, политический деятель. Представитель итальянского неогегельянства. Противник фашистского режима. Ведущую роль в познании отводил интуиции как постигающей неповторимо индивидуальное. Автор трудов по философии истории, эстетике, понимаемой как «наука о выражении», по истории культуры, истории Италии 1871—1915 гг. и Европы XIX в.

<sup>3</sup> *Коген (Cohen) Герман* (1842—1918) — немецкий философ, основоположник марбургской школы неокантианства. Стремясь преодолеть кантовский дуализм, отказался от понимания «вещи в себе» как внешнего источника ощущений («опыта») и соответственно от противопоставления априорных созерцательных и рассудочных форм. Развивал кантовское учение о трансцендентальном методе; в поисках внутреннего самообоснования знания ввел понятие «первоначала» (универсального творческого принципа, спонтанно продуцирующего научное знание). Выдвинул теорию «этического социализма».

<sup>4</sup> *Гуссерль (Husserl) Эдмунд* (1859—1938) — немецкий философ, основатель феноменологии. Стремился превратить философию в «строгую науку» посредством феноменологического метода («Логические исследования», т. 1—2). В дальнейшем обратился к идее «жизненного мира» как изначальному социально-культурному опыту, сближаясь с философией

жизни. Оказал влияние на экзистенциализм, философскую антропологию.

<sup>5</sup> стремления, желания (от *англ.* aspiration).

### <Е. В. Тарле?>

<Рец. на кн.:> С. Булгаков. Очерки по истории экономических учений. Выпуск I. Издание автора. М., 1913. Цена 1 р. 50 к.

Впервые: Русское богатство. 1913. № 6. С. 353—355. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> учение божественное и учение человеческое (*лат.*).

<sup>2</sup> Прилагательное *бурмицкое* исходно появилось в словосочетании «бурмицкое зерно» — как старинное русское название жемчуга, происходящее от испорченного слова «урмитское», или, вернее, «ормуское» зерно, т. е. зерно из города Ормуса, лежащего у Персидского залива, где еще в древности добывали и продавали жемчуг.

### С. Голованенко

<Рец. на кн.:> С. Булгаков. Философия хозяйства. Ч. I: Мир как хозяйство. М.: Книгоизд. «Путь», 1912 г.

Впервые: Богословский вестник. 1913. Т. III (Декабрь). С. 844—851. Печатается по первой публикации.

<sup>1</sup> *Бергсон (Bergson) Анри* (1859—1941) — французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни. Подлинная и первоначальная реальность, по Бергсону, — жизнь как метафизически-космический процесс, «жизненный порыв», творческая эволюция; структура ее — длительность, постигаемая только посредством интуиции, противоположной интеллекту; различные аспекты длительности — материя, сознание, память, дух («Творческая эволюция», русский перевод 1914). Нобелевская премия по литературе как блестящему стилисту (1927).

<sup>2</sup> *Богданов Александр Александрович* — о нем см. комментарий к статье Богданова «Новое Средневековье».

### А. К. Закржевский

Религия. Психологические параллели  
<фрагмент>

Впервые отдельным изданием: изд. журнала «Искусство», 1913. С. 180—203. Печатается по первому изданию.

<sup>1</sup> *Сергеев-Ценский (Сергеев) Сергей Николаевич* (1875—1958) — русский писатель, академик АН СССР (1943). Автор историко-революционной эпопеи «Преображение России» (12 романов и 3 повести, 1914—1958), в том числе романа о Крымской войне 1853—1856 гг. «Севастопольская страда» (1937—1939; Государственная премия СССР, 1941).

<sup>2</sup> как, подобно (*фр.*).

<sup>3</sup> *Тан* (литературный псевдоним Владимира Германовича Богораза) (1864—?) — писатель, исследователь быта северных народов. Учился на юридическом факультете С.-Петербургского университета, но в 1882 г. был исключен из университета за участие в беспорядках. В 1889—1899 гг. был в ссылке в одном из самых северных округов Якутской области (Колымском). Долгие годы совместной жизни с северными народами дали Тану материал для стихотворений и беллетристических очерков. Стихотворения Тана примыкали к так называемой «гражданской» поэзии.

*Скиталец* (*Петров*) *Степан Гаврилович* (1869—1941) — русский писатель. Повесть «Огарки» (1906), автобиографическая трилогия «Дом Черновых» (1935), «Кандалы» (1940), «Этапы» (1908, новая редакция 1937) — о талантливых выходцах из народа, о предреволюционной деревне.

<sup>4</sup> *Сим, Хам, Иафет* — в Библии сыновья Ноя, от которых после всемирного потопа «населилась вся земля». Хам был проклят Ноем за то, что насмеялся над наготой опьяневшего отца, и обречен на рабство. Сим и Иафет, которые проявили сыновнюю почтительность и прикрыли отца одеждой, были благословлены Ноем. «Грядущий Хам» (1906) — название известного сборника публицистических работ Д. Мережковского.

<sup>5</sup> См.: *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы. Ч. II. Кн. VI. Гл. III.

## В. А. Базаров

О современном идеологическом кризисе.

Статья вторая. Византийство против «новоевропейской» культуры

Впервые: Современник. 1915. № 10. С. 231—242. Печатается по первой публикации.

*Базаров* (наст. фамилия Руднев) *Владимир Александрович* (1874—1939) — российский философ и экономист. Социал-демократ (с 1896 г.); в 1910-х гг. сторонник эмпириокритицизма. Вместе с И. И. Скворцовым-Степановым перевел «Капитал» Маркса (т. 1—3, 1907—1909). Репрессирован; реабилитирован посмертно.

<sup>1</sup> См.: *Базаров В. А.* О современном идеологическом кризисе. Статья первая. Византийская ориентация общественного мнения // Современник. 1915. № 5. С. 157—170.

<sup>2</sup> *Трейчке* (*Treitschke*) *Генрих* (1834—1896) — немецкий историк. Представитель так называемых малогерманцев — политического течения в Германии XIX в., стремившегося (в отличие от «великогерманцев») к объединению Германии под гегемонией Пруссии и без включения в объединенную Германию Австрии.

*Бернгарди* (*Berngardt*) *Август Фердинанд* (1769—1820) — немецкий писатель-романтик. Автор сборника гротескно-фантастических новелл «Бамбочады» (1797—1800, в соавторстве с Л. Тиком), жанр и поэтика которых позднее отозвались в одноименном романе К. К. Вагинова.

<sup>3</sup> Открыто и честно высказывать «то, что есть» (*нем.*).

<sup>4</sup> Лекция была прочитана в 1915 г., тогда же вышла отдельным изданием в серии брошюр «Война и культура».

<sup>5</sup> *Изгоев* (настоящая фамилия Ланде) *Александр (Арон) Соломонович* (1872—1935) — публицист, журналист, политический деятель. Один из организаторов «Союза Освобождения» (1904—1905) и партийной организации кадетов в Одессе. С 1906 г. в Петербурге; вместе с П. Б. Струве участвовал в издававшихся им журналах «Без заглавия», «Полярная звезда», «Свобода и Культура». С 1907 г. член редакции журнала «Русская мысль», вел в нем до 1918 г. собственную рубрику «На перевале», заведовал отделом «русской жизни» в газете «Речь». Член ЦК Партии народной свободы (1906—1918), примыкал к его правому крылу. Один из авторов сборника «Вехи» (1909). Не раз полемизировал с большевиками. Первый биограф П. А. Столыпина. В 1922 г. выслан из страны.

<sup>6</sup> одно вместо другого; недоразумение, ошибка (*лат.*).

<sup>7</sup> где хорошо, там и родина (*лат.*).

<sup>8</sup> порядок вещей (*фр.*).

<sup>9</sup> *Герцен Александр Иванович* (1812—1870) — российский революционер, писатель, философ. Внебрачный сын богатого помещика И. А. Яковлева. Окончил Московский университет (1833), где вместе с Н. П. Огаревым возглавлял революционный кружок. В 1834 г. арестован, 6 лет провел в ссылке. С 1847 г. в эмиграции. После поражения европейских революций 1848—1849 гг. разочаровался в революционных возможностях Запада и разработал теорию «русского социализма», став одним из основоположников народничества. В 1853 г. основал в Лондоне Вольную русскую типографию. В газете «Колокол» обличал российское самодержавие, вел революционную пропаганду, требовал освобождения крестьян с землей. В 1861 г. встал на сторону революционной демократии, содействовал созданию «Земли и воли», выступал в поддержку Польского восстания 1863—1864 гг. Автобиографическое сочинение «Былое и думы» (1852—1868) — один из шедевров мемуарной литературы.

<sup>10</sup> *Молох* — согласно Библии, божество, которому приносились человеческие жертвы (особенно дети), почитавшееся в Палестине, Финикии и Карфагене. В переносном смысле — страшная, ненасытная сила, требующая человеческих жертв.

<sup>11</sup> обреченные на смерть тебя приветствуют (*лат.*).

<sup>12</sup> Бог есть метод (*нем.*).

<sup>13</sup> московское лицемерие (лицемерие москвитов) (*фр.*).

## Н. А. Бердяев

Типы религиозной мысли в России.  
Возрождение православия

Впервые: Русская мысль. 1916. Кн. VI. С. 1—31. Печатается по этому изданию.

<sup>1</sup> вопрос чести (*фр.*).

<sup>2</sup> *Феофан Затворник* (в миру Георгий Васильевич Говоров; 1815—1894) — российский епископ; богослов, публицист-проповедник. С 1872 г.



жил в затворе. Книга лекций «Путь ко спасению» (1868—1869) о православном образовании и воспитании. Проповедь духовно-нравственного совершенствования как истинного прогресса человечества в сборнике «Слова архимандрита Феофана» (1859). В интимно-поучительном «Собрании писем» (вып. 1—8, 1898—1901) — размышления о христианской жизни, преодолении соблазнов и слабодушия, конечных судьбах человечества. Канонизирован в 1988 г.

<sup>3</sup> *Самарин Юрий Федорович* (1819—1876) — русский философ, историк, общественный деятель, публицист; один из идеологов славянофильства, автор либерально-дворянского проекта отмены крепостного права, участник подготовки Крестьянской реформы 1861 г., в 1859—1860 гг. — член редакционной комиссии.

<sup>4</sup> В узком смысле *александризм* — это стиль эллинистической поэзии, сформировавшийся в Александрии. Эта поэзия, лишенная волнующих общественных проблем, предназначалась для узкого круга придворной и интеллектуальной элиты, свидетельствовала об упадке подлинного поэтического чувства, о подмене настоящей поэзии учеными изысканиями в стихотворной форме. Основателем александрийского стиля был глава музея и воспитатель наследника престола Каллимах (310—240 до н. э.). В широком смысле под александризмом подразумевается культивирование изящной, отточенной формы в ущерб содержанию.

<sup>5</sup> Имеются в виду издание отдельных глав книги Булгакова «Свет Невечерний», которая была опубликована отдельным изданием в 1917 г.

<sup>6</sup> *Амвросий Оптинский* (в миру Александр Михайлович Гренков; 1812—1891) — иеросхимонах, старец, духовный писатель. В «Сборнике писем и статей...» (ч. 1—2, 1894—1897), «Собрании писем... к мирским особам» (1906) — проникнутое атмосферой непосредственного общения с собеседником научение принципам христианской жизни. Канонизирован Русской православной церковью.

<sup>7</sup> *Сервиллизм* (от лат. *servilis* — рабский) — рабская психология, раболепие, прислужничество, угодливость.

<sup>8</sup> Называя свою философию «христианским гнозисом», Бердяев считал гностическую традицию, противостоящую традиционному христианству, плодотворной основой философии XX в. Эта точка зрения находит себе подтверждение у современных исследователей гностической традиции; см., например: *Ионас Г.* Гностицизм (Гностическая религия). СПб., 1998. С. 319—339.

<sup>9</sup> *Исаак Сирин* (*Исаак Сирианин, Ниневийский*) (ум. в конце VII в.) — христианский писатель, монах-отшельник, отец Церкви. В 661 г. был епископом Ниневии, затем удалился в монастырь Раббан Шабор. Его сочинения (на сирийском языке) на темы аскетики и мистического самоуглубления получили широкую известность в восточно-христианском мире, были переведены на арабский, греческий, славянский и другие языки.

<sup>10</sup> *Симеон Новый Богослов* (949—1022) — византийский духовный писатель, поэт, философ-мистик. Развивал тему самоуглубления и просветления личности; приближал поэтический язык к живым речевым нормам.

<sup>11</sup> *Дионисий Ареопагит* (I в.?) — полулегендарный автор религиозно-философских сочинений, известных под названием «Ареопагитики». Со-

гласно современным исследованиям они созданы не ранее 2-й пол. V в., обнаруживают зависимость от неоплатонизма, особенно от Прокла. Учение «Ареопагитик» о Боге как сверхразумном тождестве бытия и небытия и об иерархическом устройстве универсума и Церкви оказало большое влияние на философскую мысль Византии и Западной Европы (Эриугена, Николай Кузанский).

<sup>12</sup> Имеется в виду активное использование Булгаковым идей Я. Беме в его книге «Свет Невечерний».

<sup>13</sup> *Штейнер (Steiner) Рудольф* (1861—1925) — немецкий философ-мистик, основатель антропософии. Последователь натурфилософии Г. Гете, в 1900-х гг. возглавлял немецкую секцию Теософского общества, основанного Е. Блаватской, в 1913 г. создал Антропософское общество. По проекту Штейнера в Дорнахе было построено здание Гетеанума — «свободного университета науки о духе», основанного Штейнером.

<sup>14</sup> *Каббала, Кабала* (др.-евр., букв. — предание) — мистическое течение в иудаизме; соединило пантеистические построения неоплатонизма (учение об эманации и др.) и идеи гностицизма с иудейской традицией аллегорического толкования Библии. Окончательно оформилась в XIII в. в Андалусии («Зогар», или «Книга сияния», на арамейском языке). Практическая кабала (кабалистика) основана на вере в то, что при помощи специальных ритуалов и молитв человек может активно вмешиваться в божественно-космический процесс.

<sup>15</sup> *Новалис (Novalis)* (наст. имя и фамилия Фридрих фон Харденберг, Hardenberg) (1772—1801) — немецкий поэт и философ. Представитель йенского кружка романтиков. Высказал идеи интуитивистской диалектики, всеобщего символизма природы, полярности и взаимоперехода всех вещей («магический идеализм»). Творческое наследие включает философские фрагменты, лирический цикл «Гимны к ночи» (1800), «Духовные песни», незаконченный роман «Генрих фон Офтердинген» (опубликован 1802).

<sup>16</sup> *Иринея Лионский* (ок. 130 — ок. 200) — христианский богослов, мученик, епископ г. Лиона. Ученик Поликарпа Смирнского и пресвитеров, видевших еще апостола Иоанна Богослова. Главное сочинение «Обличение и опровержение лжеименного знания» (на греческом языке) — полемика с еретическими учениями гностицизма.

<sup>17</sup> *Валентин* (ум. ок. 160) — создатель одного из наиболее влиятельных гностических религиозно-философских учений. Родом из Египта, с 136 г. в Риме, умер на о. Кипр. Основанная им секта существовала вплоть до V в.

<sup>18</sup> *Ангелус Силезиус (Angelus Silesius* — «Вестник из Силезии», наст. имя Иоганн Шефлер, Scheffler; 1624—1677) — немецкий поэт-мистик, автор «Херувимского странника» (1657) — книги глубокомысленных поэтических афоризмов, суммирующих идеи немецкой мистики от Экхарта до Бёме.

<sup>19</sup> Здесь Бердяев не вполне справедлив; в окончательном варианте книги «Свет Невечерний» прямо сказано: «Степень близости ангелов к Богу недоступна для человека, последний по состоянию своему находится безмерно ниже ангелов. Однако по природе своей, по своему иерархическому месту в творении, в мире, человек имеет *преимущество* пред анге-

лами, ему в большей степени принадлежит *полнота* образа Божия» (Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1994. С. 266).

<sup>20</sup> *Пиетизм* (от лат. *pietas* — благочестие) — мистическое течение в протестантизме (особенно в немецком лютеранстве) конца XVII — XVIII века. Отвергал внешнюю церковную обрядность, призывал к углублению веры, объявлял греховными развлечения. В широком смысле — религиозно-мистическое настроение, поведение.

<sup>21</sup> *Григорий Палама* (1296—1359) — византийский теолог и церковный деятель, систематизатор исихазма. Развил идеи о различии сущности Бога (запредельной и недоступной) и его энергий (самовыявлений), пронизывающих мир и сообщаемых человеку. Учение Григория Палама в 1351 г. признано официальной доктриной Византийской церкви.

### В. В. Зеньковский

История русской философии  
<фрагмент>

Впервые отдельным изданием: Париж, 1948. Печатается по: Л., 1991. Т. II. Ч. 2. С. 198—226.

*Зеньковский Василий Васильевич* (1881—1962) — российский религиозный философ, историк русской философии. С 1919 в эмиграции.

<sup>1</sup> *Бebel (Bebel) Август* (1840—1913) — один из основателей (1869) и руководитель Германской социал-демократической партии и 2-го Интернационала. Неоднократно избирался в рейхстаг. Борец против милитаризма, поборник эмансипации женщин. За выступления в защиту Парижской коммуны, критику государственной колониальной политики и др. подвергался репрессиям (всего пробыл в заключении ок. 6 лет).

*Либкнехт (Liebknecht) Вильгельм* (1826—1900) — один из основателей (1869) и руководителей Социал-демократической партии Германии. Участник революции 1848—1849 в Германии. С 60-х гг. участвовал в работе 1-го Интернационала. В 1867—1870 как депутат Северо-германского, с 1874 Германского рейхстага резко критиковал проводимую внешнюю и внутреннюю политику. В 1876—1878 соредактор (с В. Газенклевером), в 1891 ответственный редактор центрального органа Социал-демократической партии «Форвертс»; участвовал в организации и деятельности 2-го Интернационала.

<sup>2</sup> Ошибка Зеньковского; книга Булгакова и в русском, и в немецком варианте называется «Трагедия философии».

<sup>3</sup> На самом деле (по свидетельству самого Булгакова; см. фрагмент «Дневника», опубликованный в настоящем издании) он отплыл на корабле из Севастополя в Константинополь 17 (30) декабря 1922 г.

<sup>4</sup> См.: Булгаков С., *прот.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). Париж, 1948.

<sup>5</sup> Об этой истории подробнее см. во 2-м томе настоящего издания.

<sup>6</sup> между прочим (лат.).

<sup>7</sup> в ядре, в зародыше (лат.).

<sup>8</sup> мировая душа (лат.).

<sup>9</sup> *Кудрявцев (Кудрявцев-Платонов) Виктор Дмитриевич* (1829—1891) — философ и богослов; в системе «трансцендентального монизма» пытался «примирить» дух и материю в «третьем принципе» — Боге.

<sup>10</sup> *Никанор* (в миру Александр Иванович Бровкович) (1827—1890) — философ и богослов, три года руководивший Казанской духовной академией. Автор капитального философского труда «Позитивная философия и сверхчувственное бытие» (т. 1—3).

<sup>11</sup> Всякая последовательная философская концепция, основанная на идее всеединства (т. е. на идее целостности бытия и его нерасторжимом единстве с Абсолютом), сталкивается с трудностями в объяснении сушности зла; С. Л. Франк, один из самых последовательных приверженцев принципа всеединства в русской философии, был вынужден для объяснения зла прибегнуть к достаточно странной идее «надтреснутости» всеединства — иррационального и необъяснимого несовершенства целостного бытия (см.: *Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 533*).

### А. Ф. Лосев

Владимир Соловьев и его время  
<фрагмент>

Впервые отдельным изданием: М., 1987. С. 591—597. Печатается по первому изданию.

*Лосев Алексей Федорович* (1893—1988) — российский философ и филолог, профессор (1923). В 1930—1933 гг. был репрессирован. В центре внимания Лосева — проблемы символа и мифа («Философия имени», 1927; «Диалектика мифа», 1930), диалектики художественного творчества и особенно античной мифологии восприятия мира в его структурной целостности. С середины 1950-х гг. опубликовал около 30 монографий, в том числе монументальный труд по истории античной мысли «История античной эстетики» в 8 томах. Государственная премия СССР (1986).

<sup>1</sup> *Пордедж Дж.* (1607—1681) — английский философ-мистик, представитель школы «кембриджских неоплатоников».

*Сведенборг (Swedenborg) Эмануэль* (1688—1772) — шведский ученый и теософ-мистик. Труды по горному делу, математике, астрономии и др., ряд технических проектов. Общины последователей теософии Сведенборга существуют в различных странах, преимущественно в США и Великобритании.

<sup>2</sup> иное «я» (лат.).

### С. С. Хоружий

София — Космос — материя: устои философской мысли  
отца Сергия Булгакова

Впервые: Вопросы философии. 1989. № 12. Переиздано в переработанном виде в книге: *Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской*

философии. СПб., 1994. С. 67—99. Печатается по последнему изданию.

*Хоружий Сергей Сергеевич* (р. 1941) — доктор физ.-мат. наук, сотрудник Института человека РАН и Математического института им. В. А. Стеклова РАН, академик РАЕН.

<sup>1</sup> *Киреевский Иван Васильевич* (1806—1856) — российский религиозный философ, литературный критик и публицист, один из основоположников славянофильства. В отходе от религиозных начал и утрате духовной цельности видел источник кризиса «европейского просвещения» и господства отвлеченного мышления в европейской философии. Задачей самобытной русской философии считал переработку «европейской образованности» в духе учений восточной патристики.

*Одоевский Владимир Федорович* (1803/1804?—1869) — князь, русский писатель и философ. Председатель «Общества любителей», автор сборника новелл и философских бесед «Русские ночи» (1844).

<sup>2</sup> *Козлов Алексей Александрович* (1831—1901) — российский философ. Один из первых представителей персонализма в России, развивал концепцию панпсихизма. Издатель первых в России философских журналов «Философский трехмесячник» (1885—1887) и «Свое слово» (1888—1898).

<sup>3</sup> *Хайдеггер (Heidegger) Мартин* (1889—1976) — немецкий философ, один из основоположников немецкого экзистенциализма. Развил учение о бытии («фундаментальная онтология»), в основе которого противопоставление подлинного существования человека (экзистенции) и мира повседневности, обыденности; постижение смысла бытия связано, по Хайдеггеру, с осознанием бренности человеческого существования («Бытие и время», 1927). Темы работ позднего Хайдеггера — происхождение «метафизического» способа мышления, поиск пути к «истине бытия».

*Витгенштейн (Wittgenstein) Людвиг* (1889—1951) — австрийский философ и логик, представитель аналитической философии. С 1929 г. в Великобритании. Выдвинул программу построения искусственного «идеального» языка, прообраз которого — язык математической логики. Философию понимал как «критику языка». Разработал доктрину логического атомизма, представляющую собой проекцию структуры знания на структуру мира.

*Карнап (Carnap) Рудольф* (1891—1970) — немецко-американский философ и логик, ведущий представитель логического позитивизма и философии науки. Активный участник Венского кружка. С 1935 г. в США. Развил теорию логического синтаксиса языка науки, дополненную позднее семантической теорией. Разрабатывал индуктивную логику, теорию семантической информации, модальную логику и др.

*Гадамер (Gadamer) Ханс Георг* (р. 1900) — немецкий философ, один из главных представителей философии герменевтики середины XX в. («Истина и метод», 1960). Труды по истории философии, эстетике и философии истории.

*Ортега-и-Гассет (Ortega y Gasset) Хосе* (1883—1955) — испанский философ и публицист, представитель философии жизни и философии антропологии. Подлинную реальность, дающую смысл человеческому бытию, усматривал в истории, истолковывая ее в духе экзистенциализма

как духовный опыт непосредственного переживания. Разрабатывал концепцию «массового общества», массовой культуры («Восстание масс», 1929—1930) и теории элиты. В эстетике выступил как теоретик модернизма («Дегуманизация искусства», 1925).

<sup>4</sup> *Деметра* — в греческой мифологии богиня плодородия, покровительница земледелия. Дочь Кроноса и Реи, сестра Зевса, мать Персефоны. Ей соответствует римская Церера.

*Иштар* — в аккадской мифологии богиня плодородия и плотской любви, войны и распри, астральное божество, олицетворение планеты Венера. Соответствует шумерской Инанне.

<sup>5</sup> В романе «Бесы».

<sup>6</sup> для данного случая (лат.).

<sup>7</sup> *Тейяр де Шарден (Teilhard de Chardin) Пьер* (1881—1955) — французский палеонтолог, философ и теолог. Один из первооткрывателей синантропа. Развил концепцию «христианского эволюционизма», сближающуюся с пантеизмом. Оказал влияние на обновление доктрины католицизма.

<sup>8</sup> *Барт (Barth) Карл* (1886—1968) — швейцарский протестантский теолог, один из основателей диалектической теологии. Стронник христианского социализма, вдохновитель христианского сопротивления гитлеровскому режиму.

*Тиллих (Tillich) Пауль* (1886—1965) — немецко-американский протестантский теолог и философ, представитель диалектической теологии. В отличие от К. Барта и др. стремился к созданию универсальной «теологии культуры», примирению разума и откровения. В 20-х гг. лидер движения христианского социализма в Германии, после 1933 г. в США.

<sup>9</sup> В диалоге «Пир».

<sup>10</sup> по определению (лат.).

<sup>11</sup> Бытие-к-смерти (нем.) — важнейшее понятие «фундаментальной онтологии» М. Хайдеггера, важнейший «экзистенциал», определяющий суть человеческого бытия в книге «Бытие и время».

<sup>12</sup> *Карсавин Лев Платонович* (1882—1952) — российский религиозный философ и историк-медиевист. В 1922 г. выслан за границу; профессор университетов в Каунасе (с 1928 г.) и Вильнюсе (1940—1946). Труды по средневековой Италии, философии истории, философии личности. Репрессирован; реабилитирован посмертно. В книге «О личности» (1929) создал оригинальную концепцию человека, интерпретировал смерть как важнейшее метафизическое качество человеческой личности.

<sup>13</sup> в действительности (лат.).

<sup>14</sup> *Климент Александрийский Тим Флавий* (?— до 215) — христианский теолог и писатель, стремившийся к синтезу эллинской культуры и христианской веры; глава Александрийской богословской школы.

<sup>15</sup> Имеется в виду V Вселенский собор 553 г., подготовка к которому заняла около 10 лет.

<sup>16</sup> *Шлейермахер (Schleiermacher) Фридрих* (1768—1834) — немецкий протестантский теолог и философ, был близок йенским романтикам, в духе идей которых определял религию как внутреннее переживание, чувство «зависимости» от бесконечного. Переводчик Платона.

<sup>17</sup> *Рильке (Rilke) Райнер Мария* (1875—1926) — австрийский поэт. В лирике прошел сложный путь от импрессионизма (сборник «Часослов», 1905) и философской символики («Новые стихотворения», ч. 1—2, 1907—1908) к «новой вещности», стилю так называемой предметной образности («Дуинезские элегии», 1923). Главная тема — попытка преодолеть трагическое одиночество человека через любовь, единение с людьми и природой. Драматические и прозаические произведения, в том числе роман-дневник «Записки Мальте Лауридса Бригге» (1910), предвосхитивший экзистенциалистскую прозу.

<sup>18</sup> *Иоанн Скот Эриугена (Johannes Scotus Eriugena), Эриугена (Erigena)* (ок. 810 — ок. 877) — философ, ирландец по происхождению; с начала 840-х гг. во Франции при дворе Карла Лысого. Ориентировался на греческий средневековый неоплатонизм (перевел на латинский язык «Ареопагитики»). В главном сочинении «О разделении природы», проникнутом сильными пантеистическими тенденциями, выделял природу «творящую и не сотворенную» (Бог), «сотворенную и творящую» (божественные идеи), «сотворенную и не творящую» (единичные вещи), «не сотворенную и не творящую» (Бог как конечная цель мирового процесса). Идеи Иоанна Скота Эриугена были осуждены в XIII в. как еретические.

### Н. К. Бонецкая

Русский Фауст и русский Вагнер

Впервые: Вопросы философии. 1999. № 4. С. 120—138. Печатается по первой публикации.

*Бонецкая Наталья Константиновна* — редактор издательства «Сретенский монастырь».

<sup>1</sup> *Шпенглер (Spengler) Освальд* (1880—1936) — немецкий философ, историк, представитель философии жизни. Развил учение о культуре как множестве замкнутых «организмов» (египетского, индийского, китайского и т. д.), выражающих коллективную «душу» народа и проходящих определенный жизненный цикл, длящийся около тысячелетия. Умирая, органическая культура перерождается в свою противоположность — цивилизацию, в которой господствует голый технизм, а на смену творчеству и развитию приходят бесплодие и окостенение. Главное сочинение: «Закат Европы» (т. 1—2, 1918—1922).

<sup>2</sup> *Фридрих Каспар Давид* (1774—1840) — немецкий живописец. Представитель раннего романтизма. Глубоко одухотворенные, часто меланхолически-созерцательные пейзажи («Двое, созерцающие луну», 1819—1920 и др.).

<sup>3</sup> *Троцкий* (наст. фам. Бронштейн) *Лев Давидович* (1879—1940) — российский политический деятель. В социал-демократическом движении с 1896 г. В 1905 г. в основном разработал теорию «перманентной» (непрерывной) революции: по мнению Троцкого, пролетариат России, осуществляя буржуазный, начнет социалистический этап революции, которая победит лишь при помощи мирового пролетариата. В 1917 г. председатель Петроградского совета рабочих и солдатских депутатов, один из ру-



ководителей Октябрьского вооруженного восстания. Острая борьба Троцкого с И. В. Сталиным за лидерство закончилась поражением Троцкого — в 1924 г. взгляды Троцкого объявлены «мелкобуржуазным уклоном» в РКП(б). В 1927 г. исключен из партии, выслан в Алма-Ату, в 1929 г. — за границу. Подверг резкой критике сталинский режим как бюрократическое перерождение пролетарской власти. Инициатор создания 4-го Интернационала (1938). Убит в Мексике агентом НКВД испанцем Р. Меркадером.

<sup>4</sup> *Пиррон из Элиды* (ок. 360 — ок. 270 до н. э.) — древнегреческий философ, основатель скептицизма (пирронизма): человеческие суждения о вещах произвольны, следует воздерживаться от каких-либо суждений вообще (так называемое эпохе) и пребывать в состоянии атараксии и апатии.

<sup>5</sup> *Фалес* (ок. 625 — ок. 547 до н. э.) — древнегреческий мыслитель, родоначальник античной философии и науки, основатель милетской школы. Возводил все многообразие явлений и вещей к единой первостихии — воде.

## И. Б. Роднянская

С. Н. Булгаков в споре с марксистской философией истории:  
отталкивания и притяжения

Впервые: Немецко-русский диалог. М., 1993. Вып. 1. С. 59—81.  
Печатается по первой публикации.

*Роднянская Ирина Бенционовна* (р. 1933) — заведующая отделом критики журнала «Новый мир», член Союза писателей России.

<sup>1</sup> *Вебер Макс* (1864—1920) — немецкий социолог, историк, экономист и юрист. В основе методологии Вебера, опирающейся на неокантианскую гносеологию, разграничение опытного знания и ценностей; концепция «понимания», по которой социальное действие объясняется через истолкование индивидуальных мотивов; теория идеальных типов — абстрактных конструкций исторического процесса. Выступал против марксизма. В происхождении западноевропейского капитализма отводил решающую роль протестантизму. Основные сочинения: «Аграрная история древнего мира», «Протестантская этика и дух капитализма», «Хозяйство и общество».

<sup>2</sup> *Лотце (Lotze) Рудольф Герман* (1817—1881) — немецкий философ, врач, естествоиспытатель. Развивал идеи, близкие к монадологии Г. Лейбница («Микрокосм», т. 1—3, 1856—1864), ввел философское понятие «ценности».

<sup>3</sup> «...если бы мне и удалось влезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах условий жизни и истории, во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр. и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головою. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови, — костей от костей моих и плоти от плоти

моея. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, которым суждено выразить своею участью идею дисгармонии» (Белинский В. Г. Письмо к В. П. Боткину от 1 марта 1841 г. // Белинский В. Г. Собр. соч.: В 9 т. М., 1982. Т. 9. С. 443).

<sup>4</sup> *Велиар* (зло, безбожие) (2 Кор. 6, 15) — одно из имен сатаны.

<sup>5</sup> после фактов (*лат.*).

<sup>6</sup> до фактов (*лат.*).