

По поводу книги И. А. Ильина “О сопротивлении злу силой”

Странное чувство пробуждает в души читателя эта книга. Написанная очень патетически и напряженно, она часто раздражает читателя обилием риторики и склонностью къ преувеличенным фразамъ, — а вмѣстѣ съ тѣмъ отъ нея вѣетъ подлинностью и глубиной, въ ней есть особая, суровая честность. Тема книги кажется искусственной и надуманной — ибо неужели въ наши дни сила нуждается въ оправданіи? — а вмѣстѣ съ тѣмъ книга чрезвычайно современна, насыщена тѣмъ, чѣмъ живетъ и волнуется наше время. Посвященная формально разбору учения Л. Н. Толстого о «непротивленіи», она по существу ставит совершенно другой вопросъ, вопросъ высочайшей важности для насъ, для нашей эпохи — о религиозной культурѣ, объ освященіи исторической стихіи. Въ книгѣ много казуистики, много досадного и упрямого рационализма, стремленія логически выпрямить и оформить различные моменты въ нашей активностн, отъ нея вѣетъ очень ограниченнымъ и устарѣлымъ *просвѣщенствомъ* — а въ то же время она есть созданіе романтическаго духа и вся пронизана ирраціональными движеніями. Тональность книги — религиозная, тема ея (не внѣшняя, а внутренняя) чисто христіанская тема, а между тѣмъ религиозная интуиція автора, насколько она выступаетъ въ данной книгѣ, не подымается выше вѣтхозавѣтнаго мироощущенія, — слово Ильинъ знаетъ въ Богѣ только Судію, только начало праведности, безпощадной и сурово логичной, и не знаетъ бездны Его милосердія и силы Его Любви. Какой то глубокой *неустроенностью* вѣетъ отъ книги, несмотря на всю ея логическую строгость и ея формальную законченность: въ ней много какъ разъ того, чего не хочется допустить рационализму автора, и чѣмъ больше послѣдовательности въ мысляхъ его, тѣмъ рѣзче выступаетъ вся глубина ирраціональных движеній, вся стихійность того порыва, который стоитъ позади книги. Есть что суетное и нежѣрное, когда авторъ педантически доказываетъ себѣ то, что онъ и безъ того знаетъ, чѣмъ онъ живетъ *до* всякихъ разсужденій, но вѣроятно здѣсь сказывается

неизжитая сила тѣхъ построений, которыя коренятся въ зависимости Ильина отъ Гегеля и въ силу которыхъ философія для него стоитъ выше религій. Еще недавно (въ сборникѣ «Религіозный смыслъ философіи») Ильинъ писалъ: «философія больше жизни — она есть завершеніе жизни». Совершенно въ духѣ Гегеля онъ писалъ въ томъ же сборникѣ: «философія съ самаго начала приняла въ себѣ тотъ предметъ, въ аффективно-иррациональномъ переживаніи котораго пребывала религія». То, что дано непосредственно въ религіозныхъ движеніяхъ души, еще нуждается въ философскомъ оправданіи... Работа мысли нужна Ильину такимъ образомъ не для того, чтобы постигнуть логосъ своихъ иррациональныхъ движеній и тѣмъ поднять на высшую ступень религіозное же міроотношеніе, — а для того, чтобы представить въ стройной рациональной системѣ то, что дано «непосредственно». Навыки мысли осуждаютъ Ильина на дурную схоластику, тогда какъ подлинное содержаніе книги глядитъ совсѣмъ въ другую сторону.

Вотъ отчего книга Ильина оставляетъ странное впечатлѣніе — и такъ же какъ его мысль больше мѣшаетъ, чѣмъ помогаетъ ему самому, такъ и для читателя необходимо преодолевать тѣ затрудненія, которыя отдѣляютъ его отъ подлиннаго смысла книги. Если хотѣть вѣрнѣе критиковать книгу Ильина, то она даетъ для этого много оснований, но она стоитъ того, чтобы подойти къ ней иначе — обратиться къ самому существу той темы, которой она посвящена. Я и хочу высказать нѣсколько своихъ соображеній по основному вопросу, съ которымъ связана книга — по вопросу о религіозномъ пониманіи культуры, о разысканіи въ культурѣ освящающихъ ее силъ.

Я не буду излагать книги Ильина — тѣмъ болѣе что о ней шла уже рѣчь на страницахъ «Соврем. Записокъ», — однако, намъ необходимо вкратцѣ обрисовать основныя идеи Ильина, чтобы помочь тому читателю, который не имѣлъ въ рукахъ книги.

Формально трактатъ Ильина посвященъ критикѣ ученія Л. Н. Толстого о «непротивленіи», по существу же основной вопросъ книги связанъ съ темой о религіозной допустимости сопротивленія силой, о религіозномъ смыслѣ и цѣнности этого сопротивленія. Отвергая ученіе Толстого, какъ сентиментализмъ и даже nihilismъ, Ильинъ въ качествѣ основной своей идеи выдвигаетъ то положеніе, что честное и трезвое отношеніе къ дѣйствительности требуетъ активной борьбы со зломъ, — иначе пришлось бы кознуться въ томъ, что мы остаемся равнодушны къ жизни міра. Религіозная позиція не можетъ не быть *пріемлющей міръ*: «постоящая религія, пишетъ Ильинъ, *пріемлетъ бремя міра*, какъ

бремя Божие въ мірѣ». Это основное утверждение Ильина, определяющее всю его религиозную установку, развертывается затѣмъ въ необходимость религиознаго оправданія «неправедности» — «неизбѣжной въ путяхъ міра, въ борьбѣ со зломъ. Эта борьба со зломъ, по Ильину, реальна только тогда, когда она не боится «неправедныхъ» путей. Такъ религиозное пріятіе міра переходитъ у него въ «сознательное и убѣжденное пріятіе неправедности». «Жизненная мудрость», пишетъ Ильинъ въ одномъ мѣстѣ, состоитъ не въ мыслительномъ праведничаніи, а въ томъ, чтобы въ мѣру необходимости мужественно вступать въ неправедность, идя черезъ нее, но не въ ней, вступая въ нее, чтобы уйти изъ нея». Книга Ильина посвящена въ значительной своей части оправданію «меча» — она не просто констатируетъ естественную всизбѣжность «меча», но хочетъ показать его моральную правду — правду неправедности! — хочетъ связать съ проблемой меча всю «мудрость» христіанства. Особенно любитъ Ильинъ формулу о «православномъ мечѣ» — словно въ этомъ сочетаніи открывается для него какой то особенно важный смыслъ. Онъ охотно признается въ огрѣвѣ, которая заключена въ этихъ идеяхъ, но видитъ здѣсь трагическій удѣлъ человѣка. «Именно лучшие люди призваны къ тому, чтобы вести борьбу съ злодѣями — вступать съ ними въ неизбежное взаимодействие, понуждать ихъ злую волю, пресѣкать ихъ злую дѣятельность и притомъ вести эту борьбу наилучшими средствами, среди которыхъ мечъ всегда будетъ еще наиболѣе прямымъ и благороднымъ». — Чтобы привести эти мысли хотя бы въ вѣншее согласіе съ началами христіанства Ильинъ развиваетъ очень странное ученіе о незрѣлости и безпомощности любви самой по себѣ, требуя непремѣннаго сочетанія любви и «одухотворенности» — только «начало духа указываетъ любви ея предметъ», говоритъ онъ: любовь безъ помощи духовныхъ силъ въ насъ слѣпа. Такъ какъ понятіе «духовности» достаточно неопредѣленно, то оно и становится у Ильина весьма существеннымъ въ его преодолѣніи христіанскаго ученія о любви — вся книга какъ разъ и посвящена ограниченію этого ученія черезъ рациональное раскрытіе неизбежности «неправедной» борьбы со зломъ. Такъ происходитъ «одухотвореніе» любви. Нечего удивляться, что у Ильина появляется ученіе о *границахъ* любви. Ильинъ увѣренъ, что онъ способствуетъ возрожденію «религиозной и государственной мудрости восточнаго Православія и особенно — русскаго Православія». Здѣсь съ особенной силой проявляется тенденція найти въ «бѣлой идѣѣ» — философіи которой и пытается построить Ильинъ — внутреннюю ея связь съ «мудростью Православія»: въ «носителяхъ православ-

наго меча», въ бѣлыхъ войнахъ Ильинъ чувствуетъ оживленіе «православной рыцарской традиціи». Это возрожденіе «древней мудрости» связано съ крахомъ всего того, на чемъ строилась идеологія прежней русской интеллигенціи... Въ этой точкѣ книга Ильина прикасается къ самой существенной и ответственной темѣ нашего времени — къ вопросу объ основахъ новаго міровоззрѣнія, которое должно быть построено въ итогѣ всего пережитого нами.

Центральнымъ пунктомъ въ религиозно - философскомъ построеніи Ильина является, какъ мы видимъ, вопросъ объ отношеніи религиознаго сознанія къ міру. Пріятіе міра, живая и творческая обращенность къ нему опредѣляютъ его основную позицію — и въ этомъ пунктѣ Ильинъ примыкаетъ ко всей русской религиозной мысли, которая — за исключеніемъ Л. Н. Толстого — всегда была проникнута принципиальнымъ міроутвержденіемъ. Должно признать, что самая проблема о христіанскомъ отношеніи къ міру, къ культурѣ, ко всему натуральному бытію дана русской религиозной мысли Православіемъ, которое дѣйствуетъ въ русскихъ умахъ, даже чуждыхъ ему (въ своемъ сознаніи). Но «пріятіе міра», хотя и заключаетъ въ себѣ опредѣленное направленіе христіанской мысли, само по себѣ все же многосмысленно и потому не выражаетъ, безъ другихъ принциповъ, полноты христіанской истины. Въ книгѣ Ильина какъ разъ отражается характерная ошибка въ толкованіи этого центрального для христіанской философіи культуры пункта. Мы хотѣли бы въ дальнѣйшемъ сосредоточиться именно на этомъ вопросѣ, такъ какъ усматриваемъ именно здѣсь ключъ къ пониманію той концепціи, которую развиваетъ въ своей книгѣ Ильинъ.

Въ исторіи христіанскаго міра вопросъ объ отношеніи къ натуральному бытію, къ исторіи, къ культурѣ имѣлъ рѣшающее значеніе. Такъ, въ католицизмѣ довольно рано начинаютъ пробиваться нотки гностицизма съ его презрѣніемъ къ плоти; вѣліе акосмизма все глубже входитъ въ духовную атмосферу католичества, проникая даже въ теократическій замыселъ, въ общемъ выражающій какъ разъ «пріятіе міра» въ католичествѣ. Отзвуки акосмизма оказались сильны и въ протестантизмѣ, который хотя и освободился отъ презрѣнія къ натуральному бытію, но не смогъ раскрыть *религіознаго* начала въ немъ. Поэтому протестантизмъ *рядомъ* съ собой имѣетъ глубокой и послѣдовательный натурализмъ, но самъ онъ не имѣетъ отношенія ни къ историческому ни даже къ индивидуальному дѣйствованію. Секуляризація сферъ культуры была лишь завершеніемъ того отдѣленія религіи отъ жизни, которое выразилъ протестантизмъ. Лишь на почвѣ Право-

славян не было и тѣни акосмизма, но было всегда живое ощущение религиозной цѣнности міра и яркое переживание идеала «обожения» (теозиса), какъ пути къ преображенію міра. Этотъ принципиальный космизмъ Православія опредѣляетъ и отношеніе его къ историческому процессу, къ власти, къ войнѣ, — и на этомъ пути лежали всегда чрезвычайные соблазны, опредѣлявшіеся какъ разъ внутренней невозможностью отвернуться отъ міра (даже уходя въ монастырь). Въ XIX вѣкѣ русская философская мысль, опираясь на эти внутреннія особенности Православія, съ чрезвычайной силой и настойчивостью поставила вопросъ объ «освященіи» жизни — о раскрытіи религиозной цѣнности культуры и объ «оцерковленіи» ея. На фонѣ того распада культуры на рядъ независимыхъ и обособленныхъ сферъ, который мы видимъ на Западѣ, эта тенденція русской религиозно философской мысли пріобрѣтаетъ особую значительность. Наша русская тема и есть преодоленіе этой внутренней разорванности современной культуры, т. е. *построение религиозной культуры*. Религія не должна вытѣснять или упразднить какія либо стороны жизни, но должна поднимать и преобразовать ихъ — черезъ свободное ихъ движеніе къ вѣчной правдѣ. Но вмѣстѣ съ тѣмъ религія не должна и просто оправдывать или узаконять то, что существуетъ — она призвана къ тому, чтобы преобразовать действительность въ направленіи къ идеалу. Ни вышнее прилагиваніе жизни къ требованіямъ религіи, ни вышнее прилагиваніе религіи къ дѣйствительности не могутъ дать ничего. Религиозная культура означаетъ свободное движеніе къ освящающей силѣ религіи, но она означаетъ и преображеніе естественнаго бытія, просвѣтленіе его темной глубины — это и есть идея *освященія* жизни, ея внутренняго преображенія.

Но если религиозная тема современности дана именно христіанствомъ, его ученіемъ о Боговоплощеніи, о Богочеловѣчествѣ, то возможно ли подойти къ разработкѣ этой темы, минуя самое содержаніе христіанства? Не у одного Ильина, но и у другихъ русскихъ мыслителей мы встрѣчаемъ любопытный парадоксъ: проблемы, по самому существу восходящія къ христіанству, къ его принципиальному существу, *иногда разрѣшаются въ монахъ ветхозавѣтныя*. Неусвоеніе всего таинственнаго смысла ученія Христа о любви становится особенно непонятнымъ въ эпохи, подобныя нашимъ — когда зло торжествуетъ особенно нагло и дерзко, когда добро остается закрытымъ, придавленнымъ: въ такія эпохи особенно легко поддаться жаднѣ «наказанія» и мести, жаднѣ воздать «око за око и зубъ за зубъ». Изъ глубины души подымается страстная потребность утверждать

шь Богъ начало праведности и справедливости. — душа какъ бы находить для себя утѣшеніе въ томъ, что всякое зло будетъ наказано. Есть и другіе корни того, почему ветхозавѣтныя пастроенія овладѣваютъ христіанской душой — *идея законничества*, столь связанная внутренно съ Вѣтхимъ Заѣтвомъ, имѣетъ и положительные корни въ современной душѣ. Какъ ни звучитъ парадоксально, но я склоненъ утверждать, что просвѣщенство, съ его отверженіемъ всего ирраціональнаго, съ его утверженіемъ силы нашего разума и вѣрой въ его устрояющую силу, съ его утопіей регулировать исторію и личность черезъ логику и черезъ рационализацию всего истиннаго и стихійнаго — просвѣщенство и само было связано съ разстройствомъ цѣлостности въ духовной жизни и въ то же время создавало и создаетъ донынѣ ущербное воспріятіе христіанства. Я не буду сейчасъ развивать этой трудной и сложной темы, мнѣ достаточно отмѣтить это своеобразное противорѣчіе, въ которомъ такъ часто обрѣтается современность. Темы, по существу поставленныя христіанствомъ *и только въ немъ находящіяся подлежащій смыслъ*, разрабатываются нерѣдко съ помощью дохристіанскихъ идей и концепцій : одно изъ самыхъ глубокихъ и существенныхъ недоразумѣній на этомъ пути заключается въ томъ, что можно назвать *христіанскимъ натурализмомъ*. Это очень сложное явленіе, выросшее на лонѣ глубокаго христіанскаго настроенія, но все же дающее прорости въ немъ настоящему язычеству, простодушному пресклоненію передъ фактомъ. Въ виду важности этого явленія для правильнаго обсужденія вопросовъ, поднимаемыхъ Ильинымъ въ его книгѣ, я хотѣлъ бы нѣсколько остановиться здѣсь.

Мы могли бы опредѣлить христіанскій натурализмъ, какъ признаніе бытія, вѣнше связаннаго съ Церковью, *уже освященнымъ и преображеннымъ*; это и есть забвеніе иноприродности міра, нечувствіе неправды его, глубоко въ немъ лежащей. Какъ и всякій натурализмъ, христіанскій натурализмъ покинтся на наивности или на потускнѣвшій духовнаго взора — на восторженномъ воспріятіи добра и свѣта и совершенномъ нечувствіи тьмы и грѣха — въ жизни индивидуальной и исторической. *Трагизмъ участія въ мірѣ становится въ этомъ случаѣ чисто словеснымъ*, ибо благостное ощущеніе Бога въ мірѣ устраняетъ отрицаніе коренной неправды въ мірѣ, ведетъ къ природнаго — особенно смущающее русскую религіозную мысль съ ея космизмомъ — и создаетъ своеобразный христіанскій натурализмъ въ его двухъ основныхъ формахъ. Одна обнаруживаетъ склонность къ пантеизму, въ силу чего проблема зла приоб-

рѣшаетъ второстепенный, а потомъ и мнимый характеръ, какъ бы тонеть въ посприятіи Бога въ мірѣ. Другое направленіе (оно было очень ярко выражено въ почвенничествѣ, у Розанова) склонно принимать естественное уже несущимъ въ себѣ святину. Отрицаніе коренной неправды въ мірѣ ведетъ къ призыванію священныхъ всего естественнаго, — въ частности борьба со зломъ, государственная и культурная дѣятельность оправданы уже въ самомъ источникѣ своемъ. Это «романтическое» увлеченіе государствомъ, культурой понижаетъ ощущеніе коренной двусмысленности міра. Между тѣмъ, всякое участіе въ жизни міра, даже подъ руководствомъ церкви, не устраняетъ его коренной неправды, какъ твореніе «церковной культуры» не устраняетъ ея глубокой двусмысленности («церковная культура» не есть Церковь), » ибо одно сочетаніе естественнаго и божественнаго не даетъ еще той ихъ связности, которая раскрыта въ Богочеловѣчествѣ. Въ путяхъ церковной культуры благословеніе и молитвы Церкви присоединяются къ естественнымъ движеніямъ — иногда ихъ преображая (въ мѣру направленности сердца нашего къ этому и въ мѣру нашей духовной зрѣлости), а иногда переходя для насъ безрезультатно. Даже причастіе св.Тайнъ хотя и даетъ реальное сопребываніе со Христомъ («Ядъ Мойю плоть и пійя Мойю кровь, во Мнѣ пребываетъ и Азъ въ немъ»), но само по себѣ не преображаетъ насъ. Лишь въ Церкви и черезъ Церковь сочетаніе Божественнаго и человѣческаго изъ простой фактологичности возвышается до таинственной «неразрѣчности и несліянности».

Христіанскій натурализмъ стираетъ грань между Богомъ и міромъ. Любовь къ своей родинѣ, къ ея исторіи или быту, раскрывая благостное и цѣнное въ нихъ, понижаетъ ощущеніе тьмы, неправды въ нихъ, — и изъ этого рождается и христіанскій націонализмъ и христіанскія утопіи въ вопросахъ социальныхъ и государственныхъ. Въ любви къ міру, къ родинѣ можетъ и даже должна быть своя романтика, но она должна быть умудрена трезвымъ сознаніемъ, что за всѣмъ свѣтлымъ и благостнымъ стоитъ его «подполье», — то самое, о которомъ говорилъ Алеша Карамазовъ, когда, упоминая о Карамазовской жаждѣ жизни, усумнился, «носитъ ли Духъ Божій сверху этой силы, земляной и неистовой, необдуманной». Слова Спасителя «се посылаю васъ какъ агнцевъ среди волковъ» есть общее напутствіе всѣмъ христіанамъ, пребывающимъ въ міру. И это совѣтъ не означаетъ ни вражды къ міру, ни гаушенія имъ; наоборотъ, чѣмъ глубже любимъ мы міръ, тѣмъ легче должно раскрываться для насъ неприсвѣтленное и хаотическое въ немъ.

Это ведетъ къ извѣстной двойственности, къ чувству принадлежності нашей къ двумъ мірамъ — къ міру естественному и къ міру благодатному, — а утеря этого сознанія означаетъ либо *акосмизмъ*, выпаденіе міра въ его стихіи, въ его естественныхъ силахъ, либо какъ разъ *христіанскій натурализмъ*, т. е. признаніе данного, временнаго, ограниченнаго за освященное и преобразованное, за вѣчное и универсальное. Тутъ то и находится для себя точку опоры ветхозавѣтная интуиція — въ которой близость къ Богу была дана какъ безусловная и непререкаемая привилегія одного лишь народа, какъ основа мессіанскаго сознанія. Христіанство совсѣмъ иначе мыслитъ отношеніе и каждого изъ насъ и отдѣльных народовъ къ Богу; философія исторіи, если ее мыслить въ духѣ христіанства, не отвергаетъ природнаго міра, но и не связываетъ безусловно какой либо точки его съ Богомъ, ибо связь міра и Бога, исторіи и Церкви всегда покоится на началѣ свободы. Данность этой связи ни на одну іоту не означаетъ чего то вѣчнаго, — она можетъ порваться, перемѣниться, и это сознаніе освобождаетъ насъ отъ соблазна націонализма, отъ ложной романтики культуры и государственности.

Христіанинъ всегда живетъ въ двухъ мірахъ. Мы принадлежимъ прежде всего къ естественному міру, силами котораго держимся и питаемся, связью съ которымъ опредѣляемся въ своей индивидуальности и конкретности. Но мы принадлежимъ и къ міру благодатному — хотя бы только частью души, только отдѣльными ея порывами и движеніями. Оба эти міра влекутъ насъ къ себѣ; живую ихъ встрѣчу въ насъ, невозможность ни отбѣны одного изъ нихъ, ни просто вѣшняго сочетанія, а необходимость ихъ внутренняго органическаго сродстанія мы глубоко чувствуемъ — и отсюда рождается вся трагика нашей жизни. Разорвать эти два міра въ себѣ, отдать часть души только одному, сохранивъ для другого полюса другія ея сферы, мы не можемъ, это ведетъ къ такой спиритуализаціи христіанства, при помощи которой оно превращается въ невыразимый, невыполнимый, а потому и безжизненный, постепенно высыхающій потокъ духовной жизни. Внутренняя «секуляризація» нашей подлинной жизни отъ религіознаго міра такъ же двусмысленна и гибельна, какъ и вѣшняя «секуляризація» сферъ культуры отъ религіи. Сущность и судьбы протестантизма очень хорошо свидѣтельствуютъ объ этомъ; протестантизмъ переходитъ постепенно въ религіозный трансцендентизмъ, въ глубокое и трагическое сознаніе отдаленности Бога, — и въ религіозныхъ натурахъ это означаетъ глубочайшій акосмизмъ, въ натурахъ же привязанныхъ къ міру — ведетъ къ религіозному опустошенію, къ атеизму. Но если невозможно отрывать здѣш-

нес отъ потусторонняго, міръ отъ Бога, если мы стремимся жизнь повясть въ Богу и творчески ее преобразовать, приближать ее къ Нему, — то этотъ путь, отвѣчающій самому существу христіанства, его основному дѣлу (Боговоплощенію и Воскресенію Спасителя), путь Церкви, какъ Богочеловѣческаго процесса въ исторіи, какъ «неба на землѣ», содержитъ въ себѣ новую трудность, въ различномъ отношеніи къ которой опредѣлилось различіе католицизма и Православія.

Какъ можетъ осуществиться сочетаніе правды здѣшной и нездѣшной, міра и Бога (черезъ Церковь)? *Можетъ ли Церковь пользоваться силами міра для своихъ цѣлей?* Если да, то это есть 'испытанный католицизмомъ' путь теократіи, историческая сущность которой заключалась въ использовании силъ міра (власти) для своихъ религіозныхъ цѣлей. Незачѣмъ сейчасъ заниматься крипкой средневѣковой теократіи, это дѣлалось столько разъ, что ясное дело должна быть та мысль, что вліяніе Церкви на жизнь не можетъ идти такимъ путемъ. Дѣло не въ тѣхъ историческихъ неудачахъ, которыми сопровождалась теократія и которыми закончились ея крахомъ, бунтомъ противъ нея и глубокимъ разрывомъ жизни съ Церковью; дѣло — въ несоотвѣтствіи теократіи самому 'существу христіанства, его основной идеѣ, его замыслу. Если бы вообще спасеніе должно было быть внѣшнимъ, миновавъ свободу, миновавъ внутренній міръ челоуѣка, то *Спасителю не нужно было бы приходить на землю.* Страданія и смерть Спасителя опредѣляютъ спасеніе, но не насильственное, не внѣшне данное, а требующее свободнаго внутренняго движенія нашего къ нему — вплоть до несенія каждымъ своего креста. Только потому, что такое свободное движеніе къ Богу возможно, что передъ нами открытъ путь теозиса (обоженія) — Спаситель и принялъ плоть; иначе зачѣмъ это нужно было бы? Поэтому никакого влѣшняго, принудительнаго насажденія правды Божіей быть не можетъ и не нужно; вся суть въ томъ, чтобы сердце грѣшника возлюбило Бога и пошло къ Нему. Весь путь Церкви черезъ исторію есть *путь въ сердцахъ нашихъ* и не иначе; всякое внѣшнее движеніе церкви есть ложь и неправда, есть отступленіе отъ духа Христова, — теократія есть глубочайшая ошибка, хотя бы она и была продиктована искреннимъ и горячимъ стремленіемъ къ осуществленію Царства Божьяго. Православіе, по существу, — не говоримъ, конечно, объ отдѣльныхъ и случайныхъ фактахъ въ его исторіи — не искало власти; но это означало не равнодушіе его къ историческому процессу, а мудрое преодоленіе теократическаго соблазна. Свое отношеніе къ міру Православіе выражало черезъ молитвы и благословеніе, черезъ работу надъ совѣстью и сердцами людей.

Этим путем Православие влияло на жизнь, влияло на власть, — и конечно, этот путь его был *крестным* путем, мучительным и трагическим, от которого не раз падал дух и слабѣли силы у церковных людей; влияние Православия на жизнь было могучим и глубоким, но оно оставалось всегда внутренним. Отсюда происходило видимое историческое безсиліе Православия, которое как раз и заключаетъ въ себѣ тайну его исторического влияния, его вѣчной правды. Путь черезъ сердца всегда невидимый, всегда закрытый — *но онъ единственно только и есть христіанскій путь*. Только этимъ путемъ вообще христіанство побѣдило міръ, овладѣвъ его сердцемъ, только этимъ путемъ оно и можетъ дѣйствовать и выѣти и дальше.

Конечно, въ нашей неустрашимой принадлежности къ двумъ мірамъ, нераздѣльности и въ то же время несліянности этихъ двухъ силъ въ насъ таится столько скорби и муки! Путь Православия есть путь историческихъ обидъ и частаго отступленія передъ буйствомъ злыхъ силъ, но это и есть *творческий* путь. Все, что вообще можно сдѣлать въ мірѣ, идетъ лишь черезъ наше сердце. Всѣ внѣшнія реформы и потрясенія всегда останутся вышними, а потому и преходящими. Не проходить, а расти, не умираетъ, а вѣчно зеленеетъ лишь то, что внутренне стало дорого и нужно человѣку, что стало путемъ его свободныхъ, изнутри определенныхъ движеній. . . .

Что слѣдуетъ отсюда для всей правовой и государственной жизни — для міра и войны, для національной и личной жизни? То, что отъ міра, жить по своимъ законамъ, знать свои ступени восхожденія и исполненія; міръ становится, можетъ стать Церковью, но этотъ таинственный ростъ Церкви въ мірѣ вѣдомъ одному только Господу. А пока міръ, даже проникаясь началами христіанства, сохраняетъ свою природу и до своего послѣдняго просвѣтленія въ Царствѣ Божіемъ останется міромъ. Поскольку онъ проникается началами христіанства, поскольку онъ освещается благословеніемъ Церкви и устремляется къ ней, *постолько въ исторіи создается церковная культура*, которая обнимаетъ всѣ процессы частичнаго преображенія міра и его саль на путяхъ его освещенія Церковью. Церковь несетъ міру, остающемуся самимъ собой, свою любовь и молитву, свое благословеніе и освещеніе, но это все не уничтожаетъ міра, а лишь создаетъ въ бытій извѣстное движеніе къ Церкви. Какъ чловѣкъ, пребывая въ Церкви, сохранять свободу и можетъ ею злоупотребить, чѣмъ являетъ реальность непобѣжденнаго въ немъ зла, такъ и міръ, даже свободно пришедшій къ Церкви, творящій «церковную культуру», остается во многомъ непросвѣтленнымъ, владеетъ въ тьму

и грѣхъ. Такъ, въ мірѣ христіанскомъ существуетъ государство, которое укрощаетъ зло міра мірскими же средствами, — но оно же можетъ возлюбить Церковь, всегда просить ея молитвы и искать ея помощи. И Церковь идетъ міру на помощь въ его мірскихъ дѣлахъ — она молится и благословляетъ, даетъ свою любовь и свою освящающую силу, но ни церковь не становится отъ этого мірской, ни міръ не становится церковью. Церковь цѣнить государство и чтить его, какъ естественную форму самооздоровленія и самосовершенствованія міра, но она хорошо знаетъ границы его правды и исчезающее начало неправды въ немъ. Но именно потому и молится Церковь о власти — неся ей свою помощь, движима любовью и заботой о томъ, чтобы власть была проводникомъ добра. Это отношеніе можетъ казаться выраженіемъ сервиллизма; въ Православіи очень рѣдко проступали теократическіе замыслы, но зато иногда и въ самомъ дѣлѣ отношеніе Православія къ власти отзывалось въ церковныхъ людяхъ психологіей сервиллизма и угодничества. Но эти малые грѣхи церковныхъ людей выросли на почвѣ свободы отъ великаго соблазна теократіи, отъ претензій на власть. Церковь готова помочь власти во всякомъ ея добромъ дѣлѣ, она всегда придетъ, если призовутъ ее, съ молитвой и любовью, но это не ослабляетъ ея силы зрѣнія и не даетъ права говорить о принципиальномъ сервиллизмѣ. Плохую услугу оказываютъ Церкви тѣ, кто ея постоянную готовность привести міру, государству свои дары — любви и молитвы — толкуютъ такъ, что Церковь оправдываетъ несправедность въ жизни міра — это есть или непониманіе духа Православія или — что еще хуже — нарочитое использование сокровенной и трудной его мудрости для переходящихъ житейскихъ, историческихъ цѣлей.

Особенно слезно, а порой какъ будто бы и соблазнительно — для тѣхъ, кто не хочетъ изнутри понять это — отношеніе церкви къ войнѣ. Въ войнѣ полнѣе всего выступаетъ стихія саморазрушенія бытія, напряженіе всего прорывается силы зла, и въ то же время войны, эта «варварская форма прогресса», нерѣдко являются переломами въ жизни народовъ, знаменующими ихъ дѣйствительный расцвѣтъ. Естественная двойственность войны, это сочетаніе высочайшей неправды съ безспорной правдой ставятъ передъ Церковью особенно трудную проблему. Конечно, по существу христіанство относится совершенно отрицательно къ войнѣ, призывая любить враговъ нашихъ. Поэтому на извѣстной стадіи духовной жизни прямо невозможно взять оружіе въ руки. Преп. Сергій могъ благословить идущихъ на войну, но самъ не могъ бы уже взять оружіе въ руки. . . . Вотъ отчего христіан-

ство не может осудить тѣхъ, для кого участіе въ войнѣ стало внутренне невозможно. Однако христіанство сурово осуждаетъ то уклоненіе отъ участія въ войнѣ, въ основѣ котораго лежить двуличность и трусость. Нельзя, живя въ мірѣ, принимать его блага и уклоняться отъ его тяготъ. Война есть великое несчастье, страшная болѣзнь и кто не хочетъ нести ея тяжести, тотъ и не можетъ брать отъ государства ничего въ нормальное время. Поэтому христіанство, будучи величайшимъ противникомъ войны, *благословляетъ идущихъ на войну*. Что значить этотъ фактъ, соблазнительный для однихъ, слѣшкомъ воспѣваемый другими? Пока мы не отдали себѣ отчета въ немъ, мы не поймемъ до конца отношенія христіанства къ міру.

Христіанство отрицаетъ всѣми силами войну, зоветъ къ любви и никакими софизмами нельзя доказать противнаго. Война *всегда* есть зло, есть скорбь и горе, она есть неправда. *Но и весь міръ, лежащій во злѣ, есть неправда и зло*, — и христіанство, пришедшее для того, чтобы побѣдить это зло, *не зоветъ насъ отъ міра*, не вырываетъ насъ изъ него. Какъ это понять? Но вспомнимъ, что путь христіанства есть путь покаянія и просвѣтленія души черезъ вхожденіе въ Церковь; путь христіанина есть несеніе, а не отбрасываніе своего креста. Когда возникло монашество, оно было удаленіемъ не отъ войны, а вообще отъ грѣховъ міра и его соблазновъ; для монаха его путь есть путь борьбы со зломъ въ самомъ себѣ. Для гѣхъ же, кто остается въ міру, кто беретъ его крестъ, крестъ плоти и страстей, чтобы быть распятымъ на немъ, христіанство несетъ свою помощь. Кто въ міру — и на войнѣ и внѣ ея — тотъ пребываетъ въ цѣлкихъ объятіяхъ міра, тотъ въ тискахъ его, и христіанство шлетъ свой лучъ благословенія и освященія, чтобы извнутри, любовью помочь на пути преображенія міра сего. Пребывая въ міру, любя его и живя имъ, христіанинъ постоянно ощущаетъ его иноприродность и нуждается въ помощи Церкви — и для того чтобы не захлебнуться въ міру, чтобы сохранить въ себѣ непрерывной и постоянной связи съ Церковью, — и для того, чтобы насаждать въ мірѣ, полномъ неправды, начала правды. И эти усилія не остаются тщетными, — въ христіанскомъ мірѣ за его исторію есть много свидѣтельствъ одухотворенія и преображенія натуральныхъ движеній и отношеній силами христіанства.

Благословеніе на войну есть лишь частный случай благословенія Церковью нашего пребыванія въ міру и несенія его бремени. Какъ участіе въ жизни міра означаетъ не только «пріятіе» міра, но и борьбу съ нимъ во имя торжества добра въ немъ,

такъ и участіе въ войнѣ есть нѣкое «пріятіе» ея, но въ то же время и борьба съ ней — съ силами зла, буѣвующими въ войнѣ, съ непробѣдливой стихіей міра, ищущей уничтоженія и гибели. И какъ пребываніе въ міру — по сознанію Церкви — есть взятіе на себя креста міра, есть трагическій путь, *такъ и участіе христіанина въ войнѣ есть крестный путь*. Никакого «опривданія» войны благословеніе Церкви не заключаетъ и не можетъ заключать въ себѣ — и оттого кощунственно и недопустимо звучать слова о «православномъ мечѣ», но глубокій смыслъ имѣетъ церковное слово о «христіолюбивомъ воинствѣ». Это не разная акцентуація одной и той же идеи, это какъ разъ двѣ разныхъ идеи. Мы возьмемъ этого еще разъ нѣсколько дальше.

Церковь не просто принимаетъ міръ, какъ онъ есть, но принимаетъ его, чтобы спасти и преобразовать, и самое пріятіе міра опредѣляется не влеченіемъ къ нему и не въ силу его естественной цѣнности, но по любви къ міру въ неразкрывшейся его идеальной сторонѣ, въ силу заботы о его трагедіи, требующей спасительнаго участія Церкви. Вотъ почему пріятіе міра для Церкви никоимъ образомъ не понижаетъ остроты воспріятія его неправды. Космизмъ не долженъ переходить въ натурализмъ, обращенность къ міру не должна обратиться въ цѣль міру...

Христіанскій натурализмъ нѣрѣдко является продуктомъ глубокаго религіознаго подъема, въ силу котораго открывается великая цѣнность, а нѣрѣдко и святость жизни. Религіозно просвѣщенный взоръ видитъ то цѣнное въ мірѣ, что обычно остается незамѣченнымъ — и это особенно характерно для эпохъ, когда торжествуетъ зло, въ годы великихъ потрясеній и трагедій. Религіозная цѣнность родины, государства, культуры, открывшись нашему взору, невольно заставляетъ забыть о коренной двусмысленности всего натурального бытія: сердце, воспламененное любовью къ родинѣ напимѣрь, не хочетъ знать ничего о естественной неправдѣ, въ ней живущей. Въ родинѣ есть безусловная святость — это мы глубоко чувствуемъ все, это чувствуютъ все народы о своей родинѣ, — но и эта любовь требуетъ своего просвѣтленія во Христѣ, требуетъ отчетливаго раздѣленія вѣчнаго и преходящаго, подлиннаго и напосного, добраго и злого. Иначе говоря, любовь къ родинѣ не есть послѣдняя инстанція въ рѣшеніи вопросовъ жизни, она должна быть подчинена высшему началу духовной жизни — религіозному. Должно поэтому всячески беречься впасть въ христіанскій натурализмъ, въ признаніе родины, государства, культуры уже освященнымъ бытіемъ, въ какое то самораствореніе въ немъ безъ религіозной проверки . . .

Возвращаясь къ вопросу о благословеніи Церкви на участіе

въ войнѣ. мы должны сказать, что это благословеніе Церкви не покрываетъ все, не снимаетъ съ насъ ответственности на Страшномъ Судѣ. Для Церкви идея «христіанскаго воинства», конечно, не риторика, а очень глубокая идея о томъ, что хочетъ видѣть Церковь въ воинствѣ, какой духовный строй она хотѣла бы въ немъ найти. Идею христіанскаго воинства пронесла Церковь черезъ вѣка — хотя и позволительно спросить, что было въ ней реального? Быть можетъ, реальность «христіанскаго воинства» всегда была ничтожна, иначе говоря, — подлинное воинство, быть можетъ, лишь частично и рѣдко подымалось до того, чѣмъ хотѣла видѣть его Церковь, но сама идея свѣтила и звала къ себѣ. Въ воинствѣ, которое было и всегда будетъ, какъ неизбежная сторона въ естественномъ устройствѣ жизни, Церковь разыскиваетъ точку опоры для себя — а именно любовь къ Христу, разжигиваетъ не для того, чтобы вырвать война изъ воинства, не для того, чтобы ослабить въ немъ его активность, а для того, чтобы въ страшные и трагическіе часы напомнить сердцу челоука о высшей правдѣ, приписанной Христомъ. Я не могу здѣсь касаться вопроса о войнѣ во всемъ объемѣ, но хотѣлъ бы подчеркнуть, что ошибаются тѣ, кто думаетъ, что въ отношеніи Церкви къ войнѣ есть какая-то недоговоренность, какой-то компромиссъ и уступка государству. Это все не такъ. Церковь не замалчиваетъ, а наоборотъ уясняетъ и заостряетъ въ сознаніи коренную двусмысленность въ мирѣ, въ исторіи — въ томъ челоуѣ и въ войнѣ; она идетъ туда, гдѣ царитъ эта двусмысленность, чтобы усилить добро, чтобы излечь его изъ трагедій. Отрицаніе войны, запрещеніе участія въ ней (а одно неблагословеніе на участіе въ ней означало бы для христіанина запрещеніе) означало бы уходъ изъ міра. Въ трезвомъ сознаніи этого и заключается мудрость Церкви, со скорбью слѣдящей всегда за тѣмъ, какъ властвуетъ міръ надъ нами, но не оставляющей насъ никогда безъ своей помощи.

Но все это такъ безконечно далеко отъ идеи «православнаго меча», отъ всего этого притягиванія Церкви и ея правды къ самому приѣмной силѣ! Ильянъ, съ присущей ему навязчивой идеей — рационализировать до конца все въ нашей активности — не хочетъ ограничиться тѣмъ, что Церковь благословляетъ на участіе въ войнѣ. Онъ понимаетъ хорошо, что ростъ христіанскихъ силъ ведетъ къ невозможности пользоваться физическимъ насилиемъ (см. напр., стр. 220 — 1), но ему хочется непременно «оправдать» «временное отступленіе отъ праведности». Есть что-то отвратительное, отдающее средневѣковой инквизиціей въ тѣхъ частяхъ книги Ильина, гдѣ онъ стремится доказать, что неправедность иногда *тоже обязательна* (стр. 190). Церковь со скор-

бью и любовью отпускает на войну своихъ членовъ, но она никогда не можетъ признать убійства заслугой или придать ему видъ морально обязательнаго поступка. Это есть извращеніе христіанства, недопустимое втягиваніе его въ самыя жѣдра неправды. Церковь молится и благословляетъ война, какъ бы закрывая отъ скорби свои глаза; если же стремиться втянуть ее такъ глубоко въ стихію неправедной жизни, то это есть уже не путь конкретнаго христіанства, а путь соблазна и искушенія.

Подмѣивъ глубокой и прекрасной идеи «христіанскаго воинства» кощунственной идеей «православнаго меча» связанъ съ цѣлымъ рядомъ другихъ aberrаций въ религиозномъ сознаніи Ильина, какъ это выступаетъ въ его книгѣ. Я остановлюсь очень кратко лишь на его поправкахъ къ Евангельскому ученію о любви — они такъ характерны и въ тоже время такъ невѣрны, что на нихъ какъ то особенно ясно выступаетъ опасная путаница, въ которой пребываютъ лины умы.

Есть ли что либо недоговоренное, неясное въ ученіи о любви въ Новомъ Завѣтѣ? Если и есть, то только въ томъ смыслѣ, что намъ трудно вмѣстить, а тѣмъ болѣе понять всю безмѣрность и высшую правду любви. Никогда не было на человѣческомъ языкѣ сказано ничего прекраснѣе того гимна любви, который сложилъ Ап. Павелъ (I Коринто. гл. 13); тѣмъ болѣе вживаться и вдумываться въ то, что здѣсь сказано, тѣмъ болѣе ясно, что любовь Христова «превосходитъ разумѣніе» (Ефес. 3, 19). Можно и должно говорить о «зрѣніи любви», которое превосходить ясновидѣніе духа; именно объ этомъ зрѣніи любви и говоритъ ап. Павелъ въ упомянутомъ гимнѣ любви. Эта любовь уже не есть естественное состояніе души — это есть благодатное озареніе сердца, пребывающаго въ Церкви. Оттого, что мы не цѣликомъ живемъ въ Церкви, и любовь Христова, согрѣвающая иногда наши сердца, оказывается въ жизни нашей безсильной; наше одновременное пребываніе въ двухъ мірахъ изнутри ограничивается въ насъ силою любви — а между тѣмъ это есть великая, творческая, огненная сила, которой несмотря на все свое бунтарство покорился когда то нашъ міръ.

Во внутренней жизни человѣка, по ученію аскетовъ, постоянно нужна чрезвычайная «резвѣнность ума», чтобы быть свободнымъ отъ соблазновъ, подтѣлокъ («прелести»), — но эта резвѣнность ума означаетъ вовсе не внимательство ума въ самыя озаренія нашего сердца, а характеризуетъ внутреннюю духовную установку, боязнь всякой восторженности. Не отъ ума идуть озаренія, по свидѣтельству всѣхъ опытныхъ руководителей духовной жизни, а отъ сердца — во движенія сердца *не устраняютъ ясна-*

го сознания, внутреннего спокойствия и сосредоточенности внимания. Самые же озарения сердца, вдохновение христианской любви во нас несуть душѣ такой силѣ и такую силу, что всякія поправки нашего «малаго разума» могутъ только затемнить перѣдъ нами эти откровенія.

Ильинъ впадаетъ въ роковой соблазнъ, когда вноситъ въ ученіе Евангелія о любви свои поправки и утверждаетъ, что любовь сама по себѣ беспомощна, слѣпа и даже безпредметна. Последнее звучитъ для христианскаго уха особенно дико, когда мы знаемъ, что мы, по извѣстной формулѣ Мальбранша, даже вещи любимъ въ Богѣ. Поправокъ требуютъ наши мірскія привязанности, ибо въ нихъ дѣйствительно есть много патуральной ограниченности, но христианская любовь, любовь во Христѣ есть главная сила и христианскаго разумѣнія и христианской жизни. Мы живемъ и движемся во Христѣ лишь въ мѣру нашей любви ко Христу и во Христѣ. Есть въ аскетической литературѣ дивный образъ, созданный аввой Дорофеемъ, о томъ, что приближаясь къ Богу (какъ бы по радиусамъ — къ центру) мы становимся ближе другъ къ другу; любовь дѣлаетъ прозрачнымъ міръ и людей, — она есть творческая сила въ самомъ познавательномъ подхождѣ нашемъ къ міру.

Христианство было и остается системой *мистической этики*, чѣмъ впрочемъ вовсе не исключается и разумное начало въ ней. Но христианская этика мистична въ силу того, что въ основу всей нашей активности, всего міротношенія она ставитъ Богообщеніе, сопребываніе съ Богомъ — оттого и конецъ этического пути характеризуется въ христианствѣ, какъ «теозисъ» (обоженіе). Но христианство не антирационально; будучи религіей Логоса, оно подымаетъ силы разума до высочайшей степени, связывая разумъ со всей духовной жизнью, высшее цвѣтеніе которой оно видитъ въ любви. Зрѣніе любви есть высшая точка Богосозерцанія и міровоспріятія, — а въ то же время и высшая точка въ моральномъ сознаніи.

Есть однако очень трудный и порой даже соблазнительный путь любви христианской — когда мы, движимые любовью къ родитѣ, къ отдѣльному человѣку, идемъ на грѣхъ, чтобы помочь родителю добру. Это движеніе любви никогда не можетъ быть рационализировано — книга Ильина есть лучшее доказательство этого, — но мы всегда ощущаемъ торжество любви на этомъ пути, какъ проявленіе ея высшей правды. Участіе въ войнѣ, заполняющее душу невыносимой мукой и болью, можетъ держаться какъ разъ только на подвигѣ любви—когда люди идутъ на грѣхъ, какъ бы разлучаются со Христомъ, какъ на это, въ великой скорби о

своимъ народѣ, готовъ былъ ап. Павелъ (Рим. 9, 3), чтобы помочь родивѣ, близкимъ. Для христіанскаго сердца невозможно иначе принять участіе въ войнѣ, но это есть вдохновеніе любви, жертвенный подвигъ, а не рационально построенный принципъ. Замѣнить это движеніе любви философіей «сопротивленія злу силой», это значить ничего не понять во всей таинственной жизни и правдѣ любви въ насъ, это значить уйти отъ христіанства.

Книга Ильина заключаетъ въ себѣ именно уходъ отъ христіанства, отказъ отъ него. Я не хочу судить Ильина, дѣло идетъ совсѣмъ не объ этомъ, но необходима въ этихъ основныхъ, предѣльныхъ вопросахъ чрезвычайная ясность. Если христіанство принимаетъ міръ, принимаетъ культуру, государство, если цѣнить оно натуральное движеніе къ добру и правдѣ и своимъ благословеніемъ и молитвами укрѣпляетъ силы натурального добра, то оно никогда не можетъ быть понято какъ оправданіе міра въ его неправдѣ. Участіе въ жизни міра всегда останется для христіанина крестомъ; бремя міра становится легко и нго его становится благомъ — но лишь черезъ силу любви, дающей возможность въ порывѣ самопожертвованія принять тяжесть неправды. Но всегда и во всемъ сохраняетъ христіанскій взоръ непобѣдимое сознаніе вѣчной правды, несоизмѣримой съ дѣйствительностью — и это сознаніе охраняетъ его отъ натурализма: христіанство космично, но не натуралистично. Вотъ почему пріятіе правды міра сего въ такой формѣ, какъ это дѣлаетъ Ильинъ, не случайно заканчивается кощунственной идеей «православнаго меча»: тотъ самый грѣхъ, который оказался въ внесеніи поправокъ къ евангельскому ученію о любви, привелъ къ тому, что высочайшее проявленіе любви, какъ мы его видимъ въ подвигѣ «христіолюбиваго воина», оказалось соблазномъ и дало поводъ къ отказу отъ христіанскаго взгляда на участіе даже въ жизни міра.

Было бы однако ошибкой думать, что единственнымъ источникомъ духовной aberrация, сказавшейся въ книгѣ Ильина, является его «просвѣщенство», внесеніе узкаго и обѣдняющаго рационализма въ тайну нашего пребыванія въ мірѣ, какъ христіанъ. Да, конечно, если бы Ильинъ съ достаточной силой развилъ пріятіе міра, космическія идеи Православія, показали бы невозможность уклониться отъ участія въ исторической жизни, въ государственной дѣятельности, подчеркнулъ бы всю высоту подвига любви въ тѣхъ, кто, неся образъ Христа въ душѣ, будучи подлинно «христіолюбивымъ вономъ», берегъ вольно *грѣхъ* участія въ войнѣ, — его книга не только заключала бы въ себѣ «религиозную мудрость православія», но достаточно обрисовала бы и «государственную мудрость» его. Православіе никогда не смѣшива-

ло натурального и благодатного, фактического и идеального, всегда ощущало духовное ущербление в погружении в мир, но движимое любовью к миру и заботой о нем оно шло в мир, обращало свои молитвы и благословение к нему и тьме и проявляло свою огромную зидительную силу, обнаруживала свою «государственную мудрость». Но Ильину этого мало — и не ему одному. Сь новой силой в различных кругах русской интеллигенции, возвращающейся к Церкви, встает соблазн христіанскаго натурализма, стремление смѣшать временное съ вѣчнымъ, натуральное съ благодатнымъ, національное съ вселенскимъ. Въ чемъ причина этого? Если мы поймемъ это, многое станетъ ясно во внутренней диалектикѣ духовнаго роста русской интеллигенціи. — Въ русской душѣ въ настоящее время съ особой силой пробуждается чувство Церкви, сознание ея правды, вдохновенный замыселъ пересозданія всей культуры въ духѣ Церкви. Но надо помнить, что не менѣе сильно, а часто еще глубже и пламеннѣе расцвѣтаетъ въ насъ иныѣ любовь къ родинѣ, страстная жажда отдать себя цѣликомъ для ея исцѣленія: этотъ національный эросъ, эта безграничная любовь къ родинѣ заполняютъ душу, томятъ ее еще сильнѣе и вѣятельнѣе, чѣмъ религиозное возрожденіе души. «Вѣлая идея», хотя и искаженная во многомъ впоследствии, въ существѣ своемъ была первоначально связана именно съ этой двойственностью — ибо съ одной стороны въ ней уже зазвучалъ религиозный императивъ отдать себя для борьбы со зломъ, для жертвеннаго исповѣдничества, для перестройки всей жизни на началахъ подлинной правды, въ духѣ христіанства. Этотъ религиозный мотивъ былъ очень силенъ въ бѣломъ движеніи, опредѣляя его дѣйствительный энтузіазмъ, его духовную значительность: для огромнаго числа участниковъ бѣлага движенія оно было священнымъ. Отвергать или умалять это было бы близоруко или постыдно. Но рядомъ съ этимъ были и иные мотивы въ бѣломъ движеніи, тоже глубокіе и дѣльные, но уже всецѣло идущіе отъ эпохи, отъ нашихъ дней: чувство національной скорби и обиды, героическая воля къ оздоровленію русской жизни, мужественная борьба съ насильниками. Какъ разъ въ этой плоскости и стало возможно послѣдующее искаженіе «бѣлой идеи»... Скорбь о родинѣ внутренне близка религиозной стихіи души, но она есть совершенно натуральное движеніе, не просвѣтленное и часто не хотящее быть просвѣтленнымъ со стороны религіи. И вотъ часто за послѣднее время приходится встрѣчаться съ такимъ сплетеніемъ двухъ разнородныхъ движеній, при которомъ фактически главная роль принадлежитъ горячему національному чувству, а религиозныя силы

души утилизируются въ цѣляхъ, выдвигаемыхъ національнымъ чувствомъ. Происходитъ перестановка въ іерархіи цѣнностей — и на этой почвѣ повторяется то, что не разъ уже было въ исторіи: вмѣсто того, чтобы искать въ религіозной сферѣ освещающую и просвѣтляющую силу, національное чувство становится *primum movens*, неизбежно конечно приводя или къ искаженію религіознаго сознанія или къ обѣдненію религіозной жизни.

«Бѣлая идея», конечно, глубже и значительнѣе «блага движенія». Передъ лицомъ того безудержнаго буйства, тѣхъ ужасовъ, которые наполнили русскую жизнь, въ русской душѣ выростала глубокая религіозная потребность смѣлаго и открытаго исповѣдничества — и отсюда выросло и окрѣпло и новое міроотношеніе и жажда служить тому, что священно, что связано съ Абсолютнымъ, Вѣчнымъ. Такъ вновь въ «бѣлой идеѣ» зазвенѣлъ давній мотивъ русскихъ религіозныхъ исканій — замыселъ религіозной культуры, идея освященія жизни. «Бѣлая идея», какъ религіозный императивъ, для тѣхъ кто пережилъ «русскій опытъ», была единственнымъ исходомъ, какъ путь жертвеннаго, религіознаго служенія добру. Но въ такомъ случаѣ долженъ быть признанъ *приматъ религіознаго начала*, въ свѣтѣ котораго должно быть все пересмотрѣно и просвѣтлено. Ильинъ и тѣ, кто раздѣляетъ его позицію, его духовную установку, какъ разъ не хотятъ примата религіознаго начала, — они его болятся, ибо чувствуютъ, что должна еще произойти перестановка въ іерархіи цѣнностей. Не отсюда ли поправка Ильина къ ученію Евангелія о любви? Не отсюда ли попытка придать священный смыслъ тому, что признается религіознымъ сознаніемъ неправдой?

Я не хочу отрицать всей глубокой трагичности сложившагося положенія. Передъ лицомъ открытаго, торжествующаго зла, попирающаго нагло и безпрепятственно всѣ цѣнности, все святое и доброе — въ душѣ закипаетъ глубочайшая ненависть, встаетъ чувство глубокой, безусловной непримиримости ко злу — и *есть что то священное въ этомъ самоѣ движеніи души*, есть такая правда въ этой непримиримости, которая живо и непосредственно ощущается внѣ всякихъ инстанцій. Но священное въ этой непримиримости, святое въ гнѣвѣ и ненависти еще должно пройти черезъ очищеніе и молитву, еще должно услышать тихій зовъ Церкви къ любви. Острое непримиренчество и правда Христовой любви съ трудомъ могутъ ужиться одно съ другимъ, — и въ послѣдней не только смягчается непримиренческая установка, но даже по новому раскрывается и сама святая гнѣва противъ зла. Вотъ это предчувствіе возможнаго «разслабленія» святого гнѣва и заставляетъ тѣхъ, кто чувствуетъ, что въ неприми-

рзости къ реальному и торжествующему злу есть не только правда и нечто святое, но что на этомъ вообще держится весь возможный процессъ оздоровленія нашей родины, — сознание всего этого заставляетъ уклониться отъ примата религиознаго сознания или приспособить (какъ это дѣлаетъ Ильинъ) самыя идеи христіанства къ оправданію и освященію ихъ порыва къ борьбѣ со зломъ.

И еще здѣсь есть одно. Если книга Ильина написана на тему о борьбѣ со зломъ, то по существу она могла бы принять приматъ религиозной точки зрѣнія при общей постановкѣ вопроса, но она не можетъ одного принять — примиренчества по отношенію къ большевизму. Даже одна *принципиальная* допустимость этого («любите враговъ вашихъ»...) волнуетъ и мучитъ тѣхъ, въ душѣ кого порывъ къ борьбѣ съ большевиками встаетъ какъ самое глубокое и праведное, какъ подлинная и несравнимая святыня — ибо въ ней они поднимаются до высокой жертвенности, идутъ часто на мученичество. Здѣсь мы касаемся самаго заветнаго, самаго существеннаго пункта въ психологич. благаго движенія — не позволяя котораго мы не отдадимъ себѣ отчета во всей трагической сложности положенія.

Да, согласимся съ этимъ настроеніемъ *безусловной* непримиримости, поклонимся ему и скажемъ, что въ немъ дана подлинная святыня, отъ которой многое святится нынѣ въ русской душѣ. Примиренчество по отношенію къ тѣмъ, кто цинично и дерзко отвергъ всякую мораль и всякую святыню, и именно въ наши постыдные дни всеобщаго оппортунизма и самаго отвратительнаго заигрыванія съ носителями зла — есть подвигъ и правда, есть то, чѣмъ однимъ уже святится наша душа. Но должно ли это — глубокое и высоко цѣнное наше настроеніе бояться примата религиозной правды, должно ли оно требовать той идеологии, которую строитъ Ильинъ или другіе вслѣдъ за нимъ? Та святыня, которая зажигается въ нашей душѣ въ непримиренствѣ, не только не тонетъ въ общей правдѣ христіанства, но сама есть проявленіе въ насъ этой правды его! Непримиренчество есть выраженіе того, что мы вѣруемъ въ Добро, въ начало любви и потому никогда и ни за что не примиримся съ тѣмъ поправіемъ всего святаго, которое входитъ въ программу насильниковъ. Однако это непримиренчество *все-же не есть высшая и послѣдняя правда*, — оно должно быть восполнено сознаніемъ того, что подлинная побѣда надъ зломъ дана только любви. Сверженіе власти насильниковъ необходимо для того, чтобы устранить самый источникъ зла — и Церковь часто благословляетъ тѣхъ, кто идетъ на это; но изъ этого вовсе не слѣдуетъ *никакихъ* идеологическихъ пе-

решеній въ общихъ основахъ христіанства. Война противъ тѣхъ, кто разрушаетъ, планомерно и систематически уничтожаетъ все святое и безусловное, имѣетъ совершенно бесспорный священный характеръ, — но отъ этого нельзя никоимъ образомъ притти къ идеѣ «православнаго меча», *имѣть просто надобности въ этой идеѣ. Ея и не было въ бѣломъ движеніи* (это формулу теперь лишь придумалъ Ильинъ), хотя глубоко и остро было чувство религіозной отвѣтственности. Религіозное сознаніе подымало до жертвенности рѣшимость возстать противъ зла, и то, что для этого нужно было прибѣгнуть къ мечу, встать на путь гражданской войны — это было уже не отъ религіи, а отъ исторіи, это было не раскрытіемъ религіознаго долга, а трагическимъ его осложненіемъ. Былъ мечъ, была гражданская война, благословенная Церковью, но не было «православнаго меча»...

Столь же мало умѣстна, столь же глубоко чужда православному духу та казуистическая работа, которую предѣлываетъ Ильинъ въ своей книгѣ, стараясь доказать, что логика борьбы со зломъ ведетъ къ употребленію насилія. Пусть такъ — но при чемъ же тутъ христіанство и «мудрость Православія»? Это есть логика «натуральнаго» бытія, жестокой и темной нашей дѣйствительности — хотя, впрочемъ, и здѣсь не все такъ рационально и рационализуемо, какъ это думаетъ Ильинъ. Но не будемъ спорить сейчасъ объ этомъ и согласимся даже, что онъ рѣшительно правъ въ своей диалектически изотрѣнной казуистикѣ. Однако изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что «логичное» само по себѣ и религіозно оправдано. То, что логично, естественно, что даже можетъ быть названо «разумнымъ», то еще не освящено и не оправдано религіозно, а наоборотъ — какъ разъ нуждается въ религіозномъ осмысливаніи.

И странно подумать, что, увлекаясь защитой противленія злу, Ильинъ забылъ, «какого мы духа», забылъ, къ чему призывалъ насъ Христосъ. О, конечно, ученіе Христа о любви не можетъ быть подмѣнено сентиментальной жалостливостью, жадной устранить всѣ страданія и т. п. Здѣсь правъ Ильинъ, хотя въ словахъ его — послѣ всего, что превосходно и исчерпывающе писалъ объ этомъ Влад. Соловьевъ — нѣтъ ничего новаго. Но Ильинъ забылъ и просмотрѣлъ у Толстого, котораго онъ такъ настойчиво критикуетъ — то, что нельзя не цѣнить у него, что есть у самого Ильина. Нечувствіе этой стороны у Толстого дѣлаетъ Ильина особенно далекимъ отъ того, что есть цѣннаго вообще въ исторіи русской интеллигенціи, — отъ глубокой религіозной жадности принять ученіе Христа, какъ путь жизни, а не какъ отдаленный

идеаль. Христіанство, въ итогѣ разнообразныхъ историческихъ условій, для многихъ стало просто утопіей, системой идеальныхъ, но мало приложимыхъ къ жизни идеаловъ, которые правда свѣтятъ намъ въ жизни, но не могутъ быть признаны за основы въ построеніи культуры. Толстой страстно боролся съ этимъ превращеніемъ христіанства въ утопізмъ, въ пбвоторую декоративную, безжизненную систему — и въ этомъ огромная, забытая и малооцѣненная заслуга Толстого въ положительной исторіи русскаго релігіознаго возрожденія. Толстой много путалъ въ релігіозной области, и въ частности его ученіе о сопротивленіи злу было всегда очень слабо и невліятельно. — если же оно импонировало и привлекало, то какъ разъ той драгоцѣнной своей чертой, которую мы отмѣтили выше. Максимализмъ и радикализмъ Толстого вполне отвѣчаетъ духу Христова ученія, поскольку заповѣди Христовы есть путь жизни, а не нѣкія утопическія, идеальныя задачи. О жизни, построенной на началахъ христіанства, думалъ Толстой — и здѣсь онъ вмѣстѣ со всей русскою мыслью, думаю даже вмѣстѣ съ мыслью всего христіанскаго міра, шелъ къ тому, что вынѣ для всѣхъ насъ есть основная идея: надо жизнь строить въ духѣ Христовомъ, надо въ жизнь переносить принципы Его ученія. Толстой, конечно, упрощалъ для себя проблему: борясь съ превращеніемъ государства въ утопію, защищая жизнеспособность ученія Христова, Толстой, видя всю двусмысленность историческаго еатуральнаго бытія, *гнушался имъ*. Онъ отвергъ семью и государство, судъ и войну, науку и искусство — чтобы остаться свободнымъ отъ того дурнаго, что въ нихъ заключено, и оттого проблема зла вся была для него связана съ уклоненіемъ отъ міра. Здѣсь Толстой оказался чуждъ историческому христіанству, чуждъ остался и русской релігіозной мысли, съ ея глубокимъ космозизмомъ. Но когда мы читаемъ у Ильина его разсужденія, то такое принятіе міра и его логика не только мало переносима, но часто прямо отвратительно. Пребываніе въ мірѣ и естественно и христіански разумно, но это пребываніе въ мірѣ не должно быть превращаемо въ оправданіе его неправды. И слова, снова возникаетъ у читателя вопросъ — для чего написалъ свою книгу Ильинъ? Какіе мотивы опредѣлили собой сосредоточеніе его на этой темѣ?

Дѣло идетъ не о «чтеніи въ сердцахъ», — дѣло идетъ объ усвоеніи идеологическихъ путей, по которымъ идетъ наше поколѣніе. «Бѣлая идея» часто искажается, еще чаще эксплуатируется — и это только исторически обезцѣниваетъ и обезсиливаетъ ее. Этого не понимаютъ преданные, но часто близорукіе и даже слѣпые ея защитники, не замѣчаютъ того, что бѣлая идея шире, глубже и

значительнѣе бѣлаго движенія, что ея смыслъ не исчерпывается тѣмъ, что было сдѣлано во имя ея.

Мнѣ кажется сейчасъ, что въ русской интеллигенціи происходитъ рядъ очень сложныхъ духовныхъ сдвиговъ, но въ силу недостаточной подготовленности къ этому духовному перелому, въ духовномъ самосознаніи интеллигенціи часто происходятъ весьма опасныя и даже роковыя смѣщенія. То, что глубоко вѣззалось въ сердца и написано въ насъ огненными письмонами, смѣшивается съ тѣмъ, что не только далеко отъ духовныхъ нашихъ движеній, но просто есть слѣдствие бытового потрясенія, житейскихъ невзгодъ, что диктуется скорбью о прошломъ, метательнымъ желаніемъ «покарать» и т. п. Глубокое и мелкое, свѣтлое и темное, Христово и натуральное — все это одновременно подымается изъ глубины нашего сердца и потому требуетъ еще внутренняго духовнаго расчлененія, требуетъ духовной ясности, чтобы дать цѣнный плодъ.

Въ книгѣ Ильина такъ ясно чувствуется эта нерасчлененность глубокаго и темнаго. Если отбросить чрезвычайно мѣшкующую патетичность рѣчи, то нельзя не сознаться, что въ книгѣ много подлиннаго, религіознаго. Только религіозное въ пей — дохристіанское: одной лишь жертвенной вѣрности, только мужества и подвига требуетъ Ильинъ во имя Господа, еще не дойдя до того, что правда о любви шире, полнѣе и продуктивнѣе, чѣмъ правда о долгѣ. Любовь опасна и жутка для него; онъ постоянно ограничиваетъ ее «духовностью» — и поскольку дѣло идетъ о «трезвости ума» и мудрости, онъ, конечно, правъ, но поскольку дѣло идетъ о такой рациональной казуистикѣ, образцы которой онъ самъ далъ въ своей книгѣ, онъ глубоко неправъ. Любовь не есть только жалость, это есть духовное зрѣніе и духовная отдача себя тому, что мы любимъ; *любовь есть сила*. Правда, одной этой силой не можетъ быть устроенъ міръ — это христіанство всегда сознавало, воспринимая міръ во всей его фактической неправдѣ. Но любовь остается все же силой *для Церкви — единственной силой*. Для насъ, пребывающихъ въ мірѣ, неизбежно использование и сила самого міра, во оставаясь христіанами мы должны нести начало освященія въ это твореніе жизни силами міра. Таковыя религіозныя императивы эпохи, выражающія и скорбные итоги «секуляризаціи» міра отъ Церкви и духовное одичаніе міра, предоставленнаго самому себѣ. Но все это глубокое и плодотворное движеніе, требующее пересмотра всей системы культуры, вовсе не стоитъ въ противорѣчій съ глубочайшими устремленіями русской интеллигенціи. То, чего искала русская мысль, въ разныхъ ея теченіяхъ, — и у Герцена и у Михайловска-

го в др. наших позитивистов, а тѣмъ болѣе у религиозныхъ мыслителей — была идея цѣлостной, т. е. религиозной, а слѣдовательно, освященной культуры. Освященіе міра — т. е. пріятіе его и насажденіе въ немъ началъ правды, соединеніе правды факта съ правдой идеала — это и есть страница изъ того міропріемлющаго, космическаго пониманія христіанства, которое въ такой полнотѣ и ясности заключаетъ въ себѣ Православіе. Защитники «бѣлой идеи» перѣдко воображаютъ себя единственными посетителями того здороваго начала, которое нужно русской жизни — не зная того, что они входятъ въ составъ огромнаго религиознаго потока, который давно уже существуетъ въ русской жизни. Отдѣлять себя или выдѣлять изъ связи съ другими — невѣрно и безплодно. Приблизилась пора великаго религиознаго синтеза, который не долженъ отбрасывать русской интеллигенціи, ея прошлаго, ея испаній и даже заблужденій, — и не потому, что этотъ синтезъ найдетъ въ себѣ силу прощенія и забвенія, а потому, что онъ *долженъ обратить въ себя правду, какою были въ интеллигенціи. Запутанность религиознаго сознанія русской интеллигенціи не должна закрывать глаза на религиозныя ея силы и устремленія, на религиозный смыслъ ея исканій. Надо смѣло сказать и то, что пора преодолѣть психологическій отходъ отъ тѣхъ идей, какими жила русская интеллигенція — отъ идей свободы и народолюбства, демократіи и либерализма.* Эти идеи заключаютъ въ себѣ хотя и неполную, но великую правду, которая должна быть раскрыта въ грядущемъ религиозномъ синтезѣ. Предстоитъ отчасти вернуться, а отчасти предстоитъ еще строить религиозное міровоззрѣніе, безъ котораго невозможно построеніе религиозной культуры. Но на этомъ пути надо особенно бережно относиться къ тому, чтобы не впасть ни въ аксеномизмъ, ни гнущеніе міромъ, ни въ натурализмъ — въ смѣшеніе натурального и благодатнаго, національнаго и вселенскаго. Православіе должно войти освящающей и преображающей силой въ систему культуры, но да хранитъ насъ Господь отъ всего того, что искажаетъ подлинную мудрость Православія и подмѣняетъ его, въ понятномъ, но роковомъ ослѣпленіи, правдой міра сего.

В. В. Зѣньковский.