

Политика и міросозерцаніе

(О «РУССКОМЪ. СОЦІАЛИЗМЪ»).

Восемь лѣтъ существуютъ «Соврем. Записки». Вышло 35 книгъ журнала. Казалось бы, достаточно и времени, и матеріала, чтобы судить журналъ и о журналѣ не по тому, за что его хотѣли бы выдать руководители или критики, а по тому, чѣмъ онъ является въ дѣйствительности. Стоило, однако, одному изъ ближайшихъ сотрудниковъ журнала сказать о томъ, какъ онъ понимаетъ смыслъ и обликъ «Соврем. Записокъ», даже подчеркнуть при этомъ, что это его личная точка зрѣнія, чтобы индивидуальный взглядъ былъ воспринятъ и истолкованъ, какъ выраженіе мнѣнія всей редакціи, какъ отображеніе облика журнала въ цѣломъ.

Можетъ быть, меньше другихъ сотрудниковъ надлежало бы опасаться послѣдствій такого рода истолкованія именно мнѣ. Ибо какъ разъ я оказался въ томъ исключительномъ положеніи, что изъ книги въ книгу, на протяжении всѣхъ 35 № №, имѣлъ возможность проводить и защищать свои взгляды на рядъ существеннѣйшихъ вопросовъ. Добросовѣстному читателю — тѣмъ болѣе критику — всякій въ правѣ предъявить требованіе судить о журналѣ не по отдѣльной статьѣ и не по отдѣльному, хотя бы весьма яркому и талантливому автору, а съ учетомъ всѣхъ составляющихъ журналъ элементовъ. *Pars pro toto* (часть вмѣсто цѣлаго) — законная фигура, но только въ художественной литературѣ, а не для критики...

Лишь поверхностный взглядъ усмотритъ въ дальнѣйшемъ только личную полемику по частному поводу, сама защита, размежеваніе и огражденіе своихъ взглядовъ. Противопоставляя свою точку зрѣнія точкѣ зрѣнія Ф. А. Степуна, получившей яркое выраженіе въ двухъ послѣднихъ книгахъ «Совр. Записокъ», я обсуждаю общій вопросъ о взаимоотношеніи между міросозерцаніемъ и политикой, религіей (церковью) и демократіей (государствомъ). И отвѣтъ, который я даю, есть отвѣтъ не столько

Ф. А. Степуну, сколько общій отвѣтъ о путяхъ общественно-политической дифференціаціи и идеологическомъ водительствоѣ.

Въ «ритмѣ» современной русской жизни отчетливо обозначается обостреніе религіозныхъ чувствъ. Это явленіе становится массовымъ въ средѣ русской интеллигенціи, особенно зарубежной. Какъ въ началѣ вѣка нельзя было не быть марксистомъ или въ 17-мъ году «стыдно» было не быть «эсъ-эромъ» или по крайней мѣрѣ «примыкающимъ» или «сочувствующимъ», такъ теперь волна стихійнаго увлеченія религіозностью грозитъ захватить самые широкіе круги русской общественности, — своимъ характеромъ и размѣрами грозитъ скомпрометировать серьезность самаго увлеченія, вмѣстѣ съ интимностью утрачивающаго и въ духовной своей значительности.

Есть что-то нездоровое — отъ заразительности моды или повѣтрія — въ этомъ массовомъ прозелитизмѣ. Оно тревожитъ и религіозныхъ людей. Эта тревога звучитъ не только въ частныхъ разговорахъ, но изрѣдка и въ печати отмѣчается наличность «моды въ поверхностномъ увлеченіи религіозной фразеологіей и въ склонности къ экстаичности — сенсаціонной религіозности», — по выраженію одного изъ эрудитовъ нынѣшняго православнаго богословствованія Н. С. Арсеньева.

Одного факта міровой войны болѣе чѣмъ достаточно, чтобы объяснить массовый характеръ этого явленія, — чтобы отвратить умы и души отъ смраднаго и суетнаго, въ крови и злѣ погрязшаго міра и направить ихъ въ міръ вышній и вѣчный. Затянувшійся же на второе уже десятилѣтіе большевизмъ и горькій хлѣбъ изгнанія должны были, конечно, только усилить эти человѣческія — слишкомъ человѣческія — влеченія къ граду нездѣшнему.

Не надо быть непремѣнно позитивистомъ, чтобы признать психологическую и историческую закономерность этого явленія *). И не надо быть непремѣнно вѣрующимъ,

*) Такую причинно-зависимость устанавливають и религіозные писатели. И они отмѣчаютъ «глубокое, вызванное войной и революціей потрясеніе, послѣдствія котораго далеко еще не сгладились», которое явилось «чрезвычайно подходящей почвой» для воспріятія всякихъ вѣстей и пророчествъ, «романтическихъ чаяній» и божественныхъ символовъ.

чтобы признать, что съ Богомъ прожить гораздо легче, чѣмъ безъ Бога, особенно для тѣхъ, для кого отрицаніе Бога не равнозначно отрицанію и абсолютнаго. Вѣдь изъ того, что Иванъ Карамазовъ «смирненно сознается», что у него нѣтъ «способностей разрѣшать такіе вопросы» («что не отъ міра сего»), что у него «умъ эвклидовскій, земной», отнюдь не слѣдуетъ, что эти вопросы ему чужды, его не интересуютъ и не мучаютъ. Наоборотъ, изъ всей композиціи Достоевскаго явствуется, что именно Иванъ глубже другихъ братьевъ (первобытно-стихійнаго Димитрія и примитивно-недалекаго Алеши) осозналъ существо религіозной проблематики. Можетъ быть онъ одинъ и осозналъ то, до чего не доросла еще «подъэтическая» природа Димитрія и что инстинктомъ уже переросла «сверхъэтическая» натура «тихаго отрока» Алеши *).

Не надо себѣ представлять готовность прожить безъ Бога непременно въ формѣ вульгарнаго и воинствующаго богоборчества и эгоцентризма. Нѣтъ, это тяжелейшій подвигъ, возлагаемый на себя человѣкомъ далеко не всегда въ результатъ личной гордыни, — пріятіе всеустраивающаго Бога зиждителя во многихъ случаяхъ гораздо легче. Чтобы сослаться на классическій примѣръ, укажемъ, что тотъ же Иванъ Карамазовъ, у котораго, какъ извѣстно, «Бога нѣтъ, у него идея», не удовлетворяется все же тѣмъ, что «все прямо и просто одно изъ другого выходитъ», и когда онъ отказывается отъ «гармоніи», онъ отказывается отъ нея «изъ-за любви къ человѣчеству»...

Какъ цѣлостное знаніе, имѣющее отвѣты на всѣ первые и всѣ послѣдніе вопросы о мірѣ, міросозерцаніе вещь великой и сложной цѣнности. Въ условіяхъ нашей культуры и современнаго уровня человѣка оно рѣдко кому дано. И вообще оно не дается, а задается и, главное, добывается. Плохо не знать и не спрашивать, что есть истина. Едва ли не хуже выдавать чужую истину за свою. Чтобы быть истиной, она должна быть не заимствована, а освоена личными и свободными усиліями. Если говорить о «финалѣ» исторіи, его скорѣе слѣдуетъ себѣ представлять не въ формѣ соборнаго тождества всѣхъ головъ и умовъ, а — въ предѣлѣ — какъ сумму своеобразныхъ

*) См. интересную статью С. І. Гессена «Трагедія добра въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» Достоевскаго въ № 35 Собр. Записокъ».

индивидуальностей и созерцаний, воспринимающихъ міръ по своему и славящихъ своего «Бога».

... Wie ejner ist, so ist sein Gott,
Darum war Gott so oft zum Spott...

Иронія Гете обращена не противъ индивидуальнаго творчества и не противъ индивидуальнаго Бога, а противъ содержанія творчества тѣхъ, кто и Бога своего творить по собственному образу и подобию...

Чѣмъ глубже мысль, чѣмъ тоньше ея выраженіе и отдѣльные нюансы, тѣмъ легче и неизбежнѣе расхожденіе. И тѣмъ дѣйственнѣе воля, чѣмъ многочисленнѣе и сплоченнѣе ея элементы. Вышнее ограниченіе здѣсь въ такой же мѣрѣ неустранимо, въ какой для мысли оно нестерпимо. Міръ какъ воля и міръ какъ представленіе — два разныхъ міра, или единый міръ, но антиномическій, съ двумя разными природами. Въ мірѣ нивелируются политическіе режимы и общественный строй, создается общеобязательный типъ — или «штампъ» — культурнаго и правоваго государства. И на ряду съ этимъ своеобразнѣе, сложнѣе и неповторимѣе оказывается духовный ликъ человѣка. Нормативность демократіи оказывается условіемъ развитія индивидуальной духовной свободы или, какъ формулировалъ свой «законъ» социологическаго развитія Дюркгеймъ, — коллективныя неравенства падаютъ, индивидуальныя различія усиливаются. Творческій духъ человѣка отказывается мириться не только съ голымъ физическимъ насиліемъ, но и съ болѣе мягкимъ психологическимъ понужденіемъ или идеологическимъ давленіемъ. Ни для какой «кратіи» нѣтъ мѣста въ сферѣ духовнаго самоопредѣленія человѣка, — для демократіи такъ же, какъ и для идеократіи. Только рабы покорно и едчаобразно воспринимаютъ имъ предписываемое. Свободные люди и объективно-единое воспринимаютъ каждый по своему. Въ этомъ существе свободы.

Можно скорбѣть, что большинство человѣчества пощипъ живетъ «на вѣру», безъ всякаго міросозерцанія или съ обрывками чужого, ему навязаннаго. Но чтобы имѣть міросозерцаніе, надо прежде всего быть. Фактически неотмѣнимо и логически неопровержимо, что, только живя, люди воспринимаютъ ученіе о жизни, созерцаютъ міръ. Въ реальномъ мірѣ въ началѣ — жизнь, а потомъ уже сло-

во. Въ этомъ не хронологическое только различіе, но и смысловое. Убѣжденіе, которое исходитъ отъ того, что въ началѣ дано и должно быть міросозерцаніе, а ужъ потомъ реальное бытіе и творчество жизни, можетъ покоиться на рационалистическомъ или мистическомъ началѣ, — оно одинаково отклоняется отъ жизни и реальности. Никто не обязанъ имѣть міросозерцанія. Каждый вынужденъ участвовать въ жизни съ другими, жить общественной жизнью.

Всѣ положительныя религіи исходятъ какъ разъ изъ обратной предпосылки о томъ, что опредѣленное представленіе или ученіе о мірѣ есть необходимое условіе жизни въ мірѣ. Въ догматахъ, не подлежащихъ оспариванію со стороны исповѣдующихъ религіозную истину, стабилизируются эти представленія. Этими догматами, преданіемъ и завѣтомъ полагается предѣлъ свободѣ личнаго творчества. Поскольку жизнь прорываетъ всѣ препоны догмы, религія стремится сохранить хотя бы форму или букву, измѣняя — путемъ толкованія — существо догмата. При непримиримости возникаютъ расколы, среси, новыя религіи и церкви. Три столѣтія понадобилось католической церкви для того, чтобы признать теорію Коперника непротиворѣчающей библейской версін о соотношеніи земли и солнца. Легче другихъ отступало отъ своихъ догматовъ протестантство. Спасая себя, оно, если не жертвовало догматами, то приспособлявало ихъ къ требованіямъ жизни.

А православіе?

Когда православное сознаніе противопоставляло себя христіанству западному, оно неизмѣнно подчеркивало свою свободу. Въ свободѣ видѣли неотъемлемое «опредѣленіе православія». Въ свободѣ видѣли отличіе православія отъ католицизма, требующаго не свободнаго подчиненія авторитету, а покорнаго повиновенія власти. Въ католичествѣ — *Roma locuta est, causa finita* (Римъ высказался, вопросъ рѣшенъ). Но православіе не знаетъ другого Рима, кромѣ Церкви, руководимой ея невидимымъ Главой Иисусомъ Христомъ и исполняемой Св. Духомъ, — пишетъ С. Н. Булгаковъ. Дѣйствія же Св. Духа таинственны и неизслѣдимы и не могутъ быть приурочены къ какому-нибудь одному формальному моменту.

«Въ отличіе отъ стилей религіознаго мышленія католичества и протестантизма въ православіи мы имѣемъ не столько богословіе, сколько богословствованіе, — замѣчаетъ тотъ же Булгаковъ, — не доктрину, а скорѣе «созерцаніе и умозрѣніе», вдохновенія религіознаго опыта, не укладывающіяся ни въ какія заранѣе данныя рамки и свободныя въ своей жизненной напряженности. И это дѣлаетъ понятнымъ тотъ фактъ, что въ православіи такъ много богословскихъ мнѣній и отдѣльныхъ сужденій, которыя, нисколько не теряя своей цѣнности и значительности, иногда не согласованы одно съ другимъ: *in dubiis libertas*. Это обстоятельство ставится всегда православію въ упрекъ католической дисциплинированной мысли... Въ католичествѣ единство системы куплено потерей свободы и, слѣдовательно, внутреннимъ параличемъ церковной мысли, въ православіи же это вѣчно-творимое богословствованіе... въ моменты духовнаго напряженія является подлинно вдохновенной любовью-свободой и осуществленіемъ истинной церковности».

Правда, утверждая принципиальное свободолобіе православія, С. Булгаковъ эмпирически ставитъ ему достаточно узкіе предѣлы. Для него человѣкъ долженъ искать въ церкви, а не въ себѣ истины. Церковность есть критерій истинности мнѣнія, и всякое самочиніе и своемысліе должны быть чужды человѣку. Противленіе Церкви есть противленіе Духу Святому. Есть истины незыблемыя и дѣя всѣхъ ясныя (*necessaria*), напр., символъ вѣры, и есть истины искомыя, представляющія предметъ пытливаго и благочестиваго богословствованія и не только допускающія свое ихъ истолкованіе, но даже — до времени — обязывающія къ послѣдному ихъ проясненію лицами, къ тому призванными и подготовленными. Не все церковное доступно и вмѣстимо каждому ея члену. Кто не въ единеніи съ епископами, тотъ и не въ Церкви (Св. Кипріанъ). Примать власти, православію враждебень, примать авторитета — нѣтъ *).

Другіе писатели видятъ въ свободѣ столпъ и утвержденіе православной истины, не только когда она обращена къ внѣшнему міру, не только какъ отличіе отъ исти-

*) См. интересные «Очерки ученія о церкви» проі С. Булгакова въ Пути за 1925 г.

ны западныхъ церквей, но и во внутри-церковныхъ спорахъ и раздорахъ.

Въ переживаемое критическое время, «въ эпоху церковныхъ смуть и религиозныхъ бурь», Н. А. Бердяевъ считаетъ особенно необходимымъ «безстрашное утверждение свободы духа, свободы совѣсти». Определенно зная, что «Богу нужна свободная совѣсть человѣка, свободная рѣшимость человѣка, свободная любовь его», Бердяевъ, въ связи съ дѣйствіями карловацкихъ архіереевъ, выдвигаетъ не только «очень трудную и сложную» каноническую проблему, — «что значить, если епископъ извѣстный своей аскетической жизнью, подлинный монахъ, исполнявшій завѣты святыхъ отцовъ, извѣстный своею духовностью, оказывается духовно-слѣпымъ, а не зрячимъ, если онъ не способенъ къ различенію духовъ, если повсюду въ мірѣ и человѣчествѣ видитъ лишь зло и тьму и обреченъ распространять вокругъ себя проклятіе и мракъ». Онъ ставитъ и болѣе общій и кардинальный вопросъ и рѣшаетъ его такъ, какъ рѣшаетъ его всякое свободололюбивое, хотя бы и нерелигиозное, и тѣмъ менѣе церковное, сознание. «Противъ моей свободной совѣсти я никогда и ничего не приму, не приму и самого Бога, ибо Богъ не можетъ быть насиліемъ надомной *). Можно спорить и не раздѣлять слишкомъ упрощеннаго пониманія Бога, которое даетъ Бердяевъ, но кто — и что — можетъ возразить противъ признанія моей свободной совѣсти приматомъ и критеріемъ истины даже богооткровенной?!

Въ этомъ пунктѣ безрелигиозное свободомысліе и самая пламенная религиозность могли бы внутренне согласиться. Ибо въ конечномъ счетѣ существенно вѣдь не почему люди пришли къ пріятію свободы совѣсти, а чтобы они пришли, наконецъ, къ искреннему и послѣдовательному утвержденію этого начала и его верховенства надъ началомъ религіознаго легитимизма **).

*) См. замѣчательную статью Н. А. Бердяева «Церковная смута и свобода совѣсти» въ № 5-омъ «Пути». Она снабжена характернымъ примѣчаніемъ: «Отвѣтственность за статью, хотя и принадлежащую перу редактора, падаетъ на ея автора и не распространяется на журналъ «Путь» въ его цѣломъ и на ближайшій кругъ его сотрудниковъ».

**) Именно іерархическій строй Церкви и только онъ устраняетъ и дѣлаетъ невозможнымъ всякое себялюбивое и самовольное посред-

И тутъ надо сказать, что, когда рѣчь идетъ не о противопоставленіи безусловныхъ качествъ православія условнымъ достоинствамъ другихъ церквей и когда дѣло идетъ не о внутренней борьбѣ въ предѣлахъ православной ограды, а за-ея предѣлами, съ еретиками и вольнодумцами, гуманистами, идеалистами, рационалистами, позитивистами, либералами, радикалами, демократами, социалистами, коммунистами и т. д., — всѣ эти категоріи берутся въ общія скобки, — тогда и самые радикальные и свободолюбивые православные модернисты не выдерживаютъ испытанія свободой, отступаютъ отъ нея. Начиная утвержденіемъ метафизической исключительности своей истины, ея эксклюзивизмомъ, они кончаютъ эмпирически — экскоммуникаціей, отлученіемъ отъ духа свободы и истины всѣхъ инакомыслящихъ и по иному вѣрующихъ. Начинаютъ подчеркнутымъ расчлененіемъ и противопоставленіемъ двухъ плановъ или міровъ — природнаго, человѣческаго или эмпирическаго и духовнаго, метафизическаго или божественнаго, а кончаютъ установленіемъ такой «внутренней связи» между обоими мірами или планами, что всякій смыслъ различенія между тѣмъ и другимъ утрачива-

ство между Богомъ и твореніемъ, — пишетъ Вя. Соловьевъ — ибо въ этомъ іерархическомъ строѣ (и только въ немъ одномъ) никто самъ собою или въ своей отдѣльности не получаетъ благодати Божіей, но каждый имѣетъ ее лишь отъ божественнаго цѣлаго черезъ другихъ, также не собою ее пріяхшихъ. Такъ всѣ міряне не сами собою, а чрезъ священника принимаютъ благодать, но и священникъ не собою священнодѣйствуетъ, а въ силу посвященія отъ епископа; епископъ же не самъ собою даетъ и не отъ человѣческаго произвола беретъ свое святительское полномочіе, но посредствомъ старшихъ епископовъ послѣдовательнымъ преемствомъ получаетъ его чрезъ апостоловъ отъ самого Христа, котораго Богъ-Отецъ освятилъ и послалъ въ міръ для нашего спасенія и который Самъ творилъ волю не Свою, но пославшаго Его. Итакъ, въ этой чудной цѣпи благодатнаго дѣйствія нѣтъ ни одного звена, запятнаннаго человѣческимъ самоутвержденіемъ, въ этомъ великомъ обществѣ нѣтъ ни одного дѣятеля, который самъ бы о себѣ свидѣтельствовалъ или самъ бы поставлялъ себя въ проповѣдники благодати и свидѣтеля истины» (Т. III, 395 - 6).

Этому религіозно-церковному легитимизму имѣется полная аналогія въ государственно-патріархальномъ легитимизмѣ Гразинкеля и Фильмера, Босюета, Бональда и т. д., согласно которому Адамъ былъ первымъ королемъ на землѣ, а всѣ послѣдующіе — до Стюартовъ, Бурбоновъ и Романовыхъ включительно — «чудной цѣпью» законнаго правопреимства прямымъ образомъ соединены съ Адамомъ.

ется. Оно во всякомъ случаѣ становится двусмысленнымъ, допуская въ одно и то же время и о б л и ч е н і е природнаго и человѣческаго міра, какъ іерархически низшаго, и п р о с л а в л е н і е этого міра въ силу предустановленной связи обоихъ міровъ и «возможности ихъ взаимопроникновения и переливанія энергій изъ одного міра въ другой», данныхъ въ «символическомъ означеніи» божественнаго бытія въ нашемъ природномъ мірѣ. (Н. Бердяевъ: «Философія свободнаго духа». Ч. I, 100-101).

Богословствуя и даже философствуя, религіозные модернисты не считаютъ себя связанными законами непротиворѣчиваго мышленія. «Проблема свободы и авторитета въ Церкви не можетъ быть разрѣшена понятіями и построеніями человѣческой логики», — свидѣтельствуетъ Булгаковъ. Онъ считаетъ, что въ извѣстныхъ вопросахъ «именно порочный кругъ является единственно жизненнымъ, правильнымъ и достовѣрнымъ отвѣтомъ на вопросъ о недомыслимой и непонятной человѣческому разуму внутренней жизни Церкви въ человѣческомъ духѣ». И для Бердяева «логика не есть Логосъ, между логикой и Логосомъ лежитъ бездна, прерывность. Нельзя вмѣстить безконечное въ конечное, божественное въ природное.. Понятіе подчинено логическимъ законамъ тождества и противорѣчія. Оно выработано не для той дѣйствительности, которая совмѣщаетъ въ себѣ противоположности и выражаютъ природу Божества... Всѣ догматы христіанства, выражающіе мистическіе факты и событія духовнаго опыта носятъ сверхлогическій и сверхразумный характеръ, нарушаютъ законъ тождества и законъ противорѣчія» (Тамъ же, стр. 104 и слѣд.).

Гносеологической двусмысленности «чистаго разума» соответствуетъ аналогичная двусмысленность и въ области «разума практическаго». Не случайно современное православное сознаніе самымъ интимнымъ образомъ связано съ ученіемъ Влад. Соловьева и съ Достоевскимъ, называвшимъ православную церковь русскимъ социализмомъ и видѣвшимъ социализмъ народа русскаго въ его вѣрѣ въ спасеніе «лишь въ концѣ концовъ всесвѣтнымъ единеніемъ во имя Христово».

Отъ Влад. Соловьева идетъ традиціонное, ставшее банальнымъ, обличеніе современной культуры, какъ попытки реализовать царство правды на основѣ «принциповъ 89 года». Но отъ Влад. Соловьева идетъ и традиція православнаго обличенія христіанства.

«Божье начало, христіанскій Богъ, превратились въ начало внѣшнее, совершенно чуждое человѣческому началу, и въ этомъ качествѣ оно должно было рано или поздно потерять всякую силу», — пишетъ Соловьевъ (Т. III, 419). Эту мысль заостряетъ Бердяевъ, когда утверждаетъ, что вся исторія христіанства, какъ и вся исторія, «есть сплошная великая неудача». «Богъ забывался во имя окруженій, выстроенныхъ для достиженій Бога. Ненавидѣли во имя любви, насилывали во имя свободы, погружались въ матерію во имя духовныхъ началъ. Во внѣшнемъ строѣ Церкви, въ канонахъ и богословскихъ ученіяхъ нерѣдко забывался и исчезалъ Богъ... Затвердѣлые символы подмѣняли собой реальности». Образовался «религіозный, христіанскій, церковный позитивизмъ, подозрительный и боязливый къ міру духовному», возникало «христіанское мѣщанство» (Философія свободнаго духа. Ч. I, стр. 78, 81, 60).

Изъ осознанной неудачи намѣчаются два исключаящихъ другъ друга выхода. И оба они опять-таки связаны съ традиціей русскаго религіознаго сознанія, православной исторіософіи и православнаго дѣланія, идущей все отъ того же Влад. Соловьева.

Одна довольствуется внесеніемъ поправки въ исторически неудавшуюся идею теократіи. вмѣсто неудавшагося на Западѣ папоцезаризма, неосуществленныхъ претензій церкви на власть свѣтскую, и вмѣсто неудавшагося на Востокѣ цезарепапизма, неоправдавшихся вождельній императора стать во главѣ и церкви, — Соловьевъ выдвинулъ «русскую идею» свободной и вселенской теократіи. Въ «христіанскомъ государствѣ» Соловьева имѣется «все то, что было и въ государствѣ языческомъ, какъ восточномъ, такъ и западномъ, но все это получаетъ иное значеніе, обновляется въ духѣ истины. Есть въ христіанскомъ государствѣ господство, но господство не во имя своей силы, а во имя общаго блага и согласно указаніямъ церковнаго авторитета... Главный вопросъ въ томъ, вѣ р и т ъ ли свѣтское правительство въ Церковь или нѣтъ. Правительство христіанскаго государства, по Со-

ловьеву, обязано (!) вѣрять въ Церковь. Въ силу этой чисто нравственной, а не юридической обязанности оно должно добровольно подчинять свою дѣятельность высшему авторитету Церкви не въ томъ смыслѣ, чтобы этотъ авторитетъ вмѣшивался въ мірскія государственныя дѣла, а въ томъ смыслѣ, чтобы само государство подчиняло свою дѣятельность высшимъ религіознымъ интересамъ, не тѣряло изъ виду Царства Божія... Въ идеалѣ свободной теократіи... церковь воплощается въ государство — лишь постольку, поскольку само государство одухотворяется христіанскими началами; церковь нисходитъ до мірской дѣятельности по тѣмъ же ступенямъ, по которымъ государство восходитъ до церковнаго идеала» (Духовныя основы жизни, стр. 407 - 8). «Требуется только, чтобы человѣкъ ничего не ставилъ выше царствія Божія или наравнѣ съ нимъ; требуется, чтобы онъ всякій интересъ и всякую вещь подчинялъ интересу царства Божія» («Исторія и будущность теократіи», стр. 599).

Другая линия — ити перспектива — уходитъ не только отъ политики, но и отъ христіанской политики. Она эсхатологична, а не исторична, и въ ожиданіи скорого вторичнаго пришествія Христа уводитъ въ катакомбы, въ монастырь, въ пустыню. Для этой настроенности убѣдительно и характерно заключительный аккордъ Соловьевскихъ «Трехъ Разговоровъ», гдѣ автору видится не торжествующее «богочестіе» (теократія) на землѣ, а убогое одиночество послѣднихъ христіанъ, оставшихся вѣрными ученію и удалившихся въ пустыню, чтобы тамъ, преодолевъ земную ограниченность, осуществить соединеніе церкви и пойти навстрѣчу грядущему Христу.

Между этими двумя направленіями колеблется и блуждаетъ современное православное сознаніе. Обличая мірскихъ противниковъ, эпигоны Соловьева подчеркиваютъ внѣмірный характеръ православія. Переходя же отъ критики къ положительной проповѣди и дѣланію, они въ той или иной формѣ, съ оговорками или безъ нихъ, явно или скрытно, иногда даже не отдавая себѣ въ томъ отчета, по существу в сѣ становятся на почву теократіи, — конечно, не неудавшейся, средневѣковой, а грядущей, новой свободной, истинной, реальной.

Еще съ первой русской революціи, послѣ неудачъ пя-
таго года изслѣдуя «природу общественныхъ идеаловъ»,
С. Н. Булгаковъ выставилъ тезисъ: «Дѣйствительное объ-
единеніе людей можетъ быть только мистическимъ, рели-
гиознымъ, и, насколько стремятся достигнуть его внѣ ре-
лиги, это есть совершенно недостижимая цѣль. Только
Церковь можетъ ставить себѣ и способна разрѣшать за-
дачу, за которую борется социализмъ, задачу объединенія
и организаціи человѣчества на основѣ благодатныхъ да-
ровъ, данныхъ Спасителемъ, на основѣ любви къ Нему,
одновременно и личной и общей». «Церковная ограда дол-
жна вмѣстить въ себѣ не одинъ только домъ для инвали-
довъ и богадѣльню, для которыхъ въ ней находилось мѣ-
сто до сихъ поръ, но и рабочую мастерскую, и ученый ка-
бинетъ, и художественную студию». («Два Града». — Мос-
сква. 1911. Т. II, стр. 301 и 310).

Этому построенію Булгаковъ въ общемъ остается вѣ-
реть по сей день. «Прежній и неизмѣнный теократическій
идеалъ» онъ хочетъ только наполнить «новымъ содержа-
ніемъ, найти къ нему новые пути». Ибо церковь, по Булга-
кову, не можетъ согласиться съ тѣмъ, чтобы «получить
значеніе только одной изъ отраслей культуры, которая во
всемъ развивается самозаконно... Она по прежнему хочетъ
быть всемъ для всего, и всеобщес оцерковленіе жизни по
прежнему, хотя и въ новыхъ формахъ, составляетъ ея за-
дачу и устремленіе» («Путь» № 11, 23).

На той же позиціи стоитъ и другой видный религиоз-
ный философъ С. Л. Франкъ, — вмѣстѣ съ Булгаковымъ
и Бердяевымъ продѣлавшій путь отъ марксистской діалек-
тики къ православной и отъ социалистическаго переуст-
ройства къ оцерковленію міра.

По принятому для многихъ религиозныхъ писателей
обыкновенію С. Франкъ обличаетъ современную секуляри-
зованную демократію, отдѣляющую церковь отъ государ-
ства. По его убѣжденію, «наилучшій государственный строй
не можетъ внести въ жизнь ни іоты сущностнаго, субстан-
ціальнаго добра, не можетъ уничтожить ни малѣйшей си-
лы зла; это такъ же невозможно, какъ невозможно соз-
дать гомункула въ ретортѣ». И рядомъ съ этимъ, на той
же страницѣ, оказывается — «Правда Божія осуществя-
ется и непосредственно, черезъ сущностную нравственную
жизнь человѣка, и косвенно, черезъ государственно-пра-
вовую организацію мірскихъ силъ человѣка». Социализмъ,

приписывающій праву функции нравственности, Франкъ склоненъ считать возрожденіемъ теократіи въ самой грубой и низшей формѣ. Самъ же онъ стоитъ за «теократію (въ широкомъ первичномъ смыслѣ слова), какъ утвержденіе общественнаго бытія на сознаниіи вѣчнаго, которое укрѣпляетъ и память о прошломъ, присутствіе прошлаго въ настоящемъ, и есть необходимое условіе подлинной силы и творческой значительности общественной жизни» (См. «Религиозныя основы общественности» въ «Пути» № 1. — Подробнѣе см. мой фельетонъ въ «Дняхъ» отъ 24 - XI 1925).

И Булгаковъ, и Франкъ не только по существу стоятъ на почвѣ теократіи, они не стѣсняются и самый терминъ этотъ удерживать, сопровождая его лишь украшающими и эфемическими эпитетами, вродѣ свободная, истинная, подлинная, въ первичномъ и широкомъ смыслѣ и т. п. Другіе, отталкиваясь отъ теократіи, какъ историческаго явленія, отталкиваются отъ нея и терминологически. Вмѣсто теократіи они предпочитаютъ говорить объ оцерквленіи и жизни, которое, какъ понятіе, и шире и уже теократіи: оно шире, поскольку «жизнь» шире власти и государства, и оно уже — поскольку «оцерквленіе» уже «богочестіе». Какъ бы то ни было, но именно подъ этимъ лозунгомъ оцерквленія жизни формируется, такъ называемое, христіанское движеніе русской молодежи за рубежомъ, захватившее къ тому же не одну только молодежь, но и зрѣлыхъ и искушенныхъ — иногда разочарованныхъ и усталыхъ — политиковъ.

Этого одного достаточно, чтобы объяснить, почему мы считаемъ необходимымъ остановиться спеціально на взглядахъ по этому вопросу наиболѣе яркаго идеолога этого движенія Н. А. Бердяева. Позиція, занятая Бердяевымъ въ вопросѣ о взаимоотношеніи между мирозозерцаніемъ и политикой, церковью и государствомъ, царствомъ Божіимъ и царствомъ Кесаря, — не исчерпывающагося, само собою разумѣется, монархической формой правленія, — словомъ, въ томъ, что онъ и другіе называютъ оцерквленіемъ всей жизни, чрезвычайно поучительна. Она можетъ быть съ наибольшей убѣдительностью свидѣтельствуешь о томъ, какъ объективно неизбывенъ, чтобы не сказать вѣченъ, соблазнъ «юдаистической идеей» *) теокра-

*) Терминъ теократія принадлежитъ еврейскому историку Іосифу Флавію. — Въ теократіи различаются два типа Или властитель пред-

тии даже для тѣхъ, кто осозналъ и самый соблазнъ, и пагубность его для современной жизни.

Н. Бердяевъ знаетъ, что теократическая идея древне-еврейскаго, ветхозавѣтнаго происхожденія. Онъ видитъ «великій соблазнъ въ отождествленіи христіанства съ какимъ бы то ни было царствомъ кесаря, т. е. въ порабощеніи безконечнаго конечному». Но на сформулированный Бердяевымъ вопросъ: «Возможна ли теократія въ христіанскомъ мірѣ, теократія новозавѣтная», — онъ, какъ увидимъ ниже, не даетъ отчетливаго отвѣта. То, что онъ предлагаетъ въ качествѣ отвѣта, онъ отказывается называть теократіей. Но развѣ существенно имя, которымъ нарекается реальность, а не самая реальность? Особенно, если, вмѣстѣ съ Бердяевымъ, отвергать «фикціи номинализма»!?

Различіе и разграниченіе двухъ царствъ — «Царство Божіе внутри васъ есть» и «Царство мое не отъ міра сего» — для Бердяева вѣчно. Въ исторіи мѣняются лишь отношенія между этими царствами. Государству вообще присуща до-христіанская, ветхозавѣтная, языческая природа. Христіанство противостоитъ «міру», язычеству, государству. Таковъ взглядъ первохристіанства, христіанства до-константиновскаго, катакомбнаго періода. Въ катакомбахъ христіанство обладало наибольшей внутренней силой, изъ катакомбъ церковь побѣдила міръ. Но долгой исторической жизнью такъ жить нельзя было. И когда это

ставляетъ божественную силу, и воля его богоподобна, или онъ ограниченъ божественной силой, проявляющей свою волю иными путями. Первый типъ характеренъ для теократій Востока. Но не только для нихъ. Та же идеологія сквозитъ въ нѣкоторыхъ писаніяхъ Людовика XIV, въ одномъ актѣ Людовика XV, въ рѣчахъ Вильгельма II въ Кобленцѣ, Кенигсбергѣ и т. д. Въ Россіи эта идеологія была традиціонной — отъ Ивана Грознаго и до Александра III (побѣдоносцевскіе манифесты) и Николая II (напр., манифестъ о разгонѣ 2-й Думы). — Классическимъ образцомъ второго типа теократіи является еврейское государство въ изображеніи Библии. Обоженствленіе царя было чуждо сознанію евреевъ въ отличіе отъ другихъ восточныхъ народовъ. Царь не представлялъ Ягову, а ограничивался его волей. Юдея періода чужеземнаго господства даетъ объясненіе — психологическое и историческое — появленію термина теократія у Юсіфа Флавія. — Ср. у Г. Еллинека «Право современнаго государства» стр. 187 - 8 и у Л. Дюги «Общая теорія права» главу о теократическихъ доктринахъ.

раскрылось христіанскому сознанию, царство Божіе отодвинуто было въ трансцендентную даль, въ далекій конецъ исторіи. Христіанству, — которое «не можетъ походить на еврейскую апокалиптическую секту», — пришлось жить и дѣйствовать въ исторіи. Случилось то, чего не ожидали первохристіане. Христіанство перестало быть эсхатологическимъ, стало историческимъ, осознало себя всемірно-исторической силой, вошло въ «міръ», приспособило себя къ дѣятельности въ «мірѣ», къ завоеваніямъ въ исторіи. Побѣда куплена была дорогой цѣной. «Христіанству пришлось замарать себя въ пыли и грязи земной исторіи». Оно много утеряло, но многое и приобрѣло.

Бердяевъ отказывается слѣдовать за рационалистическими и протестантскими историками и видѣть въ этомъ новомъ періодѣ великое несчастье въ исторіи христіанства. «Этотъ взглядъ совсѣмъ не православный». Возникновеніе «христіанскаго государства», созданіе христіанскихъ теократій не было несчастной случайностью въ исторіи христіанства и міра. Оно было внутренне неизбѣжнымъ моментомъ въ судьбѣ христіанства. Авторъ нисколько не заблуждается въ природѣ новаго «христіанскаго государства». Поэтому онъ и не приѣмлетъ господствовавшего въ церковномъ сознаніи взгляда, что созданное теократическое государство должно господствовать до конца времени. «Трагедія второго константиновскаго періода исторіи христіанства въ томъ, что онъ неизбѣжно (!) кончается секуляризацией, какъ требованіемъ правдивости и свободы, какъ выраженіемъ неудачи всѣхъ (!) теократій». Если историческія теократіи разложились и погибли, это случилось не потому, что онѣ пытались воплотить ложную идею, а потому, что онѣ дурно воплощали истинную идею, «потому что онѣ не были реальными теократіями». «Государство, право, хозяйство, наука, искусство, мораль, весь бытъ были не христіанскіе», — не слѣдовало ихъ и называть христіанскими.

Такъ было. Въ будущемъ возврата къ старой эпохѣ, къ старымъ отношеніямъ церкви и государства, къ старому освященію царства кесаря не можетъ быть. Его, по мнѣнію Бердяева, нельзя и желать. Нужно смотрѣть впередъ, а не назадъ. И впереди — болѣе чѣмъ проблематично, чтобы власть была въ рукахъ подлинныхъ христіанъ. Теократическая утопія есть источникъ всѣхъ социальныхъ утопій. Вообще невозможенъ совершенный общественный

строй въ грѣховномъ мірѣ, потому что въ относительномъ невозможно абсолютное. Въ христіанствѣ вѣчно остается эсхатологическое унованіе. «Смысль наступающей эпохи въ христіанствѣ въ томъ и заключается, что въ ней христіанство вновь будетъ эсхатологично, а не исключительно исторично. И идея царства Божьяго должна быть эсхатологически истолкована. Это и подготовлялось въ русской религіозной мысли». Въ этотъ періодъ возможно христіанское возрожденіе, качественное усиленіе христіанства. Но съ трудомъ можно представить себѣ возсозданіе вѣроисповѣднаго христіанскаго государства въ старомъ смыслѣ слова. Врядъ ли можно предположить и еще менѣе можно желать, что вновь будетъ возвратъ къ осуществленію дѣла Христова въ мірѣ насильственными методами царства кесаря. Церковь Христова въ мірѣ семъ всегда (!) была и будетъ (!) угнетаема, — или ложнымъ покровительствомъ, обращающимъ ее въ орудіе государственныхъ, кесарскихъ цѣлей, или гоненіемъ. Третій періодъ христіанской исторіи принесетъ съ собой окончательное освобожденіе христіанства отъ соблазновъ языческаго, римскаго имперіализма, отъ утопической мечты о вселенской власти царя или папы. Полухристіанство уже невозможно. Начинается время выбора. Христіанство можетъ быть лишь качественной внутренней, духовной силой міра, а не количественной вѣншей принудительной силой.

Такое эсхатологическое истолкованіе является однако, лишь одну сторону бердяевской апологетики *). Другая сторона обращена рѣшительно къ историческому, даже больше — къ психологическому и политическому истолкованію религіознаго оживленія нашихъ дней. Это оживленіе объясняется «гетерономными» обстоятельствами — паденіе самодержавной монархіи, русскаго православнаго царства, вноситъ существенныя измѣненія въ церковное сознаніе... Церковь неизбежно обращается къ жизни

*) Мы не останавливаемся на частныхъ противорѣчіяхъ и недоумѣніяхъ, которыя вызывають истолкованіе Н. А. Бердяева. Какъ это христіанство вновь будетъ эсхатологичнымъ, когда «къ старому возврата нѣтъ»? Если эсхатологія въ христіанствѣ вѣчна, какъ могла она исчезнуть въ константиновскій періодъ? Если же и константиновская эпоха была «не исключительно исторична», то въ чемъ специфическій смыслъ наступающей новой? И т. д.

общества и міра, неизбѣжно должна участвовать въ строительствѣ жизни».

Переменная православнаго сознанія не можетъ ограничиться строительствомъ только церковной жизни. Оно распространяется и на всѣ стороны жизни. Вся жизнь можетъ быть понята, какъ жизнь церковная. «Въ церковь входятъ всѣ стороны жизни. Въ церкви все, что есть, бытіе, вся полнота бытія, и внѣ церкви лишь небытіе». «Для дѣла Христова въ мірѣ нужно отвоевывать (!) какъ можно большіе районы бытія, нужно какъ можно меньше уступать антихристу и его работѣ въ мірѣ... Торжествуетъ антихристіанскій социализмъ, потому что христіанство не рѣшаетъ социальнаго вопроса. Торжествуетъ антихристіанскій гностицизмъ, потому что христіанство не раскрываетъ своего христіанскаго гнозиса... Секулярная, гуманистическая, нейтральная культура становится все менѣе и менѣе возможной». «Нужно воспользоваться благоприятнымъ положеніемъ» и «на развалинахъ буржуазнаго общества» строить не «социалистическое общество». Христіанское творчество будетъ дѣломъ «монашества въ міру» (?). Христіане стоятъ передъ задачей оцерковленія всей жизни.

Точнаго и положительнаго описанія, чтобы не говорить объ опредѣленіи, этого «оцерковленія всей жизни» Н. А. Бердяевъ не даетъ. Онъ довольствуется въ большинствѣ случаевъ отрицательной характеристикой того, что не есть подлинное оцерковленіе. Такъ онъ отвергаетъ оцерковленіе въ духѣ клерикализма и старой византійской теократіи. Это, по его мнѣнію, характерно для католическаго, а не православнаго сознанія. Православное оцерковленіе надо понимать въ «діаметрально-противоположномъ смыслѣ», какъ «возложеніе большей отвѣтственности на весь церковный народъ, на всѣхъ христіанъ. Можетъ и должно быть осознано, какъ потенциально церковное и то, что не имѣетъ официальнаго, формально-юридическаго штемпеля церковности. Оцерковленіе жизни есть процессъ незримый, не бросающійся рѣзко въ глаза. Царство Божіе приходитъ незамѣтно, въ глубинѣ человѣческихъ сердець... И подлинное оцерковленіе жизни означаетъ не только процессы, которые формально подчинены церковной іерархіи и подвергаются условно-символическому освященію, но прежде всего тѣ процессы, въ которыхъ ре-

ально измѣняется и преобразуется жизнь въ Духъ Христовомъ» *).

Мы не собираемся подвергать сейчасъ разбору взгляды Н. А. Бердяева. Частично это было сдѣлано нами въ № № 16, 22, и 24 Соврем. Записокъ. Частично эти взгляды вообще не поддаются даже систематизаціи, — настолько логика ихъ «діалектична», а мышленіе «динамично» не только во времени, но иногда на протяженіи той же мысли. Этимъ между прочимъ объясняется, почему мы не столько излагали Бердяева, сколько его же словами передавали его представленія и чаянія будущаго оцерковленія всей жизни. Будемъ откровенны, — особой радости эти чаянія и упованія намъ не сулятъ. И прежде всего потому, что бердяевское оцерковленіе жизни, или реальная теократія не такъ ужъ далека отъ булгаковской и франковской свободной и истинной теократіи. Отъ свободной же теократіи Соловьева оцерковленіе жизни Булгакова, Франка и Бердяева отличается въ невыгодную для нихъ сторону своимъ эксклюзивизмомъ и нетерпимостью. Уже представленіе о мірѣ, какъ религіозномъ всеединствѣ, упрощаетъ, схематизируетъ и ущемляетъ міръ, объединяя вмѣстѣ съ тѣмъ и религію. Оцерковленіе же всѣхъ сторонъ жизни, признаніе, что «внѣ церкви лишь небытіе» и тлѣніе, вдвигаетъ въ единообразныя и узкія колюды, въ уставную церковность и «монашество въ міру», всю многообразную пестроту жизни. Утѣшительно, конечно, что «отвѣсненіе» всѣхъ сторонъ жизни произойдетъ, если оно произойдетъ по плану Бердяева, не старымъ путемъ насилія, а новымъ путемъ свободы. Но вѣдь и новая и свободная теократія не перестанетъ быть теократіей отъ того, что вмѣсто внѣшняго принужденія, она прибѣгнетъ къ внутреннему понужденію не въ порядкѣ полицейскаго приказа, а въ качествѣ мѣры моральной — педагогическаго воздѣйствія, что легитимизмъ утвердится не подъ угрозой тюрьмы, а при посредствѣ школы.

Н. Бердяеву очень близко соловьевское представленіе о христіанствѣ, какъ о религіи не только личнаго спасенія, но и преображенія міра, социальнаго и космическаго. «Сим-

*) См. статьи Н. А. Бердяева въ «Пути» особенно, — № № 1, 2 и 5 и обѣ части его новѣйшей книги «Философія свободнаго духа», особенно, — первые двѣ главы первой части и пятнадцатую главу «Церковь и Міръ» второй части.

волическимъ мостомъ» соединяетъ авторъ «Смысла творчества» пути благодати съ путями творческаго преображенія міра, личное спасеніе, «трансцендентный эгоизмъ», съ коллективнымъ спасеніемъ, «вмѣстѣ съ моими братьями и со всѣмъ Божьимъ твореніемъ». Бердяевъ точно знаетъ, что «Богу совсѣмъ не нужны покорные и послушные рабы, вѣчно трепещущіе и эгоистически занятые собою. Богу нужны сыны свободные и дерзновенные». Но въ то время, какъ Соловьевъ въ гуманизмъ и прогрессъ, въ гуманистическихъ общественныхъ реформахъ видѣлъ осуществленіе христіанскихъ началъ — и даже большее осуществленіе, чѣмъ въ официальномъ христіанствѣ, условномъ и полужыческомъ, — Бердяевъ видитъ въ гуманизмѣ источникъ и первопричину «сатанократіи», дьявольскаго умысла устроиться на землѣ безъ Бога и, потому, противъ Бога. Соловьевъ текстами отъ апостола Павла доказывалъ, что «и язычники могутъ дѣлать добро» — и социалисты творить благо; онъ признавалъ за социализмомъ «положительное значеніе», усматривая его «ограниченность» въ «а п о ф е о з ѣ матеріи или внѣшняго природнаго начала». Онъ сближалъ контовскій культъ великаго существа Человѣчества съ культомъ св. Софіи и Мадонны и предлагалъ имя Конта включить въ христіанскій календарь. Бердяевъ же — и тутъ онъ ничѣмъ не отличается отъ Булгакова, Франка и прочихъ социалистоборцевъ и демократомаховъ, — остается вѣрнѣ настроенности, вдохновившей его недоброй памяти «Философію Неравенства». Для него социализмъ и демократія, наравнѣ съ гуманизмомъ и рационализмомъ, позитивизмомъ и большевизмомъ, одинаково — отпаденіе отъ Духа Святого, грѣхъ и преступленіе.

Во имя христіанства, какъ религіи богочеловѣчества, Н. Бердяевъ протестуетъ противъ ущербленія христіанства, противъ пониманія его, какъ «спасенія отъ свирѣпствующей чумы», какъ религіи «трансцендентнаго утилитаризма и эвдемонизма». Онъ противъ «возвращенія къ теократіи въ старомъ смыслѣ слова». Къ сожалѣнію, и въ новомъ смыслѣ, какъ оцерковленіе жизни, теократія не перестаетъ быть теократіей, не утрачиваетъ своихъ специфическихъ чертъ. Ибо вообще мыслимы только четыре возможныхъ отношенія міросозерцанія къ политикѣ, церкви и государству, «царства Божія» и «царства кесаря». Либо государство подчинено церкви (папоцезаризмъ), либо

церковь подчинена государству (цезарепапизмъ), либо государство равноправно съ церковью (средневѣковые «два меча», изъ которыхъ мечъ духовный тяготѣлъ въ сторону папоцезаризма, а мечъ свѣтскій въ сторону цезарепапизма), либо, наконецъ, — въ положеніе церкви къ государству, метафизическое и эмпирическое, искреннее и послѣдовательное размежеваніе «царства Божія» и «царства кесаря» — отдѣленіе церкви и государства.

Не одинъ разъ мѣнялись взгляды вышеназванныхъ писателей. Но ни разу ни одинъ изъ нихъ не измѣнилъ основному отступничеству своей жизни — уходу отъ демократіи и социализма. Точно во искупленіе грѣховъ юности не перестаютъ они запальчиво и раздраженно изобличать объектъ своихъ былыхъ упованій, демонстративно поносить свою же собственную былую вѣру. Сколь ни отличны они другъ отъ друга — а они различаются существенно — въ этомъ пунктѣ всѣ они сходятся.

Въ этомъ отношеніи Ф. А. Степунъ, отчетливо заявившій о своей приверженности демократіи и социализму, связавшій ихъ внутренней необходимостью съ тѣмъ «да», которое онъ говоритъ религіозно - національному бытію Россіи, представляетъ рѣдкое и, на нашъ взглядъ, конечно, отрадное исключеніе. Всякій демократъ и социалистъ можетъ только радоваться такому пріобщенію. И не только потому, что безкорыстный прозелитизмъ свидѣтельствуешь о внутренней силѣ и притягательности того, къ чему пріобщаются; что демократъ и социалистъ не должны, на нашъ взглядъ, вообще спрашивать, какими міросозерцательными путями пришелъ человекъ къ демократіи и социализму; но главнымъ образомъ потому, что авторитетъ православной религіи, какъ правило, привлекался обычно для оправданія реакціи, монархической реставраціи, «либеральнаго консерватизма», евразійства, анархическаго аполитизма, индивидуальнаго кликушества, чего угодно, — но не демократіи и социализма. Ф. А. Степунъ разрываетъ съ этой прочной традиціей и разрываетъ рѣшительно.

Можно -- и должно! — радоваться этому разрыву, можно — и должно! — привѣтствовать мужественную рѣшимость автора. Нельзя, однако, изъ-за этого не видѣть

тѣхъ дефектовъ, которыми грѣшитъ начинаніе Ф. А. Степуна: за «голосомъ» — голосомъ демократа и социалиста — нельзя не различать тѣхъ «ушей», которыя торчатъ тамъ и здѣсь; за словами автора — не видѣть тѣхъ дѣлъ, которыя онъ и самъ не всегда защищаетъ, но которыя объективно слѣдуютъ изъ того, что онъ говоритъ и отстаиваетъ.

Тутъ не простая «неувязка» между послылками и выводами; не то, чтобы, начавъ за здравіе демократіи, Степунъ кончилъ за ея упокой. Здѣсь не случайная обмолвка или субъективная погрѣшность. Нѣтъ, здѣсь исходная и основная ошибка въ желаніи «сростить» узами внутренней необходимости двѣ совершенно разныя сферы, міра или плана. Степунъ безъ особыхъ колебаній — и стѣсненій — при спосабливаетъ эмпирическую систему демократіи къ метафизическимъ нуждамъ религіи и церкви. Демократія и социализмъ при этомъ оказываются не только въ цѣлостномъ ряду іерархически ниже религіи — что естественно, они вообще утрачиваютъ самостоятельное значеніе, становятся служебными орудіями христіанизации государства, трамплиномъ для оцерковленія жизни. Даже когда Степунъ хочетъ возвеличить демократію и социализмъ, — и онъ хочетъ ихъ возвеличить, углубляя и вознося до уровня «особаго міроощущенія» и міросозерцательнаго «замысла о новомъ чловѣкѣ», — онъ фактически «используетъ» начала демократіи и социализма въ интересахъ религіи, своей религіи.

Степунъ рѣшительно отклоняетъ всякую «идеократію», какъ «насилованіе жизни институціонно закрѣпленными, вооруженными и въ качествѣ единого на потребу высочайше къ обращенію предложенными верховными идеями». Съ полной убѣжденностью — и убѣдительностью — отклоняетъ онъ «идеократію коммунистическаго, фашистскаго, расистскаго и евразійскаго толка». Но свято мѣсто пусто не бываетъ. И, взамѣнъ пролетаріата, фашию, расы, мѣсторазвитія, у Степуна оказывается своя верховная идея — «институціонно закрѣпленная», а въ предѣлѣ и «вооруженная» политическимъ аппаратомъ. Эта идея — религія и православная церковь.

Ходъ его разсужденій довольно несложенъ.

Демократія и социализмъ сами по себѣ міросозерцательно пусты и равнодушны, нейтральны, безыдейны и относительны. Устойчивыми, содержательными и идейными

они могутъ — и должны — стать, опершись на абсолютъ послѣдняго, религіознаго. Но жизнь знаетъ только конкретно-абсолютное. «Абсолютная религія не безликое бытіе, а живой Богъ, живая связь человѣка съ Богомъ». Поэтому говорить о томъ, что «соціализмъ не только не враждебенъ религіозности, но прямо таки требуетъ религіознаго завершенія и религіознаго углубленія своихъ нравственно - политическихъ и хозяйственно - правовыхъ предчувствій» — недостаточно. Недостаточно сказать, что соціализмъ связанъ съ религіей «вообще». Надо назвать его связь съ опредѣленною религіей. Въ условіяхъ Россіи онъ связанъ съ «соотвѣтствующимъ народному созерцанію» православіемъ. Такъ приходитъ оправданіе и спасеніе демократіи и соціализму. Россія и нынѣшняя «соціалистическая эпоха» представляются Степуну особо къ тому предуказанными, ибо верховную тему соціализма — предчувствіе и желаніе конца лжегероической, либерально - просвѣщенной, буржуазно - капиталистической эпохи — Степунъ считаетъ до нѣкоторой степени «по природѣ православной» *).

Степунъ самымъ рѣшительнымъ образомъ отрещивается отъ проповѣди теократіи, — всякая проповѣдь ея кажется ему «въ корнѣ ложной и утопической». «Положеніе религіи въ мірѣ и политическое состояніе міра сейчасъ не таковы, чтобы возводить ее на тронъ. Управление Россіи при помощи правительствующаго православія — мысль не только ложная, но и грѣшная. Отдѣленіе церкви отъ государства сейчасъ явно необходимо не только въ интересахъ государства, но и въ интересахъ церкви».

Но, стоя за отдѣленіе политики отъ міросозерцанія, возражая противъ превращенія партій въ міросозерцательныя секты, — Степунъ по существу стоитъ за отдѣленіе

*) Представленіе о демократіи, какъ не только политическомъ, но и религіозномъ учрежденіи, характерно для античнаго воззрѣнія. Въ древне-греческой Polis государство и церковь представляли одно неразрывное единство. Государство мыслилось, какъ твореніе боговъ, въ которомъ постоянно живутъ и дѣйствуютъ боги, почитаніе коихъ составляетъ нервѣйшую обязанность гражданъ въ такой же мѣрѣ, въ какой обязанностью государства - церкви является воспитаніе въ соотвѣтствующемъ духѣ. Античное языческое государство обладало государственной религіей, но допускало многообразіе языческихъ культовъ. Съ торжествомъ христіанства пришло дѣленіе на вѣрующихъ еретиковъ и невѣрующихъ. — Ср. у Еллинека стр. 195 - 6 и 207.

политики только отъ дурно¹го міросозерцанія; онъ противъ превращенія партіи въ секту съ ложнымъ міросозерцаніемъ, противъ «идейнаго насильничества» внѣшняго, но за свободное конфессіональное воспитаніе, за отдѣленіе церкви отъ государства до времени. «Безусловно правильное демократическое требованіе отдѣленія политики отъ міросозерцанія можетъ и должно (!) обозначать борьбу за связь (!) политики съ тѣмъ міросозерцаніемъ, которое дѣйствительно соотвѣтствуетъ народному созерцанію міра». «Не затѣмъ же расторгаетъ демократія, какъ политическая система, всякую связь съ определеннымъ міросозерцаніемъ (научнымъ скептицизмомъ, христіанствомъ, діалектическимъ матеріализмомъ и т. д.), чтобы оставаться вообще безъ міросозерцанія, а затѣмъ чтобы предоставить свой аппаратъ въ распоряженіе того міросозерцанія, которое побѣдитъ другія въ свободной борьбѣ духовныхъ силъ», — подчеркиваетъ разрядкой цѣнность и определенность своей мысли самъ авторъ (Соврем. Записки № 35, 373).

Демократія предоставляетъ побѣдившему въ свободной борьбѣ міросозерцанію свой политическій аппаратъ, а міросозерцаніе — побѣдитель, — для Степуна, какъ и для всякаго вѣрующаго православнаго, не можетъ, конечно, быть сомнѣній въ томъ, что таковымъ окажется православіе, — этотъ аппаратъ используетъ!.. Чѣмъ это отличается отъ идеократіи въ формѣ теократическаго православія, сказать трудно. Во всякомъ случаѣ, чтобы это сказать, вовсе не необходимо быть демократомъ и тѣмъ болѣе социалистомъ. По крайней мѣрѣ, весьма далекій отъ социализма предсѣдатель, такъ называемаго, національнаго комитета въ Парижѣ А. В. Карташевъ сказалъ то же, и даже нѣскольکو осторожнѣе, когда въ день русской культуры предостерегалъ свою аудиторію: «Нѣкоторые наши молодые націоналисты, не зная науки и опыта прошлаго, грезятъ о конфессіональной государственности. Это кошмаръ, къ счастью просто невозможный въ атмосферѣ современности и прямо кощунственный съ христіанской точки зрѣнія. Будетъ просто свободное соревнованіе на поприщѣ культурнаго творчества, талантовъ и группъ православныхъ, инако вѣрующихъ и невѣрующихъ. И позвольте мнѣ лично, какъ православному, высказать въ заключеніе надежду, что мы на этомъ конкурсѣ побѣдимъ». («Путь» № 9).

Религія или опредѣленное исповѣданіе можетъ — для нѣкоторыхъ и должна — быть исходной и высшей цѣнностью. Но въ тотъ моментъ, когда она предъявляетъ требованіе на господство и подчиненіе ей всѣхъ другихъ цѣнностей, — теократическій монизмъ вытѣсняетъ демократическій плюрализмъ. Теократія возникаетъ тогда, когда религія заявляетъ о своей гегемоніи надъ всѣми другими сферами творчества и жизни, когда не только социальное - политическое устройство, но и наука *), мораль, искусство теряютъ свою самостоятельность и значеніе **). Всякій разъ, когда христіанизировать собираются не души, а учрежденія, когда на службу христіанскому государству намѣреваются привлечь не спеціальныя только общества и союзы, преслѣдующіе религіозныя цѣли, а партіи и даже политическій аппаратъ, такихъ цѣлей не преслѣдующіе, — на лицо теократія. Отъ политическаго же аппарата власти въ религіозныхъ цѣляхъ и отъ соответствующаго воспитанія въ эмпирически сущихъ конфессіональныхъ школахъ не теократъ и не идеократъ, а послѣдовательный демократъ и социалистъ Ф. А. Степунъ не отказывается.

Защищая «послѣдовательный демократизмъ» отъ демократовъ непослѣдовательныхъ, Степунъ полагаетъ, что «государство и школа должны оставаться безрелигіозными, пока этого требуетъ воля большинства, и должны становиться религіозными, какъ только ихъ безрелигіозность становится непереносимой для совѣсти въ большинствѣ своемъ вѣрующаго народа». Спрашивается, если воля большинства постановитъ о необходимости объединенія церкви съ государствомъ или общеобязатель-

*) «Хорошее дѣло, наприм., наука, — пишетъ Вл. Соловьевъ, — и, конечно, она имѣетъ свое весьма большое мѣсто въ царствіи Божіемъ; но если кто принимаетъ науку за высшее или хотя бы за безусловно - самостоятельное (!) благо, независимое отъ царства Божія, тотъ не только отъ этого царствія себя отдѣляетъ, но и истинную науку теряетъ. Хорошее также дѣло любовь къ родинѣ, но если кто отдѣляетъ интересъ отечества отъ интереса царства Божія, принимая первое за высшее или хотя бы за безусловно-самостоятельное благо, тотъ не только царствіе Божіе теряетъ, но и земной своей родинѣ вредитъ, удаляя ее отъ вѣчнаго отечества», — См. «Исторія и будущность теократіи» Т. IV, 600.

**) См интересную статью Г. Д. Гурвича «Этика и Религія» въ Современ. Запискахъ № 29, стр. 268 и сл

ность религіознаго воспитанія или обязательность опредѣленнаго исповѣданія для высшихъ государственныхъ чиновъ, — будетъ это, по мнѣнію Степуна, соотвѣтствовать буквѣ и духу «послѣдовательнаго демократизма» или нѣтъ?

Ф. А. Степунъ настолько далекъ отъ возможности такой постановки вопроса, что, по примѣру Франка, назвавшего демократовъ теократами - сатанократами, выступаетъ съ обличеніями въ антидемократизмъ другихъ — «по духу антидемократическихъ и тѣмъ самымъ въ послѣдней глубинѣ родственныхъ большевицкой идеократіи» теченій социализма, для которыхъ «безрелигіозность государства и школы является какъ бы догматическимъ требованіемъ». Съ такимъ же успѣхомъ можно было бы сказать, что, такъ какъ всякое утвержденіе отрицаетъ свою противоположность, то, слѣдовательно, оно исходитъ, связано, поконится или предполагается послѣднимъ; что адогматизмъ есть догматизмъ, потому что поконится на догматѣ отрицанія догматовъ и т. д. Въ полномъ соотвѣтствіи съ этой своей точкой зрѣнія на демократизмъ Степунъ защищаетъ принципиальную обязанность для государства обезпечить возможность религіозно-конфессіональнаго воспитанія дѣтей на государственныя средства «въ случаѣ представленія такого требованія со стороны устойчиваго и значительнаго большинства».

Не приходится долго доказывать, что именно религіозныя представленія труднѣе всего уживаются съ волей большинства, даже устойчиваго и значительнаго. Именно съ религіозной точки зрѣнія одинъ избранный или праведный имѣетъ гораздо больше вѣса и значенія, нежели тысячи отверженныхъ и грѣшниковъ. Именно поэтому въ средніе вѣка, когда религіозныя представленія господствовали, голоса не сосчитывались, а взвѣшивались. Какъ повторяетъ и сейчасъ С. Н. Булгаковъ, — «мысль святого и подвижника, являющаго въ себѣ ликъ Церкви и пребывающаго съ Ней въ непрестанномъ внутреннемъ соборованіи, церковно можетъ значить больше, чѣмъ многочисленное и правильно составленное собраніе епископовъ (не говоря уже о мірянахъ! — М. В.), какъ передъ Никейскимъ соборомъ истина была на сторонѣ діакона Афанасія противъ всего почти епископата».

Не приходится пространно доказывать и того, что существо демократіи не исчерпывается опредѣленіемъ во-

ли большинства и что абсолютной правды въ волѣ большинства демократія вовсе и не ищетъ, и не предполагаетъ ее непременно тамъ найти. Волеизъявленіе большинства только одно изъ средствъ обезпеченія основныхъ цѣнностей демократіи: режима права, свободы, равенства и братства или солидарности. Система демократіи покоится не на одномъ началѣ, а на равновѣсїи многихъ и потому соотносительныхъ началъ. Абсолютное самодержавіе народа принципиально не многимъ лучше абсолютнаго самодержавія царя. Для демократическаго правосознанія незбылемо еще Бенжаменомъ Констаномъ установленное положеніе о томъ, что нѣтъ — и не должно быть! — абсолютной и неограниченной власти на землѣ: ни власти монарха, ни власти закона, и власть, и монархъ, и народъ должны быть неминуемо заключены въ опредѣленные границы. Поэтому, — чтобы привести школьный примѣръ, — если бы волеизъявленіемъ большинства постановлено было убить всѣхъ дѣтей съ голубыми глазами, оно вовсе не было бы проявленіемъ «послѣдовательнаго демократизма», а было бы явнымъ и крайнимъ нарушеніемъ права и противозаконіемъ, — свидѣтельствомъ безумія законодателей и идиотизма гражданъ, такой законъ приѣмлющихъ, по выраженію Лесли Стифена и Дайси.

Демократія отлично знаетъ, что ея серьезнѣйшая ставка — воспитаніе новаго человѣка, достойнаго гражданина. И вопросъ о свободѣ воспитанія давно уже сталъ одной изъ наиболѣе острыхъ проблемъ, тревожащихъ сознаніе и совѣсть демократіи. Отсюда и границы, которыя она ставитъ неограниченной власти даже устойчиваго и значительнаго большинства. Эти границы — не только въ неотчуждаемыхъ правахъ индивида и меньшинства, но и въ самоограниченіи самого большинства. Демократическое государство исключаетъ для себя обязательство содержать конфессіональную школу, потому что оно не можетъ связать себя съ какимъ-нибудь однимъ исповѣданіемъ, міросозерцаніемъ, доктриной, не можетъ себя связать и со всѣми. Демократическое государство не имѣетъ доктрины (развѣ только и отрицаніе доктрины считать ея признаніемъ!) не потому только, что оно призвано охранять всѣ доктрины (кромѣ тѣхъ, которыя его

фактически неспровергають), но и потому, что доктрина официальная или казенная перестает уже быть доктриной. Демократическій «нейтралитетъ» или «непредрѣшенство» не есть равнодушіе или безразличіе къ вопросамъ духа или міросозерцанія, они лишь логическая и политическая предпосылка основнаго условия демократіи — свободы совѣсти и терпимости.

Демократія и социализмъ уже всякаго міросозерцанія, поскольку «міръ» не исчерпывается социально-политическимъ міромъ, а «созерцаніе» охватываетъ не только эмпирическую дѣйствительность. Но одновременно съ этимъ демократія и социализмъ шире всякаго міросозерцанія, поскольку они не связаны ни съ однимъ опредѣленнымъ, а допускаютъ любое, ихъ не исключающее. Когда Стѣпунъ приравниваетъ «свѣтскую школу, въ которой ксендзъ или пасторъ проповѣдуетъ Бога (хотя, какая же это свѣтская школа!.. М. В.), историкъ — Вотана, а естественникъ — обезьяну» къ совмѣстному движенію щуки, лебедя и рака, онъ не замѣчаетъ не только того, что и на каждомъ изъ нихъ порознь далеко не уѣдешь, но и того, что съ исключеніемъ всяческой проповѣди изъ государственной школы самая возможность проповѣди вовсе не упраздняется. Она остается въ семьѣ, въ церкви, на улицѣ, въ частной школѣ. Тамъ эти противоборствующія міросозерцанія встрѣтятся и столкнутся. Задача демократіи развести борцовъ или перенести борьбу съ государственной и политической арены на почву частную и общественную, обезпечивъ за каждымъ равную возможность проповѣдывать своего Бога, своего Вотана или свою обезьяну. Въ государствѣ видятъ минимумъ нравственности не только юристы, — конечно, не гегелевской школы, — но и философы и богословы. Влад. Соловьеву принадлежитъ мѣткая характеристика задачъ права и государства, которыя не въ томъ заключаются, чтобы лежачій во злѣ міръ обратить въ царство Божіе, а въ томъ только, чтобы онъ до времени не превратился въ адъ.

Когда говорятъ, что религія — міросозерцаніе — частное дѣло и религіозное или міросозерцательное воспитаніе не дѣло государства, этимъ вовсе не умаляютъ значенія религіи или міросозерцанія. Этимъ лишь разграничиваютъ разныя сферы. Глубокое заблужденіе думать, что формула «религія — частное дѣло» есть отрицаніе или упраздненіе религіи. Косвеннымъ доказательствомъ непра-

вильности такого предположенія служить тотъ фактъ, что воинствующие безбожники такъ же не приѣмлютъ этой формулы (см., напримѣръ, брошюру «Ленинъ о религіи» или статью А. Малецкаго въ № 8 «Культура и Революція» за текущій годъ), какъ не приѣмлютъ ея и воинствующие богоприимцы. Эта формула дорога только демократамъ и социалистамъ, отошедшимъ на равно далекое разстояніе и отъ фетишистскаго отношенія къ религіи, и отъ такого же взгляда на науку*).

Только предвзятое или неосвѣдомленное сужденіе можетъ подъ «частнымъ» разумѣть лишь индивидуальное или внутреннее. Частное можетъ касаться не отдѣльныхъ только лицъ, но и цѣлыхъ коллективовъ. Оно можетъ быть не только внутреннимъ переживаніемъ, но и внѣшнимъ оказательствомъ. Въ іерархіи цѣнностей это «частное дѣло» можетъ стоять неизмѣримо выше всѣхъ другихъ, въ томъ числѣ и публично-правовыхъ и государств-

*) Въ послѣдней по времени социалистической программѣ, выработанной въ 1926 г. австрійскими социалистами на съѣздѣ въ Линцѣ, мы читаемъ:

«Въ противоположность къ клерикализму, дѣлающему изъ религіи партійное дѣло, социаль-демократія разсматриваетъ религію, какъ частное дѣло отдѣльнаго лица. Такимъ образомъ социаль-демократія борется не противъ религіи, убѣжденій и чувствъ отдѣльныхъ лицъ; она борется противъ церквей и религіозныхъ обществъ, которыя используютъ свою силу надъ вѣрующими для того, чтобы воспрепятствовать освободительному движенію рабочаго класса и тѣмъ самымъ поддержать господство буржуазіи.

... Всѣ міросозерцательныя сообщества (церкви, религіозныя объединенія и т. д.) являются корпорациями частнаго права. Они рѣшаютъ и вяжутъ свои дѣла сами и распредѣляютъ свои должностныя мѣста безъ содѣйствія государства. Они сами покрываютъ расходы по управленію и отправленію обрядовъ, на расходы по міросозерцательному обученію (религіозному обученію), образованію и содержанію духовныхъ и религіозныхъ преподавателей. Употребленіе государственныхъ средствъ на всѣ эти цѣли исключено. Общее обученіе и воспитаніе свѣтское. Но каждому міросозерцательному сообществу предоставляется внѣ рамокъ всеобщаго обученія обслуживать міросозерцательное (религіозное) обученіе и обрядовыя нужды учащейся молодежи». (Programm und Organisation der deutschösterreichischen Sozialdemokratie. — Wien. 1927).

Въ переизданной въ 1919 г. старой работѣ нынѣшняго редактора берлинскаго «Форвертс» Фридр. Штампера — Religion ist Privatsache — говорится:

венныхъ. Но въ отношеніи къ политической системѣ «частныя дѣла» остаются частными, непосредственно и прямымъ образомъ съ нею несвязанными. И ничьимъ волеизъявленіемъ, при сохраненіи режима демократіи, частное дѣло не можетъ быть признано не частнымъ, а официальнымъ и государственнымъ. Какъ въ средніе вѣка частный характеръ носило государство, такъ въ наше время частный и негосударственный характеръ носятъ религія и церковь. *Cuius regio, eius religio* — чье управление, за тѣмъ и установленіе религіи — архаическое и отвратительное правило. Отъ того, что религія будетъ устанавливаться не индивидуальной прихотью князя-феодала, а волеизъявленіемъ большинства, существо дѣла — ни для религіи, ни для управленія — не мѣняется. Всякая «пневматизація политики и политическаго аппарата одинаково пагубно и для аппарата, и для той силы, которою его хотятъ одухотворить.

«Положеніе «Религія — частное дѣло» согласно логическому своему содержанію не утверждаетъ, что религія безразлично для общественной жизни дѣло, не имѣющее общественнаго значенія. Оно требуетъ только отъ государства, чтобы оно разсматривало религію, какъ частное дѣло (въ противоположность дѣлу государственному). Сочувственно или враждебно отношеніе народа къ опредѣленнымъ исповѣданіямъ, — всегда останется важнымъ факторомъ духовно-публичной, общественной жизни. Но государственной власти должно быть воспрещено вліять на формированіе религіи путемъ запретовъ или приказовъ, благопріятствуя или шikanируя «Религія, которая не можетъ выполнить своей божественной миссіи безъ того, чтобы полицейскій не отклонить отъ нея суровыхъ враждебныхъ мѣръ, безъ того, чтобы министръ финансовъ не вручилъ ей тяжеловѣснаго налогового кошелька, — не можетъ сама считать себя за то, за что она себя выдаетъ». «Мы хотимъ всегда съ уваженіемъ встрѣтить священника, который убѣжденно излагаетъ свое ученіе, — даже если мы и не согласны служить ему публикой безъ собственныхъ мыслей. Но въ то же время мы всегда желаемъ указать дверь полу, приходящему къ намъ въ качествѣ хитраго посредника капиталистической эксплуатаціи и классоваго государственнаго принужденія. Если честнаго не узнаютъ, онъ долженъ винить за это не насъ, а того, кто подражаетъ ему въ одеждѣ и въ манерахъ». «Не существуетъ ничего болѣе противнаго, чѣмъ такъ называемая конфессіональная школа. Нѣтъ ничего болѣе чуждаго убѣжденности, чѣмъ эта хладнокровная спекуляція на дѣтскихъ душахъ. Ничто не доказываетъ въ большей мѣрѣ, что представители католической и протестантской церкви внутренне утратили вѣру въ свою миссію, чѣмъ этотъ взаимный договоръ, страхующій истину».

Англійская палата общинъ, отказавшаяся недавно во второй разъ утвердить проектъ новаго требника англиканской церкви, усмотрѣвъ въ немъ «уклонъ» къ папизму,— хорошая иллюстрація той нелѣпости, которая получается, когда не желающіе вносить политику въ религію вносятъ религію въ политику. Не-англикане и невѣрующіе оказались привлеченными къ рѣшенію вопроса, составляющаго интимное достояніе англиканъ. Расколъ прошелъ внутри партійныхъ группировокъ. Членъ кабинета Джойнсонъ Хиксъ голосовалъ противъ премьера и лидера партіи Болдвина, который при голосованіи остался въ меньшинствѣ, но въ отставку все-таки не вышелъ. Раскололись и другіе. Изъ рабочей партіи — 28 человекъ, въ томъ числѣ Уэббъ, Гендерсонъ, Понсонби, голосовали съ меньшинствомъ за реформу, а 74, во главѣ съ Сноуденомъ и Томасомъ, съ большинствомъ противъ. Что партійная дисциплина была упразднена можетъ многимъ показаться фактомъ только отраднымъ. Но расколъ прошелъ и внутри англиканской церкви съ ея высокой, средней и низшей церквами, тяготѣющими: первая къ католичеству, а послѣдняя къ лютеранству. Клирики были за реформу, а прихожане видѣли въ ней контръ-реформацію и возвратъ къ папизму. Такъ привилегированное положеніе англиканской церкви оказалось для нея источникомъ осложненій. Какъ церковь государственная она оказалась въ положеніи худшемъ, нежели церкви вольныя, съ государствомъ не связанныя. Не только ея соперники и конкуренты, но и она сама на горькомъ опытѣ познала пагубность своего доминирующаго положенія. Отъ послѣдовательнаго раздѣленія церкви и государства, оказывается, не спасаетъ и вѣковая демократическая традиція. Этотъ вопросъ сталъ теперь остро и въ протестанской Англій.

Ф. А. Степунъ просто фактически неправъ, когда, защищая отказъ отъ позиціи будто религія, философія, міросозерцаніе — только «частныя дѣла» «частныхъ людей», называетъ эту позицію старой. Наоборотъ, это новая еще жизненно не занятая, во всякомъ случаѣ еще не закрѣпленная позиція. Признаніе религіи частнымъ дѣломъ еще не дано, а только задано даже въ самыхъ передовыхъ демократіяхъ.

Всего четыре года тому назадъ впервые въ исторіи французской демократіи протестантъ занялъ должность президента республики. Протестантское происхожденіе

Гастона Думерга уменьшало шансы его избранія на эту должность. Главное возраженіе, которое выдвигаютъ противъ кандидатуры демократа Смитса на должность президента сѣверо-американской республики, — что онъ «папистъ», католикъ. И какъ характеренъ для XX-го вѣка символъ вѣры этого паписта-демократа! Въ посланіи къ избирателямъ Смитсъ заявляетъ: «Я вѣрую въ Бога согласно религіи и обряду римско-католической церкви. Я не признаю за своей церковью никакихъ полномочій вмѣшиваться въ порядокъ осуществленія конституціи Соединенныхъ Штатовъ или законовъ страны. Я вѣрую въ абсолютную свободу совѣсти и въ равенство всѣхъ церквей, всѣхъ сектъ, всѣхъ вѣрованій передъ закономъ, какъ выраженіемъ права, а не предоставленнаго преимущества. Я вѣрую въ абсолютное раздѣленіе церквей и государства и въ строгое соблюденіе предписаній конституціи, воспрепятствующихъ конгрессу изданіе закона, который навязывалъ бы религію или препятствовалъ бы ея свободному осуществленію... Я вѣрую, что государственная школа одинъ изъ устоевъ американской свободы и я вѣрую въ право каждого родителя рѣшать, посылать ли ребенка въ государственную школу или въ школу религіозную, патронируемую единовѣрцами».

Полуторавѣковая практика американской демократіи научила демократически мыслить и ортодоксальныхъ папистовъ.

Правда, демократія далеко не всегда удерживается на позиціи нейтральности. Это фактъ, который было бы смѣшно и нелѣпо отрицать, — всякій знаетъ исторію «борьбы за культуру» въ Германіи, борьбу за «лаицизмъ» во Франціи, не говоря уже объ утвержденіи «пролеткульта» въ СССР *). Но богопримчество не съ большей внутренней необходимостью связано съ существомъ демократіи, чѣмъ богоборчество. Вторженіе политики въ религію не менѣе вредно, чѣмъ вмѣшательство религіи, а тѣмъ болѣе церкви, въ политику. Если историческая связь между демократіей и просвѣщенски-наукоевѣрческимъ міросозерцаніемъ должна быть расторгнута, то не для того, чтобы лишь смѣнить объектъ связи. Какъ и политика, міросо-

*) О происхожденіи этого «культа» и о новѣйшемъ его прозели-тѣ см мою статью «Пролеткультъ», в М Черновъ» въ № 1429 «Дней» отъ 5 - V. 1928.

зерцаніе само по себѣ ничего не гарантируетъ и ни отъ чего не спасаетъ. Если съ социализмомъ флиртуютъ и большевики, и національ-социалистъ Гитлеръ и евразійцы *), то вѣдь и свѣтъ Христовъ не спасаетъ ни отъ «православнаго имморализма» (выраженіе Г. П. Федотова) людей типа Леонтьева, Розанова, Ильина, ни отъ «православнаго большевизма», какъ удачно окрестилъ своихъ духовныхъ питомцевъ П. Б. Струве. Во Франціи или Словакии католицизмъ экс-коммуницируетъ социализмъ. Въ демократической Германіи или въ фашистской Италіи, наоборотъ, католицизмъ вступаетъ съ социализмомъ въ политическую коалицію.

Я приѣмлю положеніе Степуна: — «Если необходимо отдѣленіе церкви отъ государства (а его, какъ сказано выше, Степунъ защищаетъ), то такъ же необходимо и отдѣленіе отъ государства социализма въ смыслѣ опредѣленнаго активно-антицерковнаго науковѣрческаго міросозерцанія». Но я самымъ рѣшительнымъ образомъ отвергаю обратную его антитезу: — «Если же права борьба социалистически - вѣрующей общины за государственную власть, то такъ же права (не съ точки зрѣнія христіанства, а съ точки зрѣнія послѣдовательнаго демократизма) и борьба церкви за власть». Не правъ социализмъ, когда онъ упраздняетъ всѣ историческія религіи и провозглашаетъ себя новой религіей (хлѣба, труда или человѣчества). Но

*) Въ послѣднемъ № 10 «Евразійской Хроники» П. Сувчинскій жалуется на «свижепность» ревизионизма, хлопочетъ о выдержанности социалистической линіи. «Вмѣстѣ съ принятіемъ левой русской государственности должна быть унаследована и нервичная движущая (или по крайней мѣрѣ двигающая) сила революціи — «социализмъ». Но это настѣдіе должно опредѣляться пересмотромъ и перестройкой всей социалистической системы въ смыслѣ «переобоевнзаванія» ея на иныхъ міросозерцательныхъ принципахъ и уровняхъ, однако, при сохраненіи восходящей «большевизской» линіи... Всѣ виды европейскаго и русскаго «ревизионизма» снижаютъ высоту коммунистической линіи и, будучи въ плѣну у «европеизма» и «постепенства», самъ того не замѣчая, находятся на пути къ растворенію социализма въ формахъ радикально-буржуазной демократіи».

Сувчинскому вторить и Владисл. Исаковъ: «Не социализмъ и не демократію похоронилъ пережитый нами періодъ, а только тѣхъ сектантовъ, которымъ угоднo было именовать себя либо тѣмъ, либо другимъ одновременно». «Ни безъ нѣкоторыхъ демократическихъ свободъ, ни безъ нѣкоторой социалистической регуляровки не обойдется ни одно будущее государство».

не болѣе права вѣдь и церковь, когда она втягивается въ борьбу за чуждую ея природѣ политическую власть!

Всѣ ученія и всѣ движенія начинали съ того, что объявляли себя универсальными и единоспасающими. А продолжали они, когда имъ суждена была жизнь, тѣмъ, что сами ставили грани и предѣлы своимъ возможностямъ и компетенціи. Въ этомъ сказывалась ихъ жизнеспособность и зрѣлость. Таковъ былъ историческій путь богословія, философіи, демократіи. И социализмъ, обреченный на гибель въ качествѣ единоспасающаго кумира, отказавшись отъ ирреальной претензіи дать отвѣты на послѣдніе вопросы жизни и смерти, тѣмъ неустрашимѣе становится п е р в ѣ й ш е й предпосылкой общественно - политическаго устроенія. Наоборотъ, церковь, отказавшись отъ ирреальной претензіи «оцерковить» всѣ стороны жизни, въ томъ числѣ и политику, и науку, и партіи, и школу и т. д., тѣмъ прочнѣе утвердится въ своемъ назначеніи служить отвѣтомъ не на первые вопросы, а на послѣдніе.

Кумиры бываютъ вѣдь не только деревянные или плотскіе, но и духовные. И мало сказать — или съ часу на часъ повторять: — «Господи, Господи!», чтобы уже открылись врата небесныя. Если заповѣдано не поминать даже имени Бога всеу, допустимо ли вмѣшивать его въ нашу житейски-повседневную борьбу?

Это, впрочемъ, уже не съ «последовательно демократической» точки зрѣнія, а съ иной...

Я предвижу возможность, что мою аргументацію по пробують отвести на томъ основаніи, что она внутренне чужда религіи, христіанству и православію, что она борется съ противникомъ не на его территоріи, а на своей. На этотъ случай нелишнимъ будетъ напомнить характеристику, которую самъ же Ф. А. Степунъ, уже стоя на позиціи защиты не только «земныхъ свободъ», но и «небесной», не такъ давно давалъ «особенно сильной и пригодной», по его мнѣнію, для такой защиты позиціи Н. А. Бердяева. Я далеко не увѣренъ, повторилъ ли бы Степунъ сейчасъ эту характеристику, но это отнюдь не доказываетъ, что онъ ошибался именно тогда; это свидѣтельствуетъ лишь о томъ, что онъ по иному сталъ думать теперь.

Три года тому назадъ въ № 24 Соврем. Записокъ Ф. А. Степунъ характеризовалъ позицію Н. А. Бердяева въ такихъ выраженіяхъ, что, не заимствуя ихъ у Степуна, я, пожалуй, не рискнулъ бы ихъ употребить... Говоря языкомъ Степуна, въ его «Мысляхъ», напечатанныхъ въ двухъ послѣднихъ книгахъ «Совр. Записокъ» «въ какомъ-то смыслѣ все (я бы сказала осторожнѣе: многое!— М. В.) вѣрно и въ какомъ-то все вѣрное искажено... Въ бурливомъ и порою «мутномъ» потокѣ его писаній лицо его истины часто настолько смѣщается, растягивается и искажается, что иныхъ, духовно не слишкомъ близкихъ критиковъ, право, трудно винить въ томъ, что они детонируютъ отъ воспріятія его истины»... «Я очень люблю и цѣню» Федора Августовича, но ненавижу «степуновщину»... «Говорю конечно, не о распредѣленіи симпатій (это дѣло личное), а о теоретической необходимости отличать» Степуна отъ Степуновщины, «которая не есть, конечно, случайное непониманіе» Ф. А. Степуна со стороны нѣкоторыхъ изъ его единомышленниковъ (недоразумѣніе), а глубоко заложенная въ самомъ Ф. А. Степунѣ необходимость такого непониманія (тяготѣющей надъ Степуномъ рокъ) *). Книга Степуна «Жизнь и Творчество» — очень хорошей Степунъ; послѣднія же его «Мысли» — «во многомъ весьма сомнительная» степуновщина. «Различать оба явленія надо, но раздѣлять нельзя»... Послѣднія «Мысли» могутъ «легко стать великимъ соблазномъ для всяческихъ реакціонныхъ настроеній» (разрядка самого Степуна).

Тѣ, кто сращиваетъ политику съ религіей, явно соблазнились примѣромъ богоборческаго большевизма. Они полагаютъ, что сейчасъ въ Россіи (тѣмъ самымъ для всего міра) происходитъ на политической территории борьба за «послѣднія духовныя цѣнности». Хорошо, что они отъ борьбы не уклонились. Плохо лишь, что они въ увлеченіи борьбой оккупировали «территорію» противника. Этимъ заранѣе обезцѣнился весь смыслъ возможной ихъ побѣды. Ибо пагубенъ большевизмъ не столько

*) И въ самомъ дѣлѣ, посвятивъ двѣ послѣднія статьи выясненію недоразумѣній, возникшихъ въ связи съ предыдущими его статьями, Ф. А. Степунъ заключаетъ поясненія признаніемъ, что «послѣднія основанія» его статьи все же въ ней не раскрыты и должны быть вновь дополнены.

содержаніемъ своей идеократіи, — той идеи, во имя которой онъ управляетъ, — сколько тѣмъ, что онъ — идеократія, т. е. отдаетъ въ монопольное распоряженіе ленинизма (міросозерцанія, считающаго себя побѣдителемъ) политическій аппаратъ управленія. Вмѣсто одной идеократіи получить другую — перспектива, которая можетъ устраивать евразійцевъ, открыто «использующихъ» религію, какъ средство для своей «антрепризы», но, конечно, никакъ ѣне Степуна, для котораго религія абсолютъ и самоцѣль.

Ф. А. Степунъ вынужденъ былъ признать свои писанія «многосмысленными». Но много смысленны они только въ статическомъ состояніи; въ состояніи же динамическомъ они — разномысленны: отъ логическихъ противорѣчій апеллируютъ къ діалектикѣ, а отъ діалектической неустойчивости и текучести спасаются подъ покровъ онтологически сушаго. Степунъ дважды подчеркиваетъ, что «православный социализмъ — излишество, социалистическое православіе — кощунство». Но тотъ «національно-окрашенный» православно обоснованный социализмъ, который, въ противоположность западному секуляризованному, отстаиваетъ Степунъ, не наполняетъ ли онъ русскій социализмъ Достоевскаго? При чемъ Достоевскій былъ все-таки болѣе реалистиченъ, онъ не мечталъ о перевоспитаніи демократическихъ и социалистическихъ партій. Свой русскій социализмъ онъ пропагандировалъ противъ нихъ и вмѣсто нихъ. И шчто подобное, правда, вѣтъ Россіи и вѣтъ православія, осуществлено было въ реальности съ образованіемъ христіанско-демократическихъ и христіанско-социалистическихъ партій въ Австріи, Германіи, Польшѣ, Чехо-Словакии и т. д.

Болѣе чѣмъ вѣроятнo, что «взращенный церковно, рваній человекoлюбeцъ Алеша Карамазовъ», какъ человекъ и какъ гражданинъ, многимъ выше «среднесознательнаго пролетарія, — хотя бы даже свободолюбиваго 2-го Интернаціонала». Но развѣ не самоочевидно, что, если «ранній человекoлюбeцъ» собирается идти крестовымъ походомъ противъ «омѣрченія надмірныхъ цѣнностей», ему совершенно не для чего входитъ въ международное объединеніе социалистическихъ организаций. Слишкомъ разныя природы и цѣли, эмпирическія и метафизическія, у социализма европейскаго и социализма «русскаго» (въ интерпретаціи Достоевскаго и Степуна), чтобы можно было

считать цѣлесообразнымъ объединять то и другое однимъ словомъ «соціализмъ».

Въ статьѣ, направленной противъ большевицкаго и сепаратистскаго подхода къ «Національнымъ вопросамъ въ Россіи» («Совр. Зап. № 35), я рекомендовалъ вдохновляться не евразійски-доморощеннымъ, а европейскимъ социализмомъ. Я подчеркивалъ, что «европеизация социалистическаго движенія — одна изъ очередныхъ задачъ нашего и слѣдующаго за нами поколѣнія социалистовъ въ Россіи». То же приходится мнѣ повторить и сейчасъ по поводу тѣхъ «контуровъ социалистическаго ученія и движенія», которые намѣчаетъ Ф. А. Степунъ, — въ особенности, если сбудется его предвидѣніе и социализму суждено будетъ «сыграть большую роль въ Россіи».

На мой взглядъ, было бы несчастьемъ для Россіи, если бы ея интеллигенція на происшедшую катастрофу отвѣтила бы длительнымъ уходомъ въ религію въ обоихъ ея вариантахъ: отходомъ отъ политики ради эсхатологии или попыткой оцерковленія всѣхъ сторонъ жизни. Это означало бы, на мой взглядъ, углубленіе того состоянія гражданской войны, въ которое Россія повергнута уже второе десятилѣтіе: къ раздорамъ и конфликтамъ социальнымъ и политическимъ, по горизонтали, прибавился бы еще расколъ по вертикали, по «міросозерцаніямъ» извѣчнымъ и стихійнымъ. Это означало бы многоликую и разноисповѣдную единую націю разложить на составляющіе ее элементы.

Когда Ф. Степунъ утверждаетъ, что «защищать только свободу или только родину или только церковь сейчасъ нельзя... Расторженіе этой связи — величайшее преступленіе передъ Россіей: обезсмысливаніе ея страданій». — онъ своимъ духовнымъ максимализмомъ, чтобы «осмыслить» прошлыя страданія, зачисляетъ въ категорію «преступниковъ передъ Россіей» всѣхъ, кто готовъ теперь бороться лишь за одну или за двѣ изъ этихъ трехъ «величественныхъ основъ жизни». вмѣсто того, чтобы слѣдовать испытанному эмпирическому правилу — врозь идти и вмѣстѣ бить общаго врага, Степунъ устанавливаетъ новое правило: чтобы «бить» успешно, необходимо не только согласно маршировать, но и согласно думать. При такомъ положеніи не только съ Ст. Ивачовичемъ Степуну не придется вмѣстѣ бить или вмѣстѣ идти, но и съ Н. Бердяевымъ врядъ ли его согласишь. Вѣдь да-

же Д. С. Мережковскій окажется въ такомъ случаѣ въ разныхъ лагеряхъ съ З. Н. Мережковской - Гиппиусъ, ибо онъ защищаетъ мессіанство, а ова миссіонизмъ въ мессіанствѣ же видитъ лишь «спеціальную болѣзнь» патріотическихъ чувствъ...

Срашивая политику съ міросозерцаніемъ, свободу съ церковью, Степунъ «срачиваетъ» съ церковью и Россію, — подставляетъ на мѣсто російской націи святую Русь. Даже нѣмецкая нація, «гдѣ при страстномъ, эмоциональномъ и философскомъ утвержденіи націи, идея націи все же не освящается, какъ въ полюсѣ католическаго интернаціонализма, такъ и въ полюсѣ протестантскаго индивидуализма», представляется Степуну духовно гораздо ниже православной Руси. Естественно, что въ отношеніи къ составляющимъ Россію народностямъ онъ устанавливаетъ «принципіальную ихъ разноцѣнность». Ошибочно лишь, когда онъ утверждаетъ эту разноцѣнность «для Россіи», въ интересахъ Россіи, а не православной Руси. Степунъ говоритъ — «Россія и безъ армянъ, и безъ евреевъ, и безъ нѣмцевъ мыслима, безъ русскихъ же — нѣтъ». Онъ правъ, если имѣтъ въ виду каждую изъ этихъ народностей въ отдѣльности. И онъ не правъ, если имѣтъ въ виду всѣ эти народности вмѣстѣ. Ибо Россія безъ армянъ, евреевъ, нѣмцевъ, татаръ, киргизовъ и прочихъ ста съ лишкомъ народностей, включая сюда и католиковъ бѣлоруссовъ и украинцевъ униатовъ, словомъ, Россія за вычетомъ всѣхъ, кромѣ православныхъ русскихъ, конечно, перестала бы уже быть Россіей, была бы не «творчески значительной, духовно - ведущей націей», а огузкомъ того, что когда-то именовалось Россіей и давало смыслъ словосочетанію: русскій нѣмецъ, русскій еврей, русскій армянинъ, русскій татаринъ и т. д.

На отношеніи «Мыслей» Ф. А. Степуна къ національной проблемѣ нагляднѣе всего сказывается пагубность его идеи о сраженіи міросозерцанія съ политикой, церкви не только со свободой, но и съ родиной. Тріединство — церковь, родина и свобода не можетъ не вызвать ассоціаціи съ пресловутымъ тріединствомъ — православіе, самодержавіе, народность. Отъ того, что православіе связывается съ самодержавіемъ народа, а не съ самодержавіемъ царя структурное сходство обѣихъ формулъ не колеблется. «Народное созерцаніе» стоитъ «народности», а опасеніе «обезьяны» въ школѣ и проповѣдь «шести дней творенія» не мно-

гимъ отличается отъ требованія доказывать свойства треугольника мудростью Зиждителя міровъ... Какъ можетъ проецироваться въ эмпирическомъ планѣ метафизическая разнородность православнаго русскаго народа по сравненію съ другими народами? Признаніе русской народности не первой среди равныхъ, а особой среди разныхъ, единственной, на которой держится російское государство, равносильно увеличенію числа «рвовъ» и «фронтонъ», которыхъ въ Россіи и безъ того черезчуръ много.

Я знаю, что это ни въ какой степени не входитъ въ намѣренія автора. Но эффективность писателя заложена въѣдъ не въ его намѣренія, а въ его слова, въ томъ объективномъ смыслѣ, который въ нихъ заключенъ и изъ нихъ вытекаетъ. Мережковскому принадлежитъ афоризмъ: лучше думать, чѣмъ говорить; лучше говорить, чѣмъ писать; лучше писать, чѣмъ печатать... Это «лучше», вѣроятно, съ моральной точки зрѣнія. Съ общественной же точки зрѣнія въ публичномъ спорѣ въ присутствіи третьихъ лицъ существенноѣ то, что говорягъ, а не то, что думаютъ, что пишутъ, а не то, что говорятъ; наконецъ, что печатаютъ, а не то, что пишутъ... Ибо, кромѣ писателя, существуютъ еще услужливые послѣдователи. «Стенуновщина» же особенно ретива въ національномъ вопросѣ и именно здѣсь она особенно чревата опасностями.

Метафизическое избранничество русскаго народа въ эмпирикѣ «стенуновщины» оборачивается болѣе чѣмъ соблазнительнымъ чванствомъ надъ инородцами и чиноуверцами. Если даже Е. Ю. Скобцова не устояла предъ прелестью опредѣленностью русскаго народа къ взлетамъ и падениямъ, къ священному безумію и дикому ужасу*), то что

*) Какъ разъ у Вл. Соловьева, въ духѣ котораго хотятъ развивать свои взгляды его эпигоны, мы встрѣчаемъ обратное представленіе обидѣ культурнаго призванія. — «Вслѣдствіе неопредѣленности того что собственно есть высшая культура и въ чемъ состоитъ культурная миссія, нѣтъ ни одного историческаго народа, который не заявлялъ бы притязанія на эту миссію и не считалъ бы себя въ правѣ насмѣивать чужія народности во имя своего высшаго призванія. Народомъ народовъ считаютъ себя не одни нѣмцы, но также евреи, французы, англичане, греки, итальянцы и т. д., и т. д. Но притязаніе одного народа на привилегированное положеніе въ человѣчествѣ исключаетъ такое же притязаніе другого народа. Слѣдовательно, или всѣ эти притязанія должны остаться пустымъ хвастовствомъ, пригоднымъ только какъ прикрытіе для утѣшенія болѣе слабыхъ сосѣдей, или же должны воз-

ужь спрашивать съ младо-россовъ и откровенныхъ національ-большевиковъ, съ Ширинскихъ-Шахматовыхъ и прочихъ Казимъ-Беконъ?! И что можно въ данномъ случаѣ возразить Н. Жорданіа, когда онъ издѣвается надъ русскимъ самобытничествомъ за-рубежомъ, собирающимся при помощи народа-богоносца повлечь за собой на арканъ въ обѣтованную землю и не-русскіе «народы-профаны» (См. «Итоги», стр. 9)?!

Ф. А. Степунъ вмѣняетъ въ вину «лѣвымъ» то, что они считаютъ всѣ политическіе разговоры о вѣчномъ приводящими къ безконечнымъ спорамъ, мѣшающими успѣху неотложныхъ конечныхъ дѣлъ. Въ такой категорической формѣ я бы не сталъ поддерживать точку зрѣнія «лѣвыхъ». Но что пѣк о т о р ы е разговоры о вѣчномъ могутъ вредить успѣху конечныхъ неотложныхъ дѣлъ, — мнѣ кажется безспорнымъ, и послѣдніе «разговоры» Степуна наглядный тому примѣръ. Л о ж н а я д у х о в н о с т ь стоитъ отсутствія духовности!..

Въ полемикѣ съ Бердяевымъ, Степунъ доказывалъ, что «русскій Богъ не можетъ заниматься исключительно вопросами богословія, метафизики и философіи исторіи, а долженъ сейчасъ оттачивать топоръ, собираясь строить разрушенную Россію» («Совр. Зап. № 24, стр. 320)... Я искренне боюсь, какъ бы занятіе богословіемъ серьезно и надолго не отвлекли бы не «русскаго Бога», а Степуна и близкихъ ему по духу отъ того, чтобы точить топоръ и строить Россію и социализмъ не метафизически, а реально.

никнуть борьба не па жизнь, а на смерть между великими народами изъ-за права культурнаго насилія» (Великій споръ и христіанская политика». Т. IV, 6). — «Національное самосознаніе есть великое дѣло; но когда самосознаніе народа переходитъ въ самодовольство, а самодовольство доходитъ до самообожанія, тогда естественный конецъ для него есть самоуничтоженіе: басня о Нарцисѣ поучительна не для отдѣльныхъ только лицъ, но и для цѣлыхъ народовъ». («Національный вопросъ въ Россіи». Т. V, 27).

Изъ нынѣшнихъ религіозныхъ писателей ближе другихъ къ соловьевскому пониманію русскаго призванія не Степунъ и не Бердяевъ, а проф. Федотовъ, по мнѣнію котораго «никакая великая миссія не упраздняетъ малыхъ призваній, великій художникъ не свободенъ отъ ремесла. Не путемъ отреченія отъ малаго пріобрѣтается великое. Хвастовство русской удалью, оголенностью, некультурностью есть литературное теченіе послѣднихъ десятилѣтій, — проекція грядущей катастрофы. Оно не имѣетъ права отождествлять себя съ русской національной душой. Теперь мы нише погорѣльцы, намъ не къ лицу сознаніе дворянъ — прожигателей жизни».

По наблюденіямъ Степуна, социализмъ демократическій «съ одной стороны ревизионистически грузнѣетъ, съ другой — коммунистически взрывается». Но социализмъ взрывается вѣдь не только коммунистически, но и апокалиптически. Мнѣ уже приходилось приводить мѣткую автохарактеристику Бердяева (изъ его книги «Міросозерцаніе Достоевскаго»):—«Часто трудно бываетъ опредѣлить, почему русскій человѣкъ объявляетъ бунтъ противъ культуры и исторіи и низвергаетъ всѣ цѣнности, почему онъ оголяется. потому ли что онъ нигилистъ или потому, что онъ а п о к а л и п т и к ъ и устремленъ къ все разрѣшающему религіозному концу исторіи».

Въ ожиданіи послѣдняго часа, въ предъощущеніи новой земли и новаго неба, все сущее не можетъ не казаться пошлымъ и мѣщански-грузнымъ, обреченнымъ на разрушеніе, и чѣмъ скорѣе — тѣмъ лучше! Въ этомъ рокѣ «русскаго социализма», устанавливаемаго на «послѣднихъ» глубинахъ и исходящаго изъ «финальныхъ» цѣлей не только земной исторіи, но и небесной. Въ этомъ же и оправданіе социализма европейскаго, демократически-созидательнаго и критически-ревизионистскаго.

И томленіе человѣческаго духа по свободѣ, и заботы людской плоти о благоденствіи, и самая антиномія этихъ двухъ противоборствующихъ началъ вовсе не специфически русское явленіе и характерно вовсе не для нашего только времени. Дисгармонія между непорочнымъ всемогуществомъ божества и грѣховной волей человѣка такъ же извѣчна, какъ, можно сказать, извѣчна для всѣхъ временъ и всѣхъ народовъ усиленная обращаемость къ Богу въ періодъ соціального нестроенія или индивидуальныхъ бѣдствій. Извѣчны и обвиненія въ отступничествѣ и служеніи діаволу. И исповѣданіе Христа отъ этихъ обвиненій нисколько не предохраняетъ. Христіане-католики такъ же обвиняли въ свое время христіанъ-протестантовъ въ томъ, что ихъ ученіе было первопричиной революціи, какъ нынѣ протестанты вмѣстѣ съ католиками и православными усматриваютъ эту первопричину въ безбожномъ рационализмѣ и социализмѣ.

Въ религіозной реформациіи не менѣе ярокъ быть протестъ противъ насилія надъ человѣческимъ духомъ чѣмъ въ любой революціи. Но миръ, которымъ закончилась на

Западъ религіозная борьба, былъ гнилой и худой миръ. Легализація протестантизма клала предѣлъ католической монополіи. Въ «борьбѣ за культуру», какъ ее понималъ прусскій юнкеръ, протестантизмъ взяло свой реваншъ на силія надъ католицизмомъ. Въ терпимости и свободѣ оказались уже заинтересованы не протестанты, а католики. Католицизмъ сталъ глашатаемъ свободы совѣсти, которую онъ самъ же въ другое время и въ иныхъ странахъ преслѣдовалъ и отрицалъ *). Гонимые въ однихъ странахъ оказывались на положеніи гонителей въ другихъ и наоборотъ. Но водители церковей предпочитали, чтобы паства ихъ претерпѣвала мученія въ однихъ случаяхъ, лишь бы въ другой, болѣе «благопріятной» обстановкѣ не лишиться права на мучительство. До принципиальной и послѣдательной защиты начала отдѣленія церкви отъ государства, до признанія религіознаго исповѣданія частнымъ и общественнымъ, но не политическимъ дѣломъ, не могли возвыситься ни католическая церковь, ни протестантская.

Продолжателемъ четырехвѣковой традиціи борцовъ за свободу совѣсти и прежде всего за совѣсть религіозную, вдохновлявшую германскую реформацію и англійскую революцію, наслѣдникомъ дѣла гуманизма и дѣла Рожера Вильямса и Мильтона, Вольтера и Кондорсэ явил-

*) Законы Бисмарка объ ограниченіи свободы слова, объ исключительныхъ мѣрахъ противъ іезуитовъ, объ образованіи духовенства изданы въ 1871, 1872 и 73 годахъ «Силлабусъ» Пия IX, доказывавшій необходимость признанія католицизма единственной религіей государства съ исключеніемъ всѣхъ другихъ и запретомъ публичнаго исповѣданія другихъ культовъ, какъ «чумы религіознаго безразличія», — относится къ 1864 г. Въ июньской энцикликѣ 1888 г. папа Левъ XIII воспрещалъ своей паствѣ «требовать, защищать или предоставлять свободу мысли и полную религіозную свободу». — Въ качествѣ исключенія, однако, и католицизмъ требовалъ отдѣленія церкви отъ государства. Такъ часть католиковъ въ Женевѣ создали въ 1873 г. римско-католическую свободную церковь, которая оказалась въ оппозиціи къ государственной христіанско-католической. При этомъ первая должна была оплачивать не только государственную, но и протестантскую церкви безъ какихъ-либо преимуществъ для себя. Поэтому съ 1880 г. она стала добиваться отдѣленія государства отъ официальной связанности съ церковью и въ 1907 г. этого добилась. — И въ Германіи католическій центръ, видящій нынѣ въ отдѣленіи церкви отъ государства актъ враждебный религіи, въ дни бисмарковскаго «культуркампа», устами своихъ лидеров Бахема и Виндгорста, самъ защищалъ и добивался такого отдѣленія.

са социализмъ. Первоначально обосновываемый религиозно — все развитіе социализма въ Англіи отъ Оуэна и Кингслея до Кейръ Гарди и Макдональда*); сень-симонистское теченіе во Франціи; не замирающее и сейчасъ вейтлинговское движеніе въ Швейцаріи и Германіи (Карль Менике, Эдуардь Гейманъ, Пауль Тиллихъ) — социализмъ затѣмъ все болѣе отъ религіи эмансипируется, становится къ религіи иррелевантнымъ, вырождаясь не рѣдко въ прѣмую и воинствующую анти-религію.

Въ ленинизмѣ социализмъ изъ свободолюбиваго и гуманитарнаго ученія и движенія выродился въ теорію и практику предѣльнаго насилія. И не для смягченія или частичнаго оправданія большевицкихъ преступленій, а для соблюденія исторической перспективы нельзя забывать объ аналогичныхъ перерожденіяхъ, которыя испытали другія еще болѣе возвышенныя и вольнолюбивыя ученія и движенія. Была вѣдь не только практика отцовъ іезуитовъ, но и теорія святого (!) и блаженнаго Августина; не только политика «культурнаго» насилія желѣзнаго канцлера, но и безчеловѣчные призывы къ жестокости со стороны отцовъ религиозной свободы — Лютера, Меланхтона, Кальвина. Если во время крестьянскихъ войнъ возстававшіе оповѣщали свои требованія на Евангеліи, то и тѣ, кто подавляли эти возстанія исходили, съ Лютеромъ во главѣ, отъ того же Евангелія. Если протестанскіе монархомахи и испанскіе іезуиты 16 столѣтія боролись противъ тираніи королей, враждебныхъ ихъ церкви, то вѣдь сами короли смотрѣли на себя, какъ на орудіе Бога, а на свою тиранію какъ на дѣло богоугодное. Если пуритане казнили Карла I, ссылаясь на велѣніе Господа, то вѣдь и предки, и потомки казненнаго утверждали свое право Стюартовъ, какъ право божественное. Въ эмпирическомъ плацѣ церкви всѣхъ исповѣданій были не только соучастниками, но и подстрекателями религиозныхъ и крестьянскихъ войнъ, разбоевъ, ограбленій, утопленій, сжиганій на кострахъ и т. д. *Ecclesia militans* — всюду романтична и героична.

*) «Мой социализмъ полностью вырастаетъ изъ моей религіи», — пишетъ Макдональдъ. «Нѣтъ сомнѣній, не было бы въ мірѣ христіанства, не было бы и никакого социализма». — Отто Бауэръ на съѣздѣ въ Финчѣ рассказалъ о слѣдующемъ необыкновенномъ фактѣ: въ Лондонѣ существуетъ римско-католическая церковь ирландскихъ рабочихъ, въ которой рядомъ съ распятіемъ красуются красный флагъ и пятиконечная совѣтская звѣзда.

Ecclesia triumphans — всегда реакціонна, насильнически отстаиваетъ уже завоеванное. Въ опытѣ совѣтскаго большевизма явлено, что и свѣтское ученіе можетъ превзойти своей жестокостью самую жестокою изъ церквей.

Секуляризація, исключаящая религіозность, не менѣе деспотична, чѣмъ сакральность, исключаящая свободумысліе. Присущій всѣмъ абсолютнымъ системамъ эксклюзивизмъ деспотиченъ независимо отъ того, кто его осуществляетъ и противъ кого онъ направленъ. Изъ всѣхъ мыслимыхъ и возможныхъ взаимоотношеній между міросозерцаніемъ и политикой совпаденіе обоихъ началъ — явленіе слишкомъ рѣдкое и случайное, чтобы на немъ можно было что-нибудь строить. Даже «общественность», умѣстившаяся было съ благословенія Мережковскихъ на «Новомъ Кораблѣ», не совнадала ни въ міросозерцаніи, ни въ «политикѣ». Требованіе міросозерцательной солидарности до всякаго общественнаго дѣланія, являясь по существу совершенно утопическимъ для современнаго индивидуалистическаго сознанія, завѣдомо обрекаетъ на безплодіе всякую такимъ образомъ формируемую группировку. Совершенно же очевидно, что Сталинъ, Данъ и Талинъ, исповѣдуя одинаково, но неизбѣжно по своему, такъ называемый научный марксизмъ, дѣлаютъ совершенно разное дѣло, какъ разное дѣлаютъ сыны того же православія Антоній Храповицкій, Карсавинъ и Степунъ.

Логически и практически возможно, политически эффективно и міросозерцательно жизненно одно — не связывать общее и согласованное социально-политическое дѣло съ какимъ бы то ни было опредѣленнымъ міросозерцаніемъ. Послѣдовательное отдѣленіе церкви отъ государства, отказъ отъ всякихъ явныхъ или тайныхъ покушеній на оцерковленіе системы демократіи, признаніе міросозерцанія частнымъ дѣломъ свободно избирающихъ его лицъ и группъ, обмірщеніе государства есть единственно возможное и исторически неизбѣжное разрѣшеніе противорѣчія. И оно вовсе не означаетъ отрицанія роли религіи или церкви, тѣмъ менѣе — утвенденіе взаимѣнъ нихъ религіи безбожничества. Совершенно послѣдовательно А. Ф. Керенскій, защищая въ «Дн я х ъ» «право на вѣру», и «право на церковь», прибавлялъ въ то же время: — «Нужно только земное движеніе до конца обмірщитъ» (разрядка подлинника).

Духъ дышетъ гдѣ хочеть. Въ исповѣданіи своей истыны, въ прославленіи своей святыни, въ духовномъ самоопредѣленіи и заключается свобода! И не будучи ни премѣнно сакральной, она не исключаетъ признанія въ вѣчныхъ источникахъ человѣческаго воодушевленія, ни неистребимой тяги человѣка къ абсолютному и иррациональному. Ею только не могутъ ограничиваться формы этого воодушевленія, не можетъ опредѣляться его содержаніе, не связываются въ политическое единство всѣ воодушевленные тѣмъ же.

Фактъ неоспоримый: религіозное воодушевленіе послѣднихъ лѣтъ обострило міросозерцательную нетерпимость и національно-исповѣдную «эксклюзивность». И сколько бы ни были терпимы и либеральны отдѣльные мыслители, не столько богословы, сколько мистики и философы, это является ихъ личнымъ и частнымъ отпаденіемъ отъ ихъ же собственной системы. Самая же система, даже когда она обозначается какъ система духовной и вселенской иной свободы, въ эмпирическомъ планѣ разрѣшается неизмѣнно въ систему духовнаго принужденія и остракизма.

Догматъ безрелигіозности становится «тиранническимъ» въ тотъ моментъ, когда его дѣлаютъ государственно обязательнымъ. Такимъ же тиранническимъ въ условіи обязательности становится и обратный догматъ религіозности. Дѣло не въ содержаніи догмата, а въ догматизмѣ. Сочетаніе социализма съ религіей можетъ представляться органичнымъ для однихъ и противоестественнымъ, противорѣчивымъ или антиисторичнымъ — для другихъ. Всякое общественное дѣланіе предполагаетъ сочетаніе людей, т. е. разныхъ духовныхъ и душевныхъ состояній, или различныхъ міроощущеній и созерцаній. И чѣмъ шире перспективы дѣла, тѣмъ а ргіогі шире должны быть и діаназонъ возможныхъ міросозерцательныхъ «уклоновъ». Міръ какъ представленіе — индивидуалистиченъ, міръ какъ воля — соборенъ. Даже сравнительно небольшое дѣло, какимъ является организація и веденіе «общественно-политическаго и литературнаго» журнала, требуетъ своего сочетанія людей, своей «коалиціи» міросозерцаній

И въ предѣлахъ «коалицій» возможны, конечно и даже неустранимы индивидуальныя расхожденія. Но они не колеблютъ цѣлаго, пока непоколебленнымъ остается отрицаніе «тиранническихъ догматовъ», пока общимъ является утвержденіе, что путь истины непогрѣшимой и для разума принципиально неприкосновенной.

М. В. Вишнякъ.