

О характерѣ русской религиозной мысли XIX-го вѣка

I.

Мотивы русской христіанской мысли XIX вѣка не были еще достаточно оцѣнены. Въ ней была неразрѣшенная проблематика, которая передастся вѣкамъ послѣдующимъ. XIX вѣкъ былъ у насъ вѣкомъ раздвоеннымъ и расколотымъ, нецѣльнымъ и беспочвеннымъ, вѣкомъ нарастающей революціи. Но то былъ великій вѣкъ, вѣкъ расцвѣта русской духовной культуры, вѣкъ великой русской литературы, не только равной величайшимъ литературамъ міра, но въ нѣкоторыхъ тѣчкахъ и превышающей ихъ. Только XIX вѣкъ былъ у насъ вѣкомъ мысли и слова. До него народъ русскій былъ народомъ почти безмысленнымъ и бессловеснымъ. Мысль наша была лишь въ невыраженной потенціи, слово было лишь внутреннимъ. До Петра древняя Русь знала высокую пластическую культуру, зодчество и иконопись, культуру быта и исключительно народную литературу. Были у насъ великіе святыи и культъ святоści. Но мысли религиозной, богословской и философской у насъ не было, Русь не пробудилась еще для мысли. Православный міръ долгія столѣтія жилъ въ снѣ мысли. Православіе пережило лишь вѣкъ патристики, но не имѣло своего вѣка схоластики, не пережило того возрожденія мысли, которое на Западѣ произошло еще въ глубинѣ средневѣковья. Православная мысль въ допетровской Руси связана была исключительно съ религиозной миссіей русскаго государства, съ обоснованіемъ идеи русскаго православнаго царства. Таковъ инокъ Филофей съ его идеей Москвы какъ третьяго Рима, Іосифъ Саникъ, Іоаннъ Грозный. Издревле уже, еще въ русскомъ средневѣковьи пробуждаются исторіософическіе мотивы мысли, которые будутъ столь характерны для нашего XIX вѣка. Эти исто-

рѣсофическіе мотивы прозвучать въ нашемъ церковномъ расколѣ и составлять главное его идейное содержаніе. Расколъ произошелъ не только отъ невѣжества и отъ темнаго обрядовѣрія, но и отъ борьбы за заложенную въ глубинѣ народнаго сознанія мессіанскую идею православнаго царства, призваннаго хранить въ мірѣ истинную вѣру. Но русская мысль по настоящему родилась отъ потрясенія, вызваннаго величайшимъ событіемъ русской исторіи — реформой Петра. Революція, произведенная Петромъ, углубила церковный расколъ и расширила его. Народное сознаніе отвѣтило на дѣло Петра созданіемъ легенды, что русское царство перешло къ антихристу. Этимъ былъ уготовленъ въ подсознательной жизни русскаго народа, въ ночной его душѣ, анархизмъ русской мысли XIX вѣка. Въ расколѣ заключались уже сильныя нигилистическіе мотивы, которые потомъ обнаружались въ мышленіи нашей интеллигенціи, тоже раскольничьей по своему духу. Въ XIX вѣкѣ расколъ поднялся выше и охватилъ нашъ культурный мыслящій слой, нашу вновь образующуюся интеллигенцію. Славянофилы были нашими раскольниками въ одномъ смыслѣ, народники — социалисты въ другомъ.

Дневная, сознательная душа русскаго народа въ лицѣ новаго европеизированнаго слоя жила въ XVIII вѣкѣ поверхностной жизнью и не обнаружила оригинальной творческой мысли. Русское барство XVIII вѣка внѣшне пріобщалось къ европейской цивилизаціи и отражало теченія западной мысли. Вслѣдъ за западной мыслью того времени создались и на русской почвѣ вольтерьянство и масонство, вольнодумное просвѣщеніе и духовныя, мистическія исканія. Также и у насъ отразилась двойственность европейскаго XVIII вѣка, вѣка Вольтера, Дидро, Гельвеція и вѣка Мартина де Паскавалиса, Сень-Мартена, Сведенборга, Лафатера, Юнга Штиллинга. Но творческая русская мысль въ этихъ теченіяхъ XVIII вѣка не пробудилась, ничего оригинальнаго не создали русскіе вольтерьянцы-просвѣтители и мистики-масоны. Новиковъ и Радищевъ — типичные представители этихъ двухъ теченій XVIII вѣка. Масоны пытались создать свободную самоорганизацію общества, преслѣдующаго цѣли духовнаго просвѣщенія. Но они отражали мысли второстепенныхъ теософовъ и мистиковъ Запада въ родѣ Юнга Штиллинга и Эккартгаузена. Въ русскомъ же свободомыслящемъ просвѣщеніи оказались единственными оригинальными и чреватými

послѣдствіями слова Радищева: «Душа моя страданіями челоувѣчества уязвлена стала». Съ этихъ словъ началась исторія русской народолюбивой интеллигенціи. Въ мысли богословской XVIII вѣкѣ не создалъ ничего оригинальнаго. Русская православная мысль еще не народилась. Традиція греческой патристики, основная для православія, была прервана и утеряна, въ теченіе долгихъ вѣковъ она не порождала движенія мысли. Когда у насъ народилась потребность въ богословствованіи, то пришлось обратиться къ мысли западной, католической и протестантской. Католическое вліяніе просачивалось черезъ Кіевскую Духовную Академію, черезъ Петра Могилу. Стефанъ Яворскій и Феофанъ Прокоповичъ отражали то католическое богословствованіе, то богословствованіе протестантское. Учительскія силы церкви были ослаблены и подорваны расколомъ. Въ замѣчательную эпоху Александра I лишь разрыхлилась душевная почва и народилась раздвоенная душа XIX вѣка. Но мистическое движеніе этой эпохи, носившее рѣзко интерконфессиональную окраску, по мысли своей было неоригинально.

Оригинальной и творческой русская мысль стала лишь въ XIX вѣкѣ. Лишь въ этотъ вѣкъ русской мысли удалось сказать свое слово. Два факта начала вѣка предшествуютъ рожденію русской мысли и русскаго самосознанія — отечественная война и явленіе Пушкина. Отечественная война была благодатнымъ потрясеніемъ русскаго народа, въ которомъ на мгновеніе русскій культурный слой петровской эпохи и слой народный почувствовали себя принадлежащими къ единой націи. Русскій народъ въ цѣломъ почувствовалъ себя способнымъ къ дѣянію, имѣющему освободительное значеніе для всей Европы. Русская гвардія вернулась изъ западной Европы съ большимъ запасомъ впечатлѣній и съ новыми культурными горизонтами. Но еще большее значеніе имѣло появленіе у насъ впервые великаго творческаго генія. Народъ, въ которомъ явился всеобъемлющій и чарующій геній Пушкина, могъ сознать себя способнымъ къ великой культурѣ, онъ отвѣтилъ на призывъ Петра, и русская культура стала наряду съ великими культурами Запада. Въ Пушкинѣ обнаружилась русская всемірная отзывчивость, такъ оцѣненная Достоевскимъ. Творчество Пушкина вывело насъ изъ состоянія замкнутости. Для Александровской эпохи вообще характеренъ универсалистическій духъ. То была эпоха интег-

рирующая, а не дифференцирующая. Россія выходила изъ замкнутого и изолированного состоянія, приобщалась къ міровой жизни. Безъ такого размыканья и выхода въ міровую ширь невозможно сознание своего мірового призванія. Въ Александровскую эпоху все было еще размягчено. не было ничто кристаллизовано. Душа стала болѣе чуткой, воспримчивой и отзывчивой. Стала возможной болѣе глубокая рефлексія надъ русской судьбой, надъ мѣстомъ Россіи въ мірѣ. Оригинальная русская мысль рождается, какъ мысль исторіософическая. Она пытается разгадать, что помыслилъ Творецъ о Россіи. Каковъ путь Россіи и русскаго народа въ мірѣ, тотъ ли, что и путь народовъ Запада или совсѣмъ особый, свой путь? Россія и Европа, Востокъ и Западъ, вотъ основная тема русской рефлексіи, русскихъ размышлений. Русская судьба представлялась трагической и мучительной, и боль о ней вызывала особенно мучительную рефлексію мысли. Многое болѣло у русскихъ людей XIX вѣка и особенно хотѣлось мыслить о причинахъ болѣзни и способахъ излѣченія. Почему отъ реформъ Петра пошло такое раздвоение и расколъ, почему такъ беспочвенъ русскій культурный слой, почему нѣтъ органической связи между властью и обществомъ, между церковной іерархіей и церковнымъ народомъ, между интеллигенціей и народомъ? Можетъ быть, реформа Петра совершила насиліе надъ народной душой и толкнула Россію на ложный, не органическій путь. Мессіанская идея издревле глубоко запала въ душу русскаго народа. Но никогда не была ясно видна сила способная осуществить мессіанское призваніе Россіи. Это призваніе не могла осуществить древняя, допетровская московская Русь. Безъ реформъ Петра Россія была бы совсѣмъ отброшена назадъ, оттѣснена изъ всемірной исторіи и народъ русскій могъ стать второстепеннымъ народомъ. Но и Россія петровская, императорская не идетъ путемъ способнымъ осуществить религіозное призваніе русскаго народа. Русская имперія очень мало походитъ на третій Римъ. Нѣтъ цѣльности въ русской исторической судьбѣ. И сами славянофилы, въ противорѣчій съ ихъ органическимъ пониманіемъ русской исторіи, якобы не знавшей завоеванія и основанной на довѣрціи, принуждены признать, что дѣло Петра было катастрофическимъ и болѣзненнымъ прерывомъ. А церковный расколъ, а смутная эпоха, а татарское иго, а переходъ отъ Кіевской Ру-

си къ Руси Московской? Все это скорѣе свидѣтельствуеть о томъ, что для русской исторіи наиболѣе характерны расколы и катастрофическіе прерывы. Гораздо менѣе болѣзненна, болѣе органична исторія народовъ Запада.

Къ XIX вѣку Россія такъ сформировалась, что нашъ мыслящій строй почувствовалъ совершенную беспочвенность. Онъ и началъ остро мыслить и философствовать отъ сознанія своей совершенной беспочвенности и вистѣнія надъ бездною. Россія окончательно превратилась въ необъятное мужицкое царство, находящееся въ крѣпостной зависимости, безграмотное и совершенно чуждое тѣмъ путямъ, по которымъ пошла культура петровскаго періода, съ царемъ во главѣ, власть котораго религіозно санкціонировалась въ народномъ сознаніи, съ очень тонкимъ культурнымъ слоємъ, раздавленная между двумя силами — силой народной стихіи и силой царской власти, и съ очень плотнымъ и могущественнымъ слоємъ бюрократіи. Классы и сословія у насъ всегда были слабо развиты и не имѣли прочныхъ историческихъ традицій. Парадоксъ русской духовной культуры XIX вѣка заключался въ томъ, что беспочвенность русской мысли, ея воздушность, ея несвязанность прочной традиціей была не только ея слабостью и недостаткомъ, но и ея силой и качествомъ. Беспочвенность русской мысли въ XIX вѣкѣ и русской религіозной мысли въ частности была источникомъ ея необычайной свободы, невѣдомой народамъ Запада, слишкомъ связаннымъ своей исторіей. Беспочвенной и совершенно свободной мысли раскрылись безконечныя дали. Мысль наша, пробудившись, стала необычайно радикальной и смѣлой. И врядъ ли повторится у насъ такое свободолобіе и дерзновеніе. Мысль беспочвенная и раскольничья всегда бываетъ болѣе свободной, чѣмъ мысль почвенная и связанная органической традиціей. Не только наша революціонная, но и наша религіозная мысль была беспочвенна, она не принимала существующей дѣйствительности. Все наше мышленіе XIX вѣка стоитъ подъ знакомъ непринятія настоящаго, все оно обращено то къ прошедшему, то къ будущему. Наша религіозная мысль началась безъ традиціи, послѣ пятисотлѣтняго перерыва мысли въ православіи, она не школьная, и носителями ея были не іерархи церкви, а свободные мыслители. Величайшимъ православнымъ богословомъ Россіи будетъ конно-гвардейскій офицеръ и помѣщикъ А. С. Хомяковъ —

явленіе непонятное на Западѣ, гдѣ богословская мысль развивается іерархами церкви и профессорами богословскихъ школъ. Первымъ замѣчательнымъ русскимъ исторіософомъ былъ офицеръ лейбъ-гусарскаго полка Чаадаевъ. Хомяковъ не принимаетъ петровской императорской Россіи и обращенъ къ идеальной древней Руси. Чаадаевъ не принимаетъ всей русской исторіи и обращенъ къ идеальному Западу, къ величію всемірной исторіи. Замѣчательно для русской судьбы, что, когда мысль наша пробудилась въ Чаадаевѣ, русская власть отвѣтила признаніемъ его сумасшедшимъ. Русская религіозная мысль велика была своей проблематикой, внѣ сковывающей традиціи, внѣ ограничивающаго авторитета. Авторитетъ церковной іерархіи въ петровскій періодъ былъ настолько подорванъ, что она перестала быть внутренне импонирующей духовной силой, учащей и руководящей. Православнѣйшій Хомяковъ чувствовалъ себя нисколько не связаннымъ авторитетомъ іерархіи и не считалъ себя обязаннымъ руководиться ея мнѣніями. Онъ открыто презиралъ «Догматическое Богословіе» Митрополита Макарія и обвинялъ его въ недостаточно православномъ мышленіи. Свѣтская мысль взяла на себя задачу выработки православнаго богословія и христіанской философіи. И она чувствовала себя безконечно свободной, она сразу же сознала свободу, какъ самую первооснову православія. Это была мысль не только свободная, но и мысль о свободѣ, какъ основѣ христіанства.

Единственнымъ іерархомъ церкви необыкновенно одареннымъ и способнымъ къ оригинальному богословствованію былъ Митрополитъ Филаретъ, фигура во всѣхъ отношеніяхъ очень крупная, о которомъ Пушкинъ писалъ: «И всмлетъ арфѣ Серафима в ъсвященномъ ужасѣ потѣть». Но Митрополитъ Филаретъ не могъ развернуться какъ богословъ, онъ былъ задавленъ гнетущими условіями, въ которыхъ находилось наше оффиціальное богословіе *). Мысль Митрополита Филарета не была свободна, она была слинкомъ связана съ имперіей и подвержена ея гнету. Онъ вышелъ изъ интерконфессіональной мистической эпохи Александра I, былъ дѣятелемъ библейскаго общества и началъ богословствовать подѣ протестантскимъ

*) Изъ іерарховъ церкви можно еще упомянуть Архіепископа Иннокентія, умнаго, образованнаго и сравнительно свободнаго.

вліяніємъ, стараясь преодолѣть протестантскія тенденціи, внутренне перерабатывая ихъ въ духъ православія. Богословіе Митрополита Филарета, очень терпимое къ инословнымъ вѣроисповѣданіямъ, есть богословіе библейское по преимуществу, въ этомъ его свособразіе. И Митрополиту Филарету не удастся создать русскій православный типъ богословія, какъ удастся создать Хомякову. На протяженіи всего XIX вѣка наше школьное богословіе іерарховъ церкви и духовныхъ академій ничего замѣчательнаго не создаетъ *). Въ него проникають элементы петровскаго просвѣщенія, раціонализмъ и номинализмъ. Древняя традиція православной мысли почти совершенно отсутствуетъ. Традиція платонизма въ христіанской философіи была возстановлена у насъ людьми свѣтской мысли, которые оказались ближе къ греческой патристичѣ, чѣмъ іерархи и профессора духовныхъ академій. И противъ русской свѣтской религіозной мысли возставали наши духовные круги не во имя древней традиціи, а во имя номинализма и раціонализма петровскаго синодальнаго періода. Было время когда въ духовныхъ академіяхъ у насъ считалась обязательной философія Вольфа, какъ наиболѣе соответствующая духу православія. Свѣжая струя въ богословской и религіозной мысли пошла у насъ отъ вліянія германскаго идеализма начала XIX вѣка.

II.

Постановка исторіософической темы о своеобразіи Россіи и русскаго пути съ неизбежностью вела русскую мысль къ религіозной философіи. Если русскій Востокъ есть особый міръ, отличный отъ міра Запада, то потому, что въ основаніи русской исторіи и русскаго духовнаго типа лежитъ восточное христіанство, православіе. Это признавали не только славянофилы, но и Чаадаевъ, который только дѣлалъ отсюда иные, пессимистическіе выводы. Философія исторіи, которая усматриваетъ въ православіи основу своеобразія русскаго историческаго процесса, неизбежно переходитъ въ религіозную философію, въ попытку осознать и осмыслить сущность православія въ его отличіи отъ западныхъ вѣроисповѣданій, католичества и

*) Въ духовныхъ академіяхъ почти не было творческаго богословія, но было много цѣннаго въ научномъ отношеніи

протестантизма. Рождается потребность создать православную философію. Официальное школьное богословіе, создавшееся подъ влияніемъ мысли католической и протестантской, не удовлетворяло этой потребности. Русское православіе до сихъ поръ не имѣло своего богословія и своей философіи, въ немъ не пробудилась еще творческая мысль. И вотъ Ив. Кирѣевскій, первый мыслитель славянофильской школы, пытается формулировать задачи русской философіи, восточно-православной мысли, которая должна развиваться изъ господствующихъ интересовъ нашего народнаго бытія. И Кирѣевскій закладываетъ основаніе русской религиозной философіи, укорененной въ православномъ духовномъ типѣ. Дальше развивать ее будетъ А. Хомяковъ, обогащая ее геніальными богословскими интуиціями. Но и оригинальная религиозная философія не можетъ начинать съ пустого мѣста. Мысль не можетъ развиваться безъ традиціи, безъ связи съ прошлой исторіей мысли. И революція въ философскомъ и богословскомъ мышленіи предполагаетъ усвоеніе какихъ-то навыковъ мысли, вооруженность орудіями мысли, безъ которыхъ мысль безпомощна. Но славянофилы не чувствовали за собой никакихъ традицій русской православной и философской мысли. Ее просто не существовало, ее нужно было создать, положить основаніе традиціи. Греческая православная мысль остановилась и застыла въ глубинѣ вѣковъ, отъ нея мы давно оторвались, и она не можетъ отвѣтить на многіе вопросы, поставленные сознаниемъ XIX вѣка. Русская православная мысль пробудилась въ поздній часъ исторіи, послѣ того какъ были пережиты вѣка бурной исторіи Запада. Бурныя столкновенія католичества и протестантизма необычайно обострили мысль и породили разнообразныя умственные теченія. Были пережиты гуманизмъ и возрожденіе, просвѣщеніе и революція. Христіанская мысль должна отвѣтить на движенія и вопрошанія новаго времени. Патристика не даетъ отвѣта на очень многіе вопросы. Русская религиозная философія возникаетъ послѣ опыта новой исторіи, когда Россія была ввергнута въ водоворотъ міровой жизни. Наше мышленіе не могло оставаться изолированнымъ. И оно проявило большую отзывчивость на проблемы, воздвигнутыя сознаниемъ XIX вѣка. Религиозныя проблемы того времени ставились у насъ даже гораздо острѣе, чѣмъ въ мысли Запада. Но получалось очень парадоксальное положеніе, вы-

зывающее реакцію въ правыхъ православныхъ кругахъ, которые выражаютъ сомнѣніе въ православномъ характерѣ русской религіозной мысли XIX вѣка. Сомнѣніе это высказано относительно А. Хомякова, еще болѣе о Вл. Соловьевѣ.

Что это за православная русская мысль, которая основана на Шеллингѣ и германской идеалистической философіи? Тутъ мы встрѣчаемся съ основнымъ фактомъ въ исторіи русской философской и богословской мысли XIX вѣка. Вся наша наиболѣе оригинальная и творческая мысль сложилась подъ вліяніемъ германскаго идеализма и романтизма, Шеллинга и Гегеля. Шеллингъ былъ излюбленнымъ у насъ философомъ и это осталось до XIX вѣка. Философія же Гегеля была той почвой, отъ которой наша мысль отталкивалась и которую пыталась преодолѣть. Мысль православная пользовалась категоріями, выработанными германской идеалистической философіей. Какъ осмыслить этотъ фактъ? Не умаляется ли этимъ оригинальность нашей мысли и не подвергается ли сомнѣнію ея православность? К. Леонтьевъ въ XIX вѣкѣ и П. Флоренскій въ XX вѣкѣ рѣзко возстали противъ Хомякова и «славянофильскаго православія». К. Леонтьевъ противопоставлялъ православію хомяковскому православію аѳонское, филаретовское, оптинское, какъ настоящее. Онъ видѣлъ въ православіи хомяковскомъ сильную примѣсь элементовъ гуманистическихъ, протестантскихъ, либерально-демократическихъ. О. П. Флоренскій прямо обвиняетъ Хомякова въ протестантизмъ, въ имманентизмъ, въ гуманизмъ. Хомяковъ обвиняется въ томъ, что свое ученіе о свободѣ онъ взялъ не изъ православія и православной традиціи, а изъ германскаго идеализма, который былъ вдохновленъ паѳосомъ свободы. Отказывались найти православную традицію, которая бы подтверждала хомяковское ученіе о свободѣ, какъ основѣ православнаго пониманія церкви. Нападенія на Вл. Соловьева будутъ еще сильнѣе и онъ еще болѣе будетъ обвиняться въ заимствованіяхъ отъ Шеллинга и германскаго идеализма*). Съ точки зрѣнія крайней ортодоксіи реакція противъ русской религіозной мысли, единственной оригинальной и творческой у насъ, можетъ произвести впечатлѣніе обоснованной. Эмпириче-

*) Этому противорѣчитъ другое обвиненіе противъ Вл. Соловьева — въ чисто католическомъ характерѣ его мышленія.

ская православная церковь, какой мы ее находимъ въ исторіи, не походитъ на церковь хомяковскую, идеальную, основанную на любви и свободѣ. Хомяковская соборность не могла себя выразить въ нашей церкви. Церковь была подавлена государствомъ, которое не допускало соборовъ. Не такъ легко найти въ эмпирическомъ православіи и соловьевское ученіе о Богочеловѣчествѣ, какъ сущности христіанства.

Въ дѣйствительности смыслъ того, что у насъ произошло, совсѣмъ иной. Съ неменьшимъ основаніемъ, чѣмъ русскую религіозную мысль, можно было бы обвинить греческую патристику въ недостаточно православномъ и христіанскомъ характерѣ. Какъ извѣстно, либеральные протестантскіе историки догматовъ, напримѣръ, Гарнакъ, обвиняютъ греческихъ учителей церкви, вырабатывающихъ догматику, въ эллинизации христіанства, въ подчиненіи Евангелія и христіанскаго откровенія эллинской философіи. И дѣйствительно греческіе учителя церкви, когда понадобилась защита христіанскаго откровенія на путяхъ мысли и познанія и выработка догматическихъ формулъ, очень воспользовались высшей философіей того времени, эллинской языческой философіей, главнымъ образомъ Платономъ и неоплатонизмомъ. Платонизмъ оказался источникомъ христіанской философіи и христіанскаго богословія. То же самое дѣлалъ на Западѣ св. Тома Аквинатъ, который окрестилъ Аристотеля и настолько воспользовался категоріями аристотелевской философіи для развитія католической теологіи и метафизики, что католическая догматика оказалась сращенной съ аристотелизмомъ. Несомнѣнно Платонъ и Аристотель были не болѣе, а менѣе христіанами, чѣмъ Шеллингъ и Гегель. И вотъ я утверждаю, что русская религіозная мысль XIX вѣка дѣлала дѣло аналогичное тому, которое дѣлали въ свое время греческіе учителя церкви. Какъ тѣ пользовались высшей философіей своего времени, Платономъ и неоплатонизмомъ для защиты и раскрытія христіанской истины, данной въ откровеніи, такъ русскіе религіозные мыслители дѣлали то же дѣло, пользуясь высшей философіей своего времени, Шеллингомъ и германскимъ идеализмомъ. Такъ всегда будетъ при пробужденіи христіанской мысли и познанія, при пробужденіи христіанскаго богословствованія и философствованія. Истина христіанскаго откровенія не можетъ зависѣть ни отъ Платона, ни отъ Шеллин-

га, ни отъ какой то бы не было человѣческой философіи. Но христіанская и въ данномъ случаѣ православная философія всегда есть философія и въ такомъ качествѣ зависитъ отъ путей философскаго познанія, отъ философской проблематики своего времени. Только при совершенномъ безмыслии и обскурантизмѣ можно это отрицать. Строить христіанскую философію при помощи Бергсона, какъ это пытались дѣлать католико-модернисты, можно съ такимъ же правомъ, какъ и строить ее при помощи Аристотеля. Томизмъ въ свое время былъ модернизмомъ. И одинаково ни съ какой философіей не можетъ имѣть обязательной связи христіанское откровеніе. Истина христіанскаго откровенія и догматы церкви не могутъ устарѣть, но философскія и богословскія доктрины учителей церкви, какъ и средневѣковыхъ схоластиковъ, могутъ относительно устарѣть и не отвѣчать потребностямъ современнаго сознанія и современной проблематики познанія. Что русскіе религіозные мыслители XIX вѣка пользовались Шеллингомъ и философской мыслью своего времени, кажется недопустимымъ лишь тѣмъ православнымъ, которые въ отсутствіи мысли видятъ неотъемлемое свойство православія. Но въ этомъ случаѣ они совсѣмъ не будутъ вѣрны традиціямъ греческой патристики. Нужно еще сказать, что русская религіозная мысль XIX вѣка, отъ Хомякова до Вл. Соловьева, не перелагала на русскій языкъ германскихъ идеалистовъ, Шеллинга и Гегеля, а творчески претворяла ихъ и преодолевала, она шла отъ идеализма къ реализму. Пусть на хомяковское ученіе о свободѣ, лежащее въ основѣ его концепціи православной церкви, оказали вліяніе германскіе идеалисты. Изъ этого нисколько не слѣдуетъ, что само это ученіе о свободѣ не христіанское и не православное. Въ этомъ можно увидѣть совсѣмъ иной смыслъ. Христіанство живетъ и движется въ исторіи. И передъ христіанскимъ сознаніемъ жизнь ставитъ все новые вопросы. Существуютъ разныя эпохи христіанства и каждая эпоха имѣетъ свои мученія и свои трудности для христіанской мысли. Наступала эпоха, когда должна быта быть раскрыта христіанская свобода болѣе, чѣмъ это было раскрыто въ прежнія эпохи. У старыхъ учителей церкви мы не находимъ такого ученія о христіанской свободѣ, какъ у Хомякова. Но потому то и велика творческая заслуга Хомякова. Русская православная мысль XIX вѣка раскрываетъ въ христіанствѣ то, что не было достаточно рас-

крыто. Проблема свободы стоитъ въ центрѣ русской религиозной мысли, на этой проблемѣ она себя противопоставляетъ мысли католической. То же нужно сказать о гуманизмѣ русскихъ религиозныхъ мыслителей, Хомякова и потомъ Вл. Соловьева. Да, они были христіанскими гуманистами. Но въ этомъ ихъ сильная сторона. Нужно было христіански осмыслить гуманистическій опытъ новой исторіи, въ которомъ были поставлены проблемы невѣдомыя сознанію патристическому и схоластическому*). Проблема о человѣкѣ стоитъ въ центрѣ новаго сознанія. И нужно было начать раскрывать христіанское ученіе о человѣкѣ, о его призваніи въ мірѣ. Нужно было больше раскрыть, что христіанство есть религія Богочеловѣчества, сдѣлать выводы изъ христологическаго догмата. Человѣческая сторона въ жизни церкви была подавлена въ прошломъ и недостаточно раскрывалась человѣческая активность. Въ православіи былъ монофизитскій уклонъ. Его нужно было преодолѣть. Въ гуманистическомъ процессѣ новой исторіи дѣйствовали и христіанскія силы, но незримо и неосознанно. Русская религиозная мысль это раскрываетъ, особенно Вл. Соловьевъ въ своемъ ученіи о Богочеловѣчествѣ. Если въ традиціонномъ ученіи церкви нѣтъ такого ученія о свободѣ и человѣкѣ, то это указываетъ на его неполноту и недостаточную раскрытость христіанской истины. Въ этомъ была творческая задача русской религиозной мысли. То была мысль проблематическая съ сильнымъ профетическимъ элементомъ.

III.

Я не собираюсь писать исторіи русской религиозной мысли XIX вѣка, для этого нужна была бы цѣлая книга. Цѣль моя опредѣлить характеръ русской религиозной мысли и вскрыть ея основную проблематику. Каковы были основные мотивы и темы русской религиозной мысли XIX вѣка? Русскіе религиозные мыслители XIX вѣка создали мало совершенныхъ произведеній, которыя будутъ читаться послѣдующими поколѣніями, какъ книги классическія. Многіе изъ нихъ не написали ни одной настоящей книги и выразили свои замѣчательныя интуиціи лишь въ

*) Нужно впрочемъ сказать, что философія Св. Ѳомы Аквината была своеобразнымъ христіанскимъ гуманизмомъ.

статьяхъ. Это нужно сказать о Чаадаевѣ, о И. Кирѣевскомъ, А. Хомяковѣ^{*)}, о К. Леонтьевѣ, Н. Федоровѣ. Бухаревъ одинъ изъ самыхъ замѣчательныхъ русскихъ богослововъ XIX вѣка, чрезвычайно интересный по своей проблематикѣ, писалъ настолько тяжело, что его съ трудомъ можно читать. Русская религиозная мысль XIX вѣка замѣчательна не по совершенству своихъ твореній, а по своей религиозной взволнованности и скрытой въ ней проблематикѣ. Она поставила остро религиозныя проблемы нашей эпохи, которыя не имѣли еще никакого обязательнаго церковнаго разрѣшенія, и къ творческому разрѣшенію которыхъ будутъ призваны грядущія поколѣнія. Она не дала систематическаго богословскаго разрѣшенія этихъ проблемъ и въ этомъ была не только ея слабость, но и ея сила. Первое, что утверждала русская религиозная мысль XIX вѣка, это — христіанскую свободу. И она сдѣлала это въ формѣ, еще не бывшей въ исторіи христіанскаго сознанія. Хомяковъ и Достоевскій были у насъ главными глашатаями христіанской свободы. Все богословствованіе Хомякова есть гимнъ христіанской свободѣ. Для него не только церковная іерархія, не только Церковь не есть авторитетъ, но не есть авторитетъ и самъ Богъ. Категорія авторитета примѣнима лишь къ низшему плану бытія. Она унижаетъ величіе Бога. Богъ есть свобода и въ свободѣ лишь можетъ онъ раскрываться. Еще радикальнѣе защищаетъ свободу духа Достоевскій, который былъ величайшимъ нашимъ религиознымъ мыслителемъ. Въ «Легендѣ великаго инквизитора» Христовъ есть свобода духа, антихристовъ есть отрицаніе свободы, насиліе и принужденіе. Но русская идея христіанской свободы очень отличается отъ идеи христіанской свободы, какъ она выявляется въ мысли протестантской. Христіанская свобода на почвѣ православія не есть индивидуализмъ. Проблема свободы ставится совсѣмъ не въ противоположеніи церковнаго авторитета и индивидуализма. Авторитарное пониманіе Церкви есть обратная сторона индивидуализма. Когда индивидуумъ органически живетъ въ Церкви, то Церковь не можетъ быть для него внѣшнимъ авторитетомъ. Христіанская свобода осуществляется въ соборной жизни. Только

*) Хомяковъ выразилъ свои гениальныя богословскія интуиціи въ полемическихъ статьяхъ. Его «Записки по всемірной исторіи», собранныя въ трехъ томахъ — черновыя замѣтки.

тогда свобода индивидуума не есть формальная и бессодержательная свобода, не есть свобода, какъ разграниченіе правъ, какъ защита. Достоевскій, который въ своей защитѣ свободы можетъ произвести впечатлѣніе анархиста, совсѣмъ не былъ индивидуалистомъ. Достоевскій былъ своеобразнымъ мистическимъ коллективистомъ и коллективизмъ этотъ онъ противопоставлялъ коллективизму атеистическому, отрицающему личность и свободу духа. Въ этомъ вся оригинальность русской проблематики свободы. Христіанская свобода совсѣмъ не есть борьба за право индивидуума, защищающагося и разграничивающагося съ другими индивидуумами. Проблема свободы ставится на большей глубинѣ. Свобода есть не право, а обязанность христіанства. Не человѣкъ требуетъ отъ Бога свободы, а Богъ требуетъ отъ человѣка свободы. Свобода есть бремя и тягота, которую нужно нести во имя высшаго достоинства и богоподобія человѣка. Богъ принимаетъ только свободныхъ духовъ, онъ не принимаетъ рабскаго поклоненія. Объ этомъ много говоритъ Хомяковъ. У ортодоксальныхъ протестантовъ остался внѣшній авторитетъ писанія, Слова Божьяго. Русская религіозная мысль и такого авторитета не хотѣла признать. Слово Божье есть внутренняя жизнь христіанина. И Хомяковъ и Достоевскій хотѣли преодолѣть послѣдніе остатки религіознаго рабства, какъ не соответствующаго духу Христову. Они выражаютъ новое сознаніе въ христіанствѣ, созрѣваніе для высшей свободы духа. Христіанское человѣчество не можетъ уже позволить себѣ болѣе легкой и менѣе ответственной жизни въ необходимости, въ принужденіи, не можетъ уже возложить на авторитетъ рѣшеніе основныхъ задачъ жизни. Мы вступаемъ въ эпоху, когда отъ человѣка будутъ требовать безмѣрно большаго, когда на себѣ онъ долженъ будетъ возлагать бремя свободы и изжит трагедію, съ свободой связанную. Въ условіяхъ жизни, знающей той элементарной свободы, которую знаютъ народы Запада, намъ открылась безмѣрная свобода во Христвѣ. Для насъ, плохихъ гражданъ, не умѣвшихъ защищать свои права, раскрылись горизонты невѣдомой еще свободы духа. И это не было понято ни официальной церковностью, ни свободомыслящей интеллигенціей.

Идея соборности была другой идеей, которая утвердилась въ русской религіозной мысли наряду съ идеей свободы. Она означала органическое пониманіе прихода

Церкви. Соборность есть слово почти непередаваемое на иностранных языкахъ, понятие очень трудное для навыковъ мысли протестантской и католической, всегда склонной къ противоположенію авторитета и индивидуума. Духъ соборности разлитой въ жизни Церкви, и есть въ сущности единственный внутренній авторитетъ, который по учению Хомякова допускаетъ православное сознание. И сами вселенскіе соборы, по Хомякову, не обладаютъ внѣшнимъ обязательнымъ авторитетомъ. Выше собора и санкционируетъ соборъ, опредѣляя, какой соборъ подлинно вселенскій, — духъ соборности, живущій въ Церкви и въ церковномъ народѣ. Соборность невыразима ни въ какихъ рациональныхъ и юридическихъ понятіяхъ, она постигается лишь въ приобщеніи къ внутренней жизни Церкви. Соборность и есть религиозный коллективизмъ, отличный отъ знакомыхъ Западу категорій авторитарности и индивидуализма. Въ соборность входятъ свобода духа и совѣсти, безъ которой она не существуетъ, и въ ней органически живетъ личность, которая не отрицается, а утверждается принципомъ соборности. Въ такой формѣ ученіе о соборности впервые выражено Хомяковымъ и является его гениальной интуиціей. Онъ усмотрѣлъ соборность въ умопостигаемомъ образѣ православной церкви, во внутреннемъ сочетаніи единства и свободы, свободы и любви. Въ эмпирическомъ образѣ православной церкви, какой она дана въ исторіи, раскрытія соборности въ чистомъ видѣ встрѣтить нельзя и часто кажется, что ея почти нѣтъ. Официальное школьное богословіе хомяковская соборность пугаетъ. Хомяковъ начерталъ идеальный образъ церкви, ея платоновскую идею. И черезъ это онъ поставилъ великую проблему христіанскаго общества, проблему личности и общества въ церковномъ аспектѣ, благотнаго сочетанія свободы и любви. Въ традиціонной православной доктринѣ съ трудомъ находятъ хомяковскую соборность, она замѣняется авторитетомъ епископовъ, церковью, какъ учрежденіемъ или какъ обществомъ вѣрующихъ. Соборность есть внутреннее духовное общество, стоящее за внѣшней церковностью, общество тайнственное, состоящее изъ живыхъ и умершихъ, благодарственное Духомъ Святымъ, соединенное Христовой любовью, совершенно свободное, не знающее никакихъ принужденій и внѣшняго авторитета. Это есть не только осознаніе и осмысливаніе природы православной церкви, но и ожи-

даніе и упованіе, что раскроется подлинное Христово общество. Соборность есть не только идеальный образъ церкви, но и ожиданіе и исканіе наступленія царства Божьяго. Царство Божье и есть окончательное осуществленіе въ полнотѣ жизни духа соборности. У самого Хомякова это не было достаточно раскрыто, но тема эта передалась слѣдующимъ поколѣніямъ русскихъ религіозныхъ мыслителей. Это приводитъ насъ къ другой чертѣ русской религіозной мысли XIX вѣка. Ей свойственъ профетическій духъ, обращенность къ грядущему, напряженное исканіе Царства Божьяго, предчувствіе наступленія новой религіозной эпохи и новыхъ свершеній.

Сознательный профетизмъ еще мало чувствуется у Хомякова и славянофиловъ, которые были слишкомъ бытовыми, вросшими въ землю людьми. Но элементъ профетическій былъ уже у Чаадаева, былъ у Бухарева, онъ наиболѣе сознателенъ у Вл. Соловьева, онъ наиболѣе гениально выраженъ у Достоевскаго и свойствененъ всей великой русской литературѣ, полной религіозной тревоги и предчувствій, онъ въ пессимистически-безнадежной формѣ былъ у К. Леонтьева и въ концѣ вѣка въ новой формѣ обнаружился въ религіи воскрешенія Н. Федорова. Русская религіозная мысль пророчествуетъ, она мучительно болѣетъ грядущими судьбами христіанства въ мірѣ, отношеніемъ христіанства къ міру, вѣчнаго къ времени. И тѣ, которые враждебны профетическому духу и отрицаютъ его допустимость въ христіанствѣ, должны быть враждебны русской религіозной мысли и страшиться ея дерзновеній. Съ профетизмомъ связана самая тревожная проблема возможности новыхъ откровеній, догматическаго развитія въ церкви, творческаго процесса внутри христіанства. Это мы находимъ у Бухарева, Достоевскаго, Вл. Соловьева, Н. Федорова, хотя и не вполне ясно и сознательно имъ выражено. Бухаревъ, который писалъ такъ старомодно и не литературно, что читать его почти невозможно, былъ человѣкомъ профетической настроенности *). У него уже есть всѣ проблемы новаго религіознаго сознанья — новое отношеніе христіанства къ міру, преображеніе хри-

*) Жизнь Бухарева была очень трагична: онъ былъ архимандритомъ, вышелъ изъ монашества, женился, но остался горячо православленнымъ. Онъ подвергался преслѣдованію и долгое время совѣмъ не былъ признанъ.

стіанствомъ всей полноты жизни, продолженіе боговоплощенія въ исторіи, пониманіе христіанства, какъ религіи Богочеловѣчества, преодоленіе того пониманія православія, для котораго христіанство исчерпывается аскетической религіей индивидуальнаго спасенія, борьба съ духомъ законничества и съ юридизмомъ въ Церкви. Профетизмъ у Достоевскаго и Вл. Соловьева всѣмъ извѣстенъ. Съ нимъ связана вся послѣдующая проблематика. У Н. Федорова профетизмъ дѣлается активнымъ, перестаетъ быть пассивнымъ ожиданіемъ конца міра и второго пришествія и дѣлается призывомъ къ дѣлу христіанизации міра, къ активности человѣка въ мірѣ. Онъ дерзновенно истолковываетъ апокалиптическія пророчества, какъ условную угрозу: міръ кончится, будетъ страшный судъ и вѣчная гибель многихъ, если человѣчество не соединится для общаго дѣла воскрешенія мертвыхъ и устроенія міровой жизни, соціальной и космической по образу Св. Троицы. Н. Федоровъ выходитъ за историческіе предѣлы православія, какъ и многіе религіозные мыслители, но никогда не порываетъ съ православіемъ и не противопоставляетъ себя ему. Общее дѣло онъ считаетъ возможнымъ лишь на почвѣ православія. Отъ Хомякова до Федорова былъ пройденъ большой путь. Профетизмъ всегда обращенъ къ царствію Божьему, къ свершенію всемірной исторіи. Но исканіе царства Божьяго есть основной движущій мотивъ русской религіозной мысли. Она существенно эсхатологична. Во вторую половину XIX вѣка эсхатологизмъ очень усилился въ русскомъ религіозномъ сознаніи и въ этомъ оно таинственно соприкоснулось съ эсхатологизмомъ русской народной религіозности. Русская религіозная мысль остро поставила вопросъ, возможно ли въ христіанствѣ пророчество, возможна ли религіозная новизна. Она отрицала, что «православіе совершеніе пріяло», что Церковь достроена и что нѣтъ новыхъ неразрѣшенныхъ проблемъ. Русской религіозной мысли въ большей или меньшей степени присущъ пневматизмъ, параклетизмъ, ожиданіе новаго откровенія Духа Святого.

IV.

Съ большимъ правдоподобіемъ утверждаютъ, что въ міропониманіи Хомякова, Бухарева, Достоевскаго, Вл. Соловьева, Н. Федорова есть сильныя гуманистическіе эле-

менты. Я думаю, что отрицать это совсѣмъ не нужно. Я говорилъ уже, что русская религіозная мысль XIX вѣка раскрывала православіе послѣ опыта гуманизма. Русскіе мыслители почувствовали въ гуманизмѣ положительную проблему, которая требуетъ отвѣта. И замѣчательнѣе всего, что мы не знали гуманизма подобнаго западной Европѣ, что мы не пережили Ренессанса. Именно потому, что мы не пережили по настоящему гуманистической культуры, душа наша не была такъ плѣнена ея соблазнами. И потому быть можетъ въ русскомъ сознаниі острѣе были поставлены вопросы, связанные съ кризисомъ гуманизма и были виднѣе послѣдніе его предѣлы. Европейскій гуманизмъ сталъ возможенъ лишь на христіанской почвѣ. Когда наступилъ часъ раскрытія большей человѣчности, то въ этомъ обнаружили результаты христіанскаго посѣва въ глубинѣ чловѣческой души. Но гуманизмъ былъ также замыканіемъ въ чисто чловѣческой міръ, чловѣческимъ самоутвержденіемъ, обоготвореніемъ чловѣка, отрицаніемъ міра божественнаго. Гуманистическая культура была нѣкоторымъ срединнымъ чловѣческимъ царствомъ, въ которомъ начало и конецъ чловѣческой жизни были скрыты, послѣдніе предѣлы не были выявлены. Въ этомъ срединномъ царствѣ происходило все цвѣтеніе европейской культуры новаго времени. Россія не дала настоящаго гуманистическаго Ренессанса. Лишь въ Пушкинѣ блеснуло что-то ренессансное. Но ренессанскій духъ не побѣдилъ въ русской литературѣ, въ русской духовной культурѣ XIX вѣка. Религіозная тема стала основной у насъ, религіозное безпокойство овладѣло всей русской литературой. Мы творили не отъ радостнаго избытка, а отъ печали и муки о судьбѣ чловѣка, народа, всего чловѣчества. Христіанская чловѣчность глубоко вошла въ душу русскихъ мыслителей, русскихъ писателей и душа эта была ранена чловѣчностью и сострадательностью. Русская религіозная мысль не была гуманистической въ европейско-ренессанскомъ смыслѣ этого слова, она даже часто обличала европейскій гуманизмъ. Но есть глубокая христіанская чловѣчность у Хомякова и всѣхъ славянофиловъ, и у Бухарева, и у Достоевскаго, и у Вл. Соловьева, и у Н. Федорова. Я уже не говорю о Л. Толстомъ, который стоялъ въ сторонѣ отъ основнаго русла русской христіанской мысли. Чловѣчность основной установки нашей христіанской мысли, ея антропологичность не толь-

ко не мѣшали, но какъ разъ помогали ей вскрыть глубочайшую діалектику божественнаго и человѣческаго. Въ Достоевскомъ и въ русской мысли раскрыты были послѣдніе предѣлы человѣкобожества, которые закрыты были для серединной гуманистической Европы и къ которымъ прорывался только Ницше. Лишь русской религіозной мысли и болѣе всего Вл. Соловьеву дано было выразить сущность христіанства, какъ религію Богочеловѣчества. Въ религію Богочеловѣчества органически входитъ вся полнота человѣчности. И отрицаніе или умаленіе человѣчности понимается какъ монофизитскій уклонъ въ христіанствѣ. Тема о Богочеловѣствѣ проходитъ черезъ всю нашу религіозную мысль до XX вѣка и составляетъ одну изъ ея своеобразій. Если безбожный гуманизмъ, основанный на самоутвержденіи человѣка безъ Бога и противъ Бога, ведетъ къ отрицанію человѣка, къ отрицанію человѣческаго образа, какъ образа Божьяго, то съ другой стороны, разрывъ цѣлостной истины о Богочеловѣствѣ ведетъ къ утвержденію Бога безъ человѣка и противъ человѣка. Это съ большой силой выяснено русской христіанской мыслью. Ей открылись самые предѣльные вопросы, связанные съ темой о гуманизмѣ. Въ человѣкобожествѣ погибаетъ не только Богъ, но и человѣкъ. Это остро ставитъ проблему религіозной антропологии и ставитъ по иному, чѣмъ въ антропологии патристической и схоластической, ровно какъ и антропологии гуманистической. Проблема отношенія христіанства къ міру, къ культурѣ, къ обществу, къ современности, которая очень мучила русскую христіанскую мысль отъ Бухарева до Вл. Соловьева и Н. Федорова, есть прежде всего проблема религіозной антропологии. Это совѣмъ не значитъ, что русская христіанская мысль уступала духу времени и впадала въ дурной модернизмъ. Христіанинъ не долженъ чувствовать себя рабомъ времени, онъ долженъ чувствовать себя вкорененнымъ въ вѣчность, но онъ долженъ творчески, изъ глубины христіанской истины отвѣтить на вопрошанія времени, на его безпокойства и мученія. Вопросъ о человѣкѣ въ XIX вѣкѣ стоитъ по иному, чѣмъ стоялъ въ средневѣковѣ и въ патристическую эпоху. Достоевскій знаетъ опытъ о человѣкѣ, котораго не знали старые учителя церкви и о которомъ ничего нѣтъ въ школьныхъ курсахъ богословія. И многое мы острѣ пережили, чѣмъ Западъ. Мы острѣ пережили не самый гуманизмъ, а кризисъ гуманизма. И

поняли, что нѣтъ выхода изъ этого кризиса черезъ простой возвратъ къ тому, что было до гуманистическаго опыта. Христіанство Вл. Соловьева есть христіанство послѣ гуманистическаго опыта. Въ XX вѣкѣ антропологическая проблема обострилась еще болѣе.

Въ русскомъ религіозномъ сознаніи съ проблемой религіозной антропологии связана и проблема религіозной космологии. Человѣкъ есть образъ и подобіе Божіе. И человѣкъ есть вершина и центръ космической жизни. Но и въ космосѣ, во всемъ тварномъ мірѣ, есть божественное начало, дѣйствуетъ божественная энергія. Западная христіанская мысль, отъ св. Ѳомы Аквината до Лютера и до механическаго міросозерцанія XIX вѣка, слишкомъ нейтрализовала, обезбожила космосъ. На почвѣ православія въ XIX вѣкѣ была поставлена проблема о тайнѣ Божьяго творенія, о божественномъ въ мірѣ. Ожиданіе просвѣтленія и преображенія міра существенно для православія, оно болѣе обращено къ Воскресенію, чѣмъ католичество и протестантизмъ. Бухаревъ проповѣдуетъ настоящій панхристізмъ, вездѣприсутствіе Христа, продолжающееся боговоплощеніе и боговочеловѣченіе въ міровомъ и историческомъ процессѣ. Вл. Соловьевъ учитъ не только о Бого-человѣчествѣ, но и о Бого-космосѣ, о божественномъ космосѣ. Русскому сознанію какъ бы раскрывается душа міра въ своей премудрости, софійности. Отсюда пошло ученіе о Софій, ставшее популярнымъ въ XX вѣкѣ. Здѣсь ставится проблема о третьемъ началѣ, которое не есть творецъ и не есть тварь, а есть божественное въ тварномъ мірѣ. Нельзя отрицать, что на это ученіе вліяла нѣмецкая метафизика и нѣмецкая мистика, какъ и вообще западная христіанская теософія, въ которой только и ставился вопросъ религіозной космологии. Шеллингъ имѣлъ вліяніе на Вл. Соловьева, равно какъ и Я. Беме, Портаджі, Фр. Баадеръ. Впрочемъ нужно сказать, что ученіе о Софій Вл. Соловьева очень отличается отъ ученія о Софій Я. Беме, болѣе антропологическаго и болѣе очищеннаго. Вл. Соловьевъ имѣетъ большую заслугу въ постановкѣ проблемы, но его ученіе о Софій осталось двусмысленнымъ и недостаточно очищеннымъ. Это особенно видно въ его софійскихъ стихотвореніяхъ. На этой почвѣ возможно космическое прельщеніе, враждебное свободѣ человѣческаго духа. Но очень характерно, что русское религіозное сознаніе сопротивляется трансцендентному дуалистическо-

му теизму, который съ легкостью принимает западное религиозное сознание, и католическое и протестантское. И это совѣсьмъ не есть пантеистическая тенденція, какъ хотѣть увѣрить нѣкоторые фанатики ортодоксіи.

Въ русскомъ православіи есть три струи, которыя гд сливаются, то текутъ въ противоположныхъ направленихъ. Есть струя аскетически-монашеская, опирающаяся на древне-восточную аскетическую литературу, на «Добротолубіе». Типичнымъ выразителемъ ея во вторую половину XIX вѣка былъ епископъ Феофанъ Затворникъ со своимъ «Путемъ къ спасенію». Это есть очень сильное въ традиціонномъ православіи направление, опирающееся на монашество, которое уклоняется нерѣдко къ міроотрицанію и къ монофизитству, къ особой аскетической метафизикѣ, для которой христіанство есть исключительно религія индивидуальнаго загробнаго спасенія. Въ чистомъ видѣ это есть направление консервативное и сопротивляющееся всякой новой проблематикѣ, всякой новой постановкѣ отношенія христіанства къ міру. Для этого направленія не существуетъ проблемъ религіозной антропологии и религіозной космологии внѣ обычной аскетической практики. Но въ этой струѣ есть и вѣчный для православія элементъ аскетическаго очищенія и внутренняго духовнаго дѣланія. Есть въ русскомъ христіанствѣ и другая струя, тоже истекающая изъ глубины православія. Съ нею связано православное освященіе жизни, теофанія въ мірѣ, узрѣніе Божьей Премудрости въ тварномъ мірѣ, преображеніе твари, Воскресеніе. Это есть православный космизмъ, чуждый западному христіанству. Въ образѣ св. Серафима явлена новая космическая святость. Своеобразный космизмъ свойственъ нашему народному религіозному типу, и онъ восходитъ еще къ русскому язычеству. Съ этимъ связанъ особый культъ Божьей Матери, непримѣтно переходящій въ культъ русской земли и съ нимъ сливающейся. Земли нѣтъ въ типѣ аскетически-монашескаго православія, но изъ русскаго православія земля, какъ религіозная категория, не можетъ быть выброшена. Этотъ мотивъ есть у Достоевскаго. Онъ разлитъ во всей нашей религіозной атмосферѣ, болѣе народной, чѣмъ монашески-иерархической. И мотивъ этотъ былъ осознанъ на вершинѣ нашей религіозной мысли. У В. Розанова космизмъ, откровеніе русской земли, рождающаго материнскаго лона, сталкивается съ самымъ существомъ христіанства, съ об-

разомъ Христа и переходить во вражду къ христіанству. Душа міра оказывается сильнѣе Логоса. Женственное, материнское, космическое начало у Розанова не премудрое, не софійское. Это не мѣшаетъ самой проблематикѣ Розанова, особенно проблематикѣ, связанной съ поломъ, быть чрезвычайно глубокой и важной для судьбы христіанства. Но есть еще третья струя въ православіи, не менѣе характерная и важная, это струя антропологически-эсхатологическая, связанная съ проблемой о человѣкѣ, о его предназначеніи въ мірѣ, о судьбѣ и оправданности культуры, о Царствѣ Божьемъ. Съ этимъ направленіемъ связаны исторіософическіе мотивы русской религіозной мысли. И она также принадлежитъ русскому христіанству, русской мукѣ о человѣческой судьбѣ, о концѣ вещей. Проблема, съ этимъ связанная, очень обострилась въ сознаніи XX-го вѣка. Въ центрѣ тутъ стоитъ Достоевскій со своимъ напряженнымъ антропологизмомъ и эсхатологизмомъ. Но и ученіе о Богочеловѣчествѣ Вл. Соловьева съ этимъ связано. Темъ о человѣкѣ, религіозной антропологии посвященъ замѣчательный трудъ Несмѣлова: «Наука о человѣкѣ». Эта тема въ новой формѣ появляется у Н. Федорова въ его ученіи объ активномъ призваніи человѣка въ дѣлѣ воскрешенія и возможности избѣжать страшнаго суда и вѣчной гибели. При оцѣнкѣ русской религіозной мысли нужно всегда имѣть въ виду сложность мотивовъ и темъ русскаго православія, столкновеніе въ немъ разныхъ элементовъ и направленій и одинаковой вкорененности ихъ въ русскомъ типѣ христіанства.

V.

Русская религіозная мысль XIX вѣка заключаетъ въ себѣ не только чисто религіозную проблематику, она была также мыслью философской. Русская мысль была болѣе религіозной философіей, чѣмъ богословіемъ. У насъ образовалась своеобразная школа религіозной философій, хотя эта религіозная философія и не была школьной. Русская религіозная философія наиболѣе развернулась въ XX вѣкѣ, когда мы пережили философскій ренессансъ. Но основная черта русской религіозной философій была еще намѣчена И. Кирѣевскимъ. Вотъ какъ можно характеризовать основныя черты русской философій, религіозно направленной и обоснованной. Прежде всего это философія

существенно антирационалистическая и антисхоластическая. Оригинальная русская философия народилась съ притязаніемъ преодолѣть рационализмъ европейской философіи. Рационализмъ европейскаго пути философствованія начался еще со схоластики, со св. Ѳомы Аквината *). Дальше онъ развивается Декартомъ, Кантомъ, Гегелемъ. Рационализмъ есть всегда результатъ разсѣченія цѣлостной жизни духа, выдѣленіе разума, интеллекта въ отвлеченное начало, отъ жизни оторванное. Но отвлеченный разумъ не можетъ познать бытіе, бытіе закрывается для него. Рационалистически, интеллектуалистически невозможно соприкоснуться съ бытіемъ. Поэтому философія рационалистическая есть всегда философія антионтологическая. Бытіе открывается лишь цѣлостной жизни духа, лишь разуму, органически соединенному съ волей и чувствомъ, — волящему разуму и разумной волѣ, какъ говорилъ Хомяковъ. Первичное соприкосновеніе съ сущимъ возможно лишь черезъ вѣру. Бытіе дано вѣрѣ. И лишь послѣ той первичной интуиціи бытія, которая дается вѣрѣ, дѣлается возможнымъ познаніе. Вл. Соловьевъ, слѣдуя за основными интуиціями И. Кирѣевскаго и Хомякова, выражаетъ свою критику рационализма, какъ критику отвлеченныхъ началъ. Онъ также стремится къ цѣльному знанію, хотя форма его философствованія остается слишкомъ рационалистической, и сама критика отвлеченныхъ началъ слишкомъ отвлеченной. И для него сущее дается лишь вѣрѣ. Русская школа религиозной философіи понимаетъ познаніе, какъ познаніе цѣлостнымъ, не разсѣченнымъ духомъ. Вѣра и знаніе органически синтезируются. Философское познаніе предполагаетъ не только разумъ, рациональное начало, опытъ, эмпирическое начало, но и начало вѣры, откровеніе. Откровеніе есть источникъ познанія, и черезъ него интеллектъ просвѣтляется и преобразуется. Эта точка зрѣнія противоположна св. Ѳомѣ Аквинату, но близка св. Бонавентурѣ. Русская философія возстаетъ противъ Декартовскаго «*Cogito ergo sum*». Въ своемъ бытіи, какъ и вообще въ бытіи, нельзя убѣждаться черезъ отвлеченное мышленіе, какъ нельзя и черезъ индивидуальное мышленіе, черезъ выдѣленіе моего «я» и противоположеніе его

*) Св. Ѳому Аквината, какъ и вообще схоластиковъ, у насъ знали плохо и невѣрно понимали. Интеллектуализмъ Ѳомы Аквината не есть рационализмъ въ томъ смыслѣ, какъ это слово употребляется въ XIX в.

соборному «мы». Рационализм и индивидуализм — первородные грѣхи европейской философіи. Русская религиозная философія пытается строить своеобразную церковную гносеологию, она вноситъ начало соборности въ самое философское познаніе. Подлинное познаніе сущаго возможно лишь черезъ пребываніе въ соборности, въ церковномъ «мы», въ преданіи. «Я», выпадающее изъ соборности, изъ церковнаго «мы», разрывающее съ преданіемъ, какъ съ внутренней жизнью церковнаго организма, перестаетъ соприкасаться съ сущимъ и познавать его. Кн. С. Трубецкой называетъ такую соборную гносеологию метафизическимъ социализмомъ. Поэтому Декартъ былъ вдвойнѣ неправъ, онъ философствовалъ рационалистически и индивидуалистически. Неправъ былъ и св. Тома Аквинатъ, допускавшій интеллектуализмъ въ познаніи бытія и утверждавшій права естественной философіи (въ духѣ Аристотеля), оторванной отъ вѣры и откровенія. Путь этотъ привелъ къ Гегелю, у котораго бытіе окончательно перешло въ понятіе. Гегель пытался бытіе вывести изъ понятія. У него исчезъ субстратъ, сущес. И философія пережила кризисъ, который привелъ ее къ ниспаденію въ материализмъ и грубый эмпиризмъ.

Русская философія религиознаго направленія борется не только съ рационализмомъ и индивидуализмомъ, но и съ идеализмомъ во имя онтологическаго реализма. Приматъ принадлежитъ не идеѣ, не познающему субъекту, а бытію. Бытіе первоначально дано, оно дано вѣрѣ, дано опыту цѣлостнаго духа и только потому возможно его познаніе. Само богословствованіе должно быть опытнымъ, нераціоналистическимъ, несхоластическимъ. Русская религиозная мысль подвергла сомнѣнію правомѣрность и плодотворность рационализма въ философіи и богословіи, которое утверждала и развивала западная мысль, начиная съ средневѣковой схоластики. Русское сознаніе съ трудомъ мирится съ сознательной установкой іерархическихъ ступеней и дифференціаціей разныхъ областей, которую дѣлаетъ св. Тома Аквинатъ съ одной стороны и Кантъ съ другой стороны. Мы склонны думать, что свѣтъ, который изливается на высшія іерархическія ступени (вѣра, откровеніе, мистика), долженъ распространять свои лучи и на всѣ низшія ступени и ихъ освѣщать. Поэтому философское познаніе не можетъ быть основано исключительно на разумѣ и чувственномъ опытѣ. У насъ въ XIX

вѣкъ не было разработанной и систематической философіи, исходящей изъ началъ, заложенныхъ И. Кирѣевскимъ. Наибольше систематиченъ былъ Вл. Соловьевъ, но онъ формально былъ наибольше рационалистическимъ русскимъ мыслителемъ въ противоположность содержанію своей философіи. Заслуга русской религіозной философіи XIX вѣка была въ острой постановкѣ проблемъ отношенія знанія и вѣры, познанья цѣлостнымъ духомъ, проблемы церковной гносеологии, т. е. познанья, основаннаго на соборности, и проблемы онтологизма въ философіи, которая въ Западной Европѣ была совсѣмъ оттѣснена и забыта. Русская философія сознавала себя онтологической, соборной, органически цѣлостной, религіозной по своимъ истинамъ. Русскіе мыслители иногда бывали несправедливы къ западной мысли, отъ которой много получили. Не вся западная мысль была рационалистической, индивидуалистической, идеалистической. И на Западѣ были представители онтологически-реалистическаго направленія, цѣлостно сътезирующие вѣру и знаніе. Достаточно назвать Фр. Баадера, къ которому были близки славянофилы и Вл. Соловьевъ, а въ средневѣковъ - - св. Бонавентуру. Слѣдуетъ напомнить также о кардиналѣ Николаѣ Кузанскомъ, вліяніе котораго обнаружилось въ XX вѣкѣ. Наконецъ, Шеллингъ пытался преодолѣть рационализмъ и идеализмъ и прорваться къ откровенію и миѳу, какъ источникамъ познанія. И нужно все-таки признать, что у насъ есть оригинальная традиція русской религіозной философіи, которая представляетъ интересъ и для мысли западной. Нѣмецкая философія нашихъ дней движется въ направленіи онтологизма и реализма, которые раньше утверждались въ философіи русской. Наша мысль получила прививки отъ философіи германской, но результаты получились своеобразные. Идеи соборности философскаго познанья и онтологическаго реализма остаются своеобразно русскими идеями, въ такой формѣ не существовавшими въ германской философіи. Русская религіозная мысль XIX вѣка остро ощутила и сознала кризисъ европейской философіи и увидѣла тупикъ, къ которому она пришла. Въ этомъ тупикѣ терялась реальность бытія, свободы, личности. Русская мысль почувствовала, что выходъ можетъ быть лишь религіозный. Сознана была недостаточность эмпиризма, рационализма и критицизма. Но со свойственнымъ русскимъ радикализмомъ и склонностью къ крайностямъ

мы не только преодолевали кризисъ философіи, но нерѣдко отрицали всякую самостоятельность философіи и утверждали совершенную ея поглощенность религіей. Русская мысль, острая по своей проблематикѣ, съ трудомъ устанавливала іерархическія ступени и дѣлала дифференціацію различныхъ областей. Нужно помнить, что и религіозная философія есть все же философія, есть гнозисъ. Это не всегда у насъ помнили. Вершины своей русская философская проблематика достигаетъ не въ чистой философіи, а въ великой русской литературѣ.

VI.

Русская литература XIX вѣка есть величайшее твореніе русскаго національнаго духа. Русское творчество никогда не подымалось выше и врядъ ли подыметъ. Русская литература не только ставитъ русскую культуру на одинъ уровень съ великой культурой западной Европы, но она одна изъ величайшихъ въ мірѣ литературъ. Значеніе русской литературы не только національно-русское, но и міровое. Это нужно считать общепризнаннымъ. Но для нашей темы важно, что въ русской литературѣ, у великихъ русскихъ писателей религіозныя темы и религіозныя мотивы были сильнѣе, чѣмъ въ какой либо литературѣ міра. Нужно обратиться къ Эсхилу и Данте, чтобы увидать въ литературѣ религіозное безпокойство, подобное безпокойству русскихъ писателей. Вся наша литература XIX вѣка ранена христіанской темой, вся она ищетъ спасенія, вся она ищетъ избавленія отъ зла, страданія, ужаса жизни для человѣческой личности, народа, человѣчества, міра. Въ самыхъ значительныхъ своихъ твореніяхъ она проникнута религіозной мыслью. И вершиной русской мысли, величайшимъ русскимъ метафизикомъ былъ, конечно, Достоевскій. Русская литература потрясла міръ своимъ правдолюбіемъ и человѣколюбіемъ. Русскіе писатели пережили трагедію творчества, которой въ такихъ размѣрахъ и такой глубинѣ не знали писатели Запада. Русская литература заставляетъ задуматься надъ религіозной проблемой творчества, надъ религіознымъ оправданіемъ и осмысливаніемъ культуры. Это чисто русская тема — тема Гоголя, Достоевскаго, Л. Толстого. Литература выходитъ за предѣлы искусства и ищетъ религіознаго дѣйствія. Это литература пророческая, учительская, учащая смыслу жиз-

ни. Пророчествуютъ и учительствуютъ величайшія творенія русской литературы. Русская религиозная философія въ сущности разрабатываетъ темы, поставленныя русской литературой.

У Пушкина съ необычайной остротой и глубиной была поставлена проблема творчества и творческой гениальности. И у него одного она получаетъ положительное разрѣшеніе. «Моцартъ и Сальери» и стихотворенія «Пока не требуетъ поэта къ священной жертвѣ Аполлонъ», «Ты царь, живи одинъ» ставятъ проблему творчества. Она будетъ мучить всѣхъ нашихъ великихъ писателей, но переживать ее они будутъ трагически. Неразрѣшенность въ христіанствѣ, въ православіи проблемы творчества человека поражаетъ и ранитъ сознание русскихъ творцовъ XIX вѣка. Это есть также проблема религиознаго смысла культуры. Она не была разрѣшена въ православіи такъ благополучно, какъ разрѣшалась въ католичествѣ и протестантизмѣ, но именно потому она стала въ русскомъ сознаніи во всей своей глубинѣ. Величайшихъ русскихъ писателей мучилъ вопросъ о переходѣ отъ творчества совершенныхъ произведеній къ творчеству совершенной жизни. Это вѣдь было основнымъ у Гоголя и Толстого, которые согласны были отказаться отъ своего творчества во имя исканія совершенной жизни. Страстное обличеніе неправды жизни и исканіе правды, лучшей совершенной жизни, Царства Божьяго не только на небѣ, но и на землѣ есть основной мотивъ русской литературы XIX вѣка. И это былъ мотивъ не только социальный, хотя онъ имѣлъ свою социальную проэктію, это былъ также мотивъ религиозный и метафизическій. Даже у писателей радикально-народническаго направленія, у Некрасова, Щедрина, Гл. Успенскаго, исканіе правды жизни имѣло смыслъ не только социальный, но и религиозный. Русская религиозная проблематика XIX вѣка въ сущности всегда была гораздо болѣе социальной, чѣмъ это принято о ней думать. Исканіе правды Христовой и Царства Божьяго всегда имѣетъ социальную сторону. Съ другой стороны, русской литературѣ часто давали слишкомъ социальное истолкованіе и проходили мимо ея религиозно-метафизической глубины. Гоголя превратили въ социального сатирика въ то время, какъ его мучила метафизическая проблема зла. Онъ видѣлъ ложь и зло гораздо глубже проходящихъ социальныхъ формъ. Вообще русская литература

была реалистической совѣмъ не въ томъ внѣшнемъ смыслѣ, который ей приписывали наши поверхностные критики. Она была реалистической въ смыслѣ религіознаго, онтологическаго реализма, видѣнія глубочайшихъ реальностей бытія и жизни. И въ этомъ смыслѣ она была самой реалистической въ мірѣ, ей открывались послѣднія, самыя глубокія реальности духовнаго міра. Гоголь не былъ реалистомъ въ смыслѣ художественнаго, эстетическаго принципа своего творчества. Но онъ видѣлъ реальность зла въ самой глубинѣ жизни. Правдоискательство есть самое безспорное и признанное качество русской литературы. Вся жизнь Л. Толстого, болѣе значительная, чѣмъ его ученіе, была мучительнымъ исканіемъ правды жизни. Необычайное, въ такой степени небывалое правдолюбіе мы видимъ у всѣхъ подлинныхъ русскихъ писателей. Оно и Чехова дѣлаетъ писателемъ религіозной серьезности, несмотря на опустошенность его сознанія и вульгарность его сознательныхъ взглядовъ. Русская литература наиболѣе свободна отъ условной лжи цивилизаціи.

Русская литература глубоко и мучительно задумалась надъ судьбой человѣка и задумалась съ религіозной серьезностью. Религіозная проблематика о человѣкѣ наполняетъ всю русскую литературу, и у Достоевскаго достигаетъ необычайной остроты. Проблема о человѣкѣ, проблема религіозной антропологии превращается въ русскомъ сознаніи въ проблему о Богочеловѣкѣ и человѣкобогѣ, о Христѣ и антихристѣ. Русская литература, самая человѣчная, человѣколюбивая и сострадательная въ мірѣ, ставитъ проблему о религіозномъ смыслѣ гуманизма и совершаетъ судъ надъ гуманизмомъ *). Это тоже чисто русская тема. Это и есть тема о конечныхъ судьбахъ человѣка, тема эсхатологическая. Эсхатологизмъ русской литературы несомнѣненъ, она обращена къ конечному, предѣльному, все-разрѣшающему, къ послѣднимъ судьбамъ. У тѣхъ писателей, у которыхъ религіозное сознаніе наиболѣе затемнено, какъ на примѣръ, у Тургенева, тема о человѣческой судьбѣ превращается въ тему о рокѣ, о магическихъ силахъ, и имъ свойственна разрывающая душу печаль. Ре-

*) Быть можетъ, единственнымъ большимъ русскимъ писателемъ, у котораго не было любви къ человѣку, у котораго человѣчность была ослаблена сознаніемъ зла и лжи, былъ Гоголь. Онъ самый загадочный и жуткій изъ русскихъ писателей.

лигиозными и метафизическими мотивами полна и русская поэзия. Они были и у Лермонтова, который был, быть может, одним из наиболее религиозных наших поэтов, создавший образцы молитвенной поэзии. Но наиболее глубоким метафизиком в русской поэзии был Тютчев. Его поэзия полна метафизической проблематики. Он поэт ночной стихии мира, Ungrund'a. Ему раскрывается темная бездна бытия, дionисическія метафизическія силы. Творчество Тютчева выходит за предѣлы аполлонизма и оно полно предчувствій. Подлиннаго профетизма, столь свойственнаго русской литературѣ, нужно искать не въ политическихъ стихотвореніяхъ Тютчева, какъ не слѣдуетъ его искать въ статьяхъ «Дневника писателя» Достоевскаго, а въ метафизическихъ стихотвореніяхъ. Въ нихъ есть не только ощущеніе хаоса за космосомъ, но и предчувствіе новой исторической эпохи, въ которой хаосъ раскроется. Тютчевъ, консерваторъ по своимъ поверхностнымъ убѣжденіямъ, чувствовалъ, что возможно наступленіе эпохи историческихъ катастрофъ. Русской литературѣ свойственно было профетическое предчувствіе надвигающейся на Россію, а, можетъ быть, и на весь міръ, революціи. Это было уже у Пушкина и у Лермонтова. И революція эта всегда понималась не только, какъ политическій феноменъ, но также какъ феноменъ метафизическій и религиозный. Это наиболее ясно у Достоевскаго. Проблема революціи, какъ проблема религиозная, въ такой глубинѣ была впервые поставлена въ русской литературѣ. У Достоевскаго надвигающаяся революція есть прежде всего революція духа, накопленіе внутренняго динамита. Онъ даетъ образы надвигающейся внутренней революціи, онъ художникъ революціонной динамики жизни. Толстой художникъ устоявшихся формъ жизни. Но сознание его разрушительно и требуетъ революціоннаго переустройства жизни. Предчувствіе надвигающейся революціи у русскихъ писателей принимаетъ эсхатологическій характеръ и отражаетъ эсхатологизмъ нашего духовнаго типа. Это возможно было лишь при основной беспочвенности нашего культурнаго слоя, при катастрофическомъ висѣніи надъ бездною. Писатели Запада плохо это понимаютъ. Соціально-революціонная настроенность французской литературы извѣстнаго періода все-таки очень почвенна по сравненію съ русскимъ эсхатологическимъ исканіемъ правды,

съ русскимъ предчувствіемъ наступленія Царства Христова и царства антихриста. Элементъ консервативный и элементъ революціонный очень причудливо переплетаются въ русской литературѣ, и къ ней нельзя подходить съ традиционными социальными категориями правости и лѣвости. У наиболее динамическаго и революціоннаго Достоевскаго есть консервативные и правые элементы въ «міросозерцаніи», а у болѣе консервативнаго художника Толстого есть элементы революціонно-анархическіе въ «міросозерцаніи». Многіе замѣчательные русскіе мыслители и писатели были монархистами, но монархизмъ ихъ былъ совсѣмъ особый, нерѣдко бывалъ псевдонимомъ, прикрывавшимъ анархическія настроенія и религіозно-революціонныя исканія. Русскую литературу XIX вѣка болѣе «мучилъ Богъ», чѣмъ какую либо другую литературу въ мірѣ, и эта мука о Богѣ была также мукой о человѣкѣ. Въ этомъ ея величіе и ея значеніе для русской религіозной мысли. Соединеніе муки о Богѣ съ мукой о человѣкѣ дѣлаетъ русскую литературу христіанской, даже тогда, когда въ сознаніи своемъ русскіе писатели отступали отъ христіанской вѣры.

VII.

Русская мысль XIX вѣка была также очень социальна. Ее мучилъ вопросъ о социальной правдѣ. И нужно сказать, что русской социальной мысли свойственны были религіозные мотивы и темы, въ ней было религіозное волненіе и безпокойство, даже когда сознательно она была вѣререлигіозной и антирелигіозной. По справедливымъ словамъ Достоевскаго, русскіе революціонеры не были политиками. ихъ мучилъ вопросъ о Богѣ, безсмертіи, о конечныхъ судьбахъ человѣчества и міра. Въ основаніи русской социальной мечтательности лежала хиліастическая идея. Русской мыслью владѣла или утопія идеальной самодержавной монархіи или утопія идеальнаго социалистическаго и анархическаго строя. Эта монархія и этотъ социализмъ совсѣмъ не походили ни на прозаическія монархіи Запада, ни на прозаическій социализмъ Запада. Идеальная монархія славянофиловъ, Бухарева, Достоевскаго, Вл. Соловьева, Н. Федорова ничего схожаго не имѣла съ прозаической монархіей петровской эпохи, съ русскимъ империализмомъ. Социальная правда на землѣ у насъ одинаково

осуществлялась через монархію и через анархію, через мистическое самодержавіе и через атеистическій социализмъ. Одно и то же исканіе Царства Божьяго на землѣ было скрыто за нашими социальными утопіями. Самобытная русская мысль XIX вѣка всегда возставала противъ мѣщанства и буржуазности Запада, будь она лѣвой, какъ у Герцена, или будь она правой, какъ у К. Леонтьева. Буржуазности и мѣщанства совсѣмъ не выносилъ русскій мыслитель, если онъ былъ подлинно русскій, и онъ всегда обличалъ въ грѣхѣ буржуазности и мѣщанства западную цивилизацію. Русскіе мыслители гораздо раньше Шпенглера установили различіе между культурой и цивилизаціей и съ ужасомъ отшатнулись отъ образа торжествующей буржуазной цивилизаціи Западной Европы XIX вѣка. Это есть коренная русская тема, традиціонная въ нашей мысли. Русская социальная мысль всегда пыталась найти для Россіи путь, которымъ можно миновать развитіе капитализма съ его неизбежнымъ торжествомъ мѣщанства и буржуазности. вмѣстѣ съ тѣмъ мѣщанство бралось у насъ всегда въ его глубинѣ, какъ категория духовная и моральная, а не социально-экономическая. Такъ было и у безрелигіознаго Герцена. Мѣщанство есть прежде всего отрицаніе яркой, творчески оригинальной личности.

Буржуазныя добродѣтели никогда насъ не привлекали. Наши добродѣтели были обращены къ иному, божественному міру или къ новому грядущему міру. Русской этикѣ совсѣмъ не были свойственны экономически продуктивныя добродѣтели. Максимализмъ былъ свойствененъ русской социальной мысли и въ ея религіозныхъ, и въ ея антирелигіозныхъ или лже-религіозныхъ направленіяхъ. Она требовала не постепеннаго историческаго труда, а радикальнаго переустройства міра. Н. Федоровъ, который защищалъ самодержавную монархію и распространялъ ее на космическое цѣлое, такъ же къ этому стремился, какъ и Бакуининъ, который защищалъ анархію. Извращенное исканіе Царства Божьяго и Божьей правды несомнѣнно было въ русскомъ атеистическомъ социализмѣ и анархизмѣ. Русское народничество полно безсознательными религіозными мотивами. Русскій нигилизмъ, который сталъ міросозерцательнымъ базисомъ русскаго социализма, былъ религіознымъ феноменомъ. Онъ возможенъ былъ лишь на духовной почвѣ православія, онъ есть результатъ нераскрытости въ православіи положительнаго отношенія къ культу-

рѣ, православнаго эсхатологизма. Русскій нигилизмъ есть негативъ русскаго апокалипсиса. Русскій нигилистъ, какъ и русскій апокалиптикъ, требуетъ оголенія и всеразрѣшающаго конца. Русскій нигилизмъ въ народной средѣ былъ уже явленъ въ крайнихъ формахъ русскаго раскола и сектанства. Въ нигилизмѣ есть своеобразное переживаніе аскетическаго міроотрицанія, непріятія міра, какъ основаннаго на лжи и неправдѣ. Но нигилистъ отрицаетъ міръ не во имя Бога, а во имя ничто. Бѣлинскій заложилъ уже основаніе русскаго нигилизма и атеистическаго социализма, потому что во имя изступленной любви къ человѣку и человѣчеству проникся маратовскими чувствами и готовъ былъ уничтожить одну часть человѣчества, чтобы осчастливить другую ея часть. Чистый, суровый, аскетически настроенный и благочестивый юноша Добролюбовъ дѣлается нигилистомъ изъ любви къ правдѣ, изъ ненависти ко лжи. Въ психологіи русскаго нигилизма былъ сильный аскетическій элементъ и лишь въ дальнѣйшемъ нигилизмъ привелъ къ распущенности и разложенію. «Что дѣлать?» Чернышевскаго — бездарная, но аскетически-нравоучительная книга, которая хочетъ замѣнить «Домострой» болѣе высокой и человѣчной моралью. Писаревъ возсталъ противъ красоты, противъ Пушкина, противъ искусства по аскетическимъ мотивамъ, психологически родственнымъ тѣмъ мотивамъ, которые заставляють православнаго аскета подозрительно и съ осужденіемъ относиться къ этимъ цѣнностямъ. Всегда единое на потребу, спасеніе души для вѣчной жизни или спасеніе народа отъ зла и страданія для жизни земной, ставится выше творчества и цѣнностей культуры. Утилитарное отрицаніе морали совершается по моральнымъ мотивамъ. Добро представляется безнравственнымъ. Отношеніе къ народу, къ его страданіямъ и его благу принимаетъ религіозный характеръ. Революціонеры хотять быть спасителями и признають себя спасителями. Философія, искусство, созерцаніе отвергаются, какъ враждебный реальному дѣлу самообманъ, какъ роскошь, недопустимая при страданьяхъ міра и народа. Небо представляется враждебнымъ земной правдѣ и отрицается изъ аскетизма, изъ воздержанія, изъ смиренія. Это замѣчательный феноменъ, требующій еще изученія. Мы тутъ имѣемъ дѣло съ безблагодатнымъ, безбожнымъ аскетизмомъ, свидѣтельствующимъ объ извращеніи религіозной природы. Безбрежная социальная меч-

тательность владѣла душой русской интеллигенціи второй половины XIX вѣка, и то было единственной допустимой и разрѣшенной мечтательностью. Всякая другая мечтательность была объявлена грѣховной. Въ эту социальную мечтательность была вложена вся энергія загнаннаго и утѣшеннаго религіознаго чувства. То была религія безъ религіознаго объекта, съ объектомъ недостойнымъ религіознаго поклоненія, и религія эта имѣла роковыя послѣдствія, предсказанныя Достоевскимъ, мы пожинаемъ плоды ея въ русскомъ коммунизмѣ. Но не смѣютъ осуждать эту безбожную религію интеллигенціи тѣ христіане, которые ничего не дѣлали для осуществленія христіанской правды въ жизни и не способны были ни къ какому жертвамъ. Мечта о совершенномъ социальномъ строѣ на землѣ есть ложная и тираническая мечта, враждебная свободѣ человѣческаго духа. И опытъ осуществленія этой мечты долженъ привести къ парадоксу — къ новой мечтѣ о несовершенномъ социальномъ строѣ, въ которомъ будетъ допущена нѣкоторая свобода зла, какъ условіе свободы добра. Русский социализмъ былъ своеобразнымъ порожденіемъ нашего національнаго духа, въ которомъ смѣшались черты положительныя и высокія съ чертами отрицательными и роковыми. Это было извращенной формой русскаго странничества, русскаго скитанія на путяхъ къ новому Іерусалиму. Русский коммунизмъ и есть негативъ позитива русскаго правдоискательства. Но и въ нашей социальной мысли обнаруживалась русская религіозная проблематика.

Русская религіозная мысль XIX вѣка достигаетъ вершины въ Достоевскомъ и въ Вл. Соловьевѣ, а въ самомъ концѣ вѣка появляются странныя фигуры В. Розанова и Н. Федорова, которые вліяютъ уже въ XX вѣкѣ. Религіозная мысль наша привела къ постановкѣ проблемъ новаго религіознаго сознанія и къ ожиданію новой творческой эпохи въ христіанствѣ. Катастрофическій срывъ русской революціи прервалъ традиціи и вызвалъ реакцію противъ мыслителей предшествующаго вѣка. Это обычная исторія. Русская религіозная мысль не была социалью вліятельной, хотя социальная проблема никогда не была ей чуждой. Оригинальное теченіе нашей національно-религіозной мысли было раздавлено другими теченіями, реакціонны-

ми и революционными. Не этимъ течениемъ опредѣлилась идеологія русской революціи, и оно безсильно было духовно остановить нарастаніе атеистической революціи. Великіе русскіе писатели и мыслители предвидѣли и предчувствовали русскую революцію, ея катастрофическая возможность предусматривается ихъ мыслью. Но это былъ пассивный профетизмъ. Дѣйствию противопоставалось не дѣйствіе, а мысль. Проблематика русской религіозной мысли черезъ головы поколѣній современныхъ и поколѣній ближайшихъ обращена къ поколѣніямъ болѣе отдаленнымъ, грядущимъ. Они лишь узрѣютъ проблематику русской религіозной мысли и почувствуютъ ея жизненное значеніе. Пока мы проходимъ черезъ періодъ реакціи, превращающійся во вражду ко всякой мысли. Русская религіозная мысль XIX вѣка не была систематической и совершенной по формѣ, она фрагментарна и отрывочна. Она не вполне себя реализуетъ и оставляетъ многое въ потенциальномъ состояніи. Замѣчательныя интуиціи не разворачиваются и не обосновываются. Но значительность этой мысли въ иномъ. Въ ней проявлена необычайная свобода духа, которая могла обнаружиться лишь внѣ школы, внѣ почвенной традиціи. Въ ней было безпокойство и взволнованность, свойственныя лишь предреволюционнымъ эпохамъ. Въ ней ставились проблемы очень глубокія, но онѣ не всегда разрѣшались, а иногда разрѣшались ошибочно. И прежде всего ставились проблемы религіозной космологіи и религіозной антропологіи, проблемы о человѣкѣ и мірѣ. Въ русской мысли былъ сдѣланъ опытъ христіанскаго осмысливанія процессовъ новой исторіи. Въ ней мысль христіанскаго Востока даетъ свой отвѣтъ на мысль христіанскаго Запада. Противъ русской религіозной мысли XIX вѣка одинаково возставали реакціонное церковное теченіе и революціонное атеистическое теченіе. Но въ ней впервые образовалась традиція религіозной философіи, традиція, рожденная въ эпоху беспочвенности и духовной свободы, съ беспочвенностью связанной. Русская мысль, и религіозная и социальная, была внутренне наиболѣе свободной въ эпоху самодержавной монархіи, но она вмѣстѣ съ тѣмъ часто бывала утопической. Парадоксъ исторіи мысли въ томъ и заключается, что мысль часто бываетъ внутренне максимально свободной при внѣшней максимальной стѣсненности. Свобода какъ будто бы нуждается въ сопротивленіи. И дай Богъ, чтобы, когда наступитъ у

насъ время бѣльшей внѣшней свободы, сохранилась у насъ прежняя внутренняя свобода мысли. Русскій народъ, нынѣ переживающій кровавый бредъ и неслыханную тиранию, можетъ устроиться, приобрести твердую почву, получить внѣшнія права и свободу, можетъ отдать свои силы строительству и организаціи цивилизованной жизни и обмѣщаниться и обуржуазиться. Но сохранить ли онъ и въ этомъ случаѣ тѣ духовныя черты, которыя обнаружены въ русской литературѣ XIX вѣка и въ творческой мысли этого неустроеннаго и несчастливаго вѣка? Можно ли утверждать, что русскій народъ выразилъ себя наиболѣе глубоко въ Достоевскомъ? Это самый мучительный вопросъ нашего времени. Онъ ставится всегда наряду съ вопросомъ о нашемъ внѣшнемъ устроеніи и благообразіи. Многія черты XIX вѣка должны быть преодолены, какъ порожденіе крѣпостнаго права. И должны раскрыться новыя черты — дисциплина характера, способность къ дѣйствию, къ организаціи, чувство отвѣтственности, реальное пониманіе дѣйствительности. Но всегда остается вопросъ о вѣчныхъ чертахъ русскаго духа. У французовъ вѣчныя черты національнаго духа связаны съ XVII вѣкомъ. Это остается вѣрно и донынѣ и не измѣнено XVIII вѣкомъ и революціей. Какъ будетъ у насъ?

Николай Бердяевъ.