

Д. Мережковский

З. Гиппиус

Д. Философов

Царь

и

Революция

С Е Р И Я

ИССЛЕДОВАНИЯ
ПО ИСТОРИИ
РУССКОЙ МЫСЛИ

Под общей редакцией М. А. Колерова

ТОМ ЧЕТВЕРТЫЙ



О·Г·И
Москва 1999

Д. МЕРЕЖКОВСКИЙ, З. ГИППИУС,
Д. ФИЛОСОФОВ

ЦАРЬ И РЕВОЛЮЦИЯ

[Париж, 1907]

ПЕРВОЕ РУССКОЕ ИЗДАНИЕ

Под редакцией М. А. Колерова

Вступительная статья М. М. Павловой

Перевод с французского О. В. Эдельман

Подготовка текста Н. В. Самовер



О·Г·И
Москва 1999

Д. Мережковский, З. Гиппиус, Д. Философов. Царь и революция. Сб. / Первое русское издание под редакцией М. А. Колерова. М.: ОГИ, 1999. — 224 с.

ISBN 5-900241-42-4

© М. М. Павлова, статья, 1999

© М. А. Колеров, О. В. Эдельман,
Н. В. Самовер, публикация
текста, 1999

© ОГИ, оформление, 1999

СОДЕРЖАНИЕ

<i>МАРГАРИТА ПАВЛОВА</i> Мученики великого религиозного процесса	7
---	---

ЦАРЬ И РЕВОЛЮЦИЯ

{Д. МЕРЕЖКОВСКИЙ} Предисловие	57
Д. ФИЛОСОФОВ Царь-Папа	63
З. ГИППИУС Революция и насилие	103
Д. МЕРЕЖКОВСКИЙ Религия и революция	129
З. ГИППИУС Истинная сила царизма	195
<i>РЕД.</i> О тексте	215

Маргарита Павлова

Мученики великого религиозного процесса

Сборник «Le Tzar et la Révolution», увидевший свет в Париже в 1907 г. и через год вышедший в немецком переводе (*Der Zar und die Revolution. Muenchen und Leipzig, 1908*), явился важным этапом в творческой биографии и религиозно-общественной деятельности Дмитрия Сергеевича Мережковского (1865–1941), Зинаиды Николаевны Гиппиус (1869–1945) и Дмитрия Владимировича Философова (1872–1940). Книга посвящена религиозному оправданию русской революции и имеет ярко выраженный антимонархический и антиортодоксальный пафос. Принято считать, что авторы были вынуждены напечатать ее в Европе исключительно по цензурным соображениям; тем не менее, с подобным мнением едва ли можно согласиться безоговорочно. Прежде всего потому, что предисловие к изданию и основополагающая в «Le Tzar et la Révolution» статья «Религия и революция»¹ были без

¹ Статья Д. С. Мережковского «Религия и революция», предназначенная для парижского сборника, была впервые напечатана под заглавием «Революция и религия» у П. Б. Струве в «Русской Мысли» (1907. Кн. 2. Отд. II. С. 64–85; Кн. 3. Отд. II. С. 17–34), и сопровождалась редакционной заметкой: «Редакция считает своим долгом, не замыкаясь в какие-либо шаблоны, знакомить читателей журнала с теми глубокими религиозно-философскими течениями, которые

каких-либо конъюнктурных изменений включены в сборник Мережковского «Не мир, но меч», изданный в 1908 г. М. В. Пирожковым, а темы, затронутые в статьях З. Гиппиус «Революция и насилие» и «Истинная сила царизма», в статье Д. Философова «Царь-Папа», в той или иной форме также обсуждались авторами и их оппонентами на страницах отечественной печати. Кроме того, сборник, изданный на французском и немецком языках, очевидно, был обращен в первую очередь не к русскоязычной аудитории, а непосредственно к европейскому читателю, русской культурной элите и эмиграции («к отдельным личностям высшей всемирной культуры» — заявлено в предисловии). Эти обстоятельства позволяют прочитывать «*Le Tzar et la Révolution*» не только как своеобразный «манифест» — политическую и религиозно-общественную программу, как литературный памятник неохристианской мысли начала XX века, — но и в более широком культурно-историческом плане: как акт интеллектуальной «связи» трех русских писателей с представителями европейской ответственности и современного религиозного движения.

Совместный отъезд Мережковских и Философова во Францию во время первой революции, где они провели около двух с половиной лет (уехали 25 февраля 1906, вернулись в июле 1908), был вызван очень сложным комп-

в настоящее время все более и более назревают и оформляются у нас в России. Сама редакция к богословскому содержанию и мистическому характеру этих течений относится совершенно отрицательно. В плеяде новейших русских религиозных мыслителей Д. С. Мережковский занимает одно из первых мест» (Кн. 2. Отд. II. С. 64); в авторском примечании к статье сообщалось: «Некоторые места в заключительной части этой статьи не могли в настоящее время появиться в России, по условиям русской так называемой „свободной печати“. Это места, очень важные для основной мысли автора, будут восстановлены в сборнике статей на французском языке, под заглавием „*Le Tzar et la Révolution*“, который появится осенью текущего года в Париже» (Кн. 3. Отд. II. С. 34).

лексом переживаний фактов внутренней и внешней жизни², в свете которых подготовка и появление книги «Le Tzar et la Révolution», ставшей центральным событием пребывания «тройственного союза» в Париже, выглядит закономерным итогом их общественной деятельности и жизнестроительных поисков предшествующих лет.

Идея издать боевой сборник-манифест возникла у Мережковских в результате осмысления революции 1905–1907 гг., постепенного «полевления» и отказа от иллюзий по отношению к возможному радикализму иерархов русской церкви. Начиная с 1901, они искали в православной среде творческие силы, способные пойти навстречу общественной мысли и освободительному движению. Опыт открытого, но так и не состоявшегося по существу, диалога «левых» и «правых» (интеллигенции и духовенства) в учрежденных по инициативе Мережковских Религиозно-философских собраниях 1901–1903 гг., их запрещение, прекращение печатания отчетов заседаний в предпринятом ими религиозно-философском журнале «Новый Путь» (1903–1904), неудачный альянс с «идеалистами» в «Вопросах Жизни» (1905) и вынужденный уход из журнала³,

² Обстоятельства отъезда Мережковских из России и продолжительного пребывания в Париже подробно изложены в работе: А. Л. Соболев. Мережковские в Париже (1906–1908) // Лица. Вып. 1. Биографический альманах. М.; СПб., 1992. С. 319–371.

³ О работе и роли Мережковских в журналах см.: Д. Максимов. «Новый Путь» // В. Евгеньев-Максимов, Д. Максимов. Из прошлого русской журналистики. Л., 1930. С. 131–254; Письма З. Н. Гиппиус к П. П. Перцову / Вступ. заметка, подготовка текста и примечания М. М. Павловой // Русская литература. 1991. № 4. С. 124–159; 1992. № 1. С. 134–157; И. В. Корецкая. «Новый путь». «Вопросы жизни» // Литературный процесс и русская журналистика конца XIX — начала XX века. 1890–1904. Буржуазно-либеральные и модернистские издания. М., 1982. С. 179–233; М. А. Колеров. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996. С. 69–89.

несостоявшийся церковно-реформаторский «Вестник Жизни»⁴ — вся в целом не удавшаяся попытка создать единый «фронт» религиозной общественности, готовой организовано и действенно противостоять «исторической церкви» и самодержавию, а также не выпавшее на долю «тройственного союза» политическое руководство в этом процессе, способствовали усилению реформаторских интенций и идейного максимализма Мережковских; накануне отъезда в Париж они оказались на грани изоляции в религиозном освободительном движении.

В ходе революции они пришли к убеждению, что русская церковь, всецело зависимая от самодержавия, всегда будет оправдывать действия светской власти, будь то расстрелы мирных демонстраций или организация еврейских погромов. Своеобразным «экзаменом» благочестию на «прогрессивность» стало «Воззвание к Церкви», составленное Д. С. Мережковским в конце 1905 года (согласно дневниковой записи С. П. Каблукова)⁵. В «Воззвании», которое по форме походило на прокламации радикального «Христианского Братства Борьбы»⁶, говорилось: «Ныне,

⁴ Об этом факте «потенциальной» журналистики см.: *М. А. Колеров*. Проект еженедельника «Вестник Жизни» (1905) // *М. А. Колеров*. Не мир, но меч. С. 163–178.

⁵ Каблуков Сергей Платонович (1881–1919) — преподаватель математики, музыкальный критик, с 1909 года секретарь Петербургского религиозно-философского общества. В десятиные годы был близок с Мережковскими; в дневнике Каблукова, который он вел в 1909–1919 гг., имеются многочисленные записи о Мережковских, в том числе приведен текст «Воззвания» (ОР ГПБ. Ф. 322. Ед. хр. 10. Л. 97–103); рукописная копия «Воззвания», с незначительными разночтениями, сохранилась также в архиве В. Ф. Эрн, с его карандашной пометой «Составлено Мережковским, 1906», приведена в кн.: *Взысующие Града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках*. / Составление, подготовка текста, вступ. статья и комментарии В. И. Кейдана. М., 1997. С. 702.

⁶ См.: *В. Кейдан*. На путях к граду земному // *Взысующие Града*. С. 11–18; *Е. В. Иванова*. Флоренский и «Христианское Братство

когда порвана всякая связь Царя с народом, когда самодержец, принявший вместе с помазанием от Церкви обязанность служить народу, окончательно сию обязанность нарушил, когда не услышан Им голос Народа, требовавший ближайшего участия в правлении, как единственного спасения России от неминуемой гибели; когда все обещания правительства оказываются обманом, так что все, что делается им, тот час же отнимается; когда власть самодержавия поддерживается лишь диким и грубым военным насилием и попранием всех законов Божеских и человеческих, когда предстоит такая кровавая смута, о коей и помыслить страшно, — ныне мы, собравшиеся в Петербурге в открытом собрании (и объединенные) священники и миряне, признаем самодержавное правительство отступившим от духа Христова, духа любви и свободы и, следовательно, навсегда лишившимся благословения Церкви Православной.

Мы зываем к Истинной, Святой, Соборной, Апостольской Церкви, да возвысит она свой голос в голосе своих верховных святителей, пастырей, учителей и всех христиан православных, да и произнесет безбоязненно перед лицом всей России свой суд над самодержавием, как над врагом Церкви и народа. Да благословит всех русских людей на великий и святой подвиг освобождения, на мученическое пролитие не чужой, а своей крови за великое дело свободы народной.

Молимся Тебе, Господи, освободи землю Русскую от ига рабства духовного и телесного. Веруем, что никто кроме Тебя, Бога любви, не сможет сделать нас свободными по слову Твоему: „Если Сын освободит вас, то истинно свободны будете“. И по слову Твоего ученика: „вы куплены дорогою ценою, не делайтесь рабами человеков“.

Власть только от Бога, насилие от дьявола, рабство от дьявола.

Дабы Церковь действительно могла встать на сей подвиг освобождения вместе со всем русским народом, мы считаем должным и нужным следующее:

1. Прекратить в храмах возношение молитв за Царя и Царствующий Дом. Возносить молитву за освобождение народа.

2. Как лицам духовным, так и мирянам противодействовать против кровавой смуты, которая поддерживается самодержавным правительством.

3. Разрешить войско от присяги Царю.

4. Посылать к властям и начальствам представителей Церкви вместе с мирянами для предотвращения насилий и кровопролитий.

5. Объявить Синод лишенным канонических прав, немедленно созвать Собор, который явился бы истинным и полномочным представителем Церкви перед народом.

6. Это решение настоящего собрания распространить по всем Духовным Академиям, семинариям и приходам. По всем другим городам устроить точно такие же собрания, дабы они присоединились к сему решению.

Не бойся, малое стадо! С Христом к Свободе.

Аминь!»

Текст документа не нашел отклика в сердцах русского духовенства. Одна из главных задач «Воззвания», как можно предположить, заключалась в попытке подготовить общественное мнение для провозглашения акта отделения церкви от государства (именно в этом направлении развивалась деятельность Мережковских в религиозно-философских собраниях). Дополнительным источником вдохновения для автора проекта, по-видимому, явился закон об отделении церкви от государства, только что — 9 декабря 1905 года — принятый в республиканской Франции.

Судьба «Воззвания», вероятно, сыграла не последнюю роль в размышлениях Мережковского о русской церкви и государственности. «То, что я передумал, а главное, пе-

режил в революционные годы 1905—1906, имело для внутреннего хода моего развития значение решающее, — писал он впоследствии. — Я понял — опять-таки не отвлеченно, а жизненно, — связь православия со старым порядком России, понял также, что к новому пониманию христианства нельзя иначе подойти, как отрицая оба начала вместе»⁷.

Замысел антимонархического и антицерковного издания, в самых общих чертах, определился в середине 1905 года; оно мыслилось учредителями не только как политическая акция, но и как «плацдарм» для консолидации христианской интеллигенции и совместного выступления против — «самодержавного хамства», «православной казенщины» и «хамства, идущего снизу — хулиганства, босячества, черной сотни» (триединое определение реакции, данное автором «Грядущего Хама», 1905). Мережковским было важно продемонстрировать новое понимание христианства, засвидетельствовать, что «новое религиозное сознание» — объективная реальность: внутри русского общества существуют творческие силы, готовые к церковному и политическому обновлению.

Предварительный круг участников сборника был намечен составителями еще до их отъезда в Париж. Средства для осуществления замысла предоставил И. Бунаков (Илья Исидорович Фондаминский, 1881—1942). 13 июля 1905 года Д. Философов сообщал А. С. Глинке (Волжскому): «На днях я мирно сижу дома, как вдруг звонок, и говорят, что меня желает видеть барышня. Выхожу — и вижу очень милую девушку (Вы ее знаете), которая мне приносит 1500 р. от Ф<ондаминского> на сборник.

Таким образом, сборник стал приобретать почву под ногами. Я не знаю, все ли это, что мы получим, или еще есть надежда на дополнительный взнос, но во всяком случае

⁷ Д. С. Мережковский. Автобиография // Русская литература XX века / Под. ред. С. А. Венгерова. Т. 1. М., 1915. С. 294.

решили немедленно приступить к делу, 1500 р. думаем истратить на гонорары, а печатать сборник в кредит. (...)

Теперь дело за статьями. Посмотрев список участников, составленный Вами с З. Н., — я обращаюсь к Вам с просьбой взять на себя С. Н. Бул<гакова>. Голубчик, напишите ему, попросите его что-нибудь для сборника. Ваш голос будет авторитетнее моего. Флоренского статью я получил. Карташева, Успенского, Белого и К°, Бердяева, Вяч. Иванова, Розанова мы берем на себя. Что-то у меня появилось сомнение насчет Аскольдова и Лосского. В случае, если признаете желательным их участие, переговоры с ними возьмите также Вы на себя. А, главное, выясните дело с Булгаковым.

У Мережковских существует предложение пригласить Шестова. Они его видели теперь в Киеве, подружились, и говорят, что он мог бы, если бы захотел, дать что-нибудь интересное»⁸.

Из переписки Мережковских и лиц их окружения (связь с предполагаемыми участниками издания после отъезда во Францию они поддерживали через В. В. Успенского и А. С. Глинку) по поводу готовящегося сборника явствует, что круг приглашенных ими и потенциальных (желаемых) авторов был широк и разнообразен и ориентирован на продолжение линии «Вопросов Жизни»: В. Розанов, Н. Минский, А. Карташев, А. Глинка (Волжский), В. Успенский, С. Булгаков, П. Флоренский, Н. Бердяев, С. Франк, Л. Шестов, Андрей Белый, Вяч. Иванов, А. Бенуа, В. Брюсов, С. Соловьев⁹. Однако первоначально

⁸ А. Л. Соболев. Мережковские в Париже (1906–1908). С. 346.

⁹ Предполагаемый состав участников сборника перечислен, например, в письме Д. Философова к В. Брюсову от 11/24 августа 1906: «Издание сборника нашего подвигается постепенно к своему осуществлению. С октября надеемся приступить к его печатанию. Он будет состоять из статей наших, затем Розанова, Бердяева, Бенуа, Булгакова, Белого, Успенского, Карташева, Волжского, Минского, вероятно

составителей эта «пестрота» и идейная несоединимость не пугали; единство обеспечивала цель: книга должна была стать программным, ударным выступлением против реакции («Хотелось бы, чтобы наш Сборник был криком призывным, обращенным не только к русскому обществу, но и ко всему русскому народу, — пояснял Мережковский в письме к Белому в июле 1906 года. — Очень ждем Вашей статьи. Не смущайтесь Вашей внутренней неготовностью. Мы и все не готовы. Попросите Флоренского тоже написать — может, ему удалось воззвание к народу — как бы та проповедь, за которую его арестовали. Ведь это была бы проповедь уже не в старой, а в новой, нашей Церкви. Неужели он этого не сознал и теперь?»)¹⁰.

Непосредственно к подготовке будущего издания составители приступили во Франции. В марте 1906 года Мережковский сообщал А. С. Глинке: «...мнение наше о необходимости издания этого Сборника — неизменно. Мы ведь в значительной мере, с этой именно целью приехали сюда и поселились здесь на целый год — уже квартиру наняли в Париже и даже собираемся открыть редакцию „Анархии и Теократии“, этот первый сборник должен был послужить началом целого ряда периодических изданий и сборников, а может быть и целого журнала на эту тему»¹¹.

Сборник предполагали издать осенью, в письмах в Россию Мережковские торопили участников со статьями, указывая на крайний срок — не позднее 15 сентября. Авторы не успевали, сроки сдвигались, менялся план издания.

Вяч. Иванова. Очень бы хотелось иметь и Вашу статью. (...) Имейте в виду, что он будет издан на французском языке, т. е. преследует „вселенские“ цели, следовательно и тема статьи должна быть общего характера» (Взыскующие Града. С. 103).

¹⁰ РГБ. Ф. 25. Карт. 19. Ед. хр. 9. Л. 42–43.

¹¹ А. Л. Соболев. Мережковские в Париже (1906–1908). С. 347.

1 сентября Успенский писал Глинке: «В Вашем письме промелькнула мысль, что Вы можете не успеть приготовить статью. Ради Бога, укрепитесь в том, что напишите ее непременно. Пусть запоздаем. С. Н. Булгаков пишет мне, что его статья будет готова только к концу сентября. Я тоже запоздаю, потому что занят смертельно. Но написать следует обязательно. Передаю Вам новую просьбу Мережковских. Теперь они предполагают издать не один, а два сборника с такими под заглавиями: 1. Самодержавие и русская революция; 2. Анархия и теократия. Общее заглавие остается прежнее: „Меч“. Первый сборник будет посвящен злободневным вопросам; второй — более теоретическим. Общая цель обеих частей „Меча“ — одинаковая, но первый должен иметь боевой характер. Мережковские просили Вас (кроме обещанной) дать еще новую статью в первый сборник: что-нибудь из отношения православия и самодержавия, политики и религии и т. п. Можно написать статью — размер ее небольшой: 1/2 листа, 10 страниц, и можно и меньше — в виде воззвания, обращения и под<обного>. Сборники выходят приблизительно в одно время...»¹².

В октябре 1906 года первый сборник был представлен для перевода, часть материалов для второго также уже находилась в Париже (статьи Розанова «О вере русских»

¹² Там же. С. 349. Ср.: в письме С. Н. Булгакова от 25 июля 1906 г. А. С. Глинке: «Я Мережковским еще ничего не написал и рад, что Вы еще не готовы»; и в письме к нему же от 4 сентября 1906 г.: «...я не знаю, когда и как справлюсь со статьей для сборника Мережковских. А у тех все новые проекты: теперь уже два сборника: один из революции (для революционного райка?), а другой об анархии (последняя игрушка!), и, главное, к этим сборникам проектируются наши портреты и биографии, о чем просят Вас и меня. Вот бы злорадствовали москвичи! Уж не знаю, как отверчусь. Насколько привлекательно мне казалось быть с ними в общерелигиозном сборнике, настолько расхолаживаюсь теперь. Но все-таки постараюсь быть, хотя бы без портрета (!)» (Взыскующие Града. С. 109, 111).

и Бердяева «Мистика и религия», Белого «Социал-демократия и религия»; ожидалась также статья Булгакова)¹³. В начале 1907 года авторы-составители заключили договор с «Mercure de France»¹⁴, и вскоре их книга «Le Tzar et la Révolution» вышла из печати. Дальнейшее развитие этот издательский проект не получил. На судьбу второго сборника, в конечном результате, могли повлиять многие обстоятельства, в том числе и чисто внешние, как, например, отсутствие средств на издание или смягчение цензурного режима и реальная возможность обсуждать волнующие темы на страницах отечественной периодики («Религия и революция», хотя и с купюрами, была опубликована в России еще до выхода парижского сборника, темы этой статьи варьировались автором также в книгах «Грядущий Хам», 1906 и «Не мир, но меч», 1908).

В действительности, существовали и более серьезные причины, побудившие Мережковских выступить самостоятельно, отдельно от тех, кого они желали бы иметь своими единомышленниками, и не настаивать на непременно выходе второй книги. Отчетливо мотив идейного несогласия «тройственного союза» с предполагавшимися соавторами прозвучал в напечатанной в январском номере «Весов» за 1907 год рецензии З. Гиппиус на сборник «Вопросы религии» (М., 1906). Попытку идеологов «Христианского Братства Борьбы» и С. Булгакова объединиться в книге «общностью христианского мировоззрения» она оценивала как неудавшуюся; «методист-Эрн», «мягкий

¹³ Приготовленная В. Розановым статья «О вере русских» отложилась в архиве Мережковских; (впервые: Русская литература. 1991. № 1. С. 104–123. Публ. М. М. Павловой); статья Н. Бердяева «Мистика и Религия» составила введение к книге Бердяева «Новое религиозное сознание и общественность» (СПб.: М. В. Пирожков, 1907); статья А. Белого была прочтена им в виде лекции 7 февраля 1907 года в Париже, опубликована в журнале «Перевал» (1907. № 5. С. 23–35).

¹⁴ Документ сохранился. См.: ОР РНБ. Ф. 814. Ед. хр. 169.

христианин Булгаков», «Савонарола-Свенцицкий» и «пламенный и слабый мистик» Волжский, по мнению Гиппиус, имеют отнюдь не общее христианское мировоззрение, а «слышат лишь звук одного произносимого всеми слова — „христианство“, иногда еще „Церковь“, «они, для религиозного соглашения, довольствуются лишь общим словом: а то согласие, которое ими бессознательно ощущается и которое и свело их вместе — совершенно простое, чисто-человеческое, совершенно вне-религиозное согласие: единоклассный протест русских интеллигентов против устаревших, непереносимых более, форм русской государственной общественности»¹⁵.

Незадолго до рецензии Гиппиус, в октябре 1906 в газете «Товарищ», появилась статья Философова, в которой он выступил с критикой реформаторских настроений группы «Вопросов религии»: «если бы наша церковь, послушав Булгакова, Эрна, Свенцицкого и др., произвела бы все требуемые ими реформы, из которых первая — разрыв ее связи с самодержавием, то она перестала бы быть православной, так же, как католическая церковь стала бы лютеранской, если бы последовала за Лютером. С этой точки зрения реформа православия невозможна. Сознают ли это сотрудники сборника? Они предъявляют, с точки зрения церковной, чисто революционные требования и думают, что церковь может на них пойти, не отказываясь от себя. (...) Булгаков хочет примирить православие и культуру, так сказать, втиснуть культуру в православную церковь. Но в какой мере это осуществимо? Знаменитый „Силлабус“ Пия IX, того папы, которого Ренан иронически называет „гениальным“, очень верно и точно выражает отношение исторического христианства к гуманизму. В этом „Силлабусе“ все предано проклятью, и социализм, наравне с „библейским обществом“ и либеральным католициз-

¹⁵ З. Гиппиус. Без мира // Весы. 1907. № 1. С. 61–63.

мом, назван „чумой“»¹⁶. Размышления о несоединимости группы Мережковского с «православным социалистом» Булгаковым и «мистическим реалистом» Бердяевым Философов продолжал однозначно высказывать и позднее — в статье «На распутье» (Товарищ. 1907. №244. 17/30 апреля).

Составители парижского сборника хотели единства («общности христианского мировоззрения») и стремились собрать под одной обложкой статьи интеллигентов-«протестантов», максимально близких к их пониманию христианства. Однако именно эта задача на практике оказалась нерешаемой: к 1906 году устремления церковных либералов, христианской общественности и религиозных мыслителей в России были достаточно дифференцированы и не сводились к общей программе; конфликт между сторонниками идеи «нового религиозного сознания» и «христианскими политиками», объединившимися вокруг Булгакова, обозначенный вместе с распадом «Вопросов Жизни», все усиливался; призыв Мережковских к борьбе с «исторической церковью» за церковь Третьего Завета у многих вызывал протест или недоумение.

Уже в период подготовки сборника о своем несогласии с общественной позицией «тройственного союза» высказался Н.Бердяев, на единодушие с которым Мережковские рассчитывали более всего. 27 марта 1906 года он писал Гиппиус о своих сомнениях в их религиозных построениях: «Я, кажется, расхожусь с Вами в понимании церкви и не думаю, чтобы Вы уже знали, что такое церковь. Это ведь я высказал в своей статье „О новом религиозном сознании“ (...) Боюсь, что у Вас есть тенденция образовать секту, маленькую интимную религию, очень интересную, глубокую, завлекательную, но не вселенскую. (...) Вы склонны думать, что только ваш союз — церковный, что только от вас образуется церковь, новая и вечная, а вне

¹⁶ Д. В. Философов. Голос мирян // Товарищ. 1906. № 77. 3/16 октября. С. 2.

вашего круга все осуждается. В этом я вижу соблазн. Я не сомневаюсь в глубине ваших религиозных верований, в огромной важности ваших религиозных идей, но все же вы мне представляетесь *предтечами* религиозной революции и религиозного возрождения, а не церковью уже. Я люблю Вас, как предтечу, *нуждаюсь* в Вас, бесконечно обязан Вам, но не могу поверить, что в Вас, только в Вас осуществилась истинная теократия. Вы мои родные, бесконечно близкие и дорогие мученики великого религиозного процесса, все еще искатели, мятежные души. (...) Ощущаю глубокую мистическую связь с Вами (не только с З.Н., которую люблю, кто бы она ни была) и общность путей, но не ощущаю еще *нашей церкви* и боюсь тут ложного, сектантского, аскетического, не вселенского пути»¹⁷.

¹⁷ Письма Николая Бердяева / Публ. В. Аллоя // Минувшее. Paris, 1990. Вып. 9. С. 297–298. Бердяев был посвящен в существование учрежденной Мережковскими в 1901 году собственной церкви и созданной ими впоследствии религиозной общины, в которую входили Татьяна Николаевна Гиппиус (1877–1957) и Наталия Николаевна Гиппиус (1880–1963), Антон Владимирович Карташев (1875–1960), Серафима Павловна Ремизова (урожд. Довгелло, 1876–1943), Василий Васильевич Кузнецов (1882–1923?); в совместных общинных молитвах принимали также участие (в разные годы) — Андрей Белый (Борис Николаевич Бугаев, 1880–1934), Маризтта Сергеевна Шагинян (1888–1982), Евгений Павлович Иванов (1879–1942), Александр Александрович Мейер (1875–1939); до отъезда в Париж Мережковские пытались ввести в свою общину Н.Бердяева. Об истории церкви Мережковских см.: З. Гиппиус. «О Бывшем» // Возрождение (Париж). 1970. № 218. С. 57–75; № 219. С. 52–70 (публикация Т. Пахмусс); в предисловии Т. Пахмусс к публикации писем З. Гиппиус к Д. Философову в кн.: *Temira Pachmuss. Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippus*. Из переписки З. Н. Гиппиус. München, 1972. С. 59–60; в кн. Пахмусс опубликован также Молитвенник Мережковских (С. 714–770). Наиболее полный материал об истории церкви и религиозной общины Мережковских содержится в дневниках Т. Н. Гиппиус 1906–1908 гг., хранящихся в архиве Амхерста (США); особое внимание в своих записях автор уделяет рассказам о «борьбе» за Бердяева.

Со временем разногласия и непонимание сторон еще более усиливались, о чем свидетельствуют резкие полемические высказывания Бердяева в письме к Философову от 22 апреля 1907 года (сразу же после публикации в «Товарище» статьи «На распутье»): «Социал-демократизм Белого вызывает во мне брезгливость, которую почувствует всякий, переживший социализм»; «с Булгаковым сегодня мы почти одинаково воспринимаем „революцию“, с одинаковыми чувствами относимся к крайним левым»; «Об антихристианском духе самодержавия я думал и писал тогда, когда Д.С. целиком еще определял самодержавие религиозно, давно также я высказал ту мысль, что теократия анархична по отношению к государству, что власть Христа не может иметь заместителя. А теперь вы меня упрекаете в реакционерстве и выдвигаете против меня и Булгакова свой революционизм»; «Я не могу поклониться факту революции (...) Всякое расшаркивание перед революцией по „тактическим“ соображениям считаю безнравственным и безбожным»; «Прочел я статью З.Н. о сборнике „Вопросы религии“, напечатанную, к сожалению, в декадентских и никем не читаемых „Весех“. З.Н. противопоставляет антиобщественной религии Булгакова свою общественную религию, но ведь я знаю, что Булгаков общественник до мозга костей, а З.Н. никогда никакого отношения к общественности не имела, что Булгаков любит мир и живет в мире, а З.Н. испытывает монашеское отношение к миру»; «Ваше отношение к русской революции мне представляется доктринерским, оно основано не на живом восприятии ее духа, а на гностической схеме по поводу отношения самодержавия и православия»¹⁸.

Очевидно, расхождение «союзников» с Мережковскими во многом было предопределено общественным пове-

¹⁸ Н. А. Бердяев. Письмо Д. В. Философову от 22 апреля 1907 // Минувшее. Вып. 9. С. 308–310.

дением «тройственного союза»: агрессивное, почти «террористское» отношение к православной церкви; диктат в трактовке нового религиозного сознания («самолюбивая жажда по своей воле все и всех формировать», по словам Бердяева)¹⁹, претензия на роль предтеч религиозной революции и реформаторский максимализм Мережковских послужили основанием для критики или несогласия с ними тех, кого в самом общем стратегическом плане они осознавали первоначально «своими».

Другая причина, повлиявшая на судьбу парижского сборника, заключалась в расширении общественных интересов Мережковских, сказавшемся в заметном перенесении их внимания с «Востока» на «Запад», в попытке соотнести особенности современного европейского освободительного движения и русской революции. Впоследствии Гиппиус вспоминала об этом времени: «у нас было три главных интереса: во-первых, католичество и модернизм (о нем мы смутно слышали в России), во-вторых, Европейская политическая жизнь, французы у себя дома. И наконец, — серьезная русская политическая эмиграция, революционная и партийная. Эти интересы были у нас общие, но естественно, что Дмитрия Сергеевича больше интересовала первая область, меня русские революционеры, а Дима Философов больше увлекся политическим синдикализмом»²⁰.

Впечатления Мережковских от европейской действительности 1906—1907 годов отложились главным образом в статьях Д. В. Философова, напечатанных в газетах левокадетской ориентации — «Стране» и «Товарище». С марта 1906 года он являлся специальным корреспондентом «Страны» в Париже и почти еженедельно посылал для рубрики «Иностранная жизнь» репортажи о событиях

¹⁹ Н. А. Бердяев. Письмо к З. Н. Гиппиус от 2 июня 1906 // Там же. С. 300.

²⁰ З. Гиппиус-Мережковская. Дмитрий Мережковский. Париж, 1951. С. 155.

в политической, культурной и религиозной жизни Франции. Философов брал интервью у лидеров различных партий (преимущественно синдикалистов и социалистов), встречался с представителями клира, присутствовал в качестве корреспондента на заседаниях Палаты Депутатов, давал подробные отчеты о крупных митингах, забастовках и стачечном движении, о правительственных выборах, выступлениях в парламенте Жореса, посвятил цикл статей съезду «левых» партий в Амьене, комментировал сложности и перипетии католической жизни, вызванные принятием закона об отделении церкви от государства, писал о папской энциклике и неудавшейся попытке Пия X спровоцировать гражданскую войну между правоверными католиками и республиканцами; рассказывал о буднях русской эмиграции, о деятельности Общества друзей русского народа, возглавляемого Анатолем Франсом, о сборе подписей в защиту Марии Спиридоновой или в знак протеста против еврейских погромов (в июне 1906 года произошел знаменитый погром в Белостоке) и т. п. Особый раздел в публицистике Д. Философова составили статьи для «Товарища», в которых получили развитие основные темы парижского сборника (анархия и теократия): «К годовщине смерти М. А. Бакунина (Письмо из Парижа)»; «Апология сумасшедшего» (рецензия на книгу М. О. Гершензона «П. Я. Чаадаев Жизнь и мышление». СПб., 1908); «Правда истории» (о статьях Л. Толстого по поводу русской революции в заграничной печати); «Русские в Париже» (о русской политэмиграции); «Разложение материализма» (ответ на статью А. Горнфельда «Кончен ли Горький» в № 252 «Товарища» за 1907); «Дела домашние» (о «мистическом анархизме», в связи со статьей Е. Семенова о русской литературе в журнале «*Mercur de France*») и др.²¹

²¹ Статьи и заметки Д. В. Философова, напечатанные в «Товарище»: «Правда истории» (1907. № 156. 3/16 января. С. 2); «Русские в Париже» (1907. № 213. 11/24 марта. С. 2); «На распутье» (1907.

В большинстве статей, репортажей и хроник Философова этого времени скрыто или отчетливо прослеживается одна и та же тенденция: автор (как один из «трех» — один из Мережковских) мыслит русскую и европейскую современность в рамках дихотомических схем или метафизических конструкций: государство и церковь, насилие и христианство, реакция и революция, «историческая церковь» (православная или католическая) и Вселенская Церковь, освободительное движение и религиозный процесс, анархия и теократия и т. п. Конкретные события, встречи и интервью с политическими деятелями, взятые для «Страны» или «Товарища», Философов, как правило, сопровождал «программными» обобщениями (в духе статей «Le Tzar et la Révolution»). В одной из мартовских корреспонденций 1906 года, например, он рассказывал о своей встрече с аббатом Лемиром, главой северного департамента, известным своими блестящими выступлениями в парламенте. Именно на севере Франции вследствие сильной клерикальной агитации, инспирированной папой Пием X, происходили самые серьезные столкновения между населением и правительственными войсками во время составления описей церковных имуществ, в связи с проведением закона об отделении церкви от государства. Представив аббата своим соотечественникам, Философов рассказывал: «Мы с ним говорили на тему очень специальную, об отношении христианства к светской власти, о положении церкви в России и т. п. (...) Он надеется, что католицизм, лишенный всяческой зависимости от государства, — обновится, воспрянет с новой силой...

№ 244. 17/30 апреля. С. 5); «Светила синдикализма» (1907. № 251. 26 апреля / 9 мая. С. 2); «Разложение материализма» (1907. № 266. С. 3); «Пророк и толпа» (1907. № 299. 22 июня / 5 июля. С. 2); «Три книги о России» (1907. № 361. 2/15 сентября. С. 3); «Дела Домашние» (1907. № 379. 23 сентября / 6 октября. С. 3); «Апология сумасшедшего» (1907. № 460. 29 декабря / 11 января. С. 3).

В устах католического аббата такие надежды вполне понятны, но, с объективной точки зрения, эти надежды представляются мало основательными. Слишком ясно, что католицизму скоро будет совершенно нечего делать во Франции. Католицизм как всякая форма исторического христианства — великая сила, но эта сила уже чисто историческая, сказавшая свое последнее слово. (...) Последний закон об отделении церкви от государства идейно и морально тем и значителен, что он положил предел лицемерному союзу католицизма с властью, имеющей свои пути, свои задачи, слишком опередившие и чуждые задачам исторического христианства. Люди третьей республики мужественно и честно сказали, что им не надо католицизма, этого пережитка социальной старины, питающего не революцию, а реставрацию. (...) Религиозное понимание общественности еще встанет со временем на пути государства, и с ним ему придется столкнуться, но уже, конечно, не с закостенелым, омертвелым католицизмом»²².

Комментируя европейские события, Философов избирал политические сюжеты не только наиболее ему близкие, но и легко проецируемые на русскую действительность, в контексте общей схемы — отношения «исторической церкви» и светской власти. «Когда полгода назад я ехал в Париж, у меня было твердое намерение внимательно присмотреться к католическим кругам Франции, — писал он в августе 1906 года. — Только что опубликованный закон об отделении церкви от государства обещал столкновение католицизма со светской „безбожной“ государственной властью, и было интересно знать, насколько Рим, это великое прошлое, еще жизнеспособен, есть ли в нем творческие, идейные силы. (...) не может же быть, чтобы среди духовенства не было скрыто

²² Д. В. Ф.-в. Иностранная жизнь. Париж (От нашего корреспондента) // Страна. 1906. № 24. 18/31 марта. С. 3.

богатых энергией, просвещенных, и вместе с тем верующих подвижников, которые обеспечивали бы католицизму обновление и возрождение. Но я жестоко разочаровался. Таких светлых людей, по крайней мере, среди французского духовенства — нет. (...) Новый закон освободил церковь от всякой прикосновенности к государству, дал ей возможность исполнять без компромиссов свое служение Богу и человечеству. Она этим недовольна. В борьбе за власть видит она возможность своего спасения. Но она глубоко ошибается»²³.

Православие для Мережковских, равно как и католицизм, — «пережиток социальной старины, питающий не революцию, а реакцию», потому и бороться с «православной казенщиной» следует самыми радикальными мерами. Активное движение за отделение церкви от государства в России началось и получило развитие весной 1905 года, в связи с созывом по царскому указу в стенах Синода Предсоборной комиссии: с заявлением необходимости церковных реформ выступила петербургская «группа 32-х священников», позднее преобразовавшаяся в «Союз Ревнителей Церковного Обновления» («Братство Ревнителей Церковного Обновления»). В обновленческой декларации «Об отношении церкви и священства к современной общественно-политической жизни», опубликованной в «Речи» 11 марта 1906 года, говорилось, что «Союз» оценивает Манифест 17 октября как высочайший дар, церковь должна принять этот акт приобретения гражданской свободы и особенно оценить его этическую сторону; в документе были сформулированы программные тезисы обновленчества: «церковь не имеет права быть государственным институтом, собранием чиновников на службе у государства; церковь не должна оправдывать насилие

²³ Д.Ф. Иностранная жизнь. Париж (От нашего корреспондента) // Страна. 1906. № 137. 18/31 августа. С. 2.

и наличный государственный строй; церковь должна идти навстречу современной жизни, в том числе и освободительному движению, вносить в его атеистические ряды свет религиозного сознания»; пастырю «не следует связывать себя с определенной политической партией и ее программой (каждая из таких партий обладает только долей истины), пастырь должен уметь указать пастве те или иные недостатки программы с точки зрения евангельских норм и принципов»²⁴ и т.д. В день публикации заявления 32-х прогрессивных священников в «Стране» появилась заметка «Церковь и прогресс» «эмиссара» идеи «нового религиозного сознания» Мережковских — А. В. Карташева, в которой он выразил сомнение в способности современной церкви взять под защиту евангельских принципов политический, социально-экономический и культурный прогресс в России; по мнению Карташева, русская церковь совершенно не готова «сделать шаг навстречу раскрытию христианской догмы», «для такого шага нужна борьба внутри церкви, а не только заявления прогрессивных священников»²⁵.

В действительности, вся дальнейшая деятельность группы 32-х протекала в рамках либерального реформаторства и представляла собой попытку создания профессионального союза духовенства. В октябре 1906 года, подведя итоги деятельности обновленцев, Карташев заключил: «Нельзя быть оптимистом при взгляде на наше церковно-освободительное движение. (...) Все обновленчество есть просто профессионально-освободительное движение, и в этом качестве оно безусловно отраднo и неподдельно-жизненно. Оно — прямой отголосок общего раскрепощения России. (...) Но что же после этого в цер-

²⁴ Об отношении церкви и священства к современной общественно-политической жизни // Речь. 1906. № 17. 11/24 марта. С. 2.

²⁵ А. Карташев. Церковь и прогресс // Страна. 1906. № 18. 11/24 марта. С. 2.

ковном движении собственно религиозного, специфически-реформационного, обновляющего самую догму и мораль христианскую, расширяющего душу и могущего придать ему настоящую глубину и увлекательность? Откровенно говоря — ровно ничего. Это движение политическое по существу и сословно-бытовое по объекту своего приложения. (...) Если уж есть какая-нибудь действительно заслуживающая внимания церковных реформаторов задача, то это — задача оживления как бы умершего и испарившегося из жизни христианства путем его внутренней эволюции, путем вскрытия и культивирования в его догматическом ядре подлинно-жизненного ростка, утверждающего космос, живую и жизнестроительную плоть мира в его полноте. Эта задача равнозначая, с точки зрения исторической ортодоксии, созданию грандиозной ереси, нового жизнелюбивого, могущего слиться с культурой и историей, христианского исповедания. Задача, очевидно, непосильная для наших обновленцев, но единственно целесообразная, потому что она одна обещала бы соединить сердца интеллигенции и церкви в общей работе исторического созидания, сделать религию нужной для жизни общественной. (...) Ничего подобного в идейном и религиозном смысле нет у наших церковных либералов»²⁶. Еще более резко оценивал обновленческое движение Философов, в декабре 1906 года он поместил в «Товарище» рецензию на первый номер еженедельника «Век» (орган петербургского Братства церковного обновления) под говорящим заголовком «Бунтующие институтки»²⁷.

²⁶ А. Карташев. Близорукость церковников // Страна. 1906. № 183. 11/24 октября. С. 5.

²⁷ Д. В. Философов. Бунтующие институтки // Товарищ. 1906. № 134. 8/21 декабря. С. 2; см. также: Д. В. Философов. Церковь и революция // Век. 1907. № 18. 13 мая (статья содержит критику программы «Братства Ревнителей Церковного Обновления»).

В большинстве своих статей, появившихся в «Стране», Карташев выступал проводником идей Мережковских; его публицистическая деятельность подчинялась их религиозно-политической программе, в позитивной части которой значилось — «анархия и теократия», а в негативной — борьба с «исторической церковью» и самодержавием; отделение церкви от государства они рассматривали (и в православии и в католицизме) как необходимую ступень исторического развития на пути к новому христианству и церкви Третьего Завета.

Каждая из статей или заметок Карташева на тему церковной жизни содержала критику мероприятий Синода и Предсоборной комиссии, действий иерархов и церковных либералов и неизменно начиналась или заканчивалась теми же метафизическими конструкциями, что и статьи Философова и Мережковского. В заметке «Синодальная политика», например, он декларировал: «Религия и реакция — это вечные близнецы в истории. (...) церковь навсегда фатально отрезала себе возможность активного содействия мировому, общественному освободительному движению. И роль церкви в этом отношении в корне непоправима, ибо у нее не найдется смелости вступить на путь догматического развития, взять на себя ответственность за новые прозрения, новые откровения. А на старом основании верности своей истории, то есть на основе ортодоксии, церковь всегда будет в несчастном положении прислужницы властей. Факты официальной деятельности церкви подтверждают это с неизменной точностью. Синод опять разослал циркуляр по епархиям с воспрещением свободного освещения в проповедях общественно-политических вопросов и с приказанием приходским священникам обязательно защищать неприкосновенность частной собственности, внушать прихожанам покорность властям и т. п. И мы несколько этому не удивимся и ничего другого от церкви не ждем. Ставим это только на вид нашим церковным либералам, неизвестно, на

каком фактическом основании стремящимся доказать, будто православная церковь (и именно она более, чем всякая другая) в сущности, есть наилучший друг свободы и благодетельница человечества. Где такая церковь? мы ее не видели в истории человечества»²⁸. Статья Карташева «Церковь и убийства»²⁹ была посвящена молчанию церковных иерархов по поводу еврейских погромов («Белостокская бойня волнует и нестерпимо мучит всю Россию — одна Церковь чинно пребывает в спокойствии»), их безучастности в отношении обсуждения проекта закона об отмене смертной казни, равнодушию к казни лейтенанта Шмидта и в то же время откровенному сочувствию к деятельности Союза русского народа. (Упоминание о Шмидте, по-видимому, содержало отсылку к опубликованной 7 апреля в киевской газете «Народ», органе христианских социалистов, молитве о казненном лейтенанте, составленной В. В. Успенским; вполне возможно, что Карташев знал также о молитве за упокой Шмидта, составленной В. Свенцицким, напечатанной немного позднее в первом номере еженедельника «Стойте в свободе»)³⁰. После экскурсии в политическое прошлое русской церкви автор заключает: «Можно до известной степени видоизменить

²⁸ А. Карташев. Синодальная политика // Страна. 1906. № 115. 4/17 июля. С. 1.

²⁹ А. Карташев. Церковь и убийства // Страна. 1906. № 101. 17/30 июня. С. 1–2.

³⁰ «Народ» — ежедневная религиозно-общественная газета, выходила в Киеве в апреле 1906 года при ближайшем участии С. Булгакова, В. Свенцицкого и В. Эрна; была закрыта на № 7. А. Карташев, расположенный к Булгакову в этот период, приветствовал появление «Народа» в статье «Новый орган религиозно-общественного движения» (Страна. 1906. № 40. 7/20 апреля. С. 5). Молитва В. Свенцицкого за упокой лейтенанта П. П. Шмидта и террориста И. Каляева была напечатана в первом выпуске московской газеты «Стойте в свободе» 9 июля 1906. История газет «Народ» и «Стойте в свободе» подробно освещена в кн.: М. А. Колеров. Не мир, но меч. С. 210–224, 238–242.

отношение церкви к пролитию крови, можно гуманизировать церковь, но нельзя навязать ей гуманитарных идеалов до конца, до корней, ибо тут две разных, диаметрально противоположных метафизики. (...) Церковь принципиально пассивна (аскетична) в отношении к благам жизни, и потому может мириться со всеми ее ужасами, не имеет абсолютных, религиозных мотивов к энергичной борьбе с ними». Примечательно, что в предыдущем номере «Страны» был напечатан репортаж парижского корреспондента, в котором сообщалось о проведении во Франции и Европе сбора подписей в защиту Марии Спиридоновой и кампании протеста против еврейских погромов в России. Философов писал: «весь цвет западной интеллигенции высказал здесь чувство охватившего его негодования. (...) Тысячи испанских, итальянских, голландских имен покрывают десятки и сотни листов. Здесь сказывается иллюзия Европы. Она верит в силу общественного мнения (...) Ужасы, совершающиеся в России, растут в геометрической прогрессии, и как это ни может показаться циничным, но в данную минуту громкое дело бедной девушки уже отошло на второй план. Бесконечные смертные казни и погромы дают такую обильную пищу для возмущения, что дело Спиридоновой, силою вещей, отходит в ужасное прошлое»³¹.

Благодаря нередким синхронным публицистическим выступлениям Философова и Карташева в «Стране» возникал «диалог» европейской и русской общественности по отдельным социальным проблемам и политическим событиям эпохи, который строился авторами по преимуществу в стилистике максималистских представлений Мережковских о религиозной революции. Впрочем, в перекличке корреспондентов могло и не быть специального

³¹ Д. В. Философов. Иностранная жизнь. Париж (От нашего корреспондента) // Страна. 1906. № 100. 16/29 июня. С. 2.

умысла, так как сами факты российской и французской действительности подсказывали сравнительные темы: весной 1906 года во Франции проходили выборы в парламент, в России — в первую Думу; трудности проведения закона об отделении церкви от государства в республиканской Франции ассоциировались с процессом подготовки общественного мнения к осознанию необходимости проведения этого закона в России, движению французских неокатоликов сопутствовало русское реформаторство и т. д. и т. п.

Один из центральных интересов «тройственного союза» в парижский период сосредоточивался на католическом модернизме. Модернизм как течение европейской религиозно-философской мысли четко обозначился внутри католицизма в начале 1890-х годов и на рубеже XX века широко распространился во Франции, Италии, Германии и Англии.

Увлеченные идеей эволюции христианства и его догматического развития, чаяниями Третьего Завета и Вселенской Церкви, Мережковские искали оппонентов и единомышленников среди западных религиозных мыслителей. На склоне лет Гиппиус писала: «тогда о модернизме мы еще не знали всего, что узнали после», «общее движение было широко и сложно, а в эти годы, уже гонимое Римом, оно, в лице своих адептов, естественно, не желало открываться каким-то иностранцам, да еще схизматикам (православие)»³². Тем не менее, Мережковские лично познакомились с крупнейшими представителями французского модернизма — Лабертоньером («Père Laberthonniere'a мы хорошо знали, бывали у него дома, и он у нас»)³³ и Леруа — в те годы, когда в России о католическом модернизме знали лишь единицы (упоминает Гиппиус также их учителя,

³² З. Гиппиус-Мережковская. Дмитрий Мережковский. С. 164, 165.

³³ Там же. С. 166.

«отца» французского модернизма — Альфреда Луази, отлученного от церкви, а также Августа Сабатье, Поля Дежардена и Марсея Эбера).

Первые публикации об этом европейском религиозном движении стали появляться в русской печати уже после обнародования папских силлабусов и энциклики (*Pascendi Dominici gregis*) 8 сентября 1907 года, осудившей модернизм как «совокупность всех ересей», то есть в период его разгрома. В энциклике Пий X «предавал проклятию современную науку, считая ее антихристианскою по существу, предавал осуждению самую научную любознательность, самую свободу научного исследования, стремление к научным открытиям, выводам и обобщениям, искание новых форм жизни — словом, то — что составляет самую душу современной науки»³⁴. Энциклика, нанеся тяжелый удар движению, в то же время способствовала популяризации идей модернистов более, чем их штудии.

В начале 1908 года в трех номерах «Московского еженедельника» были напечатаны письма-размышления о римско-католическом модернизме профессора Краковского университета Мариана Здзеховского³⁵; материал был подготовлен Здзеховским в ответ на просьбу редактора еженедельника князя Григория Николаевича Трубецкого познакомить читателей с религиозным кризисом, переживаемым на Западе. «Новизна явления в католическом обществе, именуемого модернизмом, — рассказывал Здзеховский, — заключается в том, что теперь в лоне Церкви

³⁴ П. А. Прокошев. Религиозный кризис на Западе Европы. (Модернизм). Томск, 1911. С. 1.

³⁵ М. Здзеховский. Модернистическое движение в Р.-К. Церкви // Московский еженедельник. 1908. Январь. № 2. С. 38–47; № 3. С. 39–47; № 4. С. 22–32. См. также: М. Здзеховский. Модернизм и Толстоизм // Московский еженедельник. 1908. Ноябрь. № 43. С. 26–38.

вдруг нашлись люди, которые поняли, что строго оборонительное положение в отношении к миру, занимаемое Церковью со времени Тридентского собора, ведет к постепенному умалению ее авторитета. И не желая стоять за церковной оградой и ограничиваться ревнивым обереганием ее от всяких дуновений извне, они решились последовать примеру учеников Христа и пойти с Евангелием в руках в мир, чтобы привлечь его к Церкви. Решимость же их была тем более радостной, что все они были люди своего времени, они знали мир, они всосали в себя атмосферу века и верили в возможность обращения его к Христу»³⁶.

В очерке Здзеховского параллели между религиозными движениями Запада и России предельно заретушированы, автор указал лишь на некоторую отдаленную идейную соотнесенность группы журнала «Вопросы Жизни» (издававшегося в 1905 году) с современными французскими мыслителями; он был склонен соединить оба движения не идеологически, а скорее во времени. В целом, в ознакомительном очерке краковского профессора римско-католический модернизм был представлен как явление, несомненно, прогрессивное: «победе модернизма суждено быть началом новой эпохи в истории Церкви, Модернизм в своей сущности — это моральный догматизм; он основан на нравственном начале: следовательно, он несет с собой влияние свободы и любви; он ведет к углублению религиозного сознания в Церкви и в человечестве; он возвещает расцвет того цвета христианской культуры, который называется внутренней жизнью»³⁷.

В начале 1910-х годов тема европейского религиозного кризиса обсуждалась в России уже в студенческих аудиториях; в 1911 году в Харькове вышла брошюра проф. В. Ф. Керенского «Римско-католический модернизм. (Его

³⁶ Московский еженедельник. 1908. № 2. С. 41.

³⁷ Московский еженедельник. 1908. № 4. С. 32.

происхождение, сущность и значение)», в Томске — брошюра проф. П. А. Прокошева «Религиозный кризис на Западе Европы. (Модернизм)»; в 1915 году под редакцией К. М. Милорадовича увидел свет сборник «Современные течения религиозно-философской мысли во Франции», содержащий общий очерк модернистского движения Ж. Вильбуа, фрагменты работ А. Сабатье («Критическая теория религиозного познания») и Ле Руа (Леруа) («Как следует ставить проблему Бога»), полный текст Энциклики Пия X, а также избранную библиографию по неокатоличеству, с кратким изложением религиозно-философских идей основоположников модернистского учения и их оппонентов — томистов.

Осведомленность и почти научная заинтересованность в неокатоличестве для Мережковского («по природе своей культурного западника»³⁸) были закономерны. Как вспоминала З. Гиппиус, «Дмитрия Сергеевича поразила близость некоторых идей к его собственным, а также странная близость, несмотря и на большую разницу, этой борьбы за христианство с исторической церковью — к тому, что происходило у нас, в Петербурге, на наших религиозно-философских собраниях. Масштаб был, конечно, другой»³⁹.

Религиозно-философские собрания 1901–1903 годов хронологически почти совпали с монографическими и „программными“ выступлениями в печати французских неокатоликов, с публикациями религиозно-философских штудий Луази (его первые «революционные» работы появились в самом начале 1890-х гг.), Сабатье, Лабертоньера и Леруа⁴⁰. Не вдаваясь в детали сходств

³⁸ Н. Бердяев. Мережковский о революции // Московский еженедельник. 1908. Июнь. № 25. С. 9.

³⁹ З. Гиппиус-Мережковская. Дмитрий Мережковский. С. 165.

⁴⁰ Alfred Loisy. L'Évangile et l'Église. Deuxième édition augmentée. 1903; Autour d'un petit livre. 1903; Auguste Sabatier. Les religion d'autorité

и различий в рассуждениях русских и французских мыслителей о церковном авторитете и иерархии, папоцезаризме и цезарепапизме, свободе религиозной совести, догматической эволюции в христианстве, обрядах и таинствах, об отношении церкви к государству, современной науке, культуре, искусству, семинарскому образованию и т. д., легко обнаружить общее направление в постановке центральных религиозных вопросов и в стремлении «охристианить» мир. «Русская интеллигенция, находясь в глубоком родстве с движениями Запада, значительную меру своего одушевления черпает там, — говорил В. А. Тернавцев в программной речи на первом собрании 29 ноября 1901 года. — Высшие оправдания, последние цели и зарок той борьбы, которая развилась на Западе между верою и знанием, между светским и духовными началами жизни — она переносит в свои отношения к Церкви русской. Великие открытия и победы человеческого духа, сделанные на Западе в полном разрыве со средневековой, исключительно священнической Церковью она выставляет против Церкви русской — в обличение ее и в доказательство своей правоты. Но к этой же Церкви она в то же время приносит и общеевропейские недоумения и разочарования, запросы и скорбь. Это и дает отчуждению русской интеллигенции от русской Церкви значение общее, мировое»⁴¹.

Религиозные мыслители в Европе и в России почти в одно и то же время констатировали общеевропейский духовный кризис (глубокую пропасть между церковью

et la religion de l'esprit. 1903; *Le Pere Laberthonnier*. Essais de philosophie religieuse. 1903. Несколько позднее были напечатаны монографии: *Marcel Hebert*. L'Evolution de la foi catholique. 1905; *Le Divin*. Experiences et hypotheses: etudes psychologiques. 1906; *Paul Desjardins*. Catholicisme et Critique. Reflexions d'un profane sur l'affaire Loisy. 1905; *Le Roy*. Dogme et critique. 1907.

⁴¹ Записки петербургских религиозно-философских собраний 1901–1902 гг. 1-е заседание // Новый Путь. 1903. № 1. С. 17.

и миром), выход из которого предполагали найти в церкви, в надежде на ее творческий потенциал. Модернизм — движение, возникшее в недрах католицизма, не антирелигиозное или антицерковное, а антипапское по преимуществу. Модернисты настаивали на смягчении доктринальной неподвижности католицизма; отстаивали возможность эволюции христианского догмата, представляя христианство в вечном движении; выступали против догмата о непогрешимости папы, против механического абсолютизма папы, поглотившего индивидуальную религиозную жизнь, против централизации власти в руках римской курии; требовали полного отделения церкви от политической деятельности и превращения ее в силу, направленную на поддержку, а не на замедление социального прогресса; желали реформировать церковь на демократических началах и предоставить мирянам широкие возможности участвовать в церковных делах; выступали за освобождение католической церкви от философских и богословских традиций средневековой схоластики; за уничтожения индекса запрещенных книг (цензуры) и т. д. В религиозных интенциях модернистов нетрудно заметить совпадения с устремлениями Мережковских к живому христианству, свободному от давления православного официоза, управляемого светской властью.

Вопросу о христианском догмате (центральному для модернизма) и эволюции в христианстве были посвящены четыре заседания религиозно-философских собраний (с 17 по 20; примечательно, что «Новый Путь» прекратил печатать протоколы заседаний после двадцатого собрания «по не зависящим от редакции обстоятельствам»). Участники продолжительных прений не пришли к согласию, однако мнение Мережковского и Тернавцева о том, что догмат есть «нечто движущее и движущееся, живое и животворящее» по-настоящему опровергнуто не было; Тернавцев говорил: «в догматическом учении церкви до ее разделения на Восточную и Западную раскрыта была теология

и Христология, антропология же осталась не раскрытой и составляет великую задачу будущего». Ту же мысль высказывал и Мережковский: «с догматами, хранимыми церковью, решительно нечего делать ни в государстве, ни в художественном творчестве, ни в борьбе за устройство благой общественной жизни. С ними можно отречься от всего этого, но не созидать. Должно верить, что в христианстве еще явится новый свет»⁴². (Основной тезис Луази: догма и культ подлежат развитию). Позднее в статье «Борьба за догмат» (сборник «Больная Россия», 1910) писатель особо отметил свою солидарность с католическими модернистами в понимании сущности догмата, на примере основных положений Эд. Леруа, представленным в его книге «Догмат и критика» (1907).

Идейное родство с неокатоликами Мережковский более всего обнаруживал, по-видимому, в своих экуменических настроениях и размышлениях об эволюции христианства. Зимой 1903 года в восемнадцатом заседании религиозно-философских собраний, отстаивая перед благочестием свой «символ веры», он заявил: «Христианство до сих пор существовало в трех формах: православие, католичество, протестанство. Далее должно явиться христианство четвертого измерения, которое включает в себя все три прежних измерения. Это христианство и будет по существу своему вселенским, ибо донныне ни одна из трех церквей не стала вселенской, и не может быть вселенской, потому что каждая отрицает две других. Принцип Иоанновой церкви — любовь. Иоанн один только слышал о тайне последней любви, возлежа на груди Иисуса Христа. Это тайна свободы, которая еще не открылась. Это начало любви Иоанновой, начало подлинно-вселенское, всемирное, и потому церковь Иоаннова есть последняя церковь второго пришествия. Только в ней откроется

⁴² Там же. 17-е заседание // Новый Путь. 1904. № 11. С. 427–428.

последняя истина христианства всех трех измерений: православного, католического, протестантского»⁴³. (Отчасти сходная мысль была высказана и Г. Н. Трубецким в 1907 году в письме к М. Здзеховскому: «это движение и на Западе и в России, борющееся против матерьялизации Христа идеала в несовершенных церковных формах, послужит делу сближения верующих обеих Церквей, поможет смягчению и конечному исчезновению исторического раскола между ними»⁴⁴; непосредственно этой же теме была посвящена статья «Соединение церквей и модернизм» Сергея Троицкого, напечатанная в апрельской книжке «Странника» за 1908 год).

Согласно представлениям неокатоликов, модернизм должен стать великим синтезом, в котором со временем сольются римский абсолютизм, протестантский индивидуализм и русское православие; «модернисты глубоко верят, что тогда — в этом великом синтезе — будет восстановлено чистое, лучезарное учение Христа, — и тогда они дружным, согласным хором воскликнут: „Ты победил, Галилеянин!“»⁴⁵. (Тема грядущего синтеза церквей обсуждалась, например, в труде о русской церкви Ж. Вильбуа — Joseph Wilbois. *L'Avenir de l'Eglise*. Paris, 1907, — с которым Мережковские были знакомы; в рецензии на книгу Философов отмечал: «Автор ее нео-католик. Он мечтает о соединении церквей, о реформе католичества и православия. По своим тенденциям он и его единомышленники напоминают кружок „церковного обновления“»⁴⁶).

⁴³ Там же. 18-е заседание // Новый Путь. 1904. № 11. С. 472.

⁴⁴ Письмо Г. Н. Трубецкого процитировано в статье: М. Здзеховский. Модернистическое движение в Р.-К. Церкви // Московский еженедельник. 1908. № 2. С. 38–39.

⁴⁵ П. А. Прокошев. Религиозный кризис на Западе Европы. (Модернизм). С. 26.

⁴⁶ Д. Философов. Три книги о России // Товарищ. 1907. № 361. 2/15 сентября. С. 3.

Более всего сближались неокатолики и «левые» Религиозно-философских собраний в борьбе с «исторической церковью», которая на Западе приняла резкий антипапский характер, а в России выражалась в обсуждении задач восстановления патриаршества, отделения церкви от государства, разделения власти светской и духовной, соединенных в лице помазанника — самодержца и первосвященника, царя-папы. Именно эти идеи и тенденции, вдохновителями и проводниками которых в собраниях являлись Мережковские, были развиты и продолжены в статьях «Le Tzar et la Révolution».

В период формирования сборника внутренняя близость авторов-составителей с неокатолическим Западом явно актуализировалась, и в самом общем идейном чертеже, по-видимому, несмотря на свойственные всем трим национальную ориентацию и культурно-историческое мессианство⁴⁷, представлялась более значительной и существенной, чем эфемерное соединение с необратимо «правеющими» Булгаковым и Бердяевым (будущими «веховцами»), или же с христорбствующим Розановым, обличающим христианство, но остающимся при этом истинным сыном православной церкви, той самой «реакционной» русской церкви, участие в обрядах и таинствах которой для авторов «Le Tzar et la Révolution» исключалось, осознавалось как умаление их внутреннего религиозного достоинства.

Критерий подлинного христианского мироощущения и подлинной церковности Мережковские видели в отношении к церкви Владимира Соловьева, которого в вопросах веры полагали одним из духовных учителей (как и «москвичи», учредители Московского религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева, с которыми,

⁴⁷ Краткий очерк культурно-философских взглядов Д. С. Мережковского в 1900-е годы см: *И. В. Кондаков. К феноменологии «Грядущего Хама» // Д. С. Мережковский. Мысль и слово. М., 1999. С. 150–163.*

однако, Мережковские не находили общей «почвы» для соединения в понимании христианства). В статье «Католичество Владимира Соловьева» (1910) Д. Философов писал: «Прежде всего, Соловьев был человек глубоко церковный. Конечно, не во внешнем ходячем смысле этого слова. У него не было симпатий к клерикализму. И уж, во всяком случае, он сам как человек громадной внутренней свободы не тяготел ни к власти, ни к подчинению. Не искал иерархии, как большинство христиан из интеллигентов, которых прельщает во всякой церкви именно иерархия, чтобы на ее плечи их усталая душа могла возложить свои сомнения, недоумения и грехи. (...) Само собой разумеется, что Соловьев не отрицал правды восточного христианства. Но всем естеством своим он льнул не к христианству поместному, а вселенскому. Это свое внутреннее тяготение к христианству вселенскому он жаждал воплотить, превратить, — для себя по крайней мере, — в реальный жизненный факт. (...) Он не отрицал православие, но в меру его сознания поместная церковь была для него неполной правдой. Остро ощущая идею христианства вселенского, он, вместе с тем, твердо сознавал, что эта идея обязывает. Оставаясь только идеей, не сопровождаемая подвигом, она становится невоплощенной, мертвой. И вот этот человек высшего содержания совершает своего рода подвиг, нравственно тем более значительный, что о нем никто, или почти никто, не знал. Четыре года Соловьев пребывает вне таинства и, наконец, становится униатом, то есть как бы исповедует правду обеих церквей во имя грядущего христианства вселенского»⁴⁸.

Практическая несоединимость с «соавторами» в христианском мироощущении и в отношении к «исторической церкви» и, в то же время, чувство собственной близости

⁴⁸ Д. Философов. Католичество Владимира Соловьева // Русское Слово. 1910. № 196. 26 августа. С. 2.

католическому модернизму и католицизму (через Чаадаева и Соловьева), а также уверенность в сопричастности России к европейскому религиозно-освободительному процессу обеспечивали составителям сознание необязательности присутствия в «*Le Tzar et la Révolution*», сборнике, адресованном западному читателю, равно как и в следующем (не вышедшем) издании, «других» мнений о революции и религии. В представлении Мережковских, кризис православной церкви и самодержавия в России, совпавший с «раскрещиванием» Франции и расцветом католического модернизма, свидетельствовал прежде всего в пользу всемирности революционного исторического процесса, происходящего внутри христианства, и тем самым подтверждал справедливость их эсхатологических настроений и упований на Третье Царство и «третий Рим» (религиозное избранничество России). «Между постепенным геологическим переворотом, тем оседанием европейской почвы под всей европейской культурой, которое привело к отделению церкви от государства во Франции, с одной стороны, и тем внезапным, вулканическим взрывом, который происходит в русской революции, с другой — существует глубоко-скрытая, подземная, но неразрывная связь», — констатировал Мережковский. Стремление «тройственного союза» к самодостаточности послужило большей идейной и тематической цельности книги, но и большей ее отвлеченности от конкретных обстоятельств русской истории.

В основу «*Le Tzar et la Révolution*» положена схема, заявленная в совместном авторском предисловии: «Самодержавие и православие — две половины единого религиозного целого, также как папство и католицизм. Царь не только царь, глава государства, но и глава церкви, первосвященник, помазанник Божий, то есть в последнем, ежели исторически не осуществленном, но мистически необходимом пределе власти своей — „Наместник Христа“, тот же папа и кесарь вместе. Самодержавие есть

утверждение АБСОЛЮТНОЙ святости (...). Самодержавие — религия, и революция — тоже религия. Всего менее сознают это сами революционеры. В сознании своем они — безбожники. Имя Божье ненавистно им потому, что связано с православием и самодержавием, то есть с наибольшим кощунством над их собственной подлинной, хотя и безымянной святынею. Для них религия значит реакция. И они правы, если не положительной, то религиозной правдой».

Исходя из этой схемы, ближайшую задачу современности Мережковские видели в соединении революции с религией, в результате которого должна была сформироваться подлинная религиозная общественность; первый шаг на пути к религиозной революции полагался ими через обращение революционера-атеиста в революционера-христианина. В 1906–1907 годы они активно общаются с русской колонией политических эмигрантов, сближаются с представителями революционных партий, в том числе с эсерами — Ильей Исидоровичем Бунаковым (Фондаминским, 1880–1942) и Борисом Викторовичем Савинковым (1879–1925), членом Боевой организации эсеровской партии. «Дмитрий Сергеевич не сомневался, что революция в России будет, что сделают ее, может быть, вот эти самые революционные народники, но что им не хватает религиозного, христианского самосознания, хотя по существу они к христианству близки. Бунаков, который к христианству был по природе склонен (или к христианской морали), несмотря на свое еврейство. В Савинкове же, как в других, начиная с Веры Фигнер, ни малейшего христианства не замечалось», — вспоминала Гиппиус⁴⁹.

В опубликованной в 1908 году в «Московском еженедельнике» рецензии на сборники «Не мир, но меч» и «Le

⁴⁹ З. Гиппиус-Мережковская. Дмитрий Мережковский. С. 180.

Tzar et la Révolution» Н. Бердяев критиковал автора «Революции и религии» за схематизм и недостаток реализма, упрекал в том, что «о революции Мережковский говорит слишком со стороны, он не жил в ней, и теоретически и практически он смотрит на нее издалека, как на некую прекрасную даму», «судит по отдельным личностям, а не по массам»⁵⁰. Тем не менее, достаточно перечитать очерки и заметки Философова о русской политической эмиграции, обнаруживающие глубокую заинтересованность Мережковских в жизни парижской колонии и знание ее нужд, будней и духовных запросов, чтобы убедиться в том, что упрек Бердяева был не вполне справедлив.

В напечатанном в марте 1907 года в «Товарище» очерке «Русские в Париже» Философов рассказывал о тяжелом положении соотечественников, не имеющих возможности вернуться на родину из-за политических преследований: «Прошлой весной, накануне думы, в парижской колонии эмигрантов много говорили об амнистии. Все ждали ее почти с уверенностью, у всех была надежда, что наконец-то эмиграция отойдет в область предания. (...) Теперь, с открытием второй думы, об амнистии уже не говорят, на нее не надеются. А вместе с тем, потребность в ней еще увеличилась. За полтора года существования русской конституции число эмигрантов увеличилось до чудовищных размеров»⁵¹. Одним из источников доходов для выдачи пособий бедствующим служили сборы от общественных концертов и лекций (читали Н. Минский, К. Бальмонт, Андрей Белый и др.). Мережковским была прочтена лекция «О насилии» (текст был написан Гиппиус, основные положения повторены в статье парижского сборника — «Революция и насилие»). «Тема доклада, —

⁵⁰ Н. Бердяев. Мережковский о революции // Московский еженедельник. 1908. Июнь. № 25. С. 3.

⁵¹ Д. В. Ф. Русские в Париже // Товарищ. 1907. № 213. 11/24 марта. С. 2.

рассказывал Философов, — привлекла такую массу слушателей, что большая зала бывшей русской школы не могла вместить всех желающих слышать лектора. Небольшая улица рядом с Сорбонной была запружена народом. Даже имевшие билеты не могли проникнуть в залу. По единодушному требованию публики — лекцию отложили, для приискания более обширного помещения. Через несколько дней она состоялась в громадной зале масонской ложи «Великого Востока». Вряд ли золотые стены этого храма французской буржуазии слышали когда-нибудь такие страстные прения. Жгучая тема, затрагивающая самые острые вопросы современности, наэлектризовала слушателей. Всем захотелось высказаться. В час ночи прения еще не окончились. Пришлось отложить их до следующего собрания. Успели высказаться только социал-демократы (...). Очередь за анархистами и эсерами. Аудитория совсем особенная, крайне смешанная по составу, нервная, впечатлительная, и главное, готовая слушать даже самые отвлеченные вещи. (...) И когда видишь такую жажду знания, жажду ответа на внутренние запросы души, когда видишь в Париже русского солдата из костромской губернии, напряженно внимающего спорам о кантовской теории морали, о взглядах Маркса и Бакунина на государство, просто диву даешься. Сколько непробудившихся сил в русском народе, какие в нем залежи духовного богатства»⁵². С таким же увлечением Философов сообщал соотечественникам о русской вольной социалистической школе, основанной в Париже, преподавание в которой велось социалистами всех групп и фракций; об участии русских в митинге синдикалистов (русские вновь переполнили зал географического общества, когда один из «светил синдикализма», Роберт Михельс,

⁵² Там же. Рассказ о чтении Мережковским лекции «О насилии» и сообщение об авторстве текста лекции приведены Гиппиус в книге «Дмитрий Мережковский» (С. 169–170).

«выразил в своей речи чувство испытываемой радости от возможности обратиться к французским рабочим, в зале раздался смех»⁵³ и т. п.

Подпольная Россия, несомненно, представляла главный интерес для «тройственного союза» в парижский период; «в салоне на улице Теофиль Готье образовалось нечто вроде штаб-квартиры революции, куда заходили всевозможные персонажи революционного вероисповедания», — вспоминал А. Бенуа о салоне Мережковских⁵⁴. Одна из статей сборника «Le Tsar et la Révolution» — «Революция и насилие» создавалась под непосредственным впечатлением от разговоров и споров с Борисом Савинковым о терроре (в 1904 году он участвовал в покушении на убийство министра внутренних дел и шефа жандармов Плеве, в 1905 году подготавливал убийство вел. кн. Сергея Александровича, московского генерал-губернатора). Гиппиус вспоминала: «Главная тяжесть в том, что Савинков сам как будто чувствовал себя убиваемым — убивая. Говорил, что кровь убитого давит его своей тяжестью. (...) Уклониться от вопроса о насилии мы не могли, — ведь мы же были за революцию? против самодержавия? легко сказать насилию абсолютное „нет“. В идеях Дмитрия Сергеевича не могло не быть такого отрицания. (...) И наши тяжелые разговоры с Савинковым ничем не кончались»⁵⁵. «Запах динамита, смешанный с апокалиптическим ладаном» — характерная примета эпохи 1906–1908 гг.⁵⁶ (герой-терро-

⁵³ Д. В. Философов. Светила синдикализма // Товарищ. 1907. № 251. 26 апреля / 9 мая. С. 2.

⁵⁴ А. Н. Бенуа. Мои воспоминания. М., 1980. Т.2 (кн. V). С. 444.

⁵⁵ З. Гиппиус-Мережковская. Дмитрий Мережковский. С. 162.

⁵⁶ Д. Мережковский. Конь Бледный // Речь. 1909. № 265. С. 2. О романтизации насилия, террора и радикализма в массовой литературе 1906–1909 гг. см.: Марина Могильнер. Мифология «подпольного человека»: радикальный микрокосм в России начала XX века как предмет семиотического анализа. М., 1999.

рист был романтизирован массовой литературой и «канонизирован» большей частью общества).

В творчестве Мережковских 1906–1908 гг. проблема насилия становится едва ли не краеугольной и наиболее мучительной: оправдать революцию с религиозной точки зрения без оправдания революционного террора было невозможно. В лекции «О насилии», прочтенной Мережковским в Париже, в статьях Гиппиус «Революция и насилие» и «Тоска по смерти» (1906), в рецензии Философова на «Рассказ о семи повешенных» Л. Андреева (1908), в статье Мережковского «Бес или Бог?» (1908) и др., в их коллективной драме «Маков цвет» (1908), в романе Б. Савинкова «Конь бледный» (1908; создавался при ближайшем участии З. Гиппиус), ставится вопрос о пролитии крови «во имя» и святости революционной жертвы⁵⁷.

Впервые в религиозно-философской печати эпохи революции этот вопрос со всей определенностью был поставлен В. Свенцицким в статье «Христианское отношение к власти и насилию», открывшей сборник «Вопросы религии»: «В настоящий момент для религиозной мысли нет вопроса более жгучего, более неотложного, чем вопрос о христианском отношении к власти и насилию»; «Решая вопрос о насилии, прежде всего нужно выделить из него вопрос об убийстве. Лучше всего это можно сделать, выяснив ту причину, по которой убийство безусловно недопустимо в христианстве»⁵⁸. По мнению Мережковских, в решении «неотложной» проблемы Свенцицкий остановился на полпути. В рецензии на сборник З. Гиппиус

⁵⁷ См.: *Н. Ропшин* [З. Гиппиус]. Тоска по смерти // Свобода и Культура. 1906. № 7. С. 476–482; *Д. Философов*. Рассказ о семи повешенных // Московский еженедельник. 1908. Июнь. № 23. С. 54–57; *Д. Мережковский*. Бес или Бог? // Образование. 1908. № 8. Отд. II. С. 91–96.

⁵⁸ *В. Свенцицкий*. Христианское отношение к власти и насилию // Вопросы религии. Вып. 1. М., 1906. С. 9, 22.

отметила: «В статье своей Свенцицкий, доказав как-то психо-философически, малоубедительно, но сложно, что насилие и убийство — две вещи совершенно разные, что можно, признавая насилие (над плотью — это заметьте!), не признавать убийства, как он и делает (...)", в качестве примера она привела наиболее «сомнительный» фрагмент рассуждений автора: «Насилие христиан должно быть направлено не на насильственный „привод“ ко Христу, а на ограничение той похоти, которая растлеивает человечество. А потому христиане могут и должны бороться с экономическим гнетом насильственными приемами, забастовками и т. д. Но они должны это делать не во имя своего индивидуального рабства, в виде мечтаний о вкусной и роскошной жизни, — как это делается теперь, а во Имя Христово, во имя изгнания из тела человечества развращающих его сил. (...) Таким образом, когда Церковь отделится от государства, она должна будет начать с неверующими борьбу против существующего капиталистического строя»⁵⁹.

Гиппиус поспешила с выводами: 4 декабря 1906 г. (спустя полгода после выхода первого выпуска «Вопросов религии») Свенцицкий выступил в Московском религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева с докладом «Террор и бессмертие», в котором отстаивал правду «священной жертвы» («я считаю крайние партии самыми близкими ко Христу, несмотря на тактику, как будто явно с христианством несовместимую. Они ближе всех, потому что любят всем своим человеческим сердцем. И ихняя жизнь — это сплошной подвиг, они бросают все свое личное благополучие и беззаветно отдаются служению народу»⁶⁰). В апреле 1906 года Свенцицкий опубликовал в первом номере «Народа» молитву за упокой души

⁵⁹ З. Гиппиус. Без мира. С. 60.

⁶⁰ В. Свенцицкий. Террор и насилие // Вопросы религии. Вып. 2. М., 1908. С. 26.

лейтенанта Шмидта, в которой отчетливо прозвучал мотив оправдания насилия; перебирая имена революционеров, осужденных за участие в террористических актах, он писал: «мы веруем, что всякое убийство — грех. Но грешат и святые, и за великие подвиги им прощают грехи их. Простятся ли также грехи этим убийцам? Мы глубоко убеждены, что да, простятся. И Каляев, и Балашев, и Спиридонова, и десятки других, им подобных, убивая должностных лиц, — сами идут на верную смерть. (...) Пусть убийцы заблуждаются, пусть нельзя убийством достигнуть счастья, но ведь тот, кто бросает бомбу, убежден, что, убивая злодея-губернатора, он спасает. (...) Это мученики — и грех им простится, за ту великую святую любовь, которая толкала их на преступление. Так ужели Ты, Господи, оттолкнешь от Себя тех, кто приносил тебе в жертву жизнь свою, за смерть прося счастье своему народу?»⁶¹.

Одновременно со «Савонаролой-Свенцицким» (как иронически назвала его Гиппиус) авторы парижского сборника также заострили вопрос о революционном насилии до предела и фактически пришли к утверждению святости террористического акта, произведенного «во имя» и «за други своя»; в книге воспоминаний Гиппиус приводит дневниковую запись того времени: «Вечером Б<унаков> с С<авинковым>. Тяжелый и страшный разговор. Д<има> Ф<илософов> против — но я говорю абсолютное „нет“. Нельзя передать режущего впечатления, которое теперь нами владеет. Да? Нет? Нельзя? Надо? Или „нельзя“ и „надо“?...»⁶².

В статье «Бес или Бог?», напечатанной в «Образовании» летом 1908 года (сразу же после возвращения из Франции) в защиту «безбожной» интеллигенции и миновавшей революции от многочисленных обвинений

⁶¹ Цитируется по изд.: М. А. Колеров. Не мир, но меч. С. 240.

⁶² З. Гиппиус-Мережковская. Дмитрий Мережковский. С. 162.

в «бесовщине», Мережковский выступил с категорическим оправданием революции, отстаивая ее религиозный смысл и святость борьбы с Антихристом (самодержавием). Статья была написана в виде отклика на только что изданную брошюру «Памяти Фрумкиной и Бердягина» (М., 1908). В брошюре были приведены факты биографии казненных революционеров-террористов — Фрумы Мордуховны Фрумкиной (1873—1907) и Максима Владимировича Бердягина (казнен летом 1907), материалы следствия, обвинительные акты, речи обвиняемых на суде, а также записи о жизни революционерки, сделанные с ее слов за пять дней до смерти, ее письма к товарищам, стихотворения Бердягина, в том числе и его стихи на смерть Фрумкиной. В особом разделе была помещена также написанная Фрумкиной в тюрьме работа «Самодержавие и террор», в которой она, в частности, заключала: «Массовый и единичный террор — неизбежные спутники народной войны при тех условиях, при каких она ведется в России. Выступления террористов можно назвать личными только потому, что их выполняет один человек, но его руку выполняет воля всего народа, она выполняет приговор всего народного суда и потому двигает вперед борьбой масс»⁶³.

В 1903 году минская мещанка, повивальная бабка, Фрума Мордуховна Фрумкина, в возрасте 29 лет, отточенным ножом нанесла удар в шею начальнику киевского жандармского управления генералу Новицкому, была приговорена к одиннадцати годам каторжных работ, срок был сокращен и заключенную перевели на поселение в Читу, откуда она бежала в 1907 году, в том же году была задержана в Москве, в Большом театре, у ложи московского градоначальника Рейнбота, с браунингом, заряженным отравленными пулями, и заключена в Бутырскую

⁶³ Памяти Фрумкиной и Бердягина. М., 1908. С. 61.

тюрьму, где покушалась на жизнь тюремного начальника Багрецова — выстрелом из револьвера ранила его в руку, была повешена 11 июля 1907 года. Суд сделал все, что от него зависело, чтоб избавить ее от смертного приговора, объявив душевнобольной, но она сама этого не захотела и вынудила судей подписать приговор.

Неизвестный, назвавшийся Максимом Бердягиным, был арестован в 1905 году в Москве, при аресте у него были найдены бомба и браунинг; его приговорили к восьми годам каторги, 5 июля 1907 года он ранил отравленным кинжалом помощника начальника Бутырской тюрьмы и был приговорен к повешению, накануне исполнения приговора покончил собой. «У него был морфий, чайная ложка, игла и гвоздь. В ночь на 13 июля, накануне казни, он принял морфий; доза была слишком велика и вызвала тошноту. Силою воли он преодолевал ее в течение всей ночи, к утру обессилел, и рвота началась. Тогда он попытался иглою пронзить себе мозжечок, но не мог попасть, как следует. После этого, отломив черенок ложки и, обточив его о кандалы, чтобы „умереть свободным“, налег грудью на подставленный гвоздь, стараясь пробить легкое и сердце. Это удалось ему отчасти: при вскрытии ребро оказалось пробитым насквозь, задета была и сердечная сумка. С такой раной, по мнению врачей-экспертов, он мог прожить минут 30—40. Он вынул гвоздь из раны, спрятал на прежнее место и черенком ложки перерезал себе сонную артерию. Стража заметила самоубийство, когда он уже был в агонии»⁶⁴.

В статье «Бес или Бог?» Мережковский широко привлекает материалы биографий казненных эсеров; его рассказ об их жизни и смерти хотя и далек от агиографического жанра, но все же достигает намеченной цели:

⁶⁴ Д. Мережковский. Бес или Бог? С. 93—94. Мережковский приводит сведения о смерти Бердягина из кн. «Памяти Фрумкиной и Бердягина».

террористы Фрумкина и Бердягин предстают в его повествовании святыми мучениками-проповедниками, подобно первохристианам. Они покушаются, но не убивают («жалят безвредно, как пчелы, чтобы, ужалив, самим умереть»), идут на казнь только для того, чтобы сказать миру о зле и несправедливости общественного устройства — об Антихристе («Физическое насилие только предлог для какого-то метафизического утверждения. Делают не для того, чтобы сделать, а чтобы сказать, возвестить, проповедовать что-то»); они прощают врагам своим («Я не чувствовала в них врагов, я читала в их лицах уважение к русскому революционеру», — писала Фрумкина о судьях); они исповедуют идеал любви и свободы («Свободная и счастливая личность в свободном и счастливом человечестве, — вот мой идеал», «Настанет время, когда любовь и разум проникнут в жизнь человека, и мир представит единую братскую семью... Этот мир омывается не Тигром и Ефратом, а истиною и справедливостью», — писал Бердягин). Утверждение личности как начала абсолютного, самоценного, самодовлеющего, Божеского — такова религия обоих, по мнению Мережковского. «Они приняли муки и смерть, чтобы возвестить эту „благую весть“, исповедовать новую религию — новую, потому что в такой мере, в таком пределе этого еще ни в одной из религий не было», — заключает писатель⁶⁵.

Статья «Бес или Бог?» продолжила центральную тему парижского сборника и по-своему завершила ее. Защищая русскую революцию и русскую интеллигенцию от обвинений в «бесовщине», Мережковский в то же время отстаивал правомерность своей концепции формирования «религиозной общественности» и свои эсхатологические прозрения, защищал себя и своих сподвижников, авторов «Le Tzar et la Révolution», от обвинений в «бесовстве»,

⁶⁵ Там же, С. 94.

в «революционном максимализме», в «проповеди кровавого бреда и хаоса», скрыто прозвучавших в рецензии Н. Бердяева «Мережковский о революции» и прямо высказанных им в письмах к Д. Философому. «Необходимо излечить русскую интеллигенцию от кровавого бреда, а не подогревать его религиозно, — писал ему Бердяев в марте 1908 года. — Вы же пользуетесь апокалиптическими пророчествами для подогревания кровавого бреда. Вам все мерещатся ужасы, катастрофы, фейерверки, жертвы, потоки крови и т. п. От этой чертовщины нужно религиозно отрезвиться и отрезвить других»⁶⁶.

В последующие три года Мережковские еще более сблизились с эсерами-боевиками. Совместно с Б. Савинковым и И. Фондаминским они вынашивали программу «ордена», в котором могли бы соединиться «истинная общественность» «истинная религия», террористический опыт революционеров с «философией духовного максимализма»⁶⁷.

Парижский сборник Мережковских в своем первоначальном замысле предназначался для консолидации сил христианской интеллигенции и совместного выступления против самодержавия и «исторической церкви». Если бы этот опыт удался, то под общей обложкой их радикального издания одновременно поместились бы статьи Н. Бердяева, С. Булгакова, П. Флоренского, В. Розанова, А. Карташева, Л. Шестова и других выдающихся религиозных мыслителей и философов эпохи. История собирания

⁶⁶ Н. Бердяев. Письмо Д. В. Философому от 15–18 марта // Минувшее. Вып. 9. С. 322. Парижский сборник получил также позднее резкий отрицательный отклик (с обвинением Мережковских в декадентстве и антиобщественности) в статье Г. В. Плеханова «Искусство и общественная жизнь» (Современник. 1913. № 1. С. 144–147).

⁶⁷ М. А. Колеров, К. Н. Морозов. Религиозное сознание и революция: Мережковские и Савинков в 1911 году / Предисловие к публикации // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 140.

книги обернулась для Мережковских и их современников проверкой на совместимость в понимании христианства, задач русской революции и русской церкви и по своему способствовала религиозному и общественному самоопределению ее потенциальных участников («Ужасно, что все мы скорее разъединяемые, чем соединяемые. Я и Мережковский во многом разъединились, Булгаков — с Вами, и все мы друг с другом. Не достигается даже минимум христианского общения», — констатировал Бердяев в письме к В. Эрну в июне 1908 года)⁶⁸. Выход в свет «*Le Tzar et la Révolution*», вместо предполагавшегося «*Меча*», или «*Анархии и Теократии*», со всей определенностью обозначил очередную неудачу в религиозно-общественной деятельности Мережковских. Однако этот «миссионерский» провал «тройственного союза» вовсе не отменяет подлинную культурную ценность парижского издания (и его замысла): книга «*Le Tzar et la Révolution*», наряду со сборниками «*Проблемы идеализма*» (1902), «*Вопросы религии*» (1906 и 1908) и «*Вехи*» (1909), по праву заняла особое место в интеллектуальной истории России начала XX века.

⁶⁸ Н. А. Бердяев. Письмо В. Ф. Эрну от 10. 06. 1908? // *Взыскующие Града*. С. 166.

ЦАРЬ
И
РЕВОЛЮЦИЯ

[Д. Мережковский]

Предисловие

С русской революцией рано или поздно придется столкнуться Европе, не тому или другому европейскому народу, а именно Европе как целому — с русской революцией или русской анархией, ибо что такое в настоящее время совершается в России, переход ли от одной государственной формы к другой, выход ли всех государственных форм в неизвестное — это сейчас решить трудно. Во всяком случае, уже и теперь ясно, что это игра опасная не только для нас, русских, но и для вас, европейцев. С пристальным и тревожным вниманием следите вы за русской революцией, — недостаточно все-таки пристальным, недостаточно тревожным: то, что у нас происходит, страшнее, чем кажется вам. Мы горим, в том нет сомнений; но что мы одни будем гореть и вас не подожжем, так же ли это несомненно?

Все внешние события нашего переворота до мельчайших подробностей известны Европе; но внутренний их смысл от нее ускользает. Она видит движущееся тело, а не движущую душу русской революции. Душа ее, душа русского народа остается для Европы вечною загадкою.

Мы похожи на вас, как левая рука похожа на правую: правая не совпадает с левою в одной и той же плоскости: надо перевернуть одну, чтобы они совпадали. Что у вас, то и у нас, но обратно; мы — вы наизнанку. Говоря кан-

товским языком, ваша область — феноменальное, наша — трансцендентное; говоря языком Ницше — в вас Аполлон, в нас — Дионис; ваш гений — мера; наш — чрезмерность. Вы умеете останавливаться вовремя; доходя до стены, обходите или возвращаетесь; мы разбиваем себе голову об стену. Нас трудно сдвинуть, но раз мы сдвинулись, нам нет удержу — мы не идем, а бежим, не бежим, а летим, не летим, а падаем, и притом «вверх пятами», по выражению Достоевского. Вы любите середину; мы любим концы. Вы трезвые, мы — пьяные; <вы — разумные, мы испуганные>; вы — справедливые, мы — незаконные. Вы сберегаете душу свою, мы всегда ищем, за что бы нам потерять ее. Вы — «град настоящий имеющие», мы — «грядущего града взыскующие». Вы, на последнем пределе вашей свободы, — все же государственники; мы, в глубине нашего рабства, почти никогда не переставали быть мятежниками, тайными анархистами; <— и теперь тайное только сделалось явным>. Для вас политика — знание; для нас — религия. Не в разуме и в чувстве, в которых часто мы доходим до совершенного отрицания, до нигилизма, — а в сокровеннейшей воле нашей, мы — мистики.

В русской литературе, особенно в двух главных вершинах ее, во Льве Толстом и Достоевском, эта первая основа русской души, мистика воли, открылась вам отчасти, но именно только отчасти. Чтобы понять ее до конца, мало нас перечесть, нас надо пережить. А это трудно и страшно, это, повторяю, страшнее, чем вы думаете. Мы — ваша опасность, ваша язва, жало сатаны или Бога, данное вам в плоть. Вы еще от нас пострадаете, но в последнем счете, к общему благу, потому что мы друг другу нужны, как левая рука нужна правой.

В этой книге мы стараемся показать, что последний смысл русской революции остается непонятным, вне понимания религиозного.

Самодержавие и православие — две половины единого религиозного целого, также как папство и католичество. Царь не только царь, глава государства, но и глава церкви, первосвященник, помазанник Божий, т. е. в последнем, ежели исторически не осуществленном, то мистически необходимом пределе власти своей — «Наместник Христа», тот же папа, кесарь и папа вместе. Самодержавие есть утверждение <ложной или истинной, но, во всяком случае,> АБСОЛЮТНОЙ святыни; но в порядке мистическом, — а главная особенность русского духа, мистика воли не дает нам выйти из этого порядка, — отрицание одного абсолюта не может не быть утверждением другого, противоположного. Святыня против святыни. Самодержавие — религия, и революция — тоже религия. Всего менее сознают это сами революционеры. В сознании своем они — безбожники. Имя Божье ненавистно им, потому что связано с православием и самодержавием, т. е. с наибольшим кощунством над их собственной подлинной, хотя и безымянной святынею. Для них религия значит реакция. И они правы, если не положительной, то отрицательною религиозною правдою. В России более, чем [где]-либо в мире, дела дьявола, ложь и человекоубийство, покрываются именем Божиим. Дьявол украл у нас имя Божье. Дошло до того, что исповедывать Бога значит служить дьяволу... [Так, в наших православных церквях в самый торжественный момент богослужения, в перерыве при пении «Херувимской», ужасно длинной, при поднятии дароносицы со Святыми Дарами, священник произносит: «Благочестивейший, самодержавнейший, величайший государь император», и Кровь Христова перемешивается с человеческой кровью, пролитой царем — «Апокалиптическим Зверем». По сравнению с таким кощунством неверие революционеров — не производит ли впечатления дела почти святого?

Если присмотреться не к тому, что эти последние говорят, но к тому, что они делают, то неизбежно станет видно, что эти атеисты воистину святые. Со времен первых христианских мучеников, не было людей, так погибавших; — как говорит Тертуллиан, «они летят к смерти, как пчелы на мед».]

Русская революция — не только политика, но и религия, — вот что всего труднее понять Европе, для которой и сама религия давно уже только политика. Вы судите по себе: вам кажется, что мы переживаем естественную болезнь политического роста, которую переживали в свое время все европейские народы. <Пусть же перебесимся, — все равно выше головы не прыгнем, кончим тем же, чем вы — остепенимся, протянем ножки по одежке>, взнуздаемся парламентским намордником, откажемся от социалистических и анархических крайностей, и удовольствуемся, вместо Града Божьего, старенькою конституционною лавочкою, буржуазно-демократическою серединкою на половинке. Так было везде, так будет и у нас.

Пожалуй, и действительно было бы так, если бы мы были вы не наизнанку, — если бы не наша трансцендентность, заставляющая нас разбивать голову об стену, лететь «пятами вверх».

Во всяком случае, на конституционной монархии мы не остановимся. Да и не могла бы, если бы даже хотела, русская монархия дать конституцию. Для царя православного отречься от самодержавия значит отречься от православия. [Николай II верующий — он скорее пойдет на эшафот, как мученики, как «святые» русские революционеры, чем откажется от веры и помазания Божия. Нельзя свергнуть самодержавие без православия.] Но когда исторические формы русской государственности и церковности будут низвергнуты, тогда в политическом и религиозном сознании народа зазияет такая пустота, которую не наполнят никакие существующие формы европейской

государственности, — не только конституционная монархия, но и буржуазно-демократическая республика. Для того чтобы эти тысячелетние громады окончательно рухнули, нужно такое землетрясение, что все старые парламентские лавочки попадают как карточные домики. Ни на одной из них русская революция не остановится. Но тогда на чем? и что же далее? Далее — прыжок в неизвестное, в трансцендентное, полет «пятами вверх». Русская революция так же абсолютна, как отрицаемая ею государственность. Ее сознательный эмпирический предел — социализм; бессознательный, мистический — безвластие. Еще Бакунин предчувствовал, что окончательная революция будет не народной, а всемирною. Русская революция — всемирная.

Когда вы, европейцы, это поймете, то броситесь тушить пожар. Но берегитесь: не вы нас потушите, а мы вас зажжем.

В настоящее время понятие безвластия или остается отрицательным, или заимствует свои утверждения из метафизики чуждого и даже противоположного понятия социализма, который в предельных выводах своих есть та же государственность, принудительная зависимость каждого от всех, личности от безличных законов экономической необходимости. Но где же та последняя свобода, которою побеждается всякая внешняя необходимость, всякое насилие — метафизическое начало государственности? Не наука, не философия, а только религия может ответить на этот вопрос. Последнее утверждение безвластия есть новое религиозное сознание и действие, новое религиозное соединение личности и общества, единого и всех, беспредельной свободы и беспредельной любви. <Истинное безвластие есть Боговластие>.

Мы обращаемся не к буржуазному европейскому обществу, а лишь к отдельным личностям высшей всемирной культуры, к тем, для кого уже и теперь, по слову Ницше,

«государство самое холодное из чудовищ». Такие одинокие, слишком ранние анархисты, как Бакунин, Толстой, Штирнер, Ницше — горные вершины, озаряемые первыми лучами дня, а внизу, где еще темная ночь — бесчисленные неведомые братья наши, всемирный рабочий народ, великое воинство грядущей <Анархии> [Града Будущего]. Мы верим, что рано или поздно, дойдет и до них громовой голос русской революции, в котором зазвучит над старым европейским кладбищем труба архангела, возвещающая страшный суд и воскресение мертвых.

[День близится, он даже настал, когда все, кто в могилах, услышат глас Освободителя, и могущие слышать услышат.]

Д. Философов

Царь-Папа

Теперь, когда во Франции возобновилась борьба светского государства, демократической республики, против влияния Рима, борьба, которая, несмотря на закон 11 декабря 1905 года, далека от завершения, другая битва, более трагическая, битва народа с самодержавием, происходит в России.

Учитывая разницу в истории и культуре обоих народов, борьба Франции с Папой очевидно носит иной характер, нежели борьба русского народа с его Царем.

Во Франции общественное мнение руководит действиями правительства, противники сражаются, главным образом, посредством посланий и речей, а мученичество, желание пожертвовать своей жизнью — отошли в область легенд. В России же слово принадлежит браунингам и бомбам, кровь льется с расточительностью, превосходящей, кажется, все иные революции. Но, если оставить в стороне этот трагический аспект, можно увидеть, что события в России во многом схожи с теми, что происходят во Франции. Здесь и там нации сбрасывают ярмо извращенной теократии, здесь и там тяга к светскому и гуманному государству толкает народ к освобождению от любой автократии, исходит ли она от Папы или Царя.

Папа и Царь, таковы две формы теократии, смешения божеского и человеческого, выработанные историей.

Царь на Востоке, Папа на Западе.

Они противостояли уже в XI веке, в эпоху схизмы, в момент, когда Византия боролась с Римом за религиозное верховенство. И точно так же, как ~~власть Папы не может реально существовать вне католицизма, русское самодержавие неотделимо от восточного православия.~~

I

НА ЗАПАДЕ обычно склонны считать русскую монархию исторически запоздавшей формой просвещенного абсолютизма, сегодня уже исчезнувшего в остальной Европе. По капризу истории, абсолютизм, сметенный во Франции революцией 89-го года, жив еще в России, как некий архаизм, исторический пережиток, свидетельство отсталости русского государственного механизма. Поскольку Европа выработала более совершенные процедуры правления, России придется, если она хочет окончательно вступить на путь прогресса, позаимствовать у Европы механизм ее государственности так же, как она уже позаимствовала материальную сторону цивилизации.

Так думают не только европейцы, но и многие из русских; так думают все члены либеральной оппозиции, ищущие в конституциях европейских государств пример для подражания — *западники*.

Итак, наши западники стремятся к конституционной форме правления. Но Царь, монархический принцип все еще обладают достаточным обаянием и пользуются достаточным почтением в народе, и не следует резко разрывать с народными предрассудками.

Посягательство на власть Царя несомненно вызовет сильную контрреволюцию. Темный мужик — а Россия прежде всего мужицкая империя — еще держится за идею царства, исчезнувшую уже в остальной Европе. Следовательно, благоразумнее не мечтать о республике, а сохранить монархию, ограничив ее народным представительством. Царь останется, но будет обезврежен.

И когда русский народ, благодаря времени и культуре, вырастет, только тогда идея республики сможет быть реализована.

Именно так западники рассуждают обычно о царской власти.

Славянофилы на этот вопрос смотрят иначе. Обнаружив, что важнейшим основанием царской власти служит православие, они вывели из этого мертворожденный идеал, захотели остановить историю и вернуть Россию назад, в XVII столетие. Но они хорошо понимали значение православия, и, возможно, сами не сознавая того, показали, что, чтобы вырвать сорняк самодержавия, недостаточно поколебать, как думают *западники*, эмпирическое основание абсолютизма, но, прежде всего, нужно уничтожить его религиозную и метафизическую сущность. Только сокрушив православие, русский народ освободится от самодержавия.

Западники тщательно изучили историю борьбы разных народов с королевской властью, но уделили недостаточно внимания войнам светского государства с церковью. Между тем европейская история показывает, с каким трудом государство освобождалось от ложной теократической идеи католицизма. Казалось, Лютер, энциклопедисты, Французская революция должны были бы нанести смертельный удар католицизму. Но он жив по-прежнему. Европа победила королевский деспотизм, но не власть Папы.

Надо полагать, что власть Людовика XIV была по меньшей мере столь же абсолютна, как и власть Александра III. Но, самодержавная до предела, королевская власть по самой своей сути отличалась от царской. Она не включала в себя теократической идеи, и потому с ней было гораздо легче бороться, чем с русским самодержавием.

Вне Франции, в Риме, жил викарий Христа, наместник апостола Петра, с согласия которого Людовик XIV царствовал. Как всякий самодержец, Людовик XIV мог сказать: «Государство это я», но он не мог сказать, как Царь: «Церковь это я».

Галликанство полностью провалилось, и все попытки освободиться от Рима, предпринятые французским государством, привели лишь к усилению ультрамонтанизма. В истории светский меч часто брал верх над мечом духовным, но за этим вовсе не обязательно следовало поражение теократической идеи католицизма.

Дух Бонифация VIII по-прежнему жив в папстве, он умрет только с самим Папой. Для того, чтобы отмена догмата о непогрешимости Папы, отмена, объявленная еще в 1682 году четвертым параграфом знаменитой декларации, вошла в силу, нужно было, чтобы Людовик XIV перестал быть католиком. Идея *поместной* церкви абсолютно противоречит католицизму, основанному на *иллюзии универсальности*. «Без Папы не было бы церкви, более того, не было бы христианства», — говорил Жозеф де Местр («О Папе», введение).

Галликанство есть отрицание католической идеи, и Папа имел основания отвергнуть декларацию 1682 года.

С католической точки зрения, отделение государства от католицизма есть *contradictio in adjecto*.

Государство может отделиться от католицизма, и сейчас это его *священное* право; но католицизм со своей стороны не может разделить себя и свой теократический идеал, не перестав быть католицизмом. «Король получает корону лишь от Бога». Так полагали галликаны в эпоху Людовика XIV. Но теория «монархомахии» нашла поддержку в церкви. Книга испанского иезуита Мариана (*De rege et regis institutione*, 1603), в которой оправдывается убийство тирана, если он выступает против церкви, являлась самым явным ограничением абсолютной власти, опровержением галликанской идеи. Король получает власть от Бога, если викарий Христа, Папа, его признает. Только лишь санкция Папы обожествляет королевскую власть.

Сам Людовик XIV спустя одиннадцать лет после декларации Боссюэ отказался от нее и в письме к Папе Иннокентию XII пообещал более к ней не обращаться. Здесь он

разошелся с историей и с народом. Отныне было невозможно остановить антиклерикализм, борьбу Франции с Римом. Но сам по себе факт почтительного отказа Людовика XIV чрезвычайно важен. Он подчеркивает разницу между двумя абсолютизмами: восточным и западным.

В результате конфликта между царем Алексеем Михайловичем и Никоном, конфликта, закончившегося церковной реформой при Петре Великом, подобное отношение русского императора к церкви стало невозможным. Французский король мог лишь мечтать возглавить церковь и освободиться от папской власти, тогда как русский Царь в действительности стал главой церкви; он не только светский абсолютный монарх, но и первосвященник русской православной Церкви. Он соединил в своих руках могущество Людовика XIV и Пия X.

Царская власть досталась нам от Византии. Согласно русским канонистам, разница между священством и империей (*ιερωσύνη* и *βασιλεία*) в византийском понимании вовсе не совпадает с различием между светским правительством и религиозной властью на Западе. Священство и империя вместе стоят во главе одной и той же полу-священнической, полу-имперской организации, и между этими двумя властями существует лишь весьма неясное различие. Императоры на самом деле объявили *симфонию* желанным соотношением между церковью и государством.

В шестой новелле Юстиниана священство и империя выводятся из единого принципа, и утверждается, что, если то и другое таковы, каковы они должны быть, «между ними устанавливается счастливое согласие (*συμφωνία*) на пользу роду человеческому».

Отсюда вовсе не вытекает подчинение императора духовному мечу. Западная борьба двух властей, окончившаяся в Каноссе, чужда Востоку. Царь, благодаря освящающему его помазанию, не только император, но и первосвященник. Он соединяет в себе обе власти. Император Леонид Изавр считал себя наследником апостола Петра,

который должен пасти стадо верных, а Халкедонский Вселенский собор пожелал увидеть в Маркионе одновременно священника и императора, победителя в войне и хранителя религиозных истин.

Когда в конце XVI столетия «благочестивейший» Царь Федор Иванович установил институт патриаршества, началась борьба между патриархом и царем. У патриархов, особенно Никона, естественно, развивались папистские тенденции. Никон рассматривал себя как живое и одухотворенное воплощение Христа, открывающее истину словом и делом. «Патриарх есть образ Христа, — говорил он, — а архиепископы и епископы суть образы учеников и апостолов».

Алексей Михайлович, «добрейший и православнейший», идеал русского православного царя, не подчинился требованиям друга-патриарха и сослал его в монастырь. И все это с одобрения восточных патриархов. На вопрос царя они ответили¹, что «как власть Божия на небесах объемлет все, также и власть царя распространяется на всех его подданных. И так же, как вероотступник извергает себя из лона православия, так и тот, кто неверен Царю, недостоин говорить имени Христа, поскольку Царь есть помазанник (*χριστός*) Божий, от Него получивший скипетр, державу и венец. Поэтому все, достигшие епископского сана, а особенно патриархи, должны принести царю клятву верности».

Петр Великий, сын «православнейшего» Алексея Михайловича, сделал последний вывод из теории помазания, поддержанной в послании восточных патриархов. Он упразднил само патриаршество и учредил орган управления церковью — Синод, подчинив его себе. В присяге членов Синода есть такой параграф: «Исповедую же с клятвою

¹ Не надо забывать, что это происходило в конце XVII столетия, почти в то же самое время, когда галликанская церковь обнародовала свою декларацию.

крайнего Судию Духовные сия коллегии быти Самого Всероссийского Монарха».

А в манифесте об учреждении Сената Петр ясно указал, что оставляет за собой право провести в церкви любые реформы, какие сочтет благими.

Основные законы, управляющие нами в настоящее время, все еще пропитаны этими принципами. Статья XLII объявляет «императора яко христианского государя, верховным защитником и хранителем догатов господствующей веры, блюстителем правоверия и всякого в церкви святой благочиния». И в связи с этим Царь в параграфе, касающемся наследования трона, называется «главой церкви»².

Во время своего коронования император Павел I торжественно прочел этот акт в Успенском соборе. В Полном собрании законов (том XXIV, № 17910) перед текстами помещены следующие слова: «Акт, высочайше утвержденный в день Священной коронации Его Императорского Величества и положенный для хранения на престол Успенского Собора».

Текст самого закона начинается словами: «Во имя Отца, и Сына, и Святого Духа»³.

Теоретически, Папа мог очень многое, не только отлучить Людовика XIV от церкви, но и даже, опираясь на теорию монархомахии, расценить его убийство как кару за преступления против церкви.

Положение русского императора совершенно иное. Не только церковь не может судить Царя, но Царь является верховным судьей над церковью.

² Начало статьи XLII взято из церковного регламента Петра Великого, а последняя фраза — из закона о престолонаследии 5 апреля 1797 г.

³ Весьма авторитетный исследователь истории русской Церкви П. В. Знаменский говорит: «В письмах к Вольтеру Екатерина II прямо называет себя главою греческой церкви в смысле власти, которой церковная власть должна подчиняться безусловно» («Православный собеседник», февраль 1875, с. 99–100).

Екатерина II, немка по происхождению, друг Вольтера и Дидро, хладнокровно убившая собственного мужа, с религиозной точки зрения неуязвима. Так же, как все бесчинства Александра VI Борджиа никоим образом не колеблют принцип непогрешимости Папы, так и личные качества или недостатки русского императора никак не влияют на его достоинство первосвященника.

II

В НЫНЕШНЕЕ смутное время, когда самодержавие колеблется, Царь решил созвать церковный собор, и для этого предварительно создал комиссию, состоящую из членов Святейшего Синода, множества епископов, профессоров различных религиозных учебных заведений и нескольких светских лиц.

Царь мог искать поддержки церкви с двойной целью.

Или он искренне желает отказаться от самодержавия, и ему нужно получить от церкви религиозную санкцию на этот важный государственный акт.

Или, делая уступку духу времени, но исключительно под давлением революционного движения, Царь хочет использовать церковь как контрреволюционную силу. Нет сомнений, что вся церковная реформа предпринимается именно с этой целью.

Николай II искренне желает реформ. Он с удовольствием увидел бы, что у каждого из его подданных [на обед] есть курица в горшке. В этом нет сомнения. Но, если он начнет реформы, то при том лишь условии, что вся полнота его власти сохранится в неприкосновенности.

По Петербургу ходит анекдот, согласно которому Царь сказал, что ничего не имеет против конституции, если она не затронет самодержавие.

Это анекдот, но он достаточно правдоподобно описывает отношение Царя к изменению механизма управления в России.

Чтобы понять это несоответствие, надо проанализировать психологию царя как человека и как императора.

Как человек, он не отличается никакими особыми качествами, ни хорошими, ни дурными, и ничего плохого о нем сказать нельзя. Николай II — образцовый отец и муж. За ним не числится ни пороков, ни страстей, ни увлечений. Он живет относительно скромно. Его обращение просто и приветливо. Его улыбка обаятельна, его добрый и искренний взгляд хорошо известен. Его большие, ясные, подернутые грустью глаза придают его лицу благородство. В общем, это тип русского вельможи, вышедшего из гвардейских офицеров и стоящего на их уровне воспитания и образования. Он хорошо учился, не выказывая особого предпочтения ни к какому предмету. В Императорской публичной библиотеке я видел его собственноручные записи, сделанные в ходе курса юриспруденции, который ему читал К. П. Победоносцев⁴. Своим неуверенным почерком император, тогда наследник, записывал элементарные наставления в праве, которые профессор преподавал ему приправленными реакционным соусом. Маловероятно, чтобы после этих уроков Николай II пополнил свои теоретические познания в юридических науках.

До войны он вел беззаботную семейную жизнь. Он часто ездил за границу, в Дармштадт, в Ливадию (в Крыму), где проводил осенние месяцы. Государственные дела кое-как делались по утрам, затем прогулки в парке, лаун-теннис и вечера за бесконечным безиком, несколько партнеров по которому — друзья императора, не выдававшиеся какими-либо особыми качествами более самого хозяина. Эта симпатия к людям бесцветным, жалким, добрым малым, «полковым друзьям», очень характерна для царя. Его отец собрал вокруг себя князя В. П. Мещерского, графа Д. Толстого, К. П. Победоносцева и С. Ю. Витте. Все эти

⁴ Эти записи были подарены библиотеке Победоносцевым.

люди причинили много зла России, но им не откажешь в большом уме. Возле нынешнего царя не увидишь ни одного таланта. Он получил в наследство Витте, но никогда его не любил. Он его презирает, ненавидит, боится.

Николай II — верный сын церкви. Просто, не мудрствуя, он верит в православного Бога. Для него религия является частью уклада и привычек жизни, и он добросовестно выполняет все религиозные обряды. Особое обстоятельство: рождение сына тесно сблизило его с церковью. Как известно, император не имел наследника, все время рождались дочери. Но после паломничества к незадолго до того обретенным мощам Святого Серафима Саровского, родился сын. Это несомненное свидетельство особой милости должно было произвести впечатление на царя, тем более, что, как и все наивно и несознательно верующие люди, он очень суверен.

За ним даже замечается некая вера в ведьм и разных подозрительных личностей, проникающих во дворец с черного хода. В настоящий момент это некий Анатолий Хлопов, открывающий ему истины, затем Демчинский, инженер-фантазер, наделавший много шума со своей шарлатанской теорией предвидения будущего, и наконец Филипп, известный спирит.

Филипп пользуется огромным влиянием на царя, и очень возможно, что вся история с канонизацией Серафима была задумана с единственной целью отвлечь царя от спиритизма и вернуть его в лоно церкви. Наконец, влияние пресловутого государственного секретаря Безобразова, маленького отставного конногвардейца и одного из главных лиц, ответственных за японскую войну, вовсе необъяснимо.

Царь, человек добрый и слабый, совершенно лишенный воли, совершенно неспособен противостоять людям, с которыми он расходится во мнениях, что послужило поводом для обвинений его в двуличности. «Русским византийцем» прозвал его один высокопоставленный военный. Это мне-

ние неверно. Император вовсе не лицемерен, но, как всякий безвольный человек, он всегда согласен с последним собеседником. Он на каждое предложение отвечает: «Да, да, конечно, конечно», с единственной целью никому не противоречить. Если бы Николай II был частным лицом, скажем, офицером Преображенского полка, он был бы очень любим товарищами и свято чтит бы честь мундира. И — по неспособности — не сделал бы блестящей карьеры. Его «приемы», наверное, так же отличались бы гостеприимством и скукой, как празднества и развлечения его двора отличаются безвкусицей, характерной для мелких буржуа.

Но этот скромный и безвольный офицерик занимает трон русских императоров. На человеке, созданном для обыденной жизни, лежат самые большие обязанности и ужасающая ответственность. Среди торжественной помпезности в Успенском соборе, этом святейшем месте русской земли, Николай II, одновременно верующий и глава церкви, возложил на свою голову корону, и как Царь-понтифик сам себя причастил в алтаре, войдя туда через Святые ворота. Он дал клятву блюсти православие и самодержавие.

Этим актом он принял на себя священство и империю, власть религиозную и светскую. Как личность, Николай II глубоко невинен; как император, он настоящее проклятие для России, особенно потому, что, будучи очень верующим, безупречным православным, он прекрасно понимает, что всякая уступка духу времени есть измена принципам самодержавия. У него равным образом нет сил ни стать действительно самодержавным монархом и тем самым прояснить положение, спровоцировав последний великий бой с народом, ни отречься от самодержавия не только внешне, но и внутренне. На самом деле, он еще вовсе не отказался от самодержавия.

Начиная с 12 декабря 1904 г. (дата первого «либерального» Указа) не было ни одного акта власти, столь же важного, как клятва, данная императором при коронации. Ника-

кое обещание не станет для Царя моральным обязательством, если оно не было дано им как самодержцем, и самодержцем не только в историческом и светском смысле, но также и в религиозном. Этого внутреннего, религиозного отречения от самодержавия Николай II никогда не совершал и не совершит. Манифест 17 октября мог бы умалить самодержавие в сознании Царя, создать для него внутренние обязательства, если бы он сопровождался декларацией, исходящей от Царя как первосвященника. Ничего подобного. Манифест, подтачивающий основы самодержавия, был написан в чисто светской форме, а его сущность излагалась в появившемся тогда же плохо составленном докладе Витте. Лично Николай II имеет право и после манифеста считать себя монархом столь же самодержавным, как и до него. Новые основные законы, опубликованные после открытия Думы, пестреют словом «самодержец». В статье XXXIV специально оговорено, что старинные статьи, касающиеся Священного коронования, миропомазания и веры остаются в силе. Ибо этими установлениями определяется религиозная сущность царской власти, утверждается истинное значение русского самодержавия как тесно связанного с православием. Манифест 17 октября можно считать уступкой светского государя, ограничением абсолютной власти императора западного толка. Но при этом забывают, что император-то — Царь, глава церкви, первосвященник. Царь отказывает народу в том, что дает ему император. Конституционное самодержавие, самодержавная конституция — таков порочный круг, из которого не может выйти этот невинный офицерик.

31 декабря 1904 года, всего за 10 дней до 22 января 1905 года, памятной даты в истории русской революции, депутация реакционного политического клуба «Русское Собрание» поднесла императору адрес, объявлявший, что «Русское Собрание начисто отвергает всякую мысль об изменении принципов самодержавия». В ответ Царь произнес буквально следующее: «Благодарю вас от всей души

за эти честные и истинно русские мысли. К тому, что вы сказали, нечего ни прибавить, ни убавить».

И «Русское Собрание» имело основания считать, что день 17 октября ничего не переменил в сути царской власти. В преддверии выборов «Русское Собрание» в начале своей предвыборной программы провозгласило: «Царское самодержавие вовсе не отменено манифестом 17 октября. Оно продолжает действовать в России в новом строе», а в подтверждение этого факта Собрание заявило, что «если бы император хотел изменить настоящую форму правления, он сделал бы это с той же торжественностью, с которой при коронации принял самодержавную власть».

17 января 1906 года, за три месяца до открытия Думы, группа московских неославянофилов выпустила свою предвыборную программу. В ней признается, что манифест 17 октября может быть неверно истолкован. Но тем не менее неославянофилы заверяют, что «власть царя останется незыблема, пока сохранятся условия, при которых он родился и из которых он черпает силы. Следовательно, образ самодержавия не зависит ни от манифеста 17 октября, ни от какого бы то ни было законодательного акта. Вопрос прежде всего заключается в том, останется ли неприкосновенной народная вера, жизненная основа царской власти, *и оправдает ли самодержавие эту веру, выполняя свою историческую миссию*».

Таким же образом и все члены Предсоборного присутствия понимают манифест 17 октября. Вопрос об отношении церкви и государства, или скорее вопрос о том, как спасти православие от опасностей, подстерегающих его в случае падения самодержавия, обнажает психологию клира и его отношение к самодержавию.

Так, профессор Голубев на заседании⁵ сказал: «Между Православною Церковью и связь должна быть самая тесная. В прошлых заседаниях говорили, что русское госу-

⁵ 5 июня 1906 г., за месяц до разгона первой Думы.

дарство вступило в новый период своего существования; точнее говоря, у нас происходит революция [...] и будущее покрыто мраком неизвестности. Но неужели нам нужно иметь в виду это гадательное будущее и приспособлять к неизвестному иксу свои рассуждения об отношении церкви к государству? Если случится такое несчастье (sic), что наши основные государственные устои [православие, самодержавие, народность] будут расшатаны, тогда сама жизнь укажет, в каких отношениях должна стоять Церковь к государству. Теперь же при Государе православном, после 17 октября успокоившем своих верноподданных, что он по-прежнему остается самодержцем [...] наши рассуждения об отношении Церкви к государству должны иметь точкою отправления реальный факт, а не гадательные опасения за будущее».

Обер-прокурор Святейшего Синода одновременно является членом Предсоборного присутствия и членом правительства. Тем не менее не существует отчета, в котором он или его сотрудники обнародовали бы ответственное заявление для прояснения недоразумения с самодержавием: ограничено ли оно или нет. В тот самый момент, когда заседала Дума, когда министры отвечали на следующие один за другим запросы, когда Муромцев тщательнейшим образом следил за соблюдением парламентских форм, в комиссии, которой императором была поручена подготовка Вселенского собора, утверждали *без возражений представителя правительства*, что самодержавие *незыблемо*. А новое правительство г. Столыпина торжественно пообещало, в § 13 своей декларации, созыв Собора как один из шагов к либеральным реформам, того самого Собора, который как огня боится падения самодержавия, и который, чтобы уберечь церковь от такой беды, спешит учредить патриаршество, это самодержавие наизнанку.

Проект восстановления патриаршества очень ясно свидетельствует о состоянии умов русского духовенства и заслуживает особого внимания.

Времена изменились; больше невозможно всерьез говорить о повторении конфликта Никона с Алексеем Михайловичем. Клир с большой искренностью говорит о симфонии между властью царя и патриарха; его члены принесут царю все клятвы, лишь бы между ними и царем не возникло никакого недоразумения, и лишь бы *сам Царь существовал*.

На этом все основано.

Патриаршество необходимо православию, потому что самодержавие может пасть не сегодня — завтра, и православию может быть увлечено в это падение. Без самодержавия православие обречено на удаление от публичной жизни, на монастырь.

Православие, как и католицизм, не имеет иной возможности социального бытия, участия в государстве, кроме как при посредничестве земного Бога, суть которого не может быть иной, чем у Цезаря, обожествленного язычника. Если, на деле, патриарх, как и Папа, не имеет никакой реальной светской власти, он тем не менее причастен к ней как постоянное воплощение принципа самодержавия.

Цезарь-Папа уступит место Папе-Цезарю. Социальный принцип православия, лже-теократии, не может осуществиться иначе как с помощью земного обожествленного царя, пребывающего всегда незыблемо.

Епископ Антоний Волынский, как и Иоанн Кронштадтский, наиболее ясно выразил социальный идеал православия, сказав: «С детства я всегда любил расспрашивать лучших из православных, тех, кто считал священным долгом посетить святой вертеп и пасть ниц пред гробом Господним. Говоря с глубоким чувством о том, как приложились к источнику нашего спасения, одинаково вдохновенно (*sic*), с искренними слезами на глазах, эти верующие говорили о том, кого они имели честь созерцать, о полученном благословении и беседе с тем, на ком почитает слава Господня и кто, по словам старинного толкователя

канонов⁶, для воинствующей церкви и народа представляет самого Христа (sic), невидимо (?) пребывающего среди нас».

Несомненно, многие паломники действительно испытывали одинаковые чувства и перед гробом, в котором некогда покоилось тело Христа, настоящего главы церкви, и перед патриархом. Также и епископ Волынский, все симпатии которого принадлежат черносотенцам и который высказался против амнистии и отмены смертной казни, искренне верит в то, чему учит.

Старая языческая римская империя, земной Бог — вот единственный общественный замысел, осуществленный в истории христианской церковью. Действительно святая, индивидуальная, аскетичная жизнь в монастыре — и римская империя в мире: такова антиномия православия, как и католицизма.

Если бы самодержавие не было поколеблено, церковь бы осталась подчиненной Царю и не мечтала бы о патриаршестве, как и Царь не искал бы опоры в церкви. Самодержавие и православие это Янус: одно не может жить без другого.

III

ЦЕНОЙ абсолютного подчинения царю церковь приобрела верховное и господствующее положение. Светский меч всегда был к ее услугам. И в то время как Папа должен

⁶ Вот как один из этих старых толкователей канонов, Теодор Бальзомон, объяснял в XII столетии власть императора: «В гл. XIX „История“ Иосифа Флавия есть следующая императорская подпись: „Тибериус Клавдий, Германик, первосвященник, консул, вторично облеченный властью трибуна“. И поскольку царствующий император есть также помазанник Божий благодаря полученному им при коронации миропомазанию, и поскольку Господь наш Христос тоже епископ, то император обладает качествами епископа» (Ad. cap. 69, сопс. Trull. I. Цитируется по: профессор В. Остроумов, «Протоколы заседаний комиссии для выработки вопросов, представляемых на рассмотрение собора», «Церковные ведом.», 1906, № 2, с. 1820).

был довольствоваться малодейственным занесением безбожной литературы в индексы, что приводило главным образом к ее пропаганде, у нас полицейские и таможенники бдительно и тщательно осуществляли религиозную цензуру. Так публика до недавнего времени была лишена трудов Штрауса, Ренана и Толстого, а также научных работ, таких, как исследования ассиро-вавилонских влияний на Библию.

Кроме того, и независимо от религиозной цензуры, находящейся под покровительством светского меча, православная церковная организация имела светские тюрьмы, любезно предоставляемые государством в ее распоряжение для многочисленных вольнодумцев, и церковные тюрьмы для ее собственного клира. Православная церковь имеет собственную христианскую тюрьму, принадлежащую монастырю в Суздале.

Не так давно Лев XIII, добровольно заключивший себя в Ватикане, осудил (энциклика «*Libertas*», 1888) доктрину, утверждавшую, что христианская церковь должна убеждать лишь словесно, и отнимавшую у нее право принудительно судить и наказывать. По счастью, результат этого осуждения не вышел за рамки папской риторики. В это же самое время наши прелаты, счастливые завистью католического клира, широко пользовались властью, им данной, и заключали в суздальскую тюрьму служителей алтаря, которым религиозная совесть не позволяла молчать⁷.

Но сегодня или завтра услуги светского меча могут вынужденно прекратиться, и церкви придется довольствоваться мечом духовным.

⁷ На короткое время, вскоре после 17 октября, Суздальский монастырь и Шлиссельбургская крепость выпустили своих узников на свободу. Публика даже могла посетить Шлиссельбург. Но с приходом либерального правительства г.Столыпина в Шлиссельбурге возобновились казни, тогда как в Суздале готовили камеры для священников, высказавшихся против смертной казни.

Церковь в этом отношении не слепа; она уже начала предпринимать необходимые меры, чтобы уберечься от этой возможной катастрофы. Ведомые охранительным инстинктом, прелаты решили использовать в этих целях Собор, созываемый Царем.

Многие легковверные люди возлагали на этот Собор большие надежды. Им казалось, что при широком участии светских лиц можно будет разрушить связь между самодержавием и православием и, установив соборное управление церковью, оживить церковный организм и сделать его более отвечающим духу времени.

История Предсоборного присутствия, отчеты которого опубликованы, показала, насколько эти иллюзии были наивны. Единственным результатом было участие светских лиц в работе собора, но в консультативном порядке; само их избрание должно было быть ратифицировано епископами. С другой стороны, подавляющее большинство решило восстановить патриаршество. Делая это, церковь действовала очень логично и в совершенном согласии с традициями православия.

Демократическая идея — а что прямо следует из избирательного права, как не применение этой идеи — совершенно чужда православию, которое, как и католицизм, основано на суровом иерархическом начале. Организация церкви идет сверху вниз, а не снизу вверх. В этом отношении католицизм и православие неумолимы, и смешно полагать, что православие может сделать малейшую уступку «духу времени». Оно тем самым перестало бы быть самим собой, отреклось бы от себя. Вся его история, как и история католицизма, свидетельствует об этом.

Когда Папа Пий IX принял в 1871 году французских паломников в Риме, он им между прочим сказал: «Что угнетает вашу родину, что ей мешает снискать божественную благодать, так это смешение принципов. Я не боюсь презренных коммунаров, сбежавших из ада; мой главный враг — это католический либерализм, эта обреченная

система, мечтающая об объединении двух несовместимых вещей: церкви и революции. Я его уже осудил и осужу еще сорок раз, если понадобится».

Эти слова точно определяют отношения католицизма с историей, прогрессом, культурой.

Может показаться, что Лев XIII оставил принципы своего предшественника, но это очевидная ошибка. Более ловкий и гибкий, чем Пий IX, он согласился с духом времени не для того, чтобы ему поклониться, но чтобы использовать его к вящей славе католицизма.

Лев XIII отнюдь не отказался от принципов Пия IX, и его многочисленные энциклики (например, «*Libertas*», «*Immortale Dei*» и многие другие), в которых он категорически осуждает свободу совести, слова, образования, являются ничем иным, как повторением изложенного в «*Quanta cura*» и «*Syllabus*». Тактика и дипломатия могут варьироваться в зависимости от личных качеств и склонностей викария Христова, но сущность папства остается неизменной и непримиримой. Пришествие на папский престол человека более простого и искреннего было достаточно, чтобы все увидели, что католицизм непримирим по самой своей сути. Ватиканский собор 1870 года вызвал сильное шатание; он спровоцировал раскол в самой церкви; но эта ничтожная схизма не увлекла народные массы, и шатание светских лиц оказалось безосновательным. Непогрешимость была *всегда присуща Папе*. Даже русский, Владимир Соловьев хорошо это понял и в своей книге «Россия и всемирная церковь» привел многочисленные выдержки из посланий Папы Льва Великого, уже вполне включавших в себя догмат о непогрешимости. Позиция восточной церкви по отношению к духу времени совершенно аналогична.

Если идеал святости, личного спасения и милосердия различны в обеих церквях, если Фома Аквинский и Игнатий Лойола принадлежат к католическому типу святости, а Франциск Ассизский тип скорее православный, то со-

циальный идеал обеих церквей одинаков. «Syllabus» является католическим в той же мере, как и православным. Регламентирующие акты русских православия и самодержавия ничем не отличаются.

Многочисленные манифесты русских самодержцев, читанные с амвонов церквей, и синодальные послания «смирненных епископов» до неразличимости похожи на папские энциклики. Всякий Папа благословил бы послание Синода после 9/22 января 1905 г., или всевозможные анафемы мятежникам. Одинаковые причины определяют сходные следствия. В обеих церквях метафизика, сопряжение церкви с мирским, связь, соединяющая Божье и Кесарево, в сущности одинаковы.

Папа на Западе, Царь на Востоке. Разделение двух церквей произошло не по догматическим причинам; немного доброй воли могло бы сгладить разницу по поводу *филиокве*, и православная церковь могла бы легко согласиться, что в этом вопросе истина была на стороне католицизма. На самом же деле речь шла о том, признать ли главой церкви римского Папу или византийского императора. На Западе теократический идеал воплотился в римском прелате, который к священническому сану прибавил языческую власть Цезаря-Бога. На Востоке наследник римских императоров объявил себя верховным понтификом церкви. Историческое христианство таким образом создало двух сходных земных богов, пред которыми простерлось в поклонении.

Римский Папа и помазанник (*христоѹ*) Божий византийский император, захватившие власть настоящего главы церкви, Христа-Царя, оба суть узурпаторы. Здесь нет никакого метафизического различия; разница чисто историческая, и ее последствия повлияли на судьбы Запада и Востока.

Соловьев в особенности осуждает православие за эту неспособность реализовать теократический идеал в государственном механизме. «Православие, — говорит он, — отделило религиозное общество от светского. Первое удалилось

в монастырь, оставив простор языческим законам и страстям». Возлагать на православие исключительную ответственность за это внутреннее противоречие глубоко несправедливо. Католицизм добился не более, чем православие, в превращении идеала личного спасения и аскезы в идеал одновременно и религиозный, и общественный, отвергая государство как общество, основанное на насилии.

Православие, создавая и воплощая идеал истинной личной святости, с особым сладострастием подчинилось светской власти. Оно ударились в общественный квиетизм и ограничило себя пассивным благословением насильей государственной власти.

Противоречие, которого христианство не смогло разрешить в ходе своего исторического развития, наиболее ясно проявляется в православии. В католицизме оно скрыто за довольно активной, но совершенно поверхностной, общественной работой и сильной церковной организацией. Но если углубиться в историю социальной роли католицизма, то станет видно, что его попытки создать христианское государство были не более успешны, чем у православия. И если церковь не заставила Ренана умереть на костре, как Джордано Бруно, то это потому, что она не могла этого, а не потому, что не желала. До настоящего времени Папы не признали единства Италии, и чтобы это подчеркнуть, не покидают Ватикана. Но если невозможное произойдет, если Папа вернет себе светскую власть, замок Святого Ангела наполнится политическими заключенными, как сейчас Шлиссельбургская крепость.

В то же время, если современные православие и католичество хотя бы в какой-то мере освободятся от чисто языческих страстей, то это произойдет исключительно благодаря влиянию светской «атеистической» власти.

Историческая эволюция народов совершается независимо от церкви. Языческое государство, развиваясь вне всяких конфессий, постепенно возвысило смертное, индивидуальное достоинство человека, которому церковь

должна была сохранить достоинство истинное, бессмертное. Государство, со своим земным, «атеистическим», чисто человеческим идеалом, возложило на себя труд, который должна была бы выполнить церковь. По совести, Французская революция и нынешняя русская революция ближе к Христу, чем автор «Syllabus» или наши «смирненные отцы», святотатственно благословившие 9/22 января, день, навеки позорный для русского самодержавия.

Но думать, что православие может отказать в религиозной санкции актам самодержавия, было бы настоящей утопией. Чтобы осудить самодержавие с религиозных позиций, надо порвать с существующей церковью, так же, как те, кто не согласен с Папой, должны покинуть католицизм. Понимая это, государство на Западе постепенно отделилось от церкви. В то время как Папа пытался остановить историю и лелеял надежду, что она действительно может остановиться, государство развивалось собственными силами, заменяя псевдо-теократический идеал церкви другим, чисто человеческим: рай на земле. Поскольку церковь сохраняла неподвижность, исходя из иерархического принципа, восходившего к единству личности главы церкви и государства, то государство светское, языческое, поднялось постепенно до концепции демократии, выборной иерархии, власти, основанной на воле народа, всех. Отношения церкви и государства были закреплены в конкордатах. Власть государства отделилась от власти церкви. Международное господство Папы создавало возможность таких договоров. Но в России эта «теория согласования», как ее называют канонисты, не могла найти применения. У нас нет главы церкви с возможностями, сходными с царскими, с которым можно было бы заключать соглашения. С точки зрения публичного права, все русское духовенство подчинено Царю, одновременно являющемуся главой государства и церкви. Невозможно заключать соглашений с самим собой, и самодержавная власть соединила в себе оба принципа, светский и духов-

ный. Разделение лишит государство религиозной санкции, а церковь — главы. Самодержавие, подчинив себе церковь, стало ее рабом.

IV

В России глубокое противоречие между тенденциями церкви и государства обнаружилось в эпоху Петра Великого. Первому *западнику*, первому русскому революционеру, ему выпала гигантская задача заставить Россию выйти из круга национального, из татаро-византийского упадка, и привить стране западную культуру. Без этой совершенной Петром I революции Россия постепенно ушла бы с арены мировой истории и превратилась бы в окоченевший труп, подобно Персии или Китаю.

Православная церковь не могла быть помощницей Петру. В старой России, в узких рамках национального государства, где православие было единственной религией, церковь исполняла большую цивилизаторскую роль, и отрицать ее благотворное воздействие на дикую, полуварварскую страну было бы большой несправедливостью. Но Петр заставил Россию выйти из национализма. Прежде национальное государство, Россия становится империей со внутренними запросами, свойственными любому империализму. Расширяя границы, она вбирает в себя ряд народов, каждый со своим языком и религией. Россия и Православие перестают быть синонимами. Поместная православная церковь была к концу XVII столетия чисто национальной; она одновременно отторгала от себя и все, что не было православным, и все, что не было русским.

Петр, московский Царь, став императором всея Руси, вышел за границы православия, из сферы, где оно имело реальную силу: он предложил иностранцам лучшие места в своей столице, и поныне крупные частные владения католиков и протестантов обрамляют Невский проспект. Петр, как светский император, покровительствовал всем

конфессиям, если они подчинялись его светской власти. Бритые иностранцы, курильщики табака, вызывавшие у бородатых москвичей, укутанных в татаро-византийские одежды, религиозное отвращение, стали ближе Петру, чем московские подданные его отцу. Должна была вспыхнуть война между императором-революционером и консервативной церковью. Тогда Петр поспешил закончить начатое отцом дело и окончательно подчинить себе церковь. Но Алексей Михайлович боролся с Никоном по совершенно другим причинам. Хотя он и добивался верховенства царской власти, руководствовался он чисто религиозными внутренними мотивами. Поистине православный и народный Царь, он верил, что святое помазание возложило на него святой долг блюсти «счастливое согласие на благо рода человеческого» между священством и империей, о котором говорит Юстиниан.

Его общие представления ничем не отличались от идей Никона, или любого другого подданного православного русского государства.

Алексей Михайлович выступил не против церкви, не против патриаршества, но лично против Никона, который покусился на хорошо известную теорию симфонии и не по-православному толковал власть Царя. Спор оставался в рамках православия.

С Петром было совсем иначе. Он начал борьбу с самой церковью. Его взгляды, бессознательно религиозные, но никак не православные, задевали православие, и их несовместимость была заметна. Петр принес церкви святые дары западной культуры, а церковь, далекая от того, чтобы отделять зерна от плевел и благословлять истинно святое, прокляла все вкупе. Церковь — историческая, православная, национальная форма христианства, не имела ничего общего с культурой. Она даже не желала к ней приближаться. Чувствуя себя правым, Петр пренебрег протестом церкви, и коли она повела себя как сила безразличная и не выказывала ему враждебности, он дал ей полную

свободу, подобно тому, как он не вмешивался и в дела своих неправославных подданных.

Но прекрасно видя, что церковь не могла оставаться таковой, он поспешил подчинить ее. Тогда вставала дилемма: или сломить сопротивление церкви человеческому прогрессу, или во славу церкви отбросить культуру. Петр выбрал первое, и этим он заслужил уважение перед лицом истории, но здесь же начался тупик, в который попало современное самодержавие. Петр умалил значение церкви, он относился к ней, как к средству, и церковь отомстила. Петр, будучи на Западе, видел затруднения, которые возникали у абсолютной власти из-за подчиненности Папе. Ненавидя «папистский дух», он сам себя объявил Папой. «Я сразу оба; и Царь, и патриарх», — говорил он. Но если такое объединение священства с государством было нормальным для старой московской державы его отца, то для новой империи оно перестало быть таковым. В Москве, до самого прихода Петра, священство и государство шли параллельными путями, не противореча друг другу в вопросах метафизических. Столкновения происходили по чисто эмпирическим поводам. Власть Царя была священна, а патриарх был Царем совести с религиозной и общественной точки зрения. Православие смешивало себя с самодержавием и народностью, так что было трудно определить, что от чего зависело.

При Петре наметилось нечто вроде разделения. Самодержавие с одной стороны, с другой — православие и народность. История, культура, прогресс присоединились к самодержавию и зависели от него. И если бы наследники Петра продолжили революционное дело своего предшественника, им бы пришлось, подчиняясь общему закону, постепенно прийти к ограничению собственной власти. Петр не был самодержцем по убеждению; самодержавие как таковое не было его целью; он его расценивал как средство, пригодное для покровительства развитию культуры. Но его творение было слишком революционным;

чтобы достигнуть цели, он был вынужден прибегнуть к насилию, позволить которое ему могла только поддержка религиозной санкцией. Так, подчинив себе церковь, он постарался сделать ее опорой самодержавия. Светский император ни на минуту не переставал быть православным Царем.

Гения Петра едва хватило, чтобы довести до конца эту двойную задачу. Отношения между православием и светской властью все более запутывались при его наследниках. Пока трон был занят неверующими вроде Екатерины II, внутренняя противоречивость объединения империи с православием не обнаруживалась явно.

Прихода верующего императора было достаточно, чтобы проявился хаос этой противоестественной организации, что стало видно при Павле I, которого его сын был принужден убить, при Александре I, Александре III и теперь при Николае II.

Империя Петра, просвещенный абсолютизм XVIII столетия, по логике вещей должны были бы привести у нас, как на Западе, к либерализму, к ограничению абсолютной власти. Абсолютизм выполнил свою историческую роль; опровергать его культурное значение было бы столь же нелепо, как и не признавать такого значения за церковью. Сам расцвет абсолютизма, то обстоятельство, что он достиг намеченной цели, обрекали его на падение. Просвещенный деспотизм, приведя государство на некий уровень цивилизации, сам себя делал ненужным. Народ в своем развитии превзошел абсолютизм. Но на Западе было легче, чем на Востоке, перейти от абсолютизма к либерализму. Если в Европе церковь не была совершенно отделена от государства, она тем не менее была для него меньшим препятствием, чем в России. В той мере, в какой Людовик XIV или Фридрих Великий были национальными королями, вырабатывая идею национального государства, подчиненного исключительно королевской власти, они опирались на сознание народных масс, приближались к согласию

с народом и историей, и как следствие были обречены сопротивляться любому подчинению вненациональной церкви. Правительство по необходимости становилось все более и более светским, католицизм покидал государство. Людовик XIV со своими галликанскими устремлениями опирался на парламенты, а девиз Фридриха Великого: «*Lasst Jeden nach seinem Façon selig werden*» ничем существенным не отличается от девиза современных социал-демократов, объявляющих, что «*die Religion ist Privatsache*». Либерализм, законный наследник абсолютизма, заменил старую форму правления новой, более совершенной, более согласованной с социальной дифференциацией. На Западе переход от абсолютизма к конституционному режиму был ни чем иным как естественным и последовательным шагом в развитии светского государства.

В России все должно было быть по-другому. Западная империя Петра, достигнув необходимого уровня, то есть дойдя до необходимости превратиться в конституционный режим, столкнулась с московским государством, с самодержавием, православием, народностью, и не смогла продолжить свое развитие. В тот момент, когда император счел обязательным движение по западному пути, живший в нем Царь московский этому воспротивился. Либерализм не восторжествовал в России, при том что мы не были лишены самодержцев, искренне желавших следовать примеру Запада: таковы Александр I, Александр II. Попытка первого провалилась, потому что была слишком ранней, второго — потому что было уже слишком поздно. Либерализм Александра I зачах в атмосфере православия; состоявший из сплошных компромиссов либерализм Александра II был убит не православием, его старинным врагом, а новым противником: демократической идеей. Демократический принцип не довольствовался более либерализмом, уже устаревшим на Западе; вместе с современной Европой, он выдвинул революционный социалистический идеал.

Эволюция русской империи шла своим путем. Перейдя от примитивного сельского хозяйства к современной промышленности, создав класс пролетариата, она естественным образом обнаружила перед собой социализм. Либерализм увял, не расцветши, как и конституционная монархия, и вообще все конституционные формы правления, которые могли бы создать правовой режим при нормальном развитии русской политической жизни.

Александр III предпринял попытку повернуть вспять, но будучи не в состоянии вернуть имперский замысел Петра в рамки старинного московского духа, он раздул идею православного Царства. Этот противоестественный проект, противоречивший нормальному развитию государства, мог привести лишь к катастрофе.

Очень сильный человек, он действовал совершенно сознательно, в чем был противоположностью своему сыну. Самодержавие, православие, народность стали основой его политики. Еще наследником он демонстрировал, что совершенно не согласен с западничеством Александра II, своего отца. Александр III имел друзей среди славянофилов и поддерживал продолжительную переписку с одним из них, Иваном Аксаковым. Воцарившись, Александр III осуществил некое подобие государственного переворота. Ночью, без ведома министров отца, либеральный манифест был заменен другим.

Александр III поставил империю Петра под московское господство. Он сделал это, руководствуясь не только реакционными соображениями в банальном смысле слова, но также внутренними мотивами, совершенно ложными с объективной точки зрения, но субъективно очень благородными. Религиозная совесть, искренняя православная вера не позволяли Александру III двигаться по западному атеистическому пути. Принципы православия, коронационная клятва были для него не пустыми словами, пережитками прошлого, используемыми при случае для упрочения императорской власти, но выражением

священного долга Русского императора, который прежде всего православный Царь, а потом уже император.

Петр был прежде всего императором, а потом Царем; для Александра III все было наоборот.

Торжество национального начала стало одним из наиболее характерных черт царствования Александра III. При нем началась варварская и отталкивающая русификация всех неправославных элементов, входивших в империю: поляков, немцев, латышей, литовцев и т.д. Было бы неверно рассматривать этот насильственный способ насаждения русской культуры, или скорее дикости, как чисто политическое предприятие, подобное германизации поляков пруссаками. Для Царя это была не только светская, но также и религиозная миссия.

Православные миссионеры показали себя совершенно неспособными вести это дело. В этом отношении православие не сравнится с католицизмом. В то время как католические миссионеры обыскали все закоулки мира и приобрели множество прозелитов, даже в Соединенных Штатах Америки, русские миссии, помимо русского народа, всюду провалились. Наши «батюшки», в большинстве своем не говорящие ни на каком языке, кроме русского, не обладают никакими миссионерскими качествами, они бессильны даже перед новыми сектами, плодящимися в России. Наши монахи, когда они достойны своего сана, заняты лишь своим личным спасением. Миссионерскую роль берет на себя государство. По праву сильного оно предписало пользование русским языком нерусским подданным, и миссионеры — чиновники Синода, епископы — такие же чиновники, следуют этому. Во всех неправославных культурных центрах государство заставило построить соборы в псевдорусском официозном стиле. Наши попы в сопровождении жен и многочисленного потомства приехали на готовые места. Где начинается православие, там начинается национальное: осуществить это было невозможно. Миссия русификации, предпринятая Александром III, осуще-

ствлялась не в интересах империи — эта политика могла лишь затруднить ее нормальное развитие, — но в интересах православия. Александр III таким образом утвердил свое достоинство православного русского Царя.

Церковь и *славянофилы* ненавидели Петра, прежде всего, из-за начавшегося в его царствование разрыва национального с православием, то есть также и с самодержавием. Церковь подчинялась Петру постольку, поскольку он был самодержцем. Он вызвал ее гнев, когда перестал быть исключительно Царем, когда его империя стала шире православия, и, следовательно, национальности. Здесь вновь обнаруживается революционное основание творения Петра. Александр III понял это, и с этим пониманием родилось его утопическое желание распространить старинный московский дух на всю империю.

Александр III умер на руках фанатика, примкнувшего к черной сотне, искренно веровавшего, обладавшего несомненным даром воздействовать своей религиозной силой на народные массы, — Иоанна Кронштадтского. Он умер с большим достоинством, выказав духовную красоту верного сына церкви, и с уверенностью, что передает своему наследнику могучую империю, национальную и истинно православную. В этом он жестоко обманулся; его сын унаследовал ветшающее государство, поддерживаемое лишь ценою жертв, на которые страна не могла больше идти. Один из наиболее одаренных реакционеров эпохи Александра III, Константин Леонтьев, уверял, что задачей православного Царя было «подморозить русскую культуру, чтобы она не гнила».

Эпоха Александра III действительно стала эпохой такого искусственного холода. Константин Победоносцев сказал, что представляет себе Россию как «ледяную пустыню, над которой веет злой дух». Но оттепель тем не менее настала, ибо она не могла не настать, и великолепный дворец Александра III при его преемнике стал таять, распространяя тошнотворный запах.

Разумеется, Николай II один из самых несчастных самодержцев, занимавших русский трон. Уже во время его коронации более тысячи его подданных погибло на Ходынке. Затем все пошло от плохого к худшему; но заключить из всего происшедшего, что Николай II должен нести ответственность за настоящий хаос, значило бы вынести ему несправедливый приговор. Он не виноват в смертельном кризисе своей Империи. Эта империя была больна уже тогда, когда он ее унаследовал.

Вся политика Александра III была ничем иным как наивной утопией; это безумие фанатика, ведшее Россию к гибели. История католических стран не останавливается от подобных ошибок Пия IX или Пия X; «атеистическое», или светское, государство умело защититься от пагубного влияния католицизма. Россия не могла предохранить себя от подобных бедствий, и Царь-Папа не встречал никаких препятствий, которые бы помешали ему производить свои эксперименты над живым телом несчастной страны.

Александр III лелеял химеру: превратить Россию в ледяной дом; он считал, что преуспел в этом. Но при более близком изучении его государственной политики видно, что он сам одной рукой разрушал то, что создавал другой.

В согласии со своими сотрудниками и единомышленниками, такими как князь Мещерский, граф Д. Толстой и К. Победоносцев, Александр III работал над осуществлением идеала московских царей, над восстановлением московского государства XVII века, деревенского по преимуществу и основанного на четком разделении классов. Лично Александр III был большим «другом народа». Это был Царь мужиков, опиравшийся на них. Близкие его «любвеобильному» сердцу крестьяне должны были, по его мнению, всегда подчиняться страху Божию, православию и «обожаемому» Царю. Отсюда целая серия мер, предохраняющих крестьян от потери классового лица: сохранение общины, архаичной сельской формы; защита от раздела любой общинной собственности; одним словом,

привязывание крестьян к земле. До 1861 года крестьяне принадлежали господину; теперь же все крестьяне государственные. Над их головами находится господин-Царь: Царь, умеющий постоять за православный народ и его веру, господин, которому следует повиноваться не за страх, а за совесть, потому что он и Царь, и патриарх. Так установилась патриархальная средневековая теократия, искажающая и настоящий теократический идеал — религиозное общество, построенное на любви и свободе, — и настоящий государственный идеал — общество, основанное на принуждении во имя триумфа справедливости.

Такая подмороженная «мужицкая теократия» нуждалась в защите от внешних и внутренних врагов. Александр III, благодетель, «любящий отец», был вынужден содержать миллион солдат. Это вовсе не обычная армия, открыто служащая увеличивающимся материальным интересам власти, как в Европе, но «православное христианское воинство».

Содержание этой армии требует много денег и развитой промышленности. Таким образом, «мужицкая теократия» вооружена западным механизмом. Русские границы закрыты огромными таможенными пошлинами; правительство насаждает промышленность. Это был момент, когда Витте проник в Совет министров, «православных патриархов», Витте, личность и деятельность которого отрицали политическую линию Александра III. Граф Витте, этот Петр Великий в уменьшенном исполнении, энергично взялся за работу, облеченный полным доверием Царя. Он накопил колоссальный капитал. Бюджет раздувается баснословно. Правительство привлекает иностранцев, как при Петре. Основываются заводы, строятся железные дороги. К 1890 году финансовое благополучие достигает апогея, и наивный Царь может широко оплачивать безумную фантазию поддержания «мужицкой теократии» в ее ледяном футляре. Затем крах: для развития промышленности необходимы либеральные законы, рабочие руки,

рынки сбыта, но наши гражданские законы нелепы и архаичны. Рабочие ничто иное как крестьяне, привязанные к земле; варварская паспортная система лишает их свободы передвижения; борьба труда с капиталом не облечена ни в какие формы; забастовки, приравненные к бунтам, подавляются вооруженной силой; на фабриках обосновываются жандармы. Внутреннего рынка нет, главным покупателем является само государство. Почти все, что производится в стране, используется государством для армии и железных дорог; как только главный покупатель насытился, начинается промышленный кризис, биржевое благополучие закончено, разорённые иностранцы уезжают, рабочий вопрос встает в самой тревожной форме.

Александр III умирает в начале этого кризиса; во время коронации его сына начинаются первые угрожающие забастовки. Александра III больше нет, но Витте существует. Инстинктивно понимая роковую роль этого человека, Николай II ненавидит его, но не может от него избавиться.

Это единственный талантливый человек в правительстве, но он навлек на Россию множество бед. С лихорадочной поспешностью он запутывает государственный механизм, ставит все самые спешные вопросы и не дает на них ответа. Но возможно, история посчитается с ним. Его лихорадочная и «кошунственная» поспешность была необходимая, чтобы растопить ледяной дом, возведенный Александром III. Если согласиться с невозможностью эволюции православия и самодержавия, то не оправданы ли исторически все усилия, направленные на разрушение этих принципов? Витте подобно сподвижнику Петра I, стоящему возле Николая II, разрушил самодержавие не снаружи, как это делают революционеры, а изнутри. Этот «язычник», первый бюрократ современности, почувствовал, что, чтобы уничтожить самодержавие, нужна поддержка церкви, поскольку составленный им манифест 17 октября был чисто светским, интеллектуальным. Тем не менее, при его активном участии был поднят вопрос

о церковных реформах и решено созвать Собор. Человек грубый, лишенный всякого философского ума, он все же инстинктивно почувствовал, что без церкви не обойтись, что без реформы православия не упразднить самодержавия. Но православие не оживится; оно не поддержит Николая II, оно его окончательно погубит. Подчинившись империи, церковь умирает, убитая ядом самодержавия, а само самодержавие отравлено ядом православия. Таков порочный круг, в котором бьется несчастный Николай II, жертва дурного направления русского государства, основанного на обреченном принципе лже-теократии.

Церковь, отрицая мир, культуру и историю, озабоченная лишь личной, но не общественной святостью, церковь национальная, чуждая вселенской идее, послужила краеугольным камнем в основании чисто светской империи. Государство покорило себе церковь, и чтобы угодить ей, поработило себя самое. Самодержец, соединивший власть светскую и власть религиозную, Царь, император, Папа, самый могущественный человек на свете, человек-Бог, которому подчиняется и богово, и кесарево, пребывает в крайней слабости и не может более двигаться вперед. Он может лишь остаться на месте, ожидая крушения своего царства и своей империи.

V

НО ЧТО произойдет дальше? Что ожидает Россию? Каков будет исход этого сатанинского водевиля? Карты спутаны, такой хаос царит в России, что человеческий разум не может увидеть в этой тьме ни малейшего проблеска.

Русская революция в некотором роде особенно проклята. Всякая революция есть нарушение естественного равновесия сил. Старый режим не более чем мертвая буква; народ вырабатывает новый, выражающий изменившееся соотношение сил.

В России, благодаря исключительности положения, веса событий колеблются так, что невозможно уследить за движением стрелки. Чаша опускается с неуправляемой скоростью, и кажется, скоро мы определим вес ее содержимого; но едва исследователь приближается, опускается чаша другая, поднимая ту, что еще мгновение назад была на земле.

Оценить противоборствующие силы невозможно, и иногда кажется, что в русской революции вовсе нет общей руководящей идеи и что присутствуешь при процессе общего разложения организма, отравляющего атмосферу и заражающего все живые силы в стране. Это неточно; общая идея существует; это уничтожение самодержавия. Она отрицательна лишь по форме, по существу же полна содержания.

Несмотря на все могущие встретиться сложности, на то, что либералы готовы на компромисс с конституционной монархией, что самодержавие искренне желает реформ, что православные массы смотрят в сторону реакции, что революционные партии полностью атеистичны, главная идея русской революции, уничтожение самодержавия, остается живой, иррациональной, религиозной. Чем большими атеистами являются враги самодержавия, тем больший религиозный фанатизм владеет ими и толкает их на осуществление героических актов. Наши либералы, наши хваленые вольнодумцы в глубине души вовсе не республиканцы; они готовы считаться с народными предрассудками и сохранить принцип монархии, ограничив ее конституцией. Совсем другое дело социалистические партии и особенно социалисты-революционеры. Для них самодержавие есть первое препятствие, которое надо преодолеть, чтобы Россия могла двигаться дальше. По своим взглядам, культуре, социалисты-революционеры типичные западники; республика является логичным следствием основы их программы: демократия, суверенитет народа. Казалось бы, республика должна быть лишь венцом их

программы, и на практике их сторонники могли бы, как западные социалисты, приспособиться к конституционной монархии. Сама по себе Французская республика как политическая форма не имеет особого значения. Французская республика существенно не отличается от английской монархии, и основываясь на историческом опыте, русские революционеры могли бы понять, что важна не форма, а содержание. Ибо несмотря на их западную выучку, наши революционеры прежде всего — русские, и как таковые они поняли, не с помощью логики и западной науки, а инстинктивно, глубоко, что их республиканская утопия гораздо менее химерична, чем постепенная и реалистическая политика либералов. И республика — не теоретический пункт программы или ее логическое завершение, но единственное условие для победы над самодержавием. Или сохранится самодержавие, или будет республика. Социалисты-революционеры чувствуют всю иррациональную силу самодержавия и понимают, что надо или вырвать его до последнего корня, или подчиниться ему. Либералы были бы правы, если бы самодержавие покоилось единственно на имперской идее, если бы оно было лишь пережитком западного абсолютизма XVIII века. Но мы видели, что независимо от своих исторических, позитивных корней, самодержавие имеет еще и религиозные. Ясно, что как личность, как государственный человек, как император, Николай II не существует. При такой его слабости достаточно было бы одного движения, чтобы сбросить его с престола или надеть на него конституционный намордник. Вне всякого сомнения, для Николая II броситься в объятия «кадетов» было бы спасением, единственной надеждой предотвратить падение династии. Но он этого не делает. По злой воле, думают кадеты, интригами Трепова, Дурново. Это большая иллюзия. Спокойные и скептические свободные мыслители, они не замечают мистики самодержавия, его метафизической силы. И эта близорукость наказывается жестоко.

Николай II не может дать конституции, потому что для него это будет актом измены. Он мог бы героически подняться на эшафот, пострадать за «свою веру», но никогда не согласится на единственное, ужасное для него как верного сына церкви, верховным понтификом которой он является: предать православие и самодержавие. Революционеры, внешне позитивисты, но в глубине души мистики, хоть и неосознанно, чувствуют это всем существом, своей святой и неискоренимой ненавистью к самодержавию. Они ненавидят Николая II не только как личность — это ведь не злодей — но как живое воплощение всех бед, обрушившихся на Россию, причину тупика, в который она попала. И лишь покончив с монархическим принципом, Россия сможет, если не спастись, то по крайней мере обрести возможность вступить в новый исторический период. Надо уничтожить самодержавие. В этом революционеры согласны со всем, что есть мыслящего в России; но в то время как кадеты надеются осуществить это самое серьезное преобразование в истории России мирным путем, безболезненно, малыми средствами, революционеры считают, что требуются только сильные средства.

В цитированном выше манифесте московских неославянофилов говорится, что самодержавие пребудет незыблемо, пока существуют порождающие его реальные силы, силы, самая важная из которых — народная вера; иначе говоря, пока живо православие, самодержавие останется невредимо. Это очень верное предположение, и удивительно, что оно исходит из уст таких младенцев.

Верно эмпирически и мистически. С позитивной точки зрения это отвечает идеям социалистов. Очевидно, как сказал уже Лассаль, что режим перестает быть иллюзорным, только если он опирается на реальные силы.

Но неославянофилы пошли дальше и приняли за реальную силу величину, с позитивной точки зрения неуловимую и фантастическую: народную веру. Весь вопрос в том чтобы узнать, сильна ли эта вера; существует ли она

еще в русском народе, или под воздействием прогресса и цивилизации «этот предрассудок темных масс», как считают «западники», понемногу исчезает? Но установив, что самодержавие опирается на православие, можно пойти еще дальше, и спросить себя, не является ли борьба с православием долгом не только любого свободомыслящего гуманиста-западника, но и долгом, диктуемым религиозной совестью всякого верующего.

Во имя конечного триумфа религиозной общественной жизни, не должны ли истинно верующие предпочесть видеть русский народ на время «безбожным», чем пребывающим в лоне православия?

Спор о «народной вере» длится давно. Его начали еще западники и славянофилы, и до настоящего времени вопрос не разрешен, хотя сам факт существования самодержавия свидетельствует о жизненной силе православия. Споры только затемнили вопрос, рассматривая как синонимы народную веру и православие, подобно тому, как это сделали французы в отношении христианства и католицизма. Пока западники нападали на православие, славянофилы и даже Достоевский его защищали. Последние видели в нем универсальный принцип, спасение, которое русский народ принесет в Европу.

Если не доверять ни политике, ни партийным дискуссиям, но доверять литературе, единственному несомненному проявлению русского гения, то надо думать, что народ обладает огромной религиозной силой. Но эта сила еще скрыта, поскольку православие не является достойным средством выражения религиозных чаяний русского народа.

Здесь вновь Царь отделяет себя от народа и православия, совершая «смертный грех». На православии в первую очередь лежит ответственность за царящий сейчас в России хаос и одно это погубит Царя, как ни странно это звучит. Асоциальное по самой своей метафизике, оно тешило себя и соблазняло свою паству идеалом ложной теократии, который на деле привел к окончательному извращению

нормального развития государства и внушил реакционному самодержавию самые безумные поступки. Таким образом православие нанесло смертельный удар религии и государству. Это искусственно подтолкнуло к атеизму тех, кого Россия считала просвещенными новаторами. Религиозная мощь, таившаяся в народе, перешла на службу к атеистической революции. Лишь умирающий Царь, косное духовенство и самые темные из народных масс, творящие во славу Царя и православия фанатичные погромы и дикие уничтожения, остались покорны власти церкви. Православие предало Царя, а заодно и Христа. Оно упрямо внушало своей пастве, что тот, кто идет против Царя, идет против Бога.

Долгое время это имело успех, и еще сейчас многие ненавидят революцию как безбожное дело, что на самом деле часто бывает верно.

Слова «Бог» нет на знаменах партий-освободительниц. Но если «вера» на стороне церкви, то «дела» — с «безбожниками», которые, жертвуя жизнями ради свободы, которой сами не смогут воспользоваться, дают доказательства истинных религиозных чувств и демонстрируют силу этих чувств в народе. Чтобы не видеть этого, надо быть слепым.

С согласия самодержавия церковь прокляла всю культуру, все святыни, выработанные человечеством в мучительной непрерывной борьбе. Желая убить Бога в культуре и истории, она не остановила ни культуру, ни революцию, но, возможно, в значительной мере убила то божеское, что несла в себе революция. И, повторяем, в этом ее самый большой грех, который она, впрочем, разделяет с католицизмом.

Но религиозные умы не должны отчаиваться: если независимо от Истории, над ней, существует абсолютная Истина, она не может погибнуть. И если преходящее безбожие необходимо для защиты завоеванного человечеством добра, то это не значит, что должна уменьшиться наша надежда на конечное торжество абсолютной Истины.

Историческое христианство, поместные церкви — очевидно, что католицизм вовсе не универсален, он такой же поместный, как и православие, — должны будут быть пре-
взойдены.

Человечество должно выйти из исторических церквей и создать церковь по-настоящему вселенскую, по-настоящему общественную, которая откажется от насилия и воспримет все, что есть святого в культуре. И может быть, русская революция, свергнув вместе самодержавие и православие, выполнит, несмотря на весь свой атеизм, во истину святое дело, и откроет человечеству, освобожденному от ярма исторической церкви, пути, ведущие к Богу.

«Истина от земли возсия, и правда с Небесе прииде» (Пс. LXXXIV, 12). Неполная истина, заключенная в исторической церкви, стала теперь источником заблуждений. И конец Царя будет, возможно, искупительной жертвой, увенчанием религиозной революции. Возможно, освобожденный от самодержавия и православия русский народ покажет во всей силе свою веру, не только «народную», но вселенскую, и вберет в себя все исторические церкви.

Сентябрь 1906

3. Гиппиус

Революция и насилие

I

Некто может все, даже пресечь человеческую жизнь. Это единственное существо, имеющее право на жизнь других, может также воспользоваться их имуществом, плодами их трудов, всем. И так, для одного этого человека нет иных реальных существ; других как будто бы нет, иначе говоря, если он человек — другие не человечески, если они люди, то он — сверхчеловек, Бог, стоящий вне человеческих законов. Но Человек он или Бог, ему все позволено.

В этом самый живучий, самый глубокий и самый скрытый корень самодержавия. От него рождаются другие; ствол виден на поверхности; развиты сучья, стебли, разные тонкие переплетенные веточки. Смутное ощущение личности и ее *единства*, сознание разницы, не-идентичности, неравенства, произвели в истории человечества, в эмпирической и социальной реальности, автократические формы организации государства и жизни.

Но, какой бы формы ни были ветви — цезаризм, папизм, русское самодержавие, — корень один — признание единственности личности, единственности, потому что одна она существует; противопоставление *одного* — *всем*.

Здесь связаны начала двух страстей, которые тянутся, переплетаясь, через всю историю: страсть к господству,

страсть к рабству. Равные, равнозначные, неидентичные. Два конца одной и той же палки. Ошибкой было бы объявить ответственными за насилие, рабство — самодержцев, царей, хозяев внешней власти, насилия, рабства; это условие sine qua non их существования; и само наличие рабов не является ли подобным условием? Может ли существовать господин, когда нет рабов?

Нет внешней силы, способной установить господство одного над миллионом индивидуумов, которые внутренне не признают этого подчинения.

Нет, если самодержавие еще существует, если папизм жив, это значит, что люди признают как вечную истину следующее: Он и мы; он, который управляет, которому все позволено; мы, кого ведут, кому ничего не позволено. Самым чистым, самым искренним из последних так же сладко чувствовать силу власти, как сладка власть самодержцу. Но время господ и рабов проходит, а с ним и соответствующие святые. Вещь остается, смысл уходит.

Мир и жизнь можно рассматривать как вещь, которая растет, разворачивается, расцветает, постоянно стремится к своему предельному раскрытию, к своей абсолютной истине. Никакое творение не коренится вовне; все дано, все, как дерево в семени. Но развитие произойдет лишь со временем, и как семя не есть дерево, так первый человек не есть последний.

Человек дан, но он определяется временем.

Сегодня он в большей мере человек, чем пять или шесть тысяч лет назад, а в будущем, несомненно, в самых человеческих из ныне живущих обнаружат много звериных черт. Итак, не в том ли наша правда, чтобы уже сегодня быть совершенными, как в последние дни мира, но проникнутыми духом нашего времени, стремиться подняться столь высоко, сколь только могут достигнуть наши взоры. Тем, кто придет после нас, явятся новые высоты.

Если мы примем эту мысль, если мы рассмотрим человеческую историю с этой точки зрения, мы не станем

решительно осуждать никакую из форм жизни, выработанных историей, мы не сочтем абсолютной никакую ложь. Разумеется, только в том случае, если эта форма реализовалась в основном русле исторической эволюции.

Форму жизни можно судить лишь по тому, насколько она соответствовала самосознанию человечества на тот момент. Когда человек чувствовал себя рабом, или царем, повелителем рабов, социальная и мировая жизнь по необходимости облекалась в автократические формы. Таковы они и поныне; но их время прошло. И если идущие после, те, чье сознание шире, захотели бы сохранить эту устаревшую истину, они сотворили бы ложь.

Никакая доктрина, разумеется, не может охватить бесконечное множество форм жизни. Если бы жизнь действительно шла размеренно, как того хочет эта теория расширения сознания и соответствующих необходимых изменений внешних форм, если бы все человечество в один момент достигало равного уровня сознания, мы бы просто присутствовали при процессе эволюции — самой мирной, скучной и почти механической.

Реальное историческое развитие не эволюционно, а революционно. В каждый момент все ступени лестницы заняты, и те, кто поднялся неизмеримо выше, борются с неправдой низших. Но то, что побеждает на деле, что изменяет формы реальной жизни, так это центральная сила течения, ибо все формы должны последовательно сменять друг друга: на следующий день после смерти Петра Великого невозможно организовать в России республику по Платону.

Самый яркий и точный пример борьбы во имя неизбежных, необходимых и святых преобразований форм жизни дан нам Россией. Царизм — это одна из великолепнейших ветвей дерева, произрастающего из идеи: *один и все*; Один может все, ему все позволено; Все не могут ничего, им ничего не позволено. Один — это одно. Все — это нечто совсем другое.

Нигде, быть может, идеологические основы автократии не обнажены так, как в русском царизме. О них разбивались те, кто подходил к царизму, как просто к форме государственного устройства, и в борьбе против него вооружался здравым смыслом или моралью.

Если это на самом деле так, ~~суть кроется в самых темных и таинственных глубинах человеческой души, в ее метафизике (даже неосознанной), или еще глубже, в ее религии (возможно, еще более неосознанной).~~ И требуется особая прозорливость, чтобы проникнуть в самые тайные закоулки души, всю ее перевернуть и искоренить эту идею. Эта сила, сила жизни, сознания, увеличивается с переменной времен, увеличивается, растет, приближается, как морской прилив.

«Он» — это одно, а «Мы» — другое. Почему?

Мы подобны ему, мы хотим быть свободными в нашей воле, как он — в своей; если ему позволено бороться с нашей волей ради утверждения своей, то и нам тоже позволено это делать ради нашей.

Противоположность жива: Один и Все; сменилось лишь соотношение. Началась борьба, но противников, как и прежде, двое: Царь и Революция. Не обнимая в действительности «всех», русская революция написала «все» на своих знаменах, поскольку она борется за «Всех» против «Одного».

На потрепаном знамени царей читаем: «Я», и если бы в «Я», в идее индивидуальности, не было больше зерна вечной истины, старый штандарт уже упал бы, как сорванный ветром лоскут. Но эта же вечная истина сияет в имени «Все», и эпоха требует борьбы и победы второго «имени», поскольку оно следующее, оно-необходимость, неизбежность.

Так земля побеждает зерно. Падая в землю, зерно умирает; оно возродится потом, но уже в ином. Падая, правда единственной индивидуальности должна умереть во тьме, чтобы перейти в иную жизнь, жизнь во всех и каждом.

II

КОНСТИТУЦИОННАЯ монархия не смогла укрепиться в России, и, вероятно, не сможет никогда. Слишком долго страна была очарована идеей царизма, идеей очень сильной, очень ярко выраженной в русском абсолютизме. Идею можно победить, лишь разрушив ее, а разрушить ее можно, лишь противопоставив ей другую, равной силы и глубины, что, превосходя человеческое, устремляется во тьму сверхчеловеческого. У конституционных демократов нет подобной идеи, их попытки отыскать гуманный компромисс, сохранив слова (монархия и демократия), безуспешны, они даже не чувствуют силы своего врага, не видят его лица, они сами кружатся, как осенние листья. Оказавшись посреди подлинной борьбы, борьбы двух равных, они мечутся то налево, или направо. Кто не вертится, не в счет, ибо их сила никак не отражается в действительности.

Наши конституционные демократы не знают ничего иного, более спасительного, нежели компромисс. Потому что алкая справедливости и гуманности, они из благосклонности ко всем хотят, чтобы никто не получил ничего подлинного, но всем бы досталось *подобие* чего-то: чтобы монарх был, но подобием монарха; чтобы демократия была, но подобием демократии.

Ибо есть нечто, что они чувствуют, глубоко, хотя и неосознанно, а именно то, что если монарх действительно является монархом, то существование демократии становится невозможным, и наоборот. Все спасение — в *подобии*.

Если борьба в России реальна, если она действительно началась, но никто не обсуждает дальнейшего, то все это утопические мечты, нереалистичные, мертвые абстракции. Рассматривая то, что происходит в России, мы очень ясно видим, насколько этот компромисс, придуманный узким позитивистским умом, основывающемся на принципах здравого смысла, справедливости и порядка, слаб,

абстрактен и теоретичен, и насколько реальна, реальна во плоти и крови, борьба двух идей. Эта борьба не прекратится, она не может, не должна прекратиться, пока один не сокрушит всех, или, как это исторически случится, все не уничтожат одного. Никакой компромисс не заставит сосуществовать эти яркие и исключительные идеи; их истинное соединение принадлежит отдаленному будущему, и обусловлено грядущей победой всех.

Тому, кто сегодня борется за всех, слава, честь, полное оправдание.

Оправдание! Есть действия, которые человек не хочет совершать, тем менее хочет, чем более он является человеком, чем больше он продвинулся исторически. Это убийство.

Отвращение, идущая из самых интимных глубин человеческого существа невозможность убить, пресечь жизнь другого, существуют столько же, сколько существует сама жизнь. Но этот внутренний, врожденный, бесспорный закон, любому человеку запрещающий убийство, пока мало осознан. Человек непрерывно преступает его под гнетом обстоятельств.

Он чувствует его всегда, но более или менее слабо. Он уже старается оправдаться перед самим собой в убийствах, которых он не хотел, но на которые его вынудили обстоятельства. И круг обстоятельств, при которых человек признает свое право на убийство, с каждым днем сужается. Обыкновенный человек никогда не находит их окончательно.

Долгое время в сознании обыкновенного человека сохранялись убежища, где, убивая, он мог оставаться спокойным: война, дуэль, иногда страсть, для иных — страдание. Ныне в этих случаях он только «почти» спокоен. Быть может, еще не так давно человек пребывал абсолютно спокойным после случайного убийства, не связанного с войной; ему еще не приходило в голову, что он «не хотел»; ему не нужно было ни прощать себя, ни отказывать себе в прощении. Сегодня те, кто ищет оправдания, понимают гораздо больше. Нельзя простить убийства; но

оправдать его, то есть санкционировать поступок любого человека, если он совершен во имя будущего и внушен разумом и нравственным чувством, — не только можно, но и должно. В борьбе, в движении вперед, все — оправдание идущему; не только прощение, но оправдание его существования, необходимого для высшего блага.

Если рассмотреть со вниманием и любовью наше революционное движение и суровые, почти монашеские нравы наших первых революционеров, членов «Народной Воли», ставших террористами, — то станет ясно, что они были не менее *людьми*, чем наши конституционные демократы, отвергающие всякое убийство во имя гуманности и мечтающие, из-за сильного отвращения к терроризму, предпринять энергичные мирные реформы для блага воображаемого народа, живущего при воображаемом царе. Разумеется, все наши первые бойцы за идею «Всех» против умирающего, и тем более опасного «Одного», знали или чувствовали, что им, людям, не хочется убивать других людей. Перовская, Желябов и сотня других, менее блистательных, все начали с «хождения в народ» для «мирной пропаганды». Во время суда над ними многие из них об этом рассказывали, и прибавляли с трогательной наивностью: «Если бы правительство нас не преследовало, если бы нас не начали арестовывать, высылать, убивать...»

Если! Как самодержавное правительство могло этого не делать? Нарождавшаяся идея *всех* еще не чувствовала, до какой степени она противоположна самодержавию, насколько окончательная гибель автократии необходима для ее собственной жизни, для ее воплощения.

Самодержавие сразу же об этом догадалось и стало защищаться. Вставал вопрос: Быть или не быть, и очевидно, что оно не могло не ответить за себя: «Быть». Значит следовало защищаться. Оно имело в своем распоряжении много средств: все виды физического насилия, используемые против рабов: произвол, пытки, казни. Все это соответствовало его коренным началам. «Они», революционеры, так

сказать, не существовали, если «Он», царь, существует. Они существуют не более всех остальных, но они беспокоят, как лишний элемент, гангренозный член, который надо ампутировать.

Это отвечает здравому смыслу, просто, понятно. Сейчас, когда $\frac{8}{10}$ населения против правительства, а остальные с ним, — если бы каким-нибудь чудом эти $\frac{8}{10}$ расположились с одной стороны, а прочие — с другой, и если бы царь имел к тому материальную возможность, — он бы одним ударом покончил с первыми. Он не мог бы поступить иначе, оставаясь царем.

Такая быстрая казнь невозможна, но лишь материально. Но самодержавие делает все, что в его силах, хоть и понимает невозможность захватить всех революционеров. Принцип неограниченной власти, единственной личности, царящей над Всеми, существование Одного, которому все позволено, который вне закона и этим одним приобретает черты человекобога, в религиозном отношении поддерживается православной церковью, санкционирующей святость самодержавия. Потому и не следует удивляться епископам и священникам, проповедующим и благословляющим убийства революционеров, без стыда присутствующим при казнях, одобренных ими.

За «позорной» повозкой участников событий 1/13 марта 1881 г. шли гораздо более позорные пять священников. Когда Плеве зачитал осужденным приговор, объявив, что они будут казнены тотчас же, когда солдаты прекратили бить в барабаны, священники, задрав рясы, подошли к виселицам протянуть осужденным золотой крест для целования. Если священники не знали, какое кощунство они совершают, тем лучше для них. Жертвы, отказавшиеся целовать крест, были в большей мере людьми, и гораздо ближе, чем они, к Евангелию, книге, в которой все, что есть человеческого, заключено в самых малейших деталях. Не так давно митрополит Антоний ходил в тюрьму и пытался с помощью Писания убедить «преступников», что

Христос (какой?) позволяет убийство тому, которому все позволено, что он его даже побуждает, тогда как Все, прочие, являются преступниками и ничем более. Этот епископ Антоний Храповицкий страстно желает предать казни противников самодержавия.

Стоит представителям православной церкви собраться вместе, как из их собрания исходит единственный общественный принцип, какой они могут себе представить: слепое подчинение самодержавной власти. Эти трупы на мгновение оживают, их члены начинают двигаться, гальванизированные именем царя, необходимостью казней, гонений и запретов в защиту самодержавия.

! Роковой союз православия с царизмом, зависимость его от царизма очень важны, их сплетение слишком сложно, чтобы можно было охарактеризовать его мимоходом в нескольких строках. Я отсылаю читателя к моей статье «Сила царизма», опубликованной в этой книге, и к статье Д. Философова «Царь-Папа», где этот вопрос рассмотрен с различных точек зрения.

! Если положение церкви в России таково, то надо ли удивляться, что русские революционеры, противники царя, являются и противниками церкви? Это «безбожники», как именует их церковь, тем не менее посылающая своих служителей сопровождать их на эшафот.

Они, «безбожники», они, жертвующие всем, что имеют, и даже самой жизнью, с удивительной силой воли, со слепой убежденностью, направленной к одной цели, они, идущие на бой за всех «обездоленных», скрывающиеся в подземельях, как первые христиане в катакомбах, переживающие ужасную внутреннюю борьбу, — эти мученики во всех смыслах слова, эти аскеты во имя Духа, да позволено ли в самом деле называть их «безбожниками»?

В новой идее нет еще имени Бога. Имя пока еще там, откуда Бог ушел.

«Сим победиши» — говорят служители православной церкви, поднимая крест против бойцов Революции. Но

фарисеи, если и не выражались таким образом, также думали, что победят при помощи креста, распиная на нем непокорного Христа. «Они не ведают, что творят». Тем лучше, повторю я, для тех, кто сегодня «не ведают». Но История не повторяется: невежество прошедших веков сейчас уже непростительно... Время его больше не оправдывает.

Можно сказать: жизнь нельзя заключить в теорию; Россия не поделена буквально на две части: революционеров и правительство. Более того, она так велика, так разнообразна, народы и культуры несходны даже по времени: несложно найти там людей XVII века. «Народ», это что такое?

Говоря о России, я преднамеренно не хочу ее судить, обсуждать, разделяя на классы.

Разделение России на «народ» и «не народ», а «не народа» на интеллигенцию, рабочих и пр., завело бы нас слишком далеко, и я здесь не берусь за эту сложную и частную задачу. Рассматривая дух революционной борьбы, конфликт двух идей, смену эпох, нам и людей следует разделить на два лагеря. Две идеи обозначают два враждебных лагеря. Неважно, до какой степени и с какой силой выражается приверженность к той или другой партии того, кто сам непосредственно не сражается, и вполне ли он сознателен.

Конституционные демократы, эти сторонники легальной оппозиции, вступая в дело, сразу же оказываются на стороне революции. В Думе они не могут одинаково осуждать политическое убийство и убийство, совершаемое правительством, как требовали бы их «убеждения» и разум, но у них достаточно энергии, чтобы отправиться в Выборг и подписать знаменитый манифест. Так теоретическая логика кротких освободителей и обновленцев подчиняется живой истории¹. Да, скажут мне; но, несмотря

¹ Сейчас сила вещей делает конституционных демократов все более реакционными. Они ясно высказались против революции, но и не завоевали симпатий правительства. Их роль стала довольно незначительной; в настоящей борьбе участвуют крайние партии.

ни на что, «народ» существует, народ, о котором все спорят, о котором одни говорят, что он до сего дня «предан православию и самодержавию», другие — что он уже давно атеист, и все соглашаются в том, что он темный.

Так что такое народ?

Меня можно упрекнуть в абстрактности обобщений, но есть ли что-нибудь более абстрактное, чем это произвольное обобщение, это несуществующее понятие — «русский народ»?

Народ — это группа земледельцев? принадлежащие к каким-либо губерниям? или принадлежность к народу обусловлена кровью? или это люди одного уровня, некультурные? Каждое из этих новых условий сужает круг, и мы вскоре мы вычислим в качестве русского народа горстку индивидуумов, которых и во внимание принять нельзя. Для самодержавия народ — это те, кто за царизм, и теоретически это *все*; остальные — возмутители, «нечто», «не должное существовать». Аналогичное, но противоположное деление естественным образом принято революционерами: народ, это все, кто борется за *всех* против *одного*, в принципе это *все*.

Историческая победа принадлежит началу, которое воплощается, которое становится фактом. Мы видели, как интеллигенты, которые считают себя умеренными и миролюбивыми, в реальности становятся революционерами. Но это не все. На наших глазах люди не интеллигентные, те, кого обычно называют народом, те, которые сами о себе могут сказать, что они верноподданные царя, поднимаются вместе с революционерами. И это как раз те, в ком новая истина прорастает как будто под воздействием органической силы, кто бессознательно включается в борьбу, это те, кто обеспечит победу той партии, к которой присоединится.

Прошлое защищается, настоящее атакует. Смутное, неведомое поднимается из бессознательных глубин и силой истории, жизнью души присоединяется к атакующим; народ — *все* — поднимается.

Силы революции прирастают. Но быть может, самодержавие имеет еще духовную силу, которая побеждает?

Самодержавие идет на борьбу с распятием без Христа: «Сим победиши».

Но противник может ему ответить: «С нами Бог!»

III

ДАЖЕ С ФАКТИЧЕСКОЙ точки зрения нельзя провести никакой границы между «революционной интеллигенцией» и «народом». Прежде всего, большинство русских революционеров даже по крови происходят из народа. Образование отдалило их от образа жизни народа, но не от его духа. «Идя в народ», они туда возвращались, поскольку принадлежали к нему *по духу*; но они не понимали в то время, что их возвращение напрасно. Возможно, они подсудно ощущали, что что-то следовало бы изменить, что надо преодолеть обычаи, в некотором роде превзойти их, не выходя за их рамки. Если бы было возможно признать, что выходец из народа отказался от своего духа вследствие каких-либо контактов с культурой, то это бы означало, что русский народ не имеет собственного духа, души, отличающей его. Тогда это была бы лишь подделка души, поддерживаемая исключительно отсутствием культуры и зовущаяся «православие и самодержавие». И если бы это прошлое стало бы окончательным, истощенная Россия должна была бы погибнуть, ее обитатели рассеяться, и само воспоминание о ней исчезнуть.

Но нет народа без собственной особенной души. Только искать ее нужно не здесь или там, не среди крестьян или интеллигентов, но повсюду, где можно уловить один и тот же способ души осмыслять себя в реальности. Раньше ее находили в самодержавии. Мировой принцип абсолютизма воплотился у нас по-русски в царизме и русской церкви. Революция также русская, народная; первый из революционеров и последний из мужиков несут в себе ту же душу того же народа.

Разве они не «народ»: Михайлов, Желябов, Халтурин, студенты, солдаты, пробудившиеся от сонного оцепенения и не знающие еще, куда кинуться в первом порыве? Правительство напрасно тешит себя тем, что есть полки, отличившиеся в грабежах и расстрелах; это завтрашние революционеры.

А Муромцев, вся конституционно-демократическая партия, вся бывшая Дума, от князя Шаховского до мужика Аникина, несмотря на все давление и на все усилия незаметно ставшая революционной, разве все они тоже не «народ»?

Мне конечно возразят: но тогда почему все реакционные сословия, «Русские Собрания», земства, посылающие царю верноподданнические адреса, вся черная сотня, все русское духовенство, самодержавное правительство и сам православный царь, почему и они не «народ»? Тем более что все они «верующие», в отличие от революционеров. И если мы согласимся, что русский народ религиозен... Религиозен ли он?

Это вопрос самый важный, самый вечный и самый избитый. Все пытались на него ответить, никто не смог. У меня тоже нет готового ответа, — история разрешит этот вопрос. Но у меня есть мнение на этот счет, которое я считаю необходимым изложить.

Прежде чем ставить частный вопрос: религиозна ли душа русского народа, религиозна ли русская душа? — надо поставить его в более общем виде: религиозна ли человеческая душа вообще?

Мне представляется, что изучив все, что может быть изучено, на этот вопрос можно ответить лишь положительно. Избегая точных формулировок, можно сказать только: да, по природе своей *человеческая душа религиозна*. Тертуллиан даже говорил: «Человеческая душа по природе христианка», заявление смелое, неточное по существу и не могущее быть таковым, если мы рассуждаем о человеческой природе вообще и имеем точное представление

о христианстве. Но очень хочется так выразиться, пытаюсь определить особый характер русской религиозной души: русская народная душа по преимуществу христианская. Она ни православная, ни католическая, ни протестантская — надо это помнить — но христианская.

Русская литература, грандиозное изъяснение народной души, совершенно христианская.

Исповедует ли она имя Иисуса Назаря или нет, она вся христианская — тем более, чем ярче гений писателя. Имя Иисуса, слишком поспешно произнесенное, зачастую даже губит, не творения разума, но личность произносящего.

Достоевский и Гоголь впали в православие, спутав *имя* с *сущностью*. Толстой одиноко удалился к буддизму, не понимая, что остается с одним *именем*, точно так же, как и православие. Он не присоединился к последнему, поскольку оно самодержавно, тогда как он сам был своим собственным самодержцем.

Но все же душа народа проявилась в литературе, и душа эта христианская.

Революция... Есть ли, могут ли быть в какой-нибудь другой стране такие революционеры, может ли существовать такой оттенок революционного движения? Бросим взгляд на мартиролог, изучим психологию революционеров, проследим их жизнь.

Их жизнь, повторяю, это жизнь аскетов, отказавшихся от всего ради идеи. Пламя их чувств ярче, чем пламя их мысли; они подчиняются суровому принципу послушания; им сладки жертва и борьба. Гонимые, но все более непокорные, не подобны ли они в своем подполье христианским аскетам первых веков? И это обусловлено не только обстоятельствами, но и их психологией. Основное психологическое побуждение большинства из них, и особенно женщин, таково: «Я хочу страдать, я хочу пострадать за правду» — девиз чисто христианский, даже слишком христианский.)

Их атеизм весь на словах, и он неизбежен, поскольку самодержавие присвоило божественное слово. Но их есте-

ство, глубинная и немая часть их души, не только в Боге, но во Христе, в его существе, даже если они этого не знают, и рассудок их противится этому. Именно потому, что он не может перестать быть религиозным и христианским, народ должен избавиться от православия. Он изжил все христианство, какое заключает в себе православие, и теперь, раз там осталось одно имя, он несет свое христианство или, скорее, свою веру в Христа дальше. Опустевшая церковь окончательно присоединяется к государству, а свое последнее достояние — имя Христа — она кладет к ногам царя, защищающего его с войсками и пушками, чтобы пользоваться им одному.

Народ изжил правду индивидуальности в той мере, в какой она была заключена в царе, изжил он и всю христианскую правду личности в понимании греческой православной церкви. Он пережил ее в своих святых, в своих отшельниках, в своих истинных аскетах, в своих древних затворниках. Но их роль сыграна, пустыня пройдена. Миновала эпоха, когда идеал личной святости мог казаться превыше всего, даже для настоящего христианина. Но православная церковь, как и все прочие исторические христианские церкви, не знала больше ничего, и понемногу она начала забывать даже это. Нет больше святых, древних отшельников, в них нет больше нужды, и их нет. Церковь занялась их мощами и нечувствительно заместила Христа русским царем. Теперь, в согласии с собой, она одобряет казни, рабство, все насилия, поскольку — каков хозяин, таков и слуга.

Если народу надо сохранить не только жизнь, но и свое религиозное сознание, он должен порвать с православной церковью, так же как и с самодержавием.

Там, в лагере православия-самодержавия, нет больше народа, поскольку там нет места человеческой и народной душе, ей там нечем жить. С мертвыми остаются только мертвые, безумцы, может быть еще те, кто пока не пробудился и не сражается, ибо спит. Они пробудятся.

А как же сегодняшние грабители, поджигатели, воры и «хулиганы», кишачие по всей России до самых пустынных ее закоулков, — они тоже святые революционеры, бессознательные христиане в том широком смысле, что историческая христианская церковь им слишком узка? Террористы из партии, у которой в запасе лишь бомбы и открытая проповедь убийства?

Если жива в них народная христианская душа в этом расширительном смысле, возможно ли, что это неосознанное и даже безымянное христианство признает убийство и соглашается с тем, что цель оправдывает средства?

С абсолютной точки зрения, божеской и человеческой, убийство невозможно, и это утверждение живет, развивается в еще слепых уголках живой человеческой души. Но на деле, исторически, невозможность убийства не может вдруг воплотиться; она проявляется постепенно, по мере того как относительное приближается к абсолютному. Она также дана — дерево, которое в свое время было почкой и семенем.

И революционер, и министр Плеве — оба суть убийцы. Поступок, действие одинаковы. Но между убийством, которое исполнено революционером, и убийством, непонятной, бесчеловечной казнью, которую назначила власть, прибавляя к смерти смерть, увещевая или вынуждая палача убить другого человека, истребив в нем все человеческое, выставив повешенным качаться среди крестов и барабанов, — между ними разница столь велика, столь ясна, столь несомненна, что нет нужды на нее специально указывать. Как и не нужно повторять, что только те, кто казнит и кто, неся крест, присутствуют при казни, одни несомненно доказывают свою способность к убийству, в котором сегодня нет ничего человеческого. Эта способность не оправдана более человеческим в человеке. Для того, кто может казнить, убийство — ничто и говорить об этом бессмысленно. Но возможно ли, что для самых ужасных наших революционеров убийство — это ничто?

Некоторое время тому назад один из них пришел к друзьям. Там была его знакомая студентка, побывавшая в ссылке, много повидавшая и много выстрадавшая. Она вышла замуж за ссыльного и они оба покинули партию по одной причине: надо было убивать; невозможно убить; но надо.

Однажды вечером старый революционер пришел к ним.

Молодая женщина не видела его шесть лет, но слыхала о нем. Муж ее раньше не был с ним знаком.

Этот человек, один из самых активных руководителей террористической партии, участвовал в организации четырех или пяти самых известных покушений, имевших столь фатальное значение для самодержавия. Каждый раз он напутствовал того, кто должен был действовать: «Если вам не удастся, сделаю я».

— Почему вы снова вернулись из-за границы? — спросили они у него. — Вам каждый раз приходится уезжать. Но сейчас вы слишком известны, и вас в конце концов схватят, а если вас схватят, все кончено. Вам бы следовало подождать.

— Я проведу у вас ночь, посидим здесь; утром я уеду.

Так, до самой зари, сидя за столом, этот человек говорил с болью — возможно, он впервые говорил об этом — что ему невозможно было оставаться за границей, что он предпочел бы, чтобы его схватили, и чтобы «все это кончилось». Сознательно, рассудочно он не мог этого хотеть, но все его существо стремилось к «искуплению», как мотылек летит к пламени. Без цели, с бесконечными трудностями, он возвращался в места, где убивал вместе с другими. Другие убивали, и они искупали свои убийства. Он же переживал две смерти: жертвы и убийцы, которого казнили. Он говорил мало, надолго замолкая. Он говорил с горечью и болью. Он не видел всех углов камня, который он сокрушал. У этого человека есть жена и дети, но он много лет их не видел. Он не осмеливается поехать к ним, так как будет сразу же схвачен — было бы неосторожным даже ор-

ганизовать где бы то ни было его свидание с женой. Его личное желание — «они меня возьмут, и будет кончено» — психологически невозможно для человека, превыше всего ставящего общее дело. Невозможно, не став предателем, осуществить свое единственное желание. Этот человек должен нести свой камень, и он хочет этого, но камень от этого не становится легче.

Камень... Но тот, кто его несет, не видит его сторон. Камень? Не крест ли это?

— Видите ли вы вашего товарища во сне? — спросили у него.

— Я его видел только раз; нет, два, но плохо помню.

— Каким?

— Об этом нелегко говорить, глупость, нервы.

— И все-таки.

— Мне снилось, что я лежу в избе на широкой низкой кровати... Я сплю, или не сплю, не знаю... В углу кто-то стоит... Темно... несмотря на это, я вижу, что кто-то стоит, с головой обернутой во что-то белое, простыню, может быть. Сначала я ничего не понимаю, затем вдруг осознаю, что это он, и вижу его лицо, хоть оно и закрыто, как будто вижу сквозь ткань. Он долго так остается — я не могу ни двинуться, ни заговорить, знаете, как всегда в кошмарах, а мне ему многое нужно сказать. Это так мучительно. Я могу только мысленно обратиться к нему: «Ну шевельнись, сделай что-нибудь, заговори, не стой так». Он начинает отделяться от стены и движется ко мне. Он приближается, закутанный; но его лицо кажется открытым. Он такой, каким был, те же глаза. Он наклоняется и молча обнимает меня крепко, крепко. Я хорошо помню. И больше ничего. Какой странный сон! Мы никогда не обнимались.

— А каким вы его видели во второй раз?

— Во второй раз таким же.

— В точности?

— Да, в точности, и больше я его не видел.

Наутро он ушел, попросив дать знать его жене, но только спустя некоторое время, что он цел и невредим. Где он сейчас? Не знаю.

Конечно, это только один факт. Но единичен ли он? Весьма возможно, что две трети революционеров не видят страшных снов, что они не такие «нервные», попроще. Но что мы об этом знаем? Чем больше человек предан делу, тем сильнее он стыдится говорить о том, что считает слабостью, «нервностью».

Как бы то ни было, все, кто имеет за плечами убийство, которое они не искупили собственной кровью, в какой-то мере чувствуют бремя этого креста. Но независимо от того, насколько сильно они его чувствуют, они несут этот крест, поскольку верят в правоту своего дела. Их дело воистину правое, и настолько, что если бы они его не исполнили, если бы не приняли на себя бремени камня или смерти, но остановились бы и покорились, то тогда им не было бы никакого оправдания ни на земле, ни на небе.

Скользя по неощутимому склону, от этих людей, самых совестливых, ко все менее и менее совестливым, до нынешних «революционеров», случайных и тупых убийц, поджигателей, воров и грабителей, которых мы упомянули выше, как можем мы отличить их от тех, кто находится в той же плоскости, но неизмеримо выше?

Разумеется, повсюду, во всяком обществе найдутся разложившиеся элементы, но это лишь изолированные единицы, пока жива единая и всеобщая душа. Я их не рассматриваю, я изучаю волну, поднимающую народ, которая всегда одна и та же, но различная по своим проявлениям в зависимости от места, где она вздымается. Одинаковая по своей сущности, она по-разному говорит в душе, ожидающей зари, или в той, что уже озарена. Надо подниматься! Мы *есть*! Это первое слепое и безмолвное ощущение идеи *всех*, которая борется сейчас с идеей одного.

Живая душа народа поднялась. Мужик и революционер, член Думы, пугливый обыватель и грабитель банков,

знатные и ничтожные, и те, про кого можно сказать лишь, что они существуют, все оказались вместе, на одной стороне, — за *всех*. Сознательно или нет, одна и та же народная душа говорит во всех, за *всех*.

И поднимающаяся всепоглощающая волна захватывает людей, вооруженных каждый по-своему, поднимает их и направляет на единственного врага.

IV

17/30 ОКТЯБРЯ 1905 года самодержавный русский царь почувствовал необходимость сказать русскому народу, что сам даст ему все свободы и парламентское представительство, наконец, все, что народ пожелает.

Самодержавная единица объявила всем, что отныне *все* должны считаться людьми.

Эти слова никого не ослепили даже на несколько часов. Действительность сразу же показала, что все останется по-прежнему. Каковы бы ни были слова, желания, надежды, которыми пытаются прикрыть абсурдность, невозможность, противоречие идей в жизни, все напрасно. Слова быстро улечиваются, а противоречия, голые и реальные, как и прежде, остаются неизменными.

Единственный индивидуум, чья свобода, сила, власть религиозно обосновываются тем обстоятельством, что он единственен, обещает дать своей властью «свободу личности» всем остальным. При этом сам он остается единственным и исключительным.

В минуту страха, в горячке, самодержавие могло это сказать, но сделать этого оно не сможет, поскольку это невозможно.

У Достоевского старик Карамазов, злой и хитрый, так болтает по поводу чуда: «Правда ли, что верят, что один мученик, будучи обезглавлен, взял свою голову в руки и приветливо поцеловал?» Я думаю, вряд ли найдутся люди, способные не то чтобы поверить, но даже представить

себе это чудо. Вмешательство сверхъестественных сил было бы столь же необходимо для выполнения самодержавных обещаний, как и для этого поцелуя мученика.

И может быть, обещания эти были даны не только не в размышлении о чуде, но наоборот, в стыдливом умолчании о незыблемых основаниях самодержавия, основания религиозных. Чисто светский манифест старался словесной декларацией успокоить восставших «безбожников»; он ни к чему не обязывал настоящее самодержавие. Церковь очень хорошо это знала и не особенно беспокоилась. Она просто не считается с манифестом и имеет на это право; вот и все.

Возможно, эти роковые и обманчивые обещания, эти глупые слова, если мне позволено так выразиться, должны были быть произнесены. Они сыграли свою необходимую роль, они послужили к добру, если не для тех, кто уже понимал, что такое самодержавие, то, по меньшей мере для тех, кто просыпался, и их они окончательно разбудили.

Обман вовлек самодержавие в новые обманы столь же естественным, сколь и непредвиденным образом. Оно было вынуждено его поддерживать. Дума обещана, надо было ее созывать; организовали выборы, приготовили Таврический дворец. «Лучшим людям» даны различные царские манифесты. Крестьяне слушали, народная душа не верила, но думала, что верит.

И наконец случилось то, чего не могло не случиться. Самодержавие, поскольку оно самодержавие, поскольку оно *есть*, распустило Думу в тот момент, когда она начала наивно полагать, что она тоже *есть*. Обманчивые призраки поднялись и разлетелись.

Самодержавие не могло действовать иначе, чем действовало; но от этого удара народная душа не могла не затрепетать и не проснуться окончательно. Это удар был точен, и это насилие над духом народа, и оскорбительный этот обман не будет прощен никогда.

Царь Николай II, самодержец, пропитанный самовластием, человечески склонен к беспорядочным добродушным мечтаниям, к православным духовным чудесам. Он предпочел бы, вероятно, чтобы все менялось, оставаясь как есть. И был бы доволен, если бы все само устроилось. Он не злой, но слабый и безвольный человек. Он ровно таков, каким должен быть человек, полностью поглощенный царизмом, царистской идеей, в момент ее последней битвы с наступающей на нее идеей. Человек еще может отказаться от своего принципа, но принцип не может отречься сам от себя, не переставши существовать. Царь, даже самодержавный, может отречься от короны и остаться человеком. Но самодержавие не может от себя отступить. Оно может лишь исчезнуть вместе с тенью того, кого издавна сделало своим символом. Разве не слышали мы уже давно шепот, а теперь уже и крик: «Больше нет царя!» Нет больше царя, но имя осталось: «ничто», подавляющее и разрушающее *всех* во имя *одного*. Безумие, насилие над телом — ладно! трудно победить привычку покоряться телесным наказаниям; но вот появилось насилие и над духом — ложь! Не поискать ли царя нового, получше?

Нет, теперь народная душа этого не примет. Если именем почти не существующего царя можно лгать, красть, казнить людей сотнями, а более всего — обманывать, то чего только не сделаешь от имени действительно существующего царя? Нет, не надо нового царя, и не надо «имени», которое могло бы придать силы и жизни этому «ничто». Когда умрет живое имя одного, мы все будем жить.

С полным сознанием или без, народ сказал себе это. Все ли так говорят, или нет, единая волна неотвратимо подняла живых, в тот день, когда живой дух почувствовал себя оскорбленным ложью. С того момента никто не мог более оставаться вне борьбы, и тут Россия впервые четко разделилась на две враждебные партии. Николай II, коронованный православной церковью, запутавшийся и потерявшийся в тяжелых складках пурпурной мантии предков,

связанный клятвой, которой сам он вряд ли верит, впервые оказался действительно *один* против *всех*!

Если после всего происходящего Россия успокоится, покорится и заснет, она больше не проснется. Если нанесенное духу народа оскорбление не отзовется смертельной мукой, ненавистью святой, хоть еще и неосознанной, останется лишь сказать, что нет духа, нет души, нет Бога у народа, что он не более, чем прах и тлен, и свершилось его окончательное разложение.

Разложение существует, но не там, где его многие ошибочно и с ужасом обнаруживают. Оно не в народе, но среди тех, кто не «народ», кто отделил себя от него, отделил себя от его живой души, в разной степени сознательной, но всегда религиозной. Живая душа ищет какой-нибудь правды, ищет ее, впадая в заблуждение и вновь восстает, ищет ее часто выше своего ума и рассудка, даже превыше смерти. И это особенно верно для русской души, одержимой безумной влюбленностью в «концы». Лишь бы приблизиться к конечному пределу, а если упадешь — тем хуже. Это ощутимо присутствует в русской душе; я не сужу, ужасное ли это, великое или смешное. Я говорю только, что это так.

Разложение — в «монархических союзах», тупых и косных, жмущихся к православию и всегда берущих под свою защиту имя (одно лишь имя) Бога и царя. Их члены не только не суть народ, но, так сказать, суть ничто, поскольку поддерживают самодержавие, не признает ничего, кроме себя, и потому не признает и их существования. Лишенные призвания, они остались «на другом берегу времен». Живое и окончательное прояснение этих внутренних обстоятельств не за горами.

Народная душа, дышущая в унисон, иногда называется у нас в узком смысле общественным мнением. Кажется, никто больше не спорит о современном направлении этого общественного мнения, за *Одного* — или за *Всех*. Среди невероятного множества мнений, всеобщего смятения,

смущения, безумия, боязни за свою шкуру, действительной невозможности спокойно и разумно рассуждать, «общественное мнение» или «общественное сознание» твердо держится одной стороны битвы. Это видно не столько из речей, произносимых сейчас в России, но прежде всего из цепи последовательных народных действий. Факты говорят, на чьей стороне и за кого общественное сознание.

Живая душа народа чувствует, что существуют лишь два врага, два сражающихся лагеря, и что какими бы ужасными, возмутительными и невыносимыми ни были для человека взрывы, убийства, пожары, грабеж, во всем есть частица правды, и именно той правды, за которую борются все. Идет ли речь о капле, брызнувшей из поднимающейся волны, это всегда та же самая волна. Люди принадлежат к одному лагерю, но иногда их оружие грубо и скверно, ибо душа их тускла и темна, за исключением единственной искры. Даже сам крик: «Все позволено» — не идет ли он от самодержавия, которое слишком долго и упрямо утверждало ужасную догму: «Все позволено... одному». Эта догма должна была породить в едва пробудившихся душах противоположное ощущение: «Если он, один, человек, мы все тоже люди, и если ему дозволено все, нам тоже все позволено, все всем позволено».

Если такой отзвук возможен, если душа темна и душа груба, если существует столько темных душ с одной искоркой правды, чья в этом вина? Самодержавия, не так ли, этого тяжкого трупа, задержавшегося на земле? Оно нуждалось в уничтожении всех, оно насильно продлеvalo народный сон везде, где могло. Когда же народ все-таки начал пробуждаться, многие оказались в полубреду, не находя самих себя, но чувствуя лишь проблеск жизни, приказывающий им подняться на борьбу за свое существование, — они не могут этого сделать иначе как грубо, ужасно и дико. Итак, революция может принять внешние формы анархии, разрушения, хаоса. Но это лишь внешние формы. Наши грабители, наши мужики, поджигающие усадьбы,

бессмысленно убивающие скот, разрушающие машины или драгоценные произведения искусства, являются не людьми, превратившимися в животных, но животными в момент их восхождения к человеческому. В них человек не кончается, он начинается. Они не падают, они поднимаются. Они не могли пасть, да и как и откуда могли они пасть? Они стояли слишком низко, чтобы пасть. Это рождение, а не смерть, но во внешних проявлениях рождение и смерть одинаково мучительны и ужасны.

Мы не боимся страшных поступков, ибо искра все той же новой правды горит в единой душе народа. Живая душа живет; она целиком покинула самодержавие и православие. Она больше не с теми, кто хватает едва пробудившихся людей, как школьника Морозова, которого повесили, не забыв спешно дать ему святое причастие, но не дождав-шись, пока лишившийся чувств ребенок придет в себя: пусть приходит в себя в ином мире, в раю, поскольку слуга церкви отпустил ему грехи. С ними нет больше живой души, они не могут ее иметь. На их знамени мертвое имя. Пусть знамя изорвется, имя исчезнет и борьба закончится.

Что станет с победителями после победы? В каких конкретных общественных формах воплотится более или менее полно великая идея всех? Никто этого не знает, тем более бойцы, поглощенные сражением. Победить можно только под знаменем, на котором будет имя живой и полной правды нашего времени, за которое будут бороться живые. Сама история напишет продолжение. Мы можем лишь предвидеть и надеяться. Мы знаем душу народа, поднявшегося на борьбу за свою жизнь. Маловероятно, чтобы этот народ, до смерти влюбленный в *концы*, сделавший из идеи самодержавия русский царизм, чудовищность, доходящую до религии, маловероятно, говорю я, что этот народ остановится, успокоится, удовлетворится компромиссом. Народная душа никогда не мечтала о конституционной монархии; на эту благополучную посредственность она никогда не согласится.

Европа не знала русского рабства; Россия не может хотеть европейской свободы. Она не утолит жажды ее души. Тем более что и времена переменялись.

Но я повторяю, жизнь будущего принадлежит будущему, — я думаю о настоящем. Настоящее — это борьба не на жизнь, а на смерть, борьба жизни со смертью.

И все, кто борется за жизнь, от сильных до слабых, от просвещенных до темных, равно оправданы, даже в такой человеческой и божеской вине, как убийство, которое тяжелее давит тех, кто более человек, кто ближе к будущему. Этим самым они оправданы.

Повешенный мальчик Морозов раскаивался и плакал. Почему? Несомненно, и от страха тоже. Но что знаем мы и что знал он сам? Если бы он счастливо спасся, можем ли мы быть уверены, что он всегда бы чувствовал себя легко, правым и счастливым? Не страдал ли бы он от этого тяжелого камня, этой немой человеческой мысли, тем более тяжелой, чем шире душа: «Я не хочу убивать. Я не люблю убивать. Я не хотел этого. Нельзя убивать». Надо и нельзя. Нельзя и надо.

Все, кто захвачен потоком истории, в час смены старого новым несут в себе это трагическое противоречие. И даже в этом новом всей правды не будет, как и совершенного счастья и абсолютного света, и однажды оно должно будет снова смениться — сражающиеся сегодня увидят открывающийся перед ними смысл мировой истории.

Но тем, кто, ужаснувшись насилию борьбы, не сражается и покоряется, хочется крикнуть: «Да, да, насилие не право, но оправдано! Не надо проливать кровь, это невозможно. Но чтобы эта невозможность стала реальной, это необходимо! Тяжесть огромна, но в покорном принятии своего времени — искупление и оправдание».

Жизнью оправданы, жизнью увенчаны, кто отдает силы борьбе за вечную и таинственную святость жизни.

Д. Мережковский

Революция и религия

Имеет ли русская революция религиозный смысл? Для Европы и для самих русских пока заслоняется в ней все остальное великим смыслом общественным. <Что это переворот — не только политический, как все, донныне бывшие европейские революции, но и социально-экономический, следовательно, небывалый в истории, уже и теперь, кажется, явно для всех.> Именно в этом социальном значении своем русская революция есть продолжение и, может быть, конец того, что начали и не кончили революции европейские. Во всяком случае, этим грозным девятым валом уносится Россия от всех берегов исторических; этим небывалым пожаром охвачено государственное строение, величайшее не только в пространстве, но и во времени. Русское самодержавие уходит корнями своими через Византию, Второй Рим христианский, в Первый Рим языческий и еще далее, в глубину веков, в монархии Востока. Рушится здание тысячелетней древности, твердыня, которая служила оплотом всех реакций, и о которую разбивались все революции. Последняя, глубочайшая основа этой твердыни — не только социально-политическая, но и религиозная.

Монархия, единовластие, отражает во внешних государственных формах внутреннюю религиозную потребность человеческого духа, потребность Божеского Единства-Единобожия: один царь на земле, как один Бог на

небе; единовластие человеческое — символ Единовластия Божеского; монархия — символ теократии. Можно, конечно, сомневаться в мистической предельности и вечности этого символа, ибо откровение Божеского Единства не есть последнее религиозное откровение Богочеловечества; откровение Троичности выше, чем откровение Единства. Но, во всяком случае, ежели не с мистической, а с исторической точки зрения, если не для будущего, то для прошлого русская революция, низвержение русского единовластия, имеет великий смысл религиозный.

Для того, чтобы понять этот смысл, следует рассматривать русскую революцию как одно из действий и, может быть, именно последнее действие трагедии всемирного освобождения; тогда первое действие той же трагедии — великая французская революция.

То, что началось в области личной, внутренней, со времени Ренессанса выхождение из церкви или, говоря старым русским словом, «обмирщение» феодальной и католической Европы, — то самое французская революция продолжила в области внешней, политической.

Римское католичество пыталось осуществить <религиозный> синтез западноевропейской культуры. Попытка не удалась: культура оказалась шире, чем христианство. Summa Theologiae, старое небо католичества не покрыло новой земли. Ростом круга земного разорван был круг небесный, недвижимый горизонт, очерченный христианской догматикой. Небо для человека сделалось тем же, что крышка гроба для мертвеца воскресшего. Обмирщение, раскрепощение подлинного царства человеческого от сомнительного «царства Божьяго», от сомнительной «теократии» папского Рима и есть усилие великой земли сбросить <гробовую крышку малого неба>. Или задохнуться под ней, или разбить ее — человечеству не оставалось иного выбора.

Последний, <диалектически неизбежный> вывод из французской революции есть происходящее ныне во Франции отделение церкви от государства, <или, вернее,

государства от церкви>. Это одно из тех событий, размеры которых становятся понятны только издали: надо отойти от горы, чтобы увидеть, как она высока.

Отделением церкви от государства <во Франции> проведен всемирноисторический водораздел, равный по глубине, хотя по смыслу, конечно, противоположный тому, который пятнадцать веков назад проведен императором Константином Равноапостольным, объявившим христианство государственной религией. Тогда Европа крестилась; ныне, если позволительно употребить новое слово для нового понятия, она *раскрещивается*. Тогда языческие народы обращались в христианство; ныне христианские народы обращаются — во что именно, этого пока мы не знаем, но, по всей вероятности, во что-то не менее отличное от старого христианства, чем старое язычество. И едва ли простая случайность то, что именно «христианнейшая» Франция, первая из европейских стран, объявила себя нехристианской и, следовательно, антихристианской, потому что *кто не со Мною, тот против Меня*.

<Разумеется,> глубокое недоразумение или бесстыдная ложь заключается в том, что <какое бы то ни было> современное государство считает нужным называть себя «христианским», связывать себя с именем и учением «Мертвого Жида», как Юлиан Отступник ругал Воскресшего Господа. И те, для кого Христос — истина, должны бы радоваться обличению лжи и обнаружению истины о нехристианстве современной Европы должны бы радоваться, что огныне Креста не будет там, где Крест — кощунство. И если католическая церковь не радуется отделению своему от государства, это свидетельствует о том, то она сама чувствует себя больше государством, чем церковью, и менее чтит истину, заключенную в ней, чем враги этой истины. <Во всяком случае,> Франция — и здесь, как везде на путях человечества к будущему, первая, но не последняя, оказалась верной непреклонной логике истории: куда пришла Франция, придут и все остальные народы, все

«христианские» государства, потому что нет иных путей вперед, а история назад не возвращается. [Рано или поздно, Европе придется выбирать: или с Христом, или против Христа.] Тогда-то произойдет великое отступление, апостазис, о котором предсказано самим Основателем христианства: *Сын Человеческий придет найдет ли веру на земле?* [Так осуществится видение Отступника, и крику умирающего Рима: *«Ты победил, Галилеянин!»* — ответ крик Рима воскресающего: *«Ты побежден, Галилеянин!»*]

Между постепенным геологическим переворотом, тем оседанием религиозной почвы под всей европейской культурой, которое привело к отделению церкви от государства во Франции с одной стороны, и тем внезапным вулканическим взрывом, который происходит в русской революции — с другой, — существует глубоко скрытая подземная, но неразрывная связь.

I

РИМСКОЕ папство и русское царство суть две попытки «теократии», т. е. религиозной политики: осуществления Града Божьего в граде человеческом. <Слово «теократия» употребляется здесь, конечно, в совершенно внешнем условном историческом смысле, который не предрешает вопроса о том, насколько внутреннее содержание этой внешней формы истинно или ложно.> Старая Московская Россия, получив свою теократию, православное самодержавие, в наследство от Византии, Второго Рима, мечтала сделаться Третьим Римом, последним Градом Вселенским.

Но теократия западная, римское папство, и теократия восточная, русское царство, исходя из одной точки соединения или только смещения церкви с государством, следуют далее по двум противоположным путям. Во Втором Риме, в папском владычестве, происходит уклон от меча духовного к мечу железному, от царства небесного к цар-

ству земному; римский первосвященник, ежели не стал, то всегда хотел стать римским кесарем, глава церкви — главой государства. В Третьем Риме, в византийском и русском самодержавии — уклон обратный: от меча железного к мечу духовному, от царства земного к небесному, причем в идеале земное поглощается небесным, государственное — церковным, а в реальности наоборот: небесное поглощалось земным, церковное — государственным; глава государства становился главой церкви, кесарь несомненно-языческого Первого Рима — первосвященником сомнительно-христианского Третьего Рима.

Этот византийский уклон привел старую Россию к тому же, хотя с другого конца, к чему пришла и средневековая, католическая Европа, — к борьбе государства с церковью, московских царей — с патриархами, очень бледному, опрокинутому, как в зеркале, но все же точному отражению борьбы императоров с папами. На западе римская империя побеждена римским папством — правда, на одно мгновение <и притом так, что эта мгновенная реальная победа оказалась вечным идеальным поражением;> на Востоке патриаршество, русское папство, побеждено [навсегда] русской империей. Петр Великий вовсе не нарушил, как обвиняли его старoverы и славянофилы, а исполнил завет Москвы и Византии, когда, уничтожив патриаршество, если не назвал, то сделал себя самодержцем и первосвященником вместе, главой государства и церкви вместе, обладателем царства земного и царства небесного вместе. *Мне принадлежит всякая власть на земле и на небе*, эти слова Христа, основание истинного Царства — Церкви, в котором Сам Христос — единый Самодержец и Первосвященник, [не] могли бы повторить, <с своей точки зрения,> русский самодержец и римский первосвященник [без безграничного святотатства]. Обе эти <ложные> теократии двумя различными путями пришли к одному и тому же: западная — к превращению церкви в государство; восточная — к поглощению церкви государством;

в обоих случаях — одинаковое упразднение Церкви, царства любви и свободы, царства Божьего — Государством, царством вражды и насилия, <царством безбожия>.

Петр Великий исполнил древний завет о соединении церкви с государством; но другой завет московского и византийского государственно-церковного строительства — окаменелую недвижность, верность преданию, уставу, преобладание начала статического над динамическим, — Петр должен был нарушить, подчиняясь необходимости выдвинуть Россию в Европу, для того, чтобы сделать русский Третий Рим всемирным, — ибо требование всемирности заключено в идее безграничной власти Римского Кесаря, Императора, каковым и желал быть Петр, да и не мог не желать, доводя до конца в русском самодержавии византийское предание восточной Римской империи. Он поневоле должен был нарушить восточную статику западной динамикой. Сделал, впрочем, все, что от него зависело, чтобы подчинить и эту новую динамику древней статике, в ее главном средоточии, в абсолютном единстве православия и самодержавия, чтобы поработить свободный дух Запада, взять у него формы без содержания, свет без огня, плоть без души. Получилось нечто подобное тем <ярким чужеземным цветкам или> бабочкам, которые сохраняются внутри стеклянного шара, или царству спящей царевны: все живое, войдя в это царство, замирает, засыпает очарованным сном; движение становится недвижностью. Спящая царевна — европейская культура; хрустальный гроб ее — православное самодержавие.

Но Петр все-таки не сделал того, что хотел, <потому что это вообще невозможно>: мир устроен так, что движение сильнее недвижности, динамика сильнее статики — все спящие царевны просыпаются. Малых европейских дрожжей оказалось недостаточно, чтобы поднять все византийское тело Москвы. Равновесие было нарушено; надстройка не соответствовала фундаменту — и все огромное здание дало трещину — *раскол*, сперва церковный,

потом и бытовой, культурный, общественный — распад России на старую и новую, <нижнюю и верхнюю,> [на знать и рабов,] простонародную и <так называемую> «интеллигентскую».

[Русские диссиденты,] церковные раскольники, «люди древняго благочестия» — первые русские мятежники, революционеры, хотя эта революция — во имя реакции. В сознании раскольников — тьма, рабство, неподвижность, бесконечная статика; но в бессознательной стихии — неугасимый свет и свобода религиозного творчества, бесконечная динамика, притом уже идущая не извне, из Европы, а из глубины духа народного. Раскольники, хотя и неверно мистически поняли, но верно исторически почувствовали религиозную невозможность православного самодержавия. Первые, <хотя и без достаточного права,> объявили русское самодержавие «царством антихриста». Раскол, соединившийся с казацкой вольницей, пугачевщиной, есть революция снизу, черный террор; а революция сверху, белый террор — сама реформа, если не по общей идее, то по личным свойствам Петрова гения, безудержно-стремительного, всесокрушающего в самом творчестве, анархического, безвластного в самовластии, — гения, который сделался гением всей новой России. Эти-то два противоположные, но одинаково бурные течения слились в один водоворот, в котором и крутится государственный корабль России вот уже два столетия [и окончательное его затопление неизбежно]. Православное самодержавие оказалось невозможным равновесием, реакцией в революции, страшным висением над бездной, которое должно кончиться еще более страшным падением в бездну.

И, по мере того, как высилось здание, расширялась и трещина, углублялся раскол. С поверхности исторической перешел он в глубину мистическую, где возникло сектантство, которое в крайних сектах — штунде, молоканстве, духоборчестве — шло до <почти сознательного>

религиозного отрицания не только русского самодержавия, но и всякого вообще государства, всякой власти, как царства антихристового, до <почти сознательного> религиозного анархизма. Русское сектантство постоянно растет, развивается и пока еще нельзя предвидеть, во что оно вырастет. Но и теперь уже в некоторых мистических углублениях его — в проблеме пола, как она поставлена в хлыстовстве и скопчестве, в проблеме общественности, как она поставлена в штунде и духоборчестве, — проявляется такая сила, если не религиозного творчества, то религиозного алкания, «взыскания», какой мир не видал с первых веков христианства. Все русские сектанты могли бы сказать о себе то же, что говорят раскольники: *мы люди, настоящего града не имеющие, грядущего града взыскающие*. Отрицание «града настоящего», т. е. государственности, как начала антирелигиозного, утверждение града грядущего, т. е. <безгосударственной религиозной общественности>, [церкви-царства,] и есть движущая, хотя пока еще бессознательно движущая сила всего <великого> русского раскола-сектантства, этой религиозной революции, которая рано или поздно должна соединиться с <ныне совершающейся в России> революцией социально-политической.

II

РЕЛИГИОЗНО-революционное движение, начавшееся внизу, в народе, вместе с реформой Петра, почти одновременно началось и вверху, в так называемой интеллигенции. Но первоначально эти две волны одного течения шли розно. Русло революции оставалось узко-политическим, и притом не всенародным, с сословным. Вся история [русского] самодержавия в XVIII веке — ряд военных, дворцовых переворотов — революций в четырех стенах.

[В доме Романовых, как в доме Атридов, таинственное проклятие переходит из поколения в поколение. Убийство

вслед за адюльтером, кровь вслед за грязью — «пятый акт трагедии, сыгранной в доме терпимости». Петр I убивает своего сына, Александр I отца, Екатерина II мужа. И среди этих знаменитых великих жертв маленькие, неизвестные — несчастные бастарды самодержавия, вроде Иоанна Антоновича, задушенные, как мыши, по темным углам, в застенках Шлиссельбурга. Плаха, веревка, яд, таковы настоящие знаки русского самодержавия. Божественное миропомазание на лбу царя превратилось в проклятие, а печать Каина.]

Среди этих дворцовых революций возникла мысль об ограничении монархии, как единственном спасении России. Племянница Петра I, императрица Анна Иоанновна, уже подписала конституцию, но, опираясь на старые московские и новые петербургские предания, торжественно разорвала подписанную грамоту и на мечты о <конституции> [политической свободе] ответила бироновщиной. Точно так же впоследствии, с каждой вынужденной подачкой, вроде грамоты и дворянской вольности, [пожалованной Петром III, Наказа Екатерины II,] либеральных поблажек Александра I — самодержавный гнет усилился. Но мысль о конституции уже усиливалась, становилась преобладающей политической мыслью всех лучших русских людей XVIII века, просачивалась из придворного круга в широкие слои общества, то разгоралась, то глухо тлела, пока, наконец, не вспыхнула пламенем Декабрьского бунта.

Рядом и отдельно возникло движение религиозное. Существует исторически ни на чем не основанное, но символически вешее предание, будто бы Петр I, возвратившись в 1717 году из-за границы, привез с собой статут масонский и на его основаниях велел открыть или даже сам учредил первую ложу в Кронштадте. В действительности, масонская ложа в России появилась после смерти Петра. В царствование Екатерины Великой произошло первое столкновение самодержавия с масонством как

с обширным и опасным, <будто бы политическим,> заговором.

Николай Новиков, начинатель русского книжного дела и повременной печати, основал в Москве общество, по внешности издательское и благотворительное, на самом деле — религиозное, имевшее тайную связь с масонами и розенкрейцерами, так называемыми тогда «мартинистами». Общество приобрело влияние не только в Москве, но и по всей России. В Новикове в первом высказалась сила общественная, независимая от самодержавия. Создание этой силы и было в глазах Екатерины «государственным преступлением». <Впоследствии рассказывали,> будто бы ей донесли, что 30 человек мартинистов бросали жребий, кому зарезать императрицу, и что жребий пал на одного из ближайших друзей Новикова. Донос, <если он существовал,> был, конечно, ложный: Новиков доказал на следствии свою невинность так убедительно, что едва ли государыне можно было сомневаться в искренности верноподданнических чувств его. Московский архиепископ Платон, которому отдали Новикова «на испытание в законе Божием», писал императрице: «Молю щедрого Бога, чтобы не только в словесной пастве Богом и Тобою, всемилостивейшая государыня, мне вверенной, но и во всем мире были христиане таковые, как Новиков». Но Екатерина, напуганная французской революцией и слухами об участии наследника, Павла Петровича, сына и злейшего врага своего, в мнимом заговоре, решила истребить гнездо <«мартышек», как она называла> мартинистов. Майор гусарских эскадронов с отрядом солдат арестовал Новикова, ворвавшись к нему ночью, и напугал так, что у маленьких детей его сделался припадок эпилепсии, от которой они уже никогда не могли вылечиться. «Вот расхвастались, как будто город взяли! Старичонку, скорченного геморроидами, взяли под караул; да одного бы десятского или будочника за ним послать, так и притащил бы его!» — шутили тогда в Москве об этом аресте. «Великая Жена», друг

Вольтера, «Екатерина-матушка» не постыдилась приговорить без суда «скорченного старичонку», как опаснейшего злодея, к «тягчайшей и нещадной казни»; следуя, однако, «сродному ей человеколюбию и желая оставить ему время на принесение в своих злодействах покаяния», сказано в приговоре, приказала запереть его на 15 лет в Шлиссельбургскую крепость.

Один крестьянин от имени масона, сосланного по делу Новикова, отвечал на вопрос: «За что сослали твоего барина» — «Сказывают, что другого Бога искал». — «И поделом ему, — возразил собеседник, тоже крестьянин, — на что-де лучше русского Бога?». Екатерине понравилось это «простодушие», и она несколько раз повторяла этот анекдот.

[Что может быть лучше русского Бога или русского царя, ибо русский царь — от русского Бога?] Впрочем, царь ли от Бога, или Бог от царя, этого не разобрал бы не только простодушный крестьянин, но и сама императрица-философ. Во всяком случае, для нее было уже ясно, что искание «другого Бога» всегда предполагает в России искание другого царства. И Новиков, сидя в Шлиссельбургской крепости, имел досуг размыслить о том же.

Он был кругом прав, Екатерина кругом виновата; но виноватая была все же правее правого: гениальным чутьем самовластия учуяла она слишком опасную связь русской религиозной революции с политической. Несколько лет до Новиковского дела, прочитав книгу Радищева, обличение самодержавия как нелепости политической, Екатерина воскликнула: «Он — мартинист!» Она ошиблась на этот раз ошибкой, обратной той, которую сделала в приговоре над Новиковым. Радищев — революционер-атеист; Новиков — верноподданный мистик. Но в глазах самодержавия мистицизм, отрицающий русского Бога, и революция, отрицающая русское царство — одинаковая религия, противоположная религии православного самодержавия.

Это внутреннее единство религиозного и революционного движения в России всего нагляднее обнаружил внук

Екатерины II, император Александр I, на примере своей собственной личности.

«Дней Александровых прекрасное начало» — золотой век русского мистицизма и либерализма. Как бы в мгновенном, молниеносном прозрении открылась тогда перед Россией религиозная святыня политического освобождения. Человек искренне, <хотя и безотчетно> верующий, к тому же мучимый раскаянием в невольном и отчасти невинном отцеубийстве, Александр искал утolenия этой муки в религии и, не найдя его в православии, предался мистике. [Первым, безотчетно, но вполне искренне, он почувствовал, что Божье помазание на лбах царей было вроде божественного проклятия. Первым он понял не только политическую абсурдность, но и религиозный грех самодержавия. В молодости, быв свидетелем террора и гибели своего отца Павла, убитого подобно вырвавшемуся из клетки дикому зверю, Александр решил отказаться от власти.]

«Мой план состоит в том, — писал наследник, — чтобы, по отречении от этого трудного поприща, поселиться с женой на берегах Рейна, где буду жить спокойно честным человеком, полагая свое счастье в обществе друзей и в изучении природы». И много лет спустя, уже царствуя, однажды в беседе с г-жою Сталь он заметил, что «судьба народа в продолжение веков отнюдь не должна зависеть от воли одного человека, существа ограниченного и переходящего». «Но я, — прибавил он, — еще не успел даровать России конституции» — «Ваше величество сами наилучшая конституция». — «Если бы и так, то это только счастливая случайность».

До какой степени это в самом деле была только счастливая случайность, показала вторая половина царствования. [Яблоко от яблони не далеко падает, по русской пословице. Древнее проклятие Атридов лежало даже на Александре *Благословенном*. Человеческая воля не могла победить высшие судьбы.] Вступая на престол, он вступил в заколдованный круг, из которого нет выхода. Следуя <внутренней>

метафизической необходимости, <заключенной в существовании самодержавия,> [православия] он совершил полный оборот от зенита к надиру, от религиозного утверждения к религиозному отрицанию политической свободы. Это кроткое самовластие, этот «кнут на вате» оказался не менее страшным, <но более шумным,> чем прежний кнут голый. Вторая половина царствования соединила пасторский жезл архимандрита Фотия с аракчеевскими шпицрутенами для искоренения мистических и либеральных плевел, <насеянных первою>. Александр начал Марком Аврелием, кончил Тиберием. Солнце, взошедшее так ясно, закатилось в кровавый туман. <Он> [Благословенный] умер среди наступающего террора, <среди ужаса, который внушал другим,> и который равен был ужасу, который сам он испытывал.

Существует легенда, будто бы в Таганроге скончался не Александр, а один из его приближенных, — император выздоровел, тайно покинул дворец, долго странствовал по России в крестьянском платье, никем не узнанный, и кончил жизнь святым отшельником в глубине сибирских тундр. В этой народной легенде отразилось то же религиозное прозрение, которое заставило Александра мечтать об отречении от престола.

Но легенда так и осталась легендой, опровергаемой всей исторической действительностью русского самодержавия: царь от Бога. [Пока будет русский Бог, будет и русский царь.]

Самодержавие для православия так же непобедимо, как папство для католичества: папа не может отречься от папства, царь — от царства. В обоих случаях — преступление, не личное и даже не народное, а всемирное, и его преодоление должно быть всемирным.

III

ПОСЕЯННОЕ при Александре I в бескровном либерализме взошло при Николае I кровавой жатвой.

Религиозное и революционное движения <русского общества,> дотоле разъединенные, впервые соединились в декабрьском бунте. <Наиболее сознательные и творческие вожди декабристов — Раевский, Рылеев,> кн. Одоевский, фон-Визин, барон Штейнгель, братья Муравьевы и многие другие вышли из мистического движения предшествующей эпохи. Подобно народным сектантам и раскольникам, эти люди «настоящего града не имеющие, грядущего града взыскующие», — другого града, другого царства, потому что и «другого Бога».

Есть в этом движении и противоположное начало, нерелигиозное. Человек такого ума и такой душевной силы, как Пестель — атеист. Но он и не русский; по крови и по духу он чистый немец. Религиозное отрицание Пестеля умозрительное, отвлеченное; когда же он переходит к революционному действию, то читает нужным прибегнуть к помощи той религиозной стихии, с которой слишком неразрывно связано и само движение революционное. Неверующий Пестель соглашается с [верующим] Рылеевым, который однажды заметил, по поводу так называемого «Православного Катехизиса» братьев Муравьевых: «Таковыми сочинениями удобнее всего действовать на умы народа». И уж, конечно, не без ведома и одобрения Пестеля этот «Катехизис», во всяком случае, не менее «подлинный», чем Катехизис Филарета, послужил орудием пропаганды при возмущении Черниговского полка.

В о п р о с. Не сам ли Бог учредил самодержавие?

О т в е т. Бог в благости своей никогда не учреждал зла. Злая власть не может быть от Бога.

В о п р о с. Какое правление сходно с законом Божиим?

О т в е т. Такое, где нет царей. Бог создал нас всех равными.

В о п р о с. Стало быть, Бог не любит царей?

О т в е т. Нет. Они прокляты суть от Бога, яко притеснители народа, а Бог есть Человеколюбец. Да прочтет каждый,

желающий знать суд Божий о царях, Книгу Царств, главу восьмую: *Возопиете в то время из-за царя вашего, которого выбрали вы себе, но не услышит вас Господь.* — Итак, избрание царей противно воле Божией.

В о п р о с. Что же святой закон наш повелевает делать русскому народу и воинству?

О т в е т. Раскаяться в долгом раболепствии и, ополчась против тиранства и нечестия, поклясться, да будет всем един Царь на небеси и на земли — Иисус Христос».

Прочтя это место, император Николай I написал на полях «*Quelle infamie! — Какая гнусность!*»

Следовало совершиться всему, о чем декабристы не смели мечтать, и что теперь на наших глазах совершается, следовало разразиться русской революцией, для того, чтобы мы, наконец, поняли религиозное значение того, что высказано в этих забытых и никакого реального действия не имевших листках «Православного Катехизиса»; чтобы мы догадались, что здесь поставлен религиозный вопрос о власти так, как он никогда в истории христианства не ставился. Здесь впервые Благовестие, Евангелие *Царствия Божия*, понято и принято не как мертвая, идеальная и бесплотная отвлеченность, а как живая, действенная реальность, как основание нового религиозно-общественного порядка, абсолютно противоположного всякому порядку государственному. На обетование Христа Пришедшего: *Мне принадлежит всякая власть на земле и на небе*, и Христа Грядущего: *будете царствовать на земле* — первый и единственный ответ на всем протяжении исторического христианства — этот младенческий, но уже пророческий лепет русской <религиозной> революции: *Да будет всем един Царь на небеси и на земли — Иисус Христос.* — «Утаил сие от мудрых и разумных и открыл младенцам».

<Историческим> христианством принято Царство Божие только на небе, а царство на земле отдано «Князю мира сего», в лице папы-кесаря на Западе, или кесаря-папы на востоке. Но ежели Христос не идеально и бесплотно,

а реально и воплощенно есть *Царь на земле, как на небе*; ежели истинно слово Его: *Се, я с вами, до скончания века. Аминь*, — то не может быть иного Царя, иного Первосвященника, кроме Христа, сущего до скончания века с нами и в нас, в нашей плоти и крови, через таинство Плоти и Крови. Вот почему всякая подмена сущей Плоти Христовой, сущего Лица Христова человеческой плотью и ликом <или только личиной, маской> — папой или кесарем, есть абсолютная ложь, абсолютное антихристианство. Кто может стать «на место» — *вместо* Христа, как не Антихрист? В этом смысле всякий «наместник» Христа [, всякий первосвященник и самодержавец] — самозванец Христа, Антихрист.

Так религиозным сознанием русской революции объясняется бессознательный, веший ужас русского раскола: царь-Антихрист. Хотя, разумеется, восточному кесарю так же далеко до подлинного Антихриста, как западному первосвященнику; это лишь два <исторических> символа, два пути к тому, что за историей, — к последнему воплощению [апокалиптического] Зверя.

В «Православном Катехизисе» декабристов критикуется глубочайшее мистическое основание не только самодержавия, но и какой-то бы то ни было государственной власти. *Да всем будет один Царь на земле и на небе — Христос* — это чаяние русских искателей Града Грядущего неосуществимо ни конституционной монархией, ни буржуазной республикой, о которой мечтали тогдашние, — ни даже республикой социал-демократической, о которой мечтают нынешние революционеры; оно осуществимо только абсолютной безгосударственностью, безвластием, как утверждением Боговластия [Царства Божия].

Так в первой точке русской политической революции дан последний предел революции религиозной, <может быть,> не только русской, но и всемирной.

Приходило ли, однако, в голову составителям «Православного Катехизиса», что он столь же не православный,

как и не самодержавный? Русские святители не могли бы, конечно, не согласиться с мнением русского царя «Quelle infamie! — Какая гнусность!» И согласились, действительно.

После усмирения Декабрьского бунта Св. Синоду поручено было составить благодарственный молебен «на испровержение крамолы». Молебен составили и служили торжественно перед народом в Петербурге, на Исакиевской площади, в Москве и других городах России. В последней ектении возглашалось: «Еще молимся о еже прияти Господу Спасителю нашему исповедания и благодарения нас, недостойных рабов Своих, яко от неистовствующия крамолы, злоумышлявшия на испровержение веры православные и престола и на разорение Царства Российскаго, явил есть нам заступление и спасение Свое».

Так царство Божие русский царь объявил «гнусностью», а русская церковь — «крамолою».

IV

ЕСЛИ кто-нибудь из современников мог понять и перевести на язык взрослых, «премудрых и разумных», младенческий лепет декабристов, то это, конечно, Петр Чаадаев, один из глубочайших русских мыслителей, основатель нашей философии истории.

Будучи в самой тесной умственной и личной связи в декабристами, он, вероятно, принял бы участие в их революционном действии, если бы не одна и, может быть, главная особенность всей его духовной природы — перевес внутреннего созерцания над внешним действием, ума над волей. Как это почти всегда бывает с людьми чистого мышления, у Чаадаева — абсолютная неподвижность извне, при величайшем движении внутри. Это — прирожденный монах, великий молчальник и затворник мысли. Не сочувствуя или, по крайней мере, никогда не выражая сочувствия тому, что декабристы сделали, Чаадаев не мог не сочув-

ствовать тому, что они хотели сделать. Он сам хотел даже большего. С той суровой непреклонностью диалектики, которой всегда был верен, он, дойдя до конца своего религиозного сознания, вышел из православия, из восточного византийского христианства, вышел во вселенское. Если бы он прочел «Православный Катехизис» братьев Муравьевых, то, конечно, понял бы, что катехизис этот столь же не православен, как не самодержавен. Именно он, Чаадаев, первый понял, что самодержавие, вера в русское царство <и православие>, вера в русского Бога, — два исторических явления одной и той же метафизической сущности, так что отрицающий одно из них не может не отрицать и другое. Он первый из образованных русских людей не только усомнился в простодушной народной истине: «на что лучше русского Бога?» — не только искал, но и нашел «другого Бога», другое царство.

Да приидет Царствие Твое — adveniat regnum tuum — в этих четырех словах молитвы Господней — вся философия и вся религия Чаадаева. Он повторял их неустанно, кончал ими все свои литературные произведения и частные письма, все свои дела и мысли, так что, наконец, слова эти сделались как бы самым дыханием жизни его, биением сердца. В сущности, он и не сказал ничего кроме этих четырех слов, — но сказал их так, как никто никогда не говорил.

Осуществление Царства Божьего не только на небе, но и на земле, в земной жизни человечества, в религиозной общественности, в Церкви, как Царстве, — таково, по мнению Чаадаева, «последнее предназначение христианства». Но для того, чтобы исполнить его, Церковь должна быть свободна от власти мирской. Эту свободу сохранила, будто бы, церковь западная, римско-католическая, тогда как восточная, византийская, утратила ее, подчинившись мирским властям и объявив главу государства, языческого самодержца, главою церкви, первосвященником. Вот почему свободная церковь западная могла раскрыть

заклученную в христианстве идею не только личного, но и *общественного спасения*, начало объединяющее, синтетическое; из этого начала, которое выразилось в виде папства, как всемирного единства, возникло и всемирное единство всего западного просвещения, объединившего европейские народы. Поработанная государству, церковь восточная могла раскрыть идею спасения *только личного*, <безобщественного>, начало уединяющее, монашеское. Вот почему действенная сила христианства осталась здесь втуне. Россия, приняв христианство от Византии, пошла по тому же пути христианства монашеского, исключительно личного и внутреннего, безобщественного, вышла из семьи западноевропейских народов, из всемирного единства, христианского просвещения и обособилась, замкнулась в тьме первобытного, младенческого и в то же время старческого варварства. «Недостаток нашего религиозного учения (т. е. православия), — говорит Чаадаев, — отстранил нас от всемирного движения, в котором развилась и выразилась общественная идея христианства, и отбросил в число тех народностей, которым лишь посредственно и очень поздно суждено испытать на себе совершенное действие христианства». — «Мы будем истинно свободны, — заключает он, — с того дня, когда из наших уст, помимо нашей воли, вырвется признание во всех ошибках нашего прошлого, когда из наших недр исторгнется крик раскаяния и скорби, отзвук которого наполнит мир». Главная из этих ошибок для Чаадаева — православие.

Издатель посмертных сочинений Чаадаева на французском языке, — по-русски он почти не писал, — иезуит кн. Гагарин считает нужным заявить, что Чаадаев так и не отрекся от «греческой схизмы» и в католичество не перешел. Тут, в самом деле, единственная точка, где он изменяет своей непреклонной диалектике. Если бы он был верен ей до конца, то должен бы сделать неизбежный вывод: нет иного спасения, как для него самого, так и для

всей России, кроме отречения от православия и перехода в католичество. Но трезвость и точность уже не логической, а исторической мысли предохраняли его от этого вывода. Ежели он и не сознал с окончательной ясностью, то все же смутно чувствовал, что действенная сила христианства также иссякла на Западе, в римском папстве, как и на Востоке, в русском царстве, что обе эти попытки теократии *одинаково* не удались, что идея папства как всемирного единства обращена к прошлому, а не к будущему, и что Рим христианский, так же как и языческий, — великий мертвец, который никогда не воскреснет. Заветное желание Чаадаева — освободить Россию от <двойного чужеземного ига, от> двойного рабства Западу и Востоку. Он верит в особое, отличное от Европы и Византии всемирное предназначение России. Он видит или почти видит ее спасение не в православии и не в католичестве, а в новом, еще миру неизвестном раскрытии тех начал религиозной общественности, Церкви, как Царства Божьего на земле, которые заключены в Благовестии Христовом[, но не поняты людьми]. Он почти сознает, что Россия должна не бежать от Европы и не подражать Европе, а принять ее в себя и преодолеть до конца. В этом смысле Чаадаев, так же, как впоследствии Герцен, будучи крайним западником, в то же время крайний и обратный — революционный славянофил.

Во всяком случае, выйдя из православия, Чаадаев не вошел в католичество, по крайней мере не вошел в него сознательно, а разве только попал нечаянно: из русского царства — в римское папство — это, по русской пословице, <из кульки да в рогожку,> из огня да в полымя.

А последняя истина о Чаадаеве та, что он так же не мог перейти в католичество, как и остаться в православии, что он вышел из обеих церквей — из всех вообще пределов <исторического> христианства. Но сам себе не смел еще признаться в этом, потому что не видел, что есть нечто за этими пределами. Для того, чтобы не остаться в послед-

нем сиротстве, совсем без церкви, без матери, он протягивает руки к чужой матери или мачехе, которая, он знает, не примет его, которой он и сам не примет.

Беспредельный исторический нигилизм, беспредельное освобождение, страшно-пустынный простор воли и мысли — такова основа религиозной революции у Чаадаева, так же, как впоследствии — революции политической у Герцена. Искать последней отваги в последнем отчаянии, все старое кончить, чтобы начать все сызнова, <как будто никого на свете нет и не было, кроме нас, да и нас, пожалуй, нет, но мы будем, будем,> — таков наш вечный русский соблазн, происходящий от избытка или от недостатка силы, это нам самим трудно решить, это пусть Европа решит за нас. Во всяком случае Чаадаев, писавший и, кажется, думавший по-французски, молившийся по-латински, в этом смысле очень и, может быть, даже слишком русский человек.

Первое «письмо о философии истории» было переведено с французского и напечатано в Московском журнале Телескоп, в 1836 году, десять лет спустя после казни декабристов. Среди тогдашнего раболепного молчания [и царившего еще ужаса] оно произвело действие камня, брошенного в стоячую воду: все всколыхнулось. Император Николай пришел от этого письма почти в такое же негодование, как от «Православного Катехизиса» декабристов. Журнал был закрыт, редактор сослан, цензор смещен, Чаадаев, по высочайшему повелению, объявлен сумасшедшим, и ему приказано не выходить из комнаты; в определенные дни посещал его врач, чтобы доносить по начальству о состоянии его умственных способностей. Философ Шеллинг находил Чаадаева самым умным человеком в России, а император Николай нашел его сумасшедшим. И это понятно: русскому царю царство Божие кажется «гнусностью», а мудрость Божия — безумием. За революционное действие он казнит лишением жизни, а за мысли — лишением разума.

Чаадаев написал «Апологию сумасшедшего», в которой со свойственной ему оскорбительной вежливостью, извиняясь <перед русским самодержавием> и стараясь оградить себя от подозрения в революционных замыслах, осуждал друзей своих, декабристов. Но так же, как некогда Екатерина — Новикову, Николай не поверил Чаадаеву. И если не эмпирически, то метафизически был, конечно, прав; явная покорность Чаадаева слишком похожа на тайное презрение: с волками жить, по-волчьи выть. Весьма, впрочем, возможно, что он искренне осуждал революционную попытку декабристов, потому что она казалась ему преждевременной, — а невременную, вечную правоту их он понять не мог, по свойствам своей слишком, повторяю, созерцательной природы. Они умерли детьми, он родился стариком.

Чаадаев больше ничего не печатал в России — едва заговорив, онемел навсегда. [Основатель нашего театра] Грибоедов в [своей комедии] «Горе от ума» списал с Чаадаева [своего героя] Чацкого.

Так погиб один из величайших умов России, не сделав почти ничего, ибо то, что он сделал, ничтожно по сравнению с тем, что он мог бы сделать. Но все-таки Россия не забудет его: доселе глядит на нас, как живое, как лицо самого близкого друга и брата, это мертвенно-бледное, спокойное лицо с кроткой, горькой усмешкой на тонких, в вечном безмолвии сжатых губах. Светлой тенью прошел он в самой черной тьме нашей ночи этот <безумный мудрец, этот немой пророк,> «бедный рыцарь» русской революции.

Все безмолвный, все печальный,
Как безумец, умер он.

И, умирая, повторял свою непрестанную молитву:
Adveniat reanum tuum.

V

ПОД ПЕРВЫМ и последним сочинением своим, напечатанном в России, Чаадаев подписал *Necropolis, Город Мертвых*. Не только Москва, Третий Рим, где он писал, но и вся православно-самодержавная Россия, все русское государство были для него *Город Мертвых*.

Мертвые Души — назвал Гоголь свое величайшее произведение. Мертвые Души обитают в Мертвом Городе. Ужас <крепостного права>, ужас мертвых душ есть, по выражению Чаадаева, «неизбежное логическое следствие всей нашей истории» — истории русского царства и русской церкви. Отрицание следствия не может не быть и отрицанием причины. [Глубинный смех Гоголя, хоть и бессознательно, есть полное отрицание православия и самодержавия.] Начало великой русской литературы, <пророчества о великой русской революции> — смех Гоголя, и есть предсказанный Чаадаевым — «крик раскаяния, исторгшийся из наших недр и отзвуком своим наполнивший» если еще не весь «мир», то уже всю Россию.

Во всемирной литературе нет ничего подобного этому смеху: он похож на предсмертную судорогу — на страшный смех смерти. Как в исполинском зеркале отразилась в нем вся Россия, но вместо человеческих лиц уставились на нас из этого зеркала какие-то «дряхлые страшилища», и ужаснулась мертвая душа России — душа народа-младенца в разлагающемся трупe Византии.

Смех Гоголя — разрушающий, революционный, и в то же время творящий, религиозный: отрицание мертвого града человеческого есть утверждение живого града Божьего. Но в отрицании и в утверждении новая религиозная стихия Гоголя слишком бессознательна, а религиозное сознание слишком старо. Он видел то, что надо проклясть; но того, что надо благословить, не видел, или недостаточно видел.

Когда сила проклятия не соответствует силе благословения, то тяжесть проклятия падает на самого проклинающего. Это и случилось с Гоголем. Такие черные тени легли перед ним, потому что за ним был такой ослепительный свет; но свет был *за ним*, и он его не видел. И самую черную, страшную тень — свою собственную, принял за своего двойника, за «черта». И ему стало казаться, что вся эта тьма, весь этот ужас идет от него, из него самого, и что он, смеющийся, — сам смешон, он, проклинающий, — сам проклят, что в нем самом — «черт». И Гоголь испугался.

Мудрый Чаадаев мог ждать, повторяя с безнадежной покорностью: *Adveniat regnum tuum*. Гоголь ждать не мог: ему нужно было бежать от своего черта. Нового религиозного сознания, новой церкви, не было <и чтобы не остаться, подобно Чаадаеву, в страшной пустоте, в последнем сиротстве, он захотел вернуться в церковь старую>. Но живая душа его не могла войти в мертвую церковь, часть мертвого царства. Тогда Гоголь, чтобы войти в нее, умертвил, уморил себя, как раскольники-«запрощеванцы» XVII века, отрекся от литературы, сжег свои сочинения, проклял все, что благословлял, благословил все, что проклинал — вплоть до крепостного права, принял с православием и самодержавие, с мертвой церковью — и мертвое царство.

Самодержавие погубило в Чаадаеве великого русского мыслителя; православие в Гоголе — великого русского художника. Судьба Гоголя — доказательство от противного, что в России новая религиозная стихия, не соединенная со стихией революционной, неизбежно приводит к старой церкви, которая не только мертвеет сама, но и все живое умерщвляет.

Чаадаева, вышедшего из православия и самодержавия, император Николай объявил сумасшедшим, а Гоголя, вернувшегося в православие и самодержавие, объявили сумасшедшим революционеры.

VI

<БЕССОЗНАТЕЛЬНЫЕ> религиозные прозрения Гоголя завершаются в религиозном <сознании> [трагедии] Достоевского. И вместе с тем в нем же революционная стихия приходит в окончательное антиномическое столкновение с религиозным сознанием.

Недаром начал он свою жизнь с революционного действия: за участие в деле Петрашевцев Николай I приговорил его к смертной казни; он стоял на эшафоте, когда пришло помилование — смертная казнь заменена каторгой. Достоевский начал с того, чем декабристы кончили: они шли на плаху, он шел от плахи. И потом всю свою жизнь только и делал, что старался стереть с лица это клеймо отвержения. Но не стер, <не истребил до конца, а только вогнал внутрь>. Стоит лишь пристальнее взглянуть в это лицо, чтобы выступила вновь неизгладимая печать. Всю свою жизнь каялся он, отрекался и отрещивался от революции, но так, как святые — от самых неодолимых соблазнов. И если революционный красный цвет становится у Достоевского реакционным белым, то иногда кажется, что это — белизна белого каления. В самой реакции чувствуется обратная, вывернутая наизнанку революция. *Ex ungue leonem*. <Хищный лев — под шкурой смиренной овечки.> Он страшится и ненавидит революцию; но не может представить себе ничего вне этой и страшной, и ненавистной революции. Она для него абсолютная, хотя и отрицательная, мера всех вещей, всеобъемлющая категория мышления. Он только и думает, только и говорит о ней, только и бредит ею. Ежели кто-нибудь накликал революцию на Россию, как волшебники накликали бурю, то это, конечно, Достоевский. От Раскольникова до Ивана Карамазова, все его любимые герои — политические и религиозные мятежники, преступники законов человеческих и Божеских, и в то же время ате-

исты, но особого русского типа, атеисты-мистики, не простые безбожники, а богоборцы. Бунт против порядка человеческого ведет их к бунту против порядка Божеского. Отрицание религии вообще и христианства, Богочеловечества, в частности, не остается у них только отрицанием, а становится пламенным утверждением антирелигии, антихристианства. «Если нет Бога, то я — Бог», утверждает герой «Бесов», нигилист Кириллов, провозвестник «Антихриста»-Ницше. «Надо разрушать в человеке идею о Боге, — говорит Иван Карамазов, — вот с чего надо приняться за дело. Человек возвеличится духом божеской, титанической гордости, и явится Человекобог. Для Бога не существует закона. Где станет Бог, там уже место Божье. Где стану я, там сейчас же будет первое место... и все дозволено»...

Но хотя все пожелают, один только сможет «стать на место Божье»; хотя все скажут, один только сделает для себя «все дозволенным». «Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода, но нет ничего и мучительнее». Человек любит своеволие, но свободы страшится, как смерти. Лишь тот, кто освободит людей от этого страха, кто примет на себя одного все бремя свободы человеческой, — сделается истинным Человекобогом, единым вождем «сто-миллионного стада счастливых младенцев», устройтелем «Новой Вавилонской башни», социального царства человеческого вместо Царства Божия, единым самодержцем и первосвященником, «противоположным Христом» — Антихристом.

Революция для Достоевского есть явление «умного и страшного духа небытия», духа восставшей на Бога гордыни бесовской. «Бесы» — озаглавил он одно из своих самых вещей произведений и поставил к нему два эпиграфа: стихи Пушкина о бесах, которые чудятся поэту в русской вьюге, и евангельский рассказ о бесах, которые, выйдя из бесноватого, вошли в стадо свиней. По толкованию Достоевского, Россия — бесноватый, исцеляемый Христом;

русские революционеры — бешеные свиньи, летящие с крутизны в пропасть.

Действительно, некоторые страшные явления русской революции похожи на судороги бесноватого. Но как имя беса? Имя ему *Легион* — древнеримское и византийское. Легион — воинство бывшего и будущего Кесаря Божественного, человека, который хочет стать на место Божье, — царства человеческого, которое хочет стать на место царства Божьего. Бес, выходящий ныне из России, и есть нечистый дух римско-византийской «Священной Империи», дух прелюбодейного смешения государства с церковью [православия с самодержавием]. И уж, конечно, не вожди русской революции, эти мученики без Бога, крестносцы без креста, а те, кто мучает их во имя Бога, убивает крестом, как мечом, — вожди русской реакции и <русских черных сотен> [защитники православия и самодержавия], похожи на стадо бешеных свиней, летящих с крутизны в пропасть.

Но хотя и ложно толкование, которое Достоевский дает своему собственному пророчеству, само оно истинно: беснующейся России не исцелит никто, кроме Господа Грядущего, и народы, подобно жителям страны Гадаринской, которые «вышли видеть происходящее», найдут освобожденную Россию, «сидящую у ног Иисусовых».

Кажется, сам Достоевский предчувствовал, что революции можно дать религиозное толкование совсем иное, чем то, которое он дал.

В последних страницах последнего и величайшего произведения его, «Братьев Карамазовых», старец Зосима, высказывая мысли, близкие самому Достоевскому, называет себя «социалистом», разумеется, в смысле [русского] социалиста-революционера. «Государственный преступник» Достоевский вдруг выступает в святом старце, хищный лев — в смиренной овечке. «Общество христианское, — говорит старец, — пребывает незыблемо в ожидании своего полного преобразования из общества, как союза почти

еще языческого (т. е. государственного), во единую вселенскую и владычествующую Церковь» (т. е. [анархию,] упраздняющую всякую государственность).

Это постепенное внутреннее «преобразование», «преображение» не может не окончиться внешним внезапным переворотом, революцией, ибо последнее торжество Церкви, как Царства Божьего на земле, есть последнее низвержение государства, как царства, сперва человеческого, только человеческого, а затем и Человекобожеского. «Церковь с государством, — заключает старец Зосима, — сочетаться даже и в компромисс временный не может. Тут уже нельзя в сделки вступать». Это ведь и значит, что последняя борьба церкви с государством должна быть непримиримой; убийственной для государства, революционной, что торжество Церкви есть абсолютное отрицание государства.

Так Достоевский совершил полный круг своего развития: начал с революции политической, кончил революцией религиозной.

За что посажен в Шлиссельбургскую крепость Новиков, только помывший о Царстве Божием; за что повешены декабристы, впервые сказавшие: «да будет всем один Царь на земле и на небе — Христос»; за что объявлен сумасшедшим Чаадаев, который только и делал, что говорил «да придет Царство Твое»; за что погиб Гоголь, бежавший из мертвого царства мертвых душ, — то самое сказано и в этом предсмертном завете Достоевского:

«Церковь есть воистину царство и определена царствовать, и в конце своем должна явиться, как царство на всей земле».

VII

ЦАРСТВО *Божие* — озаглавил Л. Толстой произведение свое, посвященное проповеди религиозной анархии. Он первый показал, какую невероятную силу приобретает

отрицание государства и церкви, делаясь <из политического> религиозным, показал место, где находится рычаг, которым может быть разрушено всякое государственно-церковное строение. Но сам не смел взять в руки этот рычаг.

Для него «Царство Божие» — только «внутри нас», внутри каждой человеческой личности, <уединенной и обособленной>; для него дело спасения — дело исключительно внутреннее, личное, безобщественное. Тут следует он тому же бессознательному уклону, как и все <историческое> христианство. Евангельскую мистику, последнее соединение духа и плоти, подменяет отчасти поверхностным философским рационализмом, упраздняющим всякую мистику, как суеверие, — отчасти глубокой, но не христианской, а буддийской метафизикой, абсолютным поглощением одного начала другим, плотского — духовным. В этом смысле Толстой, как ни странно сказать, церковнее, чем сама церковь, православнее, чем само православие, разумеется, с великим ущербом для своей религиозной правды. Как это опять ни странно сказать, Толстой — анархист, но не революционер. Он отрицает политическую революцию, как всякое внешнее общественное действие. Отвергнув государство, ложную общественность, отвергает и общественность истинную, религиозную; отвергнув ложную церковь государственную, отвергает или, вернее, совсем не видит Церкви истинной.

Выйдя из православия, Толстой попал в ту страшную пустоту, от которой Чаадаев бежал в католичество, Гоголь — назад в православие. А Толстой эту пустоту принимает за полноту [этот буддизм] — за <истинное> христианство.

В религиозном своем отрицании он сильнее, чем в утверждении; то, что надо разрушить, разрушает; но того, что надо создать, не создает. Он — слепой титан, который роется в подземной тьме и сам не видит, какие глыбы сворачивает, какие землетрясения мог бы родить, если бы знал, куда нужно рываться.

Истинное религиозное и революционное значение Толстого обнаруживается только по сравнению с Достоевским. Это — как бы две противоположные половины единого целого, <большого, чем каждый из них в отдельности>; как бы тезис и антитезис единого, еще не сделанного синтеза.

Толстой провозглашает анархию, Достоевский — теократию; <Толстой отрицает государство, как царство безбожно-человеческое, Достоевский утверждает церковь как царство Богочеловеческое>. Но анархия без теократии, отрицание без утверждения, или остается бездейственной отвлеченностью, как это случилось с Толстым, или приводит к окончательной гибели всякого общественного порядка, бессмысленному разрушению и хаосу, как это легко может случиться с некоторыми крайними вождями русской революции. А теократия без анархии, утверждение без отрицания, или остается тоже бездейственной отвлеченностью, или приводит к безнадежнейшей из всех реакций, к возвращению в православное самодержавие, как это случилось с Достоевским. Надо соединить <отрицание Толстого с утверждением Достоевского> [эти два противоборствующие принципа — анархию Толстого и теократию Достоевского] для того, чтобы <между этими двумя столкнувшимися тучами вспыхнула первая молния> [родилась новая синтетическая истина] последнего религиозного сознания, последнего революционного действия.

Достоевский умер накануне 1 марта [1881 года] с вещим ужасом в душе. — «Конец мира идет... Антихрист идет...» пишет он в своем предсмертном дневнике, как будто шепчет в предсмертном бреду. Кажется, он чувствовал, умирая, что твердыня православного самодержавия колеблется не только извне, в русской исторической действительности, но и внутри, в его же, Достоевского, собственном религиозном сознании. «Русская церковь в параличе с Петра Великого», шепчет он в том же предсмертном бреду

и, говоря о необходимом доверии царя к народу, как о единственном спасении России, вдруг прибавляет, как будто не выдержав: «Что-то уж очень долго не верит».

Русская действительность на эти мечты Достоевского о взаимном доверии царя и народа ответила едва ли не самым грозным [и торжественным] из всех царевубийств. И почти тотчас же начали исполняться пророчества Достоевского о русской революции, хотя и в ином смысле, чем он предполагал. Но именно то самое, что он мог бы и должен был сделать в это роковое мгновение, которым определяется весь дальнейший ход революции, делает за него вечный противоположный двойник его, Л. Толстой. Толстой пишет императору Александру III письмо, в котором умоляет царя простить царевубийц, умоляет сына помиловать отцеубийц; напоминает помазаннику Божию о Боге, говорит о неизмеримом действии, которое произведет этот подвиг не только на Россию, но и на всю Европу, на весь мир. «Я сам чувствую, что буду, как собака, предан Вам, если Вы это сделаете», — заключает он.

То был последний призыв будущего проповедника анархии к ложной теократии. Верил же, значит, и Л. Толстой, где-то в самой тайной глубине сердца своего, верил, может быть, не меньше Достоевского, в святыню православного самодержавия. Есть же, значит, какой-то страшный соблазн в этом самом русском из русских безумий: царь — «Помазанник Божий»; царь — «Христос», ибо *Христос* и значит «Помазанник Божий».

Толстой отправил письмо свое будущему обер-прокурору Св. Синода, К. П. Победоносцеву, одному из ближайших друзей покойного Достоевского, для передачи государю. Но Победоносцев отказался от передачи и объяснил отказ тем, что смотрит на христианство не так, как Толстой: Христос [простивший собственных убийц] не простил бы [по мнению Победоносцева] убийц <русского> царя. Это и значит то, что всегда значило православное самодержавие: русский царь — *иной* Христос.

Письмо все-таки было передано Александру III через другие руки. Но царь ничего не ответил и казнил цареубийц.

С этого времени Толстой начал проповедовать религиозную анархию.

VIII

В ЭТО ЖЕ время другой ближайший друг Достоевского, хотя и не с правой, как Победоносцев, а с левой стороны — Вл. Соловьев, произнес речь в защиту цареубийц. Не зная о письме Толстого к царю, он повторял главную мысль этого письма.

«Сегодня судятся и, вероятно, будут осуждены на смерть убийцы царя. Но царь может и, если действительно чувствует свою связь с народом, должен простить цареубийц. Народ русский не признает двух правд. А правда Божия говорит: не убий. Вот великая минута самоосуждения и самооправдания... Пусть царь <и самодержец России> заявит на деле, что он прежде всего христианин; <как вождь христианского народа, он должен быть христианином...> Но если русский царь, поправ заповеди Божии, <предаст цареубийц казни,> если он вступит на этот кровавый путь, то русский народ, народ христианский, не может за ним идти. <Русский народ отречется от царя и пойдет по своему отдельному пути...> Скажем же решительно и громко заявим, что мы стоим под знаменем Христовым и служим единому Богу — Богу любви. Пусть народ узнает в нашей мысли свою душу и в нашем совете свой голос: тогда он услышит нас и поймет нас и пойдет за нами».

«Вдруг перед эстрадой, — рассказывает очевидец, — вырастает какая-то плотная фигура; рука с поднятым указательным пальцем протягивается к оратору:

«— Тебя первого казнить, изменник! Тебя первого вешать, злодей!»

Но, вместе с тем, крик восторга вырвался из толпы и наполнил зал:

— Ты наш вождь! Ты нас веди!»

Вождем русского народа Вл. Соловьев не сделался. Вести других на <революционное> действие не мог бы он уже потому, что сам не довел свое революционное сознание до действия. Если бы он был последователен, то после казни цареубийц отсекся бы от самодержавия и православия и примкнул бы к революции. <И не только примкнул бы сам, но и призвал бы к ней весь русский народ.> Он этого не сделал. Усомнился в русском царстве, но продолжал утверждать царство вселенское в одном из трех членов своей теократии: царь, священник, пророк. Как будто последняя реальность теократии не заключается именно в том, что она упраздняет *символы* и дает *воплощение*, и что в теократической общине все члены одинаковы — цари, священники, пророки, и над всеми — один Царь, один Священник, один Пророк — Христос. Не соединяя царство со священником в едином воплощении, в едином лике Христа, а отделяя одно от другого в двух символах, в двух человеческих образах, личностях — в самодержце и первосвященнике, Вл. Соловьев возвращается к ложной теократии средних веков, к неразрешимому спору меча духовного с мечом железным, римского папы или византийского патриарха с римским или византийским кесарем, т. е. утверждает в конце концов то, что отрицал в начале — кощунственное смешение государства с церковью. И в самом деле, когда мечтает он о воссоединении церковей, православной и католической, то соблазняется соединением православного самодержавия, символом царства вселенского, с римским папством, символом священства вселенского, как будто можно две мертвые личности, папу и кесаря, соединить в один лик живого Христа, единого Царя и Священника, две лжи в одну истину.

Вл. Соловьев не понял, или недостаточно понял, всю неразрешимость антиномии между государством и цер-

ковью; <еще в меньшей мере, чем Достоевский, понял он, что истинная «церковь даже и в компромисс временный с государством сочетаться не может, — тут нельзя уж в сделки вступать»,> и что единственный реальный путь к царству Божьему, Боговластию, есть разрушение всех человеческих царств, то есть величайшая из всех революций.

Вл. Соловьев слишком любил вступать в сделки, в компромиссы, не только временные, но и вечные. Осуждал насилие и оправдывал войну, из всех насилий худшее, потому что не случайное, а необходимое, положенное в метафизическую основу государственной власти: *Легион — имя ему*, легион, т. е. война, военное насилие. Непонятым остается, на каком основании, если вообще допустить убийство, убивать турецких башибузуков праведнее, чем русских, и почему крестоносная война с внешним врагом священнее, нежели с внутренним.

Начав защитой цареубийств <и торжественным требованием царства Божия в русском царстве,> он кончает <почти столь же торжественным> панегириком императору Николаю I.

И на Вл. Соловьеве, как на Толстом и Достоевском, обнаруживалась страшная сила религиозного соблазна, заключенная [даже для лучших] для русских людей в самодержавии.

Почти все ответы, которые дает Вл. Соловьев, ложны и недостаточны; но самые вопросы ставит он с такой пророческой силой, с какой еще никогда и никем не ставились они в христианской метафизике.

Прежде всего — вопрос о религии как о деле спасения не только личного, но и общественного, о воплощении Второй Ипостаси не только в единой человеческой Личности, в Богочеловеке, но и в соборной, вселенской общности, в Богочеловечестве, которое осуществляется на всем протяжении всемирной истории. Затем — вопрос о религиозном преображении пола, о половой любви,

вопрос, который вовсе не разрешается ни в браке, христианском только по имени, а в сущности ветхозаветном или языческом, ни, еще менее, в христианском, тоже только по имени, а в сущности в буддийском безбрачии, умерщвлении пола. И, наконец, вопрос о личности, о воскресении, как последней победе трансцендентного личного единства духа и плоти над их эмпирической безличной двойственностью.

Вл. Соловьев показал, что эти три вопроса — о личности, тайне одного, о поле, тайне двух, и обществе, тайне трех, <человеческой множественности> — могут быть разрешены только на новом откровении Божественного Триединства.

Пограничную черту, отделяющую христианство от Апокалипсиса, [Второй Завет от Третьего] не увидел он с достаточной ясностью, страшился переступить за эту черту; но нет никакого сомнения в том, что он уже стоял на ней, и только ею отделен был от нас.

[Первый из «учителей церкви», ибо на деле он есть великий учитель церкви, если не в настоящем, то в будущем,] Вл. Соловьев предчувствовал, что все <историческое> христианство — только путь, только преддверие к религии Троицы. Учение о Троице [ставшее в христианстве мертвой догмой,] он [впервые со времен вселенских соборов] пытался сделать живым откровением, синтезом человеческого и Божеского Логоса, Слова, ставшего плотью, как бы исполненным сводом нового храма св. Софии, Премудрости Божией.

Достоевский умер накануне 1 марта, Вл. Соловьев — накануне великой русской революции — оба с тем же великим ужасом. «Конец мира идет, Антихрист идет», эти предсмертные слова своего учителя ученик повторил в своем последнем произведении, в «Повести об Антихристе»; но оба не поняли, что Антихрист ближе к ним, чем они думали, что [православное самодержавие] ложная теократия, с которой они оба боролись всей своей бессозна-

тельной стихией, но которую не имели силы преодолеть своим религиозным сознанием, и есть один из великих всемирно-исторических путей к Царству Зверя. А между тем один волосок отделяет этот последний предел религиозного движения в русской интеллигенции от исходной точки религиозного движения в русском народе, от вешего ужаса раскольников: «[русский] царь — Антихрист».

Вл. Соловьев завершитель прошлого и предтеча грядущего, религиозного освободительного, может быть не только русского, но и всемирного движения. Как и всякий предтеча, он — глас вопиющего в пустыне.

IX

БЕЗМОЛВНОЕ недоумение шлиссельбургского узника Новикова, младенческий лепет декабристов-мистиков, тихая молитва сумасшедшего Чаадаева, громкий смех Гоголя, неистовый вопль бесноватого или пророка Достоевского, подземный ропот слепого титана Л. Толстого, глас вопиющего в пустыне Вл. Соловьева — все они твердят одно и то же: *да приидет Царствие Твое*. У всех бессознательная стихия религиозная соединяется со стихией революционной. Но религиозное сознание и революционное действие соединились только на один миг, <в одной точке обоих движений, в декабристах,> и тотчас опять разошлись. Русская революция совершается помимо или против русского религиозного сознания: и это сознание развивается помимо или против русской революции. Революция без религии или религия без революции; свобода без Бога или Бог без свободы.

Нам предстоит соединить нашего Бога с нашей свободой, [цель революционного движения с целью русского и всемирного религиозного движения,] нам предстоит раскрыть единую мысль в обоих движениях; это — мысль о Церкви как Царстве Божиим на земле: *да приидет Царствие Твое*.

X

СТРАХ Антихриста, испытанный Вл. Соловьевым незадолго перед смертью, происходил не только от личных переживаний, но и от общих явлений как в Европе, так и в России. Последнее философское произведение его — «Оправдание добра» — направлено против Ницше-«антихриста». Соловьев не только не победил Ницше, но и не коснулся подлинного [философского] существа его.

Вовсе не парадоксальное утверждение демонического зла вместо человеческого добра, а совершенно истинное, с точки зрения самого Вл. Соловьева, утверждение высших, «сверхчеловеческих» или «богочеловеческих», по слову Соловьева, религиозных ценностей, которые находятся «по ту сторону» человеческого добра и зла — такова подлинная сущность Ницше. И сущность эта невероятно приближает его к Соловьеву, между прочим, через Достоевского, которому они одинаково близки, хотя и с двух противоположных сторон, один с «крайней правой», другой — с «крайней левой». Соловьев возражает весьма неудачно на новую религию Ницше старой нравственностью; но ни на какую вообще религию нельзя возражать нравственностью: это два несоизмеримых порядка. Тут, впрочем, все дело не в оправдании или осуждении добра, а в оправдании или осуждении Бога — в двух противоположных тенденциях. Ницше проклинает Бога, которого Соловьев благословляет. Откуда же произошло это различие двух глубочайших мистических опытов, одинаково подлинных? — вот вопрос, который, по-видимому, Соловьеву не приходит в голову. Слишком легко и даже легкомысленно разделался он с Ницше. Тот мог возразить ему: плохо добро, которое нуждается в оправданиях; мое добро, мое благородство, моя высшая сверхчеловеческая ценность не оправдывается, а оправдывает.

Глубже и острее, чем в этом большом сочинении, Соловьев коснулся Ницше в маленькой критической заметке «О сверхчеловеке», напечатанной в декадентском журнале *Мир Искусства*. Это была единственная и мгновенная попытка его сблизиться с декадентами; он потом отвернулся от них и разделался с ними так же легко, как с Ницше, посмеявшись над этим <глубоким и доныне мало понятным> явлением русского духа <не столько злым, сколько злобным> [поверхностным] смехом. В заметке *Мир Искусства* он указывает на то, что в идее сверхчеловека заключается положительная религиозная истина; все заблуждения Ницше происходят будто бы лишь оттого, что он «после Колумба открывает Америку», ищет найденное, ибо праведно чаемое явление сверхчеловечества уже свершилось: сверхчеловек и есть не кто иной, как неузнанный Богочеловек Христос.

Почему же Ницше не узнал Христа? Неужели только по злонаравию или недомыслию? Разумеется, своего «распятого Диониса» не мог не узнать он в распятом Христе, но не хотел; а когда все-таки узнал, то сошел с ума от ужаса. Откуда же этот ужас, откуда эта ненависть ко Христу, которая заставила Ницше объявить себя «антихристом»? Вот вопрос, который, кажется, опять-таки Соловьеву не приходит в голову.

А между тем, если бы он пристальнее вглядывался в то, что происходит рядом с ним, уже не в Европе, а в России, среди тех самых русских декадентов, с которыми он разделался так легко или так легкомысленно, ему помогло бы ответить на этот вопрос явление антихристианства [не менее великое и несомненно] более страшное, чем Ницше. Это явление — В. Розанов.

Подобно Соловьеву, вышел Розанов из «крайней правой» Достоевского; но в конце концов после всех внутренних и внешних переворотов очутился в «крайней левой», более крайней, чем даже Ницше. Достоевский ужаснулся бы, увидев, кого произвел на свет в лице этого ученика

своего. Начал Розанов как самая кроткая овечка славянофильского стада. Глубочайший консерватизм, смиреннейшая покорность всем «предержащим властям», в особенности «трем незыблемым русским началам»: самодержавию, православию, народности — такова исходная точка его. Кажется, не было человека с большей, чем он, готовностью жить по преданию, идти по проторенным путям, и с меньшим вкусом к открытию новых дорог, к личной ответственности, которую предполагает <всякая, в особенности> религиозная, революция. И ежели все-таки дошел он до таких <метафизических> крайностей бунта, которые и не снились революционерам-позитивистам, то в этом не его вина: не столько он сам дошел, сколько его довели до этих крайностей; он революционер поневоле. В глазах простодушных русских революционеров до сих пор еще тяготеет на Розанове неизгладимое клеймо реакции. Впрочем, бывший сотрудник *Московских Ведомостей*, нынешний сотрудник *Нового Времени*, сам отчасти дает к этому повод, высказывая иногда реакционнейшие мысли с консервативнейшим видом; вообще внешний вид, наружность всегда вредили ему.

[В рассказе Гоголя несчастный мелкий петербургский чиновник Акакий Акакиевич, ограбленный ночью на людном месте и не нашедший справедливости, появляется после смерти как страшный призрак.]

— Во мне есть Акакий Акакиевич, — заметил однажды Розанов, стоя перед зеркалом. — Вы не можете себе представить, до чего повредила мне в жизни моя мизерабельная наружность!..

«Мизерабельный» — словечко Достоевского, у которого, также как у Гоголя, призрачно-исполинское, апокалипсическое вырастает иногда из буднично-пошлого.

Какая, в самом деле, противоположность этих дух лиц, Вл. Соловьева — с его иконописным ликом Иоанна Предтечи, и Розанова — с обыкновенным лицом «рыжеватого

господина в очках», мелкого контрольного чиновника или провинциального гимназического учителя из поповичей. Но по мере того, как вглядываешься в это лицо, открывается удивительная смесь бесстрашной и почти бесстыдной, цинической пытливости, как бы бездонного углубления тысячелетней мудрости — с детским простодушием и невинной хитростью — смесь Акакия Акакиевича с Великим Инквизитором.

Как произошла эта смесь? Как <мирная> овечка превратилась в <хищного> льва, в неистового богоборца или, вернее, христорборца, ибо не с Богом-Отцом, а только с Сыном Божиим, со Христом, борется Розанов? Это тот же вопрос, как о Ницше, но поставленный глубже, <потому что реальнее и, вместе с тем, метафизичнее, острее>.

Прежде всего надо понять, что христорборчество Розанова есть нечто небывалое, не имеющее себе подобного во всем историческом христианстве. Ибо все доньше бывшие отступления от Христа имели в последнем основании одно из двух: или демонизм, религиозное извращение, которое ставит <абсолютное зло на место абсолютного блага,> дьявола — на место Бога; или рационализм, возмущение разума человеческого против *безумия Креста*. В отступлении Розанова нет ни того, ни другого.

Никогда не прельщало его познание «так называемых глубин сатанинских». Он страдает не избытком, а скорее недостатком этого познания. Зло соблазняет его только эмпирически, а величайший для него соблазн метафизический — возвращение к потерянному раю, к золотому веку, к той детской невинности, которая не хочет зла, потому что зла не знает. Он и грешил именно тем, что не столько преодолевает, сколько не видит всей темной демонической стороны мира, отворачивается от нее и жмурится, как маленькие дети от того, что их пугает. Все добро, нет зла, — вот во что хотелось бы ему поверить окончательно. Не видит он и собственного демона или

черта, потому что «мизерабельный» черт ему более свойственен, чем «великолепный» демон; а если бы он увидел его, то испугался бы, как опять-таки маленькие дети пугаются, и убежал бы к первому «доброму Боженьке», все равно, языческому идолу или христианской «иконке», только бы в уютном домашнем уголке и со «святой лампадочкой».

— Я человек добрый, люблю доброго Бога и терпеть не могу чертовщины, — ответил бы Розанов на метафизические искушения демонизма, и этот самый простой ответ для него самый глубокий.

Рационализм чужд ему в той же мере, как демонизм. Если кто-нибудь понял, то это, конечно, он, что все возражения человеческого разума на «безумие Креста» происходят от <философского> недомыслия <или от религиозной пошлости>. *Credo quia absurdum*, — готов он воскликнуть, может быть, с чрезмерной легкостью. Если же все-таки отступает от Христа, то <вовсе не потому, что верит в него мало, а потому что слишком верит> во что-то иное. В самом отношении к рационализму, так же как к демонизму, он впадает в противоположную крайность — грешит не избытком, а скорее недостатком религиозной трезвости: иногда жертвует безумию божественному не менее божественным разумом, Логосом, который ведь все-таки должен господствовать и служить непреложным доказательством религиозной подлинности этого безумия. Во всяком случае, нельзя не поверить искренности Розанова, когда он признает, что ни разу в жизни не случилось ему читать Евангелия без ясного и неотразимого ощущения, что это — книга, не имеющая не только ничего себе равного, но и подобного среди всех созданий человеческих, что каждое слово ее — как бы зияющий просвет в иные миры, непрестанное чудо: *никогда человек не говорил так, как этот Человек*. Ни разу в жизни Розанов не усомнился в том, что человек Иисус — не только человек, но что есть в Нем Существо, несоизмеримое ни с чем

в порядке человеческого. Говоря о Христе и даже против Христа, никогда не теряет он чувства этой несоизмеримости. Кажется, никто из отступников не приступал снова так близко, так вплотную ко Христу, как Розанов, не всматривался так пристально в то именно нечеловеческое, что заставило мир поклониться «Сыну плотника», как Сыну Божьему; никто из противников Его так не испытывал на себе той неодолимой прелести, которою *Вознесенный на древо привлек к себе мир*. И еще кажется, что вот-вот не выдержит он, до того прельстился этой прелестью, что, падая к ногам Христа, воскликнет: «Господь мой и Бог мой!»

— Послушайте-ка, Василий Васильевич, — заметил ему кто-то после яростных нападков его на Христа, которые могли бы казаться кощунственными в других устах, ибо Розанов никогда не кощунствует, — ну, а что, если бы вы увидели перед собой живого Христа, ведь вы не посмели бы посмотреть ему прямо в глаза?

— Посмотрел бы, видит Бог, посмотрел бы! Я и Ему в лицо сказал бы все, что вам говорю, — воскликнул он, и такая сила была в этих словах, что собеседник подумал: кто знает, ведь, пожалуй, с него случилось бы.

— Я знаю, — признался однажды Розанов в очень глубокой и сердечной беседе, — я знаю, что как бы я ни нагрешил, чего бы ни наделал, Бог меня все-таки любит и никогда не покинет.

— За что же Бог вас так любит?

— За то, что я простой и добрый человек.

— А Христа не любите?

— Не люблю.

— Почему?

— Потому именно, что Он мне кажется не простым и не добрым.

Чтобы понять опять-таки страшную силу этих слов, надо было видеть «святую простоту», с которой они были сказаны. Даже не овечка, а божья коровка, вдруг выраста-

ющая в яростного льва, в того апокалипсического зверя, о котором говорится: *кто подобен зверю сему и кто может сразиться с ним?*

Некоторые обстоятельства жизни заставили его задуматься об отношении сначала православной церкви, затем всего христианства, затем Евангелия и, наконец, самого Христа — к браку.

Брак есть таинство, сам Христос благословил брак — таково общее мнение христианства, подобно той казенной надписи, которая имеется на всех кредитных бумажках: разменивается на чистое золото. Но тут-то и начинаются сомнения Розанова — сомнения, повторяю, не от маловерия, а от веры в *иное*.

Если бы, действительно, Христос благословил брак, то почему же предельной святостью христианской оказался все-таки не брак, а девство? Физическому закону непроницаемости, по которому два тела не могут быть одновременно в одном и том же пространстве, соответствует закон метафизический, по которому две абсолютные святости не могут существовать в одной и той же религии; святостью девства уничтожается святость брака, и наоборот. Вот почему христианство, несмотря на словесное принятие брака, только что переходит от слова к делу — неудержимо скользит по уклону безбрачия, до совершенного вытравления пола, до скопчества: *есть скопцы, которые сами себя сделали скопцами, ради царства Божия*. В сторону скопчества и направлены все открытые возможности, все «вмещения», мистическая емкость христианства: *могущий вместить да вместит*. Не даром же слово это отнесено к безбрачию с такой уверенностью, что никому в голову на пришло, что можно бы отнести его и к браку. Состояние мирское, брачное — *minimum*, монашеское, безбрачное — *maximum* христианской святости. И все ее движение совершается от этого *minimum* к этому *maximum*, потому что ведь больше и двигаться некуда. *Кто женится, поступает хорошо, а кто не женится — лучше*. Но лучше

и хуже, меньше и больше существуют лишь в порядке относительном, эмпирическом; а в метафизическом, абсолютном — или абсолютное утверждение, или абсолютное отрицание. Это и значит, что брак утверждается христианством только в порядке эмпирическом, а в метафизическом — отрицается.

Сравнивая Новый завет с Ветхим, Розанов приходит к заключению, что в первом — «кредитные бумажки», а во втором — чистое золото брака; в первом говорится о браке одно, а делается другое, во втором что говорится, то и делается. Во главу угла Библии, этой «книги бытия», по преимуществу представлен завет Отчий: *плодитесь и множитесь* — и пророчество о последней победе бытия над небытием, Бога над дьяволом, силою святого семени: *семя Жены сотрет главу Змия*. Ветхий завет и все восходящие к нему ступени, все древние религии Востока суть религии святого пола, святого семени. Общее им всем обрезание указывает на физическую и вместе с тем метафизическую точку этого завета, соединяя человека с Богом — именно здесь, в поле, <в предельной, «крайней плоти», откуда семя изливается и где мужское семя прикасается к женскому>. Метафизическое отрицание семени, *безсеменное зачатие*, поставлено во главу угла Евангелия, «книги небытия», по преимуществу, как утверждает Розанов; по этому новозаветному пророчеству не «семя жены», а жена без семени «сотрет главу Змия». *Блаженны утробы не рождавшие и сосцы не питавшие* — таково, по мнению Розанова, единственно подлинное из всех евангельских «блаженств». Отчий завет отменен Сыновним; между Евангелием и Библией разверзается бездна, в которую и проваливается весь христианский мир.

Для того, чтобы сделать ощутительным, до какой степени христианством принимается только идеальная видимость, а не реальное существо пола, Розанов предполагает, что чета новобрачных, после совершения таинства, замедлила в церкви, провела в ней первую ночь

и то, что благословляется на словах, совершилось на деле — «двое стали в одну плоть», в одну кровь там, где совершается таинство Плоти и Крови. Мерзость из мерзостей, ужас из ужасов! <Прикосновение одного из двух мистических полюсов к другому — человеческого семени к Плоти и Крови Христовой — есть то,> чего не только нельзя вынести, но о чем и подумать нельзя без неимоверного кошунства, без представления о сатанинском шабаше, о черной мессе. Семя, величайшая святыня Ветхого завета, становится в христианстве величайшей скверной. Так словами прикрывается непримиримая антиномия первого религиозного опыта, первого Богоощущения в обоих заветах.

Но если пол — самая огненная точка, самое реальное и в то же время мистическое утверждения бытия в Боге, то отрицание пола есть вместе с тем самое реальное и в то же время мистическое отрицание бытия, «мира сего», мира явлений, земли, плоти. *Царство Мое не от мира сего. — Не любите мира, ни того, что в мире, ибо все, что в мире, есть похоть плоти, похоть очей и гордость житейская.* Вот почему все попытки включить в христианство плоть мира с ее ростом и цветом — культурой, наукой, искусством, общественностью — никогда ни к чему не приводят. Возвращаясь к миру, человечество естественно уходит от христианства, становится языческим; и, наоборот, возвращаясь к христианству, уходит от мира.

[По мнению Розанова,] Внешняя видимость совершенно противоположна внутренней сущности Евангелия; извне слово становится плотью; внутри плоть становится словом, бесплотной, отвлеченной духовностью, извне — победа жизни над смертью, внутри — победа смерти над жизнью; извне Царствие Божие — брачный пир; внутри — пост безбрачный, скопчество ради Царствия Божьего; [непорочное зачатие, по Розанову, отравляет самые истоки святого семени, приговаривает мир к блуду, проституции, детоубийству,] на словах — любовь, уму и сердцу

человеческому непостижимая, а на деле — то новое христианское жестокосердие, которое «варит козленка в молоке матери». Не даром в самой Евангелии предсказывается, что при конце мира *охладеет любовь*, а в Апокалипсисе является перед престолом Агнца некоторое *стеклянное море*. Розанову кажется, что пророчество исполняется: весь мир застывает, как в ледяной коре, в этой страшной, отвлеченно-словесной, «стеклянной», «охладелой» любви.

Но не людьми ли искажено подлинное учение Христа? — Нет, отвечает Розанов, не следует сваливать с больной головы на здоровую. Именно здоровье и благость природы человеческой спасают людей от окончательной гибели, которая наступила бы, если бы они исполнили учение Христа. Христианство лишь постольку и приемлемо, поскольку оно изменяет Христу. В этом смысле, утверждает Розанов, священники лучше церкви, церковь лучше христианства, христианство лучше Евангелия, Евангелие лучше Христа.

Блажен, кто не соблазняется о Мне. Человечество не могло не соблазняться нечеловеческой прелестью этого единственного Существа, Которого весь мир не стоит, и, соблазненное, отдало ему все, что имело, «не возлюбило за Него души своей даже до смерти» и, умирая, пело акафист Иисусу Сладчайшему. Он один сладок, и по сравнению с этой сладостью весь мир кажется горьким. «От этой сладости весь мир прогорьк». Воскресение Христа — умерщвление мира, принятие Христа — отвержение мира. По виду, Сын Божий приносится в жертву миру: в действительности, мир приносится в жертву Сыну Божьему. Это словами из Евангелия не сказано; но последняя тайна всякой религии остается не сказанной. Не словом, а мановением поманил Христос человечество к небытию — и на это мановение ринулся мир.

Но ежели Христос есть отрицание мира, то одно из двух: или Христос воистину Сын Божий, и тогда отец

мира — не Бог; если Бог — Отец мира, и тогда Христос — Сын *другого* Отца.

Отсюда последний ужасающий вывод, которого не делает, по крайней мере, не высказывает Розанов, но которого нельзя не сделать. Вывода этого не делает он отчасти по той «мизерабельности», которая у него не только в наружности, — по самой обыкновенной житейской робости, закоренелой консервативной привычке, не выходить из пределов дозволенного русской цензурой. Великий Инквизитор снова превращается в Акакия Акакиевича, «яростный» лев в «смирненную» овечку или даже божью коровку, которая при малейшей опасности, притворяясь мертвой, заваливается ножками вверх.

— Не виляйте же, Василий Васильевич, ответьте, наконец, прямо, кто по-вашему Христос? — спросил его однажды собеседник после долгого и, как всегда, тщетного спора.

— Как же вы не понимаете, — зашептал Розанов, наклоняясь к самому уху собеседника и боязливо оглядываясь, — об этом говорить не надо, Христос ведь это и есть «Денница» [Люцифер]... прости господи мое согрешение!..

И он торопливо начал креститься мелкими частыми крестиками: точно так же он крестился, когда во время домашнего молебна старенький, седенький батюшка Всех Скорбящих подымает Владычицу на руки, а Василий Васильевич, по древнему народному обычаю, для получения наибольшей благодати, согнувшись почти до полу, как будто на четвереньках, пролезает под иконой.

Но последняя причина того, что Розанов не делает этого вывода, — не робость, а что-то более глубокое и подлинно религиозное. Он смутно чувствует, что, сделав этот вывод, тотчас бы погиб, провалился бы окончательно, если не в безумие, как Ницше, то в благоразумие, в позитивную плоскость, пошлость и скуку, ту метафизическую скуку, «когда вечность делается, как для Версилова,

однообразным шарманочным «мотивом из Лучии», как для Свидригайлова — «закоптелой баней с пауками по углам»> [описанной Достоевским]. Розанов отрицает Христа, но этим отрицанием только и живет, и дышит, и движется. Хочет уйти, отступить от Него навсегда, порвать с Ним последнюю связь, но не может, и опять возвращается, приступает, пристаёт к Нему, вглядывается в Него пристальнее, как будто чего-то ждет от Него, как будто чувствует, что есть в Нем какая-то загадка, которую ему, Розанову, не дано разгадать. «Меня всю жизнь Бог мучил», говорит один из героев Достоевского. Меня всю жизнь Христос мучил, — мог бы сказать Розанов. И каждый раз, когда он готов отречься от Христа окончательно, безвозвратно, в последнюю минуту слышит он знакомый и чуждый зов: *Савл, Савл, зачем ты гонишь меня? Трудно тебе прать против рожна*. Умом прет против рожна, отрицает и ненавидит Христа, а сердцем влечется к нему неодолимо и кажется, повторяю, вот-вот упадет к ногам Его и воскликнет: Господь мой и Бог мой!

Всякое слово и хула, которые произнесут люди на Сына Человеческого, простится им, — не сказано ли это о таких именно отступниках, как Розанов? Ведь он делает то, что делает, — не во имя свое и не по воле своей; и не столько сам делает, сколько это делается с ним. Вот почему не с него это спросится, а с тех, кто довел его до этого.

Отступление Розанова, неизбежное следствие всего <исторического> христианства, обнаруживая скрытую, но всегда существовавшую антиномию Ветхого и Нового завета, Отчий и Сыновней Ипостаси, показало непереступаемые мистические пределы христианства. Не во имя свое, а во имя Отца Розанов восстал на Сына. Но ежели некогда Отец возлюбил тех, кто восстал на Него, как Иов, боролся с Ним, как Иаков, может быть, во имя Сына Грядущего, то и Сын Пришедший не возлюбил ли тех, кто восстает на Него и борется с Ним, во имя Отца и, может быть, Духа Грядущего?

Недаром Вл. Соловьев не кому другому, как именно Розанову открыл свою самую святую и несказанную тайну о «религии Св. Духа»; и не даром Розанов, хотя сам не понял этих слов, но запомнил и передал их нам, как самое глубокое и загадочное в своем великом противнике.

Розанов не мог бы войти ни в одну из настоящих поместных церквей христианских; но в грядущую, вселенскую [апокалиптическую, истинно единую] церковь [Отца, Сына и Святого Духа] он должен войти.

Почему Апокалипсис, как признается сам Розанов, есть возвращение Нового завета к Ветхому, конца к началу — откровение не только Сыновней, но и Отчей Ипостаси — величайшее утверждение мира, плоти, земли? Почему предсказано в Апокалипсисе не только «новое небо», но и «новая земля»? Почему грядущий Иерусалим сходит с неба *на землю*? <Почему будет «царство святых на земле»?> На все эти вопросы ничего не мог бы ответить Розанов. А между тем ответ на них примирил бы его с Христом.

Отступление Розанова — не только неизбежный вывод прошлого, но и необходимая предпосылка будущего. Если бы не отступил он, или, вернее, не оступился на великом рубеже, отделяющем <христианство> [Евангелие] от Апокалипсиса, то не было бы и тех, которые переступят этот рубеж. Если бы не разделил он Отца и Сына последним разделением, то не было бы и тех, кто соединит их последним соединением, кто исповедает <нераздельную и неслиянную> Троицу — Единого в Трех и Трех во Едином.

Казнь Розанова в том, что огромная религиозная сила его остается почти бездейственной. Другьям церкви он кажется отступником, врагам ее — изувером, а большинству равнодушному — просто юридическим.

Единственные люди в России, которые поняли и приняли его как великого, может быть, величайшего из современных русских писателей, — так называемые «декаденты».

XI

ДЕКАДЕНТСТВО в России имело значение едва ли не большее, чем где-либо в Западной Европе. Там оно было явлением по преимуществу эстетическим, т. е. от реальной жизни отвлеченным; в России — глубоко жизненным, хотя пока еще подземным — одним из тех медленных переворотов, оседаний почвы, которые производят иногда большее действие, чем внезапные землетрясения.

<Можно сказать с уверенностью, что если когда-либо суждено зародиться самобытной русской культуре, то она вырастет из русского декадентства, из этого малого горчичного зерна.>

Русские декаденты — первые русские европейцы, люди всемирной культуры, достигшие тех крайних вершин ее, с которых открываются неведомые дали будущего; первые вышли они из тупика, образуемого двумя глухими стенами, — западничеством, рабской покорностью Европе, и славянофильством — рабским бунтом против Европы; первые приобрели свободу по отношению к Европе.

Доныне существовали в России лишь отдельные явления высшей культуры, такие одинокие личности, как Пушкин, Гоголь, Л. Толстой, Достоевский; но почти никакой культурной среды, никакой культурной преемственности не было. Свет просвещения передавался тайно, из рук в руки, как огонь весталок или факелоносцев в сокровенных мистериях. Русская политика съедала русскую культуру, как соленый ветер — тощие растения на морских побережьях. Образовалось политическое подвижничество, своего рода монашеский орден для борьбы <с самодержавием> [со *зверем* царизма]. В науке, искусстве, философии, религии отmetalось все, что не соответствовало прямым целям этой борьбы, всякая попытка отойти от нее осуждалась, как измена и предательство. Выросли две противоположные цензуры — одна правительственная,

реакционная, довольно слепая, неуклюжая; другая — общественная, революционная, очень зоркая и меткая — обе одинаково беспощадные. И русское просвещение оказалось между двумя огнями: нельзя было двинуться ни вправо, ни влево, а только назад — в тину реакции, или вперед — в пасть Зверя — <самодержавия>.

Русские декаденты <первые> освободились от этого гнета двойной цензуры. Правда, они купили свободу, может быть, слишком дорогой ценой: совсем ушли из общест-венности в последнее одиночество, зарылись в подзем-ную тьму и тишь, спустились в страшное «подполье» Достоевского; — то, что ему грезилось в «человеке из под-полья», воплотилось в русских декадентах.

«Подполье» есть предельный анархический бунт лич-ности не только против общественного, но и против ми-рового порядка, <метафизическое> «неприятие мира». Но здесь-то именно, в последней глубине «подполья», от-крылся неожиданный просвет, — далеко впереди, в самой черной тьме засияло, как ослепительная точка, отверстие <из каменных толщ позитивизма> в новое небо. <Рус-ские> декаденты — первые <в русском образованном обществе>, вне всякого предания церковного, *самозаро-дившиеся мистики*, первое поколение русских людей, взыскавшее тайны, — какой именно, светлой или тем-ной, Божеской или дьявольской, — это вопрос, который решается уже по выходе из декадентского подполья, из старой, *теперь* уже старой, бессознательной мистики в новое религиозное сознание.

<Художники такого классического совершенства, как Брюсов, Сологуб, З. Гиппиус, — единственно законные наследники великой русской поэзии от Пушкина до Тют-чева. Но их искусство больше, чем искусство: это религи-озный искус; их стихи — дневники самых упорных и опас-ных религиозных исканий.>

<Та же великая и, кажется, последняя, завершающая> борьба света с тьмой, Бога со Зверем, которая совершает-

ся в русской революции — в общественности, — происходит, пока еще только стихийно и бессознательно, и в личности — именно здесь, в русском декадентстве, <в глубочайшем переломе старого — и в первой точке нового сознания>.

Вл. Соловьев, когда в академическом *Вестнике Европы* смеялся над участниками первого в России декадентского журнала *Мир Искусства*, как над глупыми и дерзкими школьниками, — не подозревал, какая мудрость в том безумии, какая сила в этой немощи: *в немощи сила моя совершается*. С русскими декадентами повторилось то же, что с декабристами: от разумных и премудрых утаенное открылось младенцам.

Ежели теперь вся Россия — сухой лес, готовый к пожару, то русские декаденты — самые сухие и самые верхние ветки этого леса: когда ударит молния, они вспыхнут первые, а от них — весь лес.

XII

ОДНАЖДЫ к Л. Толстому пришел незнакомый молодой человек <в крестьянском платье>. Во время долгой беседы на обычные для таких посещений темы — о вере, о Боге, об Евангелии — Толстой, великий знаток народа, принял его за крестьянина-сектанта. Оказалось, что это <известный> поэт Александр Добролюбов. Лет двенадцать назад, тогда еще гимназист, почти мальчик, и уже <крайний> декадент не только на словах, но и на деле, подражатель Бодлера и <Свинборна> [По], отравленный всеми ядами «искусственных эдемов», <проповедник сатанизма, соблазнявший молодых девушек к самоубийству (пусть это — легенда, любопытно и то, что она могла сложиться)>, он вдруг опомнился, «покаялся», бросил все и бежал в народ, немножко в роде того, как русские мальчишки, начитавшиеся Майн Рида и Купера, бегали в Америку. Но те возвращались, а он пропал бесследно, точно

в воду канул. Потом начали о нем доходить слухи, похожие опять на легенду, но это была уже действительность, одна из тех русских действительностей, которые невероятнее всяких легенд. Он исполнил завет евангельский: покинул семью, дом, имение и долго странствовал нищим, питаясь милостыней; в Соловецком монастыре был послушником, хотел постричься в монахи, но, решив, что православная церковь — не истинная, отрекся от нее, ушел из монастыря; опять скитался, исходил пешком всю Россию <от Беломорских тундр до степей Новороссии>; служил в батраках у крестьянина, сходилась с <духоборами> [раскольниками], штундистами, молоканами; за соращение двух казаков, которых уговорил отказаться от присяги и военной службы, задержали его, должны были судить и приговорить к арестантским ротам, но, по прошению матери, признали душевнобольным и посадили в сумасшедший дом; он просидел здесь несколько месяцев, наконец принуждены были выпустить его, потому что он был здоров. Кажется, полиция убедилась, что с ним делать нечего; его постоянно задерживают и выпускают, и снова задерживают. Так он и странствует, проповедуя везде Евангелие Царства Божия. Кто знает, где-то он сейчас, когда я о нем пишу, в каких бурных пучинах великого моря народного? Выплывет ли еще или совсем потонет — как дождевая капля в океане, опустится на дно, куда никакие бури не досягают, и сделается там невидимой жемужиной?

В один петербургский зимний день, когда вьюга выла, замечая снегом улицы, и в три часа дня так стемнело, что надо было зажигать лампы, вошла ко мне в комнату неслышными шагами, как мышь или привидение, Дашенька, старая няня, и доложила тоже неслышным, как сухие листья, шелестящим шепотом:

— Там на кухне двое мужичков пришло, спрашивают вас.

— Какие мужички?

— Кажется, не здешние, издалека пришли, — хорошие, на хулиганов не похожи... — шелестела Дашенька.

Я пошел на кухню и увидел двух «нездешних мужичков»: один — маленький, косолапый и чрезвычайно безобразный, похожий на калмыка или татарина; другой — самый обыкновенный русский парень, в тулупе, в рукавицах и валенках, с красным от мороза, очень здоровым и спокойным лицом.

— Не узнаешь меня, брат Дмитрий?

— Не узнаю.

— Я брат твой — Александр.

— Какой Александр?

— В миру звали меня Добролюбовым.

— Александр Михайлович? Это вы? Неужели?..

Он поднял на меня опущенные глаза с длинными ресницами и посмотрел пристально с тихой улыбкой. Я никогда не забуду этого взгляда: если бы мертвый воскрес, он должен бы так смотреть.

— А это брат Степан, — указал он на спутника.

Татарин, магометанин, — несмотря на христианское имя, едва ли Степан был крещеный, во всяком случае, от православия отрекся и веровал в новую истинную церковь Христову, которая «будет скоро», — на Добролюбова смотрел как на пророка.

Они остались у меня обедать. Оба не ели мяса, и для них сварили молочную кашу. Иногда во время беседы брат Александр вдруг обращался ко мне со своей детской улыбкой.

— Прости, брат, я устал, помолчим...

И наступало долгое молчание, несколько жуткое, по крайней мере для меня; тогда он опускал глаза свои с длинными ресницами, и простое лицо, как будто изнутри освещенное тихим светом, становилось необычайно прекрасным. Я не сомневался, что вижу перед собой святого. Казалось, вот-вот засияет, как на иконах, золотой венчик над этой склоненной головой, достойной

Бэато Анжелико. <В самом деле, за пять веков христианства, кто третий между этими двумя — св. Франциском Ассизским и Александром Добролюбовым? Один прославлен, другой неизвестен, но какое в этом различие перед Богом?>

Л. Толстой говорил [о христианском отречении], но не делал того, о чем говорил; Достоевский испытал отречение невольное и потом всю жизнь вспоминал о нем с ужасом. А жалкий, смешной декадент, немощный ребенок сделал то, что было не под силу титанам. *В немощи сила моя совершается.*

XIII

ДОБРОЛЮБОВ был у меня незадолго до 9 января 1905 г. — шестивия петербургских рабочих к Зимнему дворцу. Осенью 1906 г., во время второго севастопольского бунта, пришел ко мне беглый матрос черноморского флота А. Этого Дашенька испугалась; он, в самом деле, имел вид зловещий, «каторжный», — того и гляди выхватит браунинг и закричит: руки вверх! Но А. оказался смирнее овечки. Тоже пришел поговорить о Боге; в Бога, однако, не верил: «Во имя Бога, однако, слишком много крови человеческой пролито — этого простить нельзя». Верил в человека, который станет Богом, в Сверхчеловека. Первобытно-невежественный, почти безграмотный, знал понаслышке Ницше и хорошо знал всех русских декадентов. Любил их как друзей, как сообщников. Не отделял себя от них. По словам его, целое маленькое общество севастопольских солдат и матросов, — большинство из них участвовало впоследствии в военных бунтах, — выписывало <в течение нескольких лет *Мир Искусства*, *Новый Путь*, *Весы* —> самые крайние декадентские журналы. Он долго пролежал в госпитале; казался и теперь больным: глаза с горячным блеском, взор тупой и тяжелый, как у эпилептиков; говорил как в бреду, торопливо и спутанно, коверкая

иностранные слова, так что иногда трудно было понять. Но, насколько я понял, ему казалось, будто бы декаденты составляют что-то вроде тайного общества и что они обладают каким-то очень страшным, но действительным способом, «секретом» или «магией» — он употреблял именно эти слова, — для того, чтобы «сразу все перевернуть» и сделать человека Богом. Сколько я ни убеждал его, что ничего подобного нет, он не верил мне и стоял на своем, что секрет есть, но мы не хотим сказать.

— Ну, что же, и не надо, — посмотрел он вдруг на меня печальным и покорным взором, — значит, время еще не пришло, вы от людей и таитесь. Но когда придет, не забудьте меня, позовите, — я к вам приду отовсюду и все, что скажете, сделаю...

По той спокойной решимости, с какой он говорил, видно было, что он действительно сделает все, что прикажут. Я почувствовал ужас власти, на какую не имеешь права — и вспомнилось: *горе тому, кто соблазнит единого от малых сих.*

Прямо от меня пошел в участок, чтобы донести на себя, как на беглого, а оттуда — в тюрьму: ведь пока, все равно, ему нечего было делать и некуда деться. Через несколько месяцев из тюрьмы написал мне письмо, которое могло бы служить будущему историку русской революции очень ценным документом, — наполовину религиозный бред, наполовину революционное воззвание; все вместе — неистовый вопль одержимого. Видно по этому письму, что ему не сносить головы своей: или сойдет с ума, или погибнет в вооруженном восстании.

Александр Добролюбов и А. — две противоположные и сходящиеся крайности, два полюса единой силы: в одном движении сверху вниз, от высшей культуры в стихию народную; в другом — снизу вверх, от стихии в культуру. Когда-нибудь эти два движения столкнутся, и от их столкновения родится та искра, которая зажжет сухой лес последним пожаром. Впрочем, и теперь уже одна

точка соединяет эти противоположности: отрицание всякой государственности, та беспредельная анархия, которая, кажется, и есть тайная, *ночная душа* русской революции.

XIV

БЕСЕДА с А. напомнила мне беседу с раскольниками и сектантами в нижегородских лесах, за Волгой, на Светлом озере, куда каждый год, на Иванову ночь, сходятся пешком из-за сотен верст тысячи «алчущих и жаждущих правды» говорить о вере, и где, по преданию, находится «невидимый город Китеж», в котором живут святые угодники и будут жить, не умирая, до второго пришествия. Кого сподобит Бог, тот видит в воде озера отражение града с бесчисленными золотыми главами церквей и слышит звон колоколов. В березовой роще, полной огоньками восковых свечей перед иконами, в бездыханном сумраке июльской ночи, мы, я и мой спутник, сидели на утоптанной траве, окруженные тесной, душной, напирющей толпой баб и мужиков. Пахло кожей, дегтем, воском, человеческим потом и лесной сыростью. Мы говорили о кончине мира, о втором пришествии, об антихристе, о грядущей церкви Иоанновой.

— А что знаменуют семь рогов Зверя?

— А что есть число 666?

Когда я пустился было в отвлеченную мистику, меня остановил вовремя строгий старик:

— Ну, о сем престани...

— Исполняется пророчество Исайи: лев ляжет рядом с ягненком, — шепнул мне кто-то на ухо.

— Ну, полноте, какие тут львы? Те же овцы без пастыря...

— Вы-то не львы, да часть ваша львиная, а как львиное с агнчим совокупится, то и придет царствие Божие... А что, <барин милый>, [брат мой,] оставайтесь-ка жить с нами!

Первый раз в жизни мы чувствовали, как самые личные, тайные, одинокие мысли наши могли бы сделаться всеобщими, всенародными. Не только средний русский интеллигент, поклонник Максима Горького, но и такие русские европейцы, как Максим Ковалевский или Милюков, ничего не поняли бы в этих мыслях; а простые мужики и бабы понимали. Все, с чем шли мы к ним из глубины всемирной культуры, от Эхила до Леонардо, от Платона до Ницше, было для них самое нужное не только в идеальном, но и в жизненном смысле, — нужное для первой нужды, для «земли и воли», ибо «вся воля» над «всею землею» есть для народа «новое небо над новою землею». С двух противоположных концов мира мы пришли к одному и тому же. С каким бесконечным и безнадежным усилием целые поколения русских интеллигентов хотели соединиться с народом, «шли в народ», но какая-то стеклянная стена отделяла их от него, и они бились, как мухи, об это стекло. Нам незачем было идти к народу: он сам шел не к нам, а к нашему; он был сами мы, в нашей первой религиозной стихии; мы были он, в его последнем религиозном сознании. Ни он без нас (я разумею «нас», конечно, не в смысле отдельных личностей), ни мы без него ничего не сделаем. Мы — такие же, как он, жалкие дети без матери, заблудшие овцы без пастыря, такие же бездомные странники, «настоящего града не имеющие, грядущего града взыскующие».

Декадентство, которое кажется <концом старой одинокой личности>, [смертью] страшным «подпольем», глухим тупиком, есть на самом деле начало новой общности, узкий подземный ход в темное звездное небо всенародной, вселенской стихии.

Там, под звездным небом, над Светлым озером, на месте невидимого града Китежа, мы дали обет искать для этих ищущих и, если найдем, вернуться к ним навсегда, а если суждено найти не нам, то другие, нашедшие, все-таки исполнят наш обет.

XV

В ПЕТЕРБУРГЕ, на Шпалерной улице, <у церкви Всех Скорбящих> и дома предварительного заключения, около тех мест, где находился некогда дворец сына Петра Великого, царевича Алексея, в четвертом этаже огромного нового дома, в квартире Василия Васильевича Розанова, лет пять тому назад <по воскресным вечерам> происходили любопытные собрания. Из незанавешенных окон столовой видны были звездно-голубые снежные дали Невы с мерцающей цепью огоньков до самой Выборгской. Здесь, между Леонардовой Ледой с лебедем, многогрудой фригийской Кибелой и египетской Изидой с одной стороны, и неизменно теплящейся в углу, перед старинным образом, лампадкою зеленого стекла — с другой, за длинным чайным столом, под уютно-семейной висячей лампой собиралось удивительное, в тогдашнем Петербурге, по всей вероятности, единственное общество: старые знакомые хозяина, сотрудники *Московских Ведомостей* и *Гражданина*, самые крайние реакционеры и столь же крайние, если не политические, то философские и религиозные революционеры — профессора духовной академии, синодальные чиновники, священники, монахи — и настоящие «люди из подполья» анархисты-декаденты. Между этими двумя сторонами завязывались апокалиптические беседы, как будто выхваченные прямо из «Бесов» или «Братьев Карамазовых». Конечно, нигде в современной Европе таких разговоров не слышали. Это было в верхнем слое общества отражение того, что происходило на Светлом озере, в глубине народа.

У некоторых участников этих собраний явилась мысль сделать их общественными. Получить разрешение для подобного общества в то время было трудно, почти невозможно [а при малейшей попытке организовать собрание без правительственного разрешения оно запрещалось полицией].

Тем не менее, [после длительных хлопот] собрания под именем религиозно-философских были разрешены, или, вернее, полуразрешены, терпимы под вечной угрозой запрещения, и происходили в течение двух зим в зале Географического общества под председательством епископа Сергия, ректора петербургской духовной академии.

Впервые русская церковь, <и, может быть, не только русская, но и вся вообще историческая христианская церковь,> встречалась лицом к лицу со светским обществом, с культурой, с миром не для внешнего, насильственного, а для внутреннего свободного общения; впервые ставились перед церковью вопросы, которые никогда, за все века монашеского отделения христианства от мира, с такой остротой сознания и с такой жизненной мукой не ставились: <вопрос о духе и плоти, о религиозной личности; вопрос о браке и девстве, о религиозном поле; вопрос о церкви и царстве, о религиозной общественности;> — все те вопросы, которые возникли у русских искателей Града Божьего — от хлыстов до декадентов, от Новикова до Вл. Соловьева. Как будто стены зала раздвигались, открывая бесконечные дали, и это маленькое собрание становилось преддверием вселенского собора. Произносились речи, подобные молитвам и пророчествам. Рождалась та огненная атмосфера, в которой кажется все возможным: вот-вот совершится чудо, разделяющие льды растают, рушатся, и произойдет соединение — дети найдут свою мать.

Должно отдать справедливость представителям русской иерархии: они шли навстречу миру с открытым сердцем, с глубокой простотой и смирением, со святым желанием понять и помочь, «взыскать погибшее». Они сделали все, что могли. Как люди, как отдельные личности, они оказались лучше, чем о них думало светское общество. С таким же открытым сердцем шло и оно к ним. И если бы они даже не ответили, а только услышали те вопросы, с которыми к ним обращались, то соединение произошло бы, и дети вернулись бы к матери.

Но тут-то и обнаружилось, что черта разделяющая проходит неизменно глубже, чем это сначала казалось обеим сторонам. Между ними зияла бездна <не историческая, а метафизическая>, через которую никаких мостов перекинуть нельзя — можно только перелететь на крыльях; но ни у них, ни у нас еще крылья не выросли. Мы рыли туннели друг к другу, которые могли сблизиться, но не встретиться, потому что мы рыли их в двух различных плоскостях. Для того, чтобы церковь ответила на поставленные вопросы, нужна была не религиозная реформация, а революция, не новое разумение, а новое откровение, не продолжение Второго, а начало Третьего завета, не возвращение ко Христу Пришедшему, в устремление ко Христу Грядущему.

Получилось недоразумение безвыходное. По старой привычке, церковь видела в нас, светских людях, только неверующих, которых должно обратить к вере. Но мы шли, по крайней мере некоторые из нас, именно те, кто вопрошал церковь, верили не меньше, чем все эти монахи и священники. Для нас вера была удивлением, для них — почти скукой; для нас — глубиной мистики, для них — позитивной плоскостью; для нас — праздником, для них — буднями; для нас — белой ризой, в которую мы не смели облечься, для них — старым домашним халатом. Слова священного писания, в которых слышались нам «голоса семи громов», звучали для них, в лучшем случае, как затверженные тексты Катехизиса, а в худшем как мертвые костяшки лавочных счетов или деревянные молоточки бесструнных клавишей. Нам хотелось, чтобы Лик Христа был как «солнце, сияющее в силе своей», а они довольствовались черным пятном под венчиком старой иконы, в которой уже нельзя ничего разобрать.

Они, впрочем, уступали нам во всем; готовы были на всякие примирительные сделки с «миром, лежащим во зле»; готовы были простить всю нашу грешную плоть и не могли понять, что нам нужно, чтобы церковь согласилась

не простить грешную, а благословить святую плоть. Они были мягки, как вата, но этой бескостной мягкостью окутывался камень, и острие всех мыслей наших или ломалось об этот камень, или уходило в эту мягкость, как острие ножа в подушку.

Соединение церкви с миром не удалось; но все-таки сделан был опыт, который никогда еще не делался и никогда не забудется. [Этот опыт показал, что союз невозможен в пределах Второго Завета, в кругу христианского откровения, каково оно есть.] Впервые новое религиозное сознание, пройдя до конца всю православную церковь, вошло в Церковь Вселенскую; пройдя все историческое христианство, вошло в Апокалипсис; пройдя все откровение первых двух Ипостасей, Отчей и Сыновней, вошло в откровение Ипостаси Третьей — Духа Святого, Плоти Святой.

XVI

ТАК ОСУЩЕСТВИЛАСЬ в России, накануне политической революции, первая точка революции религиозной: конец православия предшествовал концу самодержавия.

Я здесь разумею под концом православия не нарушение, а исполнение исторического христианства, ибо вся полнота заключенной в нем истины — свидетельство о Христе, пришедшем во плоти — не отвергнута, а воспринята новым религиозным сознанием; отвергнута только ложь православия и всего исторического христианства — самодержавие, все равно русского царства или римского папства, кесаря, который становится первосвященником, или первосвященника, который становится кесарем, ибо в обоих случаях совершается равная подмена Царства Божьего царством человеческим, происходит то отступление Петра, о котором сказано: *отойди от Меня, сатана, ибо ты думаешь не о том, что Божье, а о том, что человечесь.*

Что конец православия — конец самодержавия и наоборот, это несомненно для тех, кто видит такую же неразрывную, не только историческую, но и мистическую связь между самодержавием и православием, как между папством и католичеством. Нет православия без римского кесаря, как нет католичества без римского первосвященника.

Кесарь и папа — два неизбежных, хотя и вечно бесплодных, устремления всего <исторического> христианства, <разделенного на восточное и западное>, к тому вселенскому единству, от которого отказавшись, церковь изменила бы главному призванию своему: *да будет едино стадо, един пастырь*. Ежели не царь всемирного царства, империи — глава восточной церкви или церквей, то вселенский патриарх; но предел патриаршества, как единство вселенского, и есть опять-таки папство. В этих двух односторонних, потому и неудачных, попытках теократии, священного царства и царственного священства, в этих двух человеческих личинах, которым подменяется единый Божественный Лик Христа, <Царя и Священника>, до такой степени истина смешана с ложью, Богочеловечество с Человекобожеством, что распутать их или рассечь христианство, оставаясь только христианством, оказывается бессильным. Во всяком случае, не случайное совпадение, повторяю, то, что русской революцией последние судьбы самодержавия и отделением церкви от государства во Франции последние судьбы папства решаются одновременно: это две половины одного всемирного переворота, два начала одного великого конца.

Самодержавие, в том особенном религиозном смысле, в каком оно существует в России, никогда не существовало в Западной Европе. Там религиозный смысл монархии истощен и ослаблен сначала духовным самодержавием пап, потом реформацией и, наконец, революцией. Вот почему западноевропейские монархии могли быть

ограничены народным представительством. Русский самодержец не может ограничить собственной власти, потому что источник ее в абсолютной святине, в помазании Божиим, <которого нельзя умерить никакой относительной человеческой мерой>. Помазанник Божий — или самодержец, или ничто. Конституция в России менее возможна, чем республика. Самодержавие, как царство человекобожества, — такая же безумная химера, неосуществимая утопия, как тот рай земной, царство человечества без Бога, о котором мечтают самые крайние и отвлеченные анархисты. Как папа, если бы даже хотел, не мог бы отречься от первосвященства, так царь — от самодержавия. Нельзя погнуть, можно только разбить стекло; нельзя ограничить, можно только уничтожить самодержавие.

[До настоящего времени революционное движение в России было активно и сознательно лишь в очень узком слое интеллигенции; в народных глубинах оно темно и примитивно. Народные массы не столько идут к революции, сколько в нее впадают, увлеченные собственной тяжестью по закону инерции.]

Когда разбита будет политическая оболочка и обнаружится мистическое ядро самодержавия, тогда перед религиозной совестью народа встанет вопрос: что такое самодержавие [и помазание Божье — правда или ложь, святость или святотатство? Последний суд над самодержавием станет последним судом над православием]? Теперешние сознательные вожди революции ничего не могут ответить народу на этот религиозный вопрос, потому что для них революция — вне религии, для них так же легко сказать — нет Бога, как — нет царя.

Но согласится ли народ с этой легкостью? отречется ли от Бога, для того чтобы отречься от царя? А что царь не от Бога, что самодержавие, царство Человекобожества несовместимо с истинной Церковью, Царством Бого-

человечества, — этого народ не может понять, оставаясь в православной церкви, для которой смешение обоих царств неодолимый соблазн. И если бы даже в самой церкви произошло разделение, новый раскол, и одна часть ее, отрекшись от <самодержавия> [православия], примкнула к революции, а другая, лишившись светского владыки, самодержца, избрала владыку духовного — патриарха, то в обоих случаях церковь одинаково изменила бы подлинной, <не только исторической, но и мистической> сущности православия, с той лишь разницей, что в первом — уклонилась бы в протестантство, во втором — в католичество. Но достаточно двух-трех мучеников за истинную веру, за «царя православного», чтобы в них сосредоточилась вся жизненная сила церкви, чтобы, наконец, встала она, как расслабленный, с одра своего, хотя и не по слову Господа, и осуществила такую реакцию, такой террор, что перед ними побледнеют все ужасы нынешних «черных сотен». Во всяком случае, народу будет тогда предстоять окончательный выбор между возвращением к самодержавию в какой-то новой, чудовищной форме папоцезаризма, Пугачева, соединенного с Никоном, и между отречением от православия. Тогда и революция сойдет с теперешней плоскости своей, социально-политической, в глубину религиозную, которая, впрочем, включит и эту плоскость, как третье измерение включает второе.

В настоящее время едва ли возможно представить себе, какую всесокрушающую силу приобретет в глубинах народной стихии революционный смерч. В последнем крушении русской церкви с русским царством не ждет ли гибель Россию, если не вечную душу народа, то смертное тело его — государство? И не наступят ли тогда те дни, о которых сказано: *если бы не сократились те дни, то не спаслась бы никакая плоть; но сократятся, ради избранных.*

Избранные есть уже и теперь как в русском народе, <так и в русском обществе> — это все, «настоящего града не имеющие, грядущего града взыскующие», все мученики революционного и религиозного движения в России. Когда эти два движения сольются в одно, тогда Россия выйдет из православной церкви и самодержавного царства во вселенскую церковь Единого Первосвященника и во вселенское царство Единого Царя — Христа. Тогда скажет весь русский народ вместе со своими избранными:

Да придет царствие Твое.

3. Гиппиус

Истинная сила царизма

1

Часто приходится слышать мнение, что царизм — это вещь, не стоящая даже рассуждения о ней. «Согласитесь, — говорят, — это слишком очевидно: русское самодержавие это лишь устаревшая форма правления, которая должна быть заменена другой. И если эта перемена у нас, в России, осуществляется с таким трудом и медлительностью, то это потому только, что мы, если не варвары, то, по крайней мере, народ малокультурный; географическое положение России и другие ее внешние особенности несомненно придают особый характер и нашей революции; но в основных своих чертах она походит на все революции; история свидетельствует, что жизнь и развитие всех цивилизованных народов необходимо проходит через период революций».

Этот упрощенный взгляд на русское самодержавие свойственен не только иностранцам, но также и большинству русских. Самое важное, самое удивительное и, может быть, самое грустное, что он свойственен не только симпатизирующим революции наблюдателям, но и многим из ее деятелей. Идеалы этих последних различны: но каковы бы они ни были — конституционная монархия или демократическая республика — это ничуть не мешает предста-

вителям авангардов всех партий сходиться во мнении о царизме, который они рассматривают как ветхую и сгнившую от времени политическую форму, вроде одежды дикаря, совершенно недостаточной.

Да позволено будет все же привлечь внимание к тому факту, что до сего дня русское самодержавие не изменило ни одной из своих существенных черт, что ни одна из политических партий не увидела своего социального идеала вошедшим в жизненную реальность. Если мы мысленно остановимся на внешних переменах, которые могут заставить думать, что царизм разрушен, мы увидим, что это не более чем иллюзия. Обе наши Думы были лишь призраком парламента. Но царизм, покуда *он существует*, не призрак, он существует. Ему стоило только дунуть на две призрачные Думы, чтобы они исчезли, как исчезает пыль с императорского пурпура. Все реформы, все уступки суть не более чем подобию реформ и уступок, ибо когда самодержавие что-нибудь дает, оно может всегда и в любой момент это забрать обратно. Возможно, эти уступки имеют значение или, скорее, *могут* иметь значение для будущих судеб России; но лишь тогда, когда будет осознано, что они лишь видимость, а не реальность, что они никак не цель, а лишь сегодняшнее средство для достижения завтрашней цели.

Многие ясно видят, что царизм жив и невредим. Но очень немногие понимают, что, как бы значительны ни были сделанные царизмом уступки, как бы нам ни казалось, что завтра он исчезнет окончательно, мы не можем быть уверены, что послезавтра он не восстанет в прежней своей силе. Чтобы понять эту вечную опасность, чтобы вступить в решающую окончательную битву и суметь использовать во имя победы сегодняшнюю видимость свободы, надо понимать, надо знать, наконец, с полной ясностью, что такое царизм.

Так что же такое русский царизм?

II

ИНОРОДЦАМ, широким кольцом окружающим центральную Россию, и не имеющим с ней иных связей, кроме политических и экономических, но живо чувствующим гнет царизма и потому особенно революционным, нелегко *понять*, глядя изнутри, что такое царизм. Но они могут и должны это знать; ибо и они тоже не смогут победить царизм, если не будут сражаться с его истиной сущностью: в самом деле, можно воевать и побеждать лишь того врага, сила которого известна и лицо открыто. Жители центральной России, русские — как из «интеллигенции», так и из народа — более или менее смутно чувствуют, но тоже не знают, что такое царизм. В результате революционный порыв, несмотря на его святость, величие и правду, не может привести к решительной победе. Повсюду, где он проявляется, в центре или на границах, в Москве или в прибалтийских губерниях, в Кронштадте или Одессе, он подавляется несокрушимой силой царизма. По сути, этот порыв ни что иное как предтеча главной битвы.

СР
проц.

Наши старые революционеры порой чувствовали смысл и силу царизма глубже, чем революционеры последнего времени. Но когда мистический смысл царизма слишком ясно виделся этим первым революционерам, они с ужасом отворачивались; у них не было оружия, нужного для победы, и они не хотели лгать.

«Я уехал, потому что не могу лгать и обманывать народ» — сказал Дебогорий-Мокриевич¹. Он потерял надежду, поняв, что надо подделывать бумаги «с императорским орлом», вести пропаганду «именем царя», поскольку, как он обнаружил, «ничего не добьешься с народом, если действовать иначе». Таков вывод, к которому пришли он и его друзья в результате трудного многолетнего опыта. Нет

¹ Революционер 1870—1880 годов.

сомнения, времена изменились: нынешние пропагандисты более не ходят в народ «с орлами», крестьянин сегодняшнего дня «просвещеннее»... Но кто скажет хоть с некоторой долей уверенности, до какой степени и в какой мере «просвещеннее» наш загадочный «мужик», и о каком просвещении идет речь?

Бакунин, говоря царизме, был весьма проницателен. Но он был из тех людей, кто внезапно от проницательности переходит к ослеплению. Иногда он бывал невероятно слеп, и наоборот, невероятно проницателен и глубок. С удивительной отвагой он один разорвал связь, которую никто не решался разорвать, между тремя чудовищами: царизмом, православием, народностью. Бакунин говорил о царизме как о концепции, выходящей за пределы православной церкви и народности, он рассматривал его как религиозную концепцию, «христианство», не выкристаллизовавшееся в формы положительной религии.

«Народ, — говорит он, — почитает в царе символическое представление единства, величия и славы русской земли. Но это не все: другие [более] христианские народы, когда им приходится жутко, ищут своего утешения в вознаграждении за гробом, в Небесном Царе, на том свете. Русский народ, по преимуществу, *реальный* народ. Ему и утешение-то надо земное; земной бог — царь, лицо, впрочем, довольно идеальное, хоть облеченное в плоть и человеческий образ и заключающее в себе самую злую иронию». «Царь — идеал русского народа; это род *русского Христа*, отец и кормилец [русского народа], весь проникнутый любовью к нему и мыслью о его благе».

Бакунин очень справедливо заметил в отношении русского народа к царю долю христианского фетишизма. Он понял, что во всех христианских церквях Христос остается Христом слишком небесным; католическая церковь имеет в Папе частичное земное воплощение Христа. Что же до русского народа, «по преимуществу *реального* народа», то он принял царя за воплощение Бога. В своих отно-

шениях с самодержавием и в институте царизма Россия далеко выходит за пределы православия, служащего ей лишь попутчиком; с этой точки зрения она несомненно является религиозной и «христианской», но вовсе не Россией греческой церкви. Царизм — это продукт священной и единственной универсальной до сих пор идеи, идеи «царства Божия на земле». Ренан, этот великий и тонкий психолог, отмечает в своей «Жизни Иисуса» (гл. XVII): «Даже в наши дни мечты об идеальном устройстве общества, представляющее столько сходства со стремлениями первых христианских сект, — эти мечты являются, в известном смысле, развитием той же идеи, одна из ветвей величаемого дерева, в котором таится в зародыше всякая мысль будущего, ствол и корень которого вечно будет царствие Божие. Все общественные перевороты человечества привьются к этому слову». Нигде эта идея не была воспринята с большим реализмом, чем в России, с такой наивной надеждой воплотить ее во всей грубой полноте. Но, ложно истолкованная с самого начала и уклонившаяся к древнему язычеству, она породила в своем развитии это уникальное чудовище — русское самодержавие.

Россия произвела его из темных и жгучих глубин своего религиозного чувства. Неважно, сознают ли современные крестьяне, или просто русские, такую веру, и видят ли они в царе то, что видели в нем, когда к ним приступили «с императорскими орлами». Одно несомненно: народ имеет все ту же религию, что и прежде. Если признать, что религия, в самом широком и глубоком смысле этого слова, есть неизменное и постоянное условие жизни всех народов, всего человечества, всякого человеческого существа, мы должны будем согласиться, что в глубине религиозности русского народа еще живет темная вера в царизм.

Если мы удовольствуемся срезанием сухой травы, не трогая ее корней, то, какие бы семена мы не разбросали, мы должны быть готовы к тому, что неповрежденные корни дадут новые ростки и прошлое вернется.

Итак, царизм возник как «Царство Божие на земле». Это то, чем он считает себя и что он присвоил. Он не начал с бытия в виде земной державы и кончил превращением в божественную, но наоборот, начал с божественного бытия и кончил превращением в земное. Уже этим русский царизм отличается от цезаризма: цезарь получает божественный венец и становится императором. Долгое время русские цари короновались, не будучи императорами.

Царизм есть слияние двух принципов — империи и священства — в одной личности; воплощение власти неограниченной; потому что она одновременно божественная и человеческая. С одной стороны, самодержец является первосвященником в качестве главы «единственной истинной церкви»; с другой стороны, он временный хозяин мира в качестве императора.

Один Петр Великий реализовал с некоторой полнотой этот пагубный идеал царизма, поскольку он первый объявил себя одновременно императором и первосвященником, уничтожив патриаршество. До Петра московские цари отнюдь не были представителями царизма в истинном значении слова. Они были лишь на пути к тому, кто должен был стать их полной исторической реализацией, к Петру. Они были слишком робки, слишком ограничены национальными пределами, слишком узко религиозны в православном и клерикальном смысле слова. Был ли императором молодой и набожный сын патриарха Филарета, Михаил Федорович? Он был скорее священником, и царствовал постольку, поскольку не царствовал настоящий священник, его отец Филарет. Ужасный цветок царизма в то время лишь едва распускался. И надо признать, что условия России, особенности русского народа и православной церкви много способствовали его расцвету.

В том смысле, который мы ему придаем, то есть рассматриваемый как усилие к реализации «Царства Божия на земле», посредством воплощения Бога в человеческой личности, в царе земном и небесном, через человека —

наместника Бога, царизм есть идея в высшей степени вселенская, поскольку всеохватность — в его природе. Он — самое грандиозное, и в конце концов самое ужасающее проявление Вселенской Лжи. Он противен правде, не только в каждой из своих частей, но и во всей полноте.

Когда чисто имперская, цезаристская, наполеоновская идея достигает своего окончательного развития, она имеет своей целью весь мир. Наполеон не был бы Наполеоном, если бы его мечты не простирались до мировой империи. Цезарь, через империю достигший священства как необходимого завершения своей власти, был бы нелогичен, если бы не мечтал о всемирном царстве. Наоборот, Папа, священник прежде всего, тянется к преходящей власти, и он есть потенциальный хозяин мира.

Гораздо более сильный и еще более вселенский по природе, царизм, абсолютная власть одного, власть равно небесная и земная, власть над духом и над телом, надо всем человеком. Эта вселенская власть, данная единственному человеку, и не признающая свою действительность иначе как только над собственным народом, кажется, в своей основе, способна господствовать над всем человечеством. Ведь этот единственный человек, поставленный надо всеми другими, более не человек, но Богочеловек.

Определение, которое я даю идее царизма, может показаться преувеличенным в сравнении с фактами и формами, которые она принимала в истории вплоть до сегодняшнего дня. Но история не завершена, и споры о том, подчинены ли идеи истории или история идеям, также не кончены. Конечно, можно сомневаться в том, что Петр I сам был воистину воплощением идеи царизма; но это вовсе не значит то, что человечество не может пойти еще дальше в воплощении ужасной идеи. Человек, одновременно с утверждением своего существования, согласно с вечными законами своей природы, стремится к счастью, и не только к счастью, но к счастью и истине одновременно, к раю, осуществленному на земле, соединению

земного и небесного, согласию нужд души с нуждами тела, — к установлению «Царства Божия на земле». Какими бы словами мы ни определили это стремление, суть дела останется все той же. Социализм, особенно рассматриваемый как идея, сам по себе не может удовлетворить этому стремлению к «Царству Божию на земле». Он предлагает всего лишь земной рай. Человек слишком хорошо знает, что может по-настоящему жить, только если чувствует твердую почву под — и небо над собой; когда же, напротив, земля окружает его со всех сторон, погребает, он умирает. Те, кто принимают социалистическую идею за высшую, всеохватывающую догму, дающую ответы на все и выводы из всего, стремятся искалечить человеческую природу, умалить человека; так не относятся к социалистической идее и по-настоящему сознательные социалисты; они считают ее важной и даже первостепенной, но тем не менее ставят ее на подобающее ей место; а на последние вопросы они отвечают просто: «Мы не знаем», и решительно запрещают себе обсуждать «небесные» стороны человеческой истины.

Здесь важна невозможность противопоставления идеи царизма идее социализма, как бы свята, истинна и справедлива ни была последняя, и достойна проклятия — первая. Социалистическая идея — это лишь часть истины, идея царизма вообще ложь, но ложь полная. Именно в последнем заключается соблазнительность этой идеи и ее опасность: сила царизма состоит в *совершенстве его лжи*. Порабощению всех можно противопоставить только абсолютную внешнюю и внутреннюю свободу всех и каждого. Итак, если сила царизма в его идее, то бороться с ним надо при помощи идеи столь же могущественной и широкой. Ибо даже после установления социализма человечество всегда сможет вернуться ко лжи в ее полноте, в ее соблазнительном совершенстве. Предлагая людям рай, где у них будет земля под ногами и над головами, социализм не поддержит их стремление к раю под небесами, к «Цар-

ству Божию на земле». Гораздо более вероятно даже, что это стремление всегда будет препятствовать осуществлению земного рая, так что он никогда не будет осуществлен в полной мере. Истина не может воплотиться наполовину, приобретаться по кусочкам; она как луч света, который, слаб он или силен, сияет весь и сразу.

III

ЗАМЕЧАТЕЛЬНО, что нигде кроме России, где царизм нашел наилучшее место для роста и развития, легенда об Антихристе не была и не остается еще столь живой. Она существовала веками и была всегда тем, что русский народ воспринимал в первую очередь. Это как вера живая и конкретная, как чувство, или скорее предчувствие, истинное и жуткое, какого-то события, для определения которого у народа не было иного слова, слова более близкого, чем «Антихрист». Все, что кажется содержащим высший ужас самой совершенной лжи, возбуждает таинственное чувство и заставляет бормотать таинственное имя Антихриста. Напрасно искали в этом влияние православной церкви. В преданиях восточной церкви Антихрист играет не большую роль, чем в традициях церкви западной. Спешу оговориться, что, вовсе не отрицая благоприятного влияния греческой церкви на развитие идеи царизма, не преуменьшая важной роли церкви в России, я тем не менее не считаю, что русский народ и православная вера столь тесно связаны друг с другом, что невозможно их разделить. Я, наоборот, скорее присоединилась бы к мнению, что, если влияние православия на религиозность русского народа и было глубоким, то оно было лишь частичным; оно состояло в приспособлении, весьма все же ограниченном, византийского духа к условиям русской жизни и русской душе. Христианство вошло в них необратимо и возможно проникло их более глубоко и живо, чем это было с западными душой и культурой; но византийское православие

остановилось в какой-то мере на поверхности религиозной жизни русского народа и его отпечаток не был глубоким. Это опять вопрос спорный, равно как и вопрос о том, религиозен или нет русский народ; но несомненно и совершенно ясно, что он мало православен, несмотря на огромное количество православных святых, очень характерных для церкви, но не для народных масс. Если они в чем и типичны, то исключительно в их отношении к царизму. Надо заметить, что в последнее время обнаруживается и в лоне самой церкви, что есть священники, неспособные объяснить, что такое русская православная церковь, и предпочитающие называть ее просто христианской. Все это, впрочем, сходные явления; я просто хотела сказать, что склонна разделять мнение, внешне парадоксальное, что русский народ еще не имеет своей церкви, что православная церковь ему во многих отношениях чужда и не имеет для него решающего значения, особенно в последнее время. Я полагаю, в этом мнении вовсе нет парадокса, но приводить исторические доказательства было бы слишком долго.

Легенда об Антихристе, бесспорно неотделимая от христианства, всегда была довольно жива в России, не потому что Россия выросла под эгидой церкви, но потому что она выросла под эгидой царизма. То есть легенда об Антихристе есть сама идея царизма, так, как она обнаруживается в мечтах, наиболее удаленных от всякой исторической реальности. Развитый до крайних пределов царизм является «царством Антихриста», полным воплощением этой высшей лжи: это идеал, который Петр Великий реализовал далеко не полностью, но отнюдь не без основания народ видел в Петре Антихриста. Это все не лишено рациональных объяснений: говорят, вера в Антихриста это суеверие, следствие отсутствия культуры и просвещения; Петр Великий получил это прозвание от раскольников (староверов), и самых яростных православных, за то что он растоптал церковь и т. д. Это действительно так, но есть

еще существенные совпадения. Это первый самодержец, это первый царь, то есть первый император-первосвященник, которого в народных глубинах, в бессознательных вздохах ужаса, прозвали «Антихристом», словно то, во что народ верил как в высшую истину, в нем воплотилось как высшая ложь.

Эти русские легенды об Антихристе часто грубы, смутны, дики. Но во всех их всегда виден один и тот же ужас перед лжеучителем, Человекобогом, человеком, занимающим место Бога и распространяющим свою волю на земле и на небе. У нас есть целое «писание» об Антихристе, автор которого, Владимир Соловьев, глубокий русский мыслитель, человек верующий, христианин, но очень сомнительного православия. Несмотря на фантастическое обрамление его рассказа, отступления, которые он делает по пути, автор развивает свою мысль очень серьезно и, по-видимому, с истинно пророческими догадками. Он не связал ясно и откровенно идею царизма с идеей «Царства Антихриста», но во многих отношениях ему не хватило времени высказать свою мысль полностью. Во всяком случае, он с совершенной уверенностью показал всемирность Антихриста как последнюю фазу развития идеи Царя.

Что социализм в конце концов сложил оружие перед идеей личности, хозяйки мира, нам ясно доказывают социалисты, говоря все чаще и чаще о «Сверхчеловеке». Итак, повторяем: какое бы имя мы ни дали этой вершине мировой пирамиды, этому высшему человеку, назовем ли мы его Царем, Антихристом или Сверхчеловеком, в существе дела ничего не изменится. Не столь уж важно, *будет* ли или нет реализовано это существо, узнает ли его история в последнем его воплощении или нет. Важно то, что оно *может* быть, что идея его жива, что существуют несовершенные его воплощения, и что любые частные идеи, даже верные, до сих пор оставались бесплодными перед лицом этой всеобщей и могущественной лжи.

IV

ИСТОРИЯ русского революционного движения дает нам множество уроков. Она прежде всего показывает, что является историей *истинно русского* революционного движения. Русская интеллигентная молодежь, находящаяся у истоков движения, в высшей степени народна. Дело не в том, объявляет ли она сама себя народной или нет, поскольку она, напротив, всегда презирала «народность», опозоренную связью с самодержавием и православием; дело в том, что в лучших своих элементах, самых пламенных и самых революционных, она сама была народна, полна пыла и самоотречения, практического смысла и идеализма; таким образом, она имела много характерных черт русского народа. Это неудивительно, потому что почти все первые профессиональные революционеры были детьми народа. Нашу «интеллигенцию» вовсе нельзя рассматривать как «класс». Ничего подобного не существует нигде кроме России. Заблуждения наших революционеров, недостатки нашей «интеллигенции» тоже отчасти являются национальными чертами, отрицательными качествами нашего народа. Это отсутствие меры, легкость перехода от одного расположения ума к другому, склонность к преувеличениям и фанатизму, некоторая неспособность ориентироваться в кругу фактов. Хотя и русская, последняя черта не является основной; она переходяща и происходит от юности этого народа. Революционная молодежь не утратила силы религиозного энтузиазма, став «интеллигенцией», инстинктивно ненавидя царизм и проклиная клерикализм и рядясь в пеструю одежду европейских идей. Между тем, прикоснувшись к этим идеям, наши первые революционеры быстро познали разочарование. У них не было ни времени, ни возможности проработать их заново серьезным умственным усилием; они не могли их применять в дальнейшем такими, каковы

они были: они не были хороши ни для тех, кто мог бы их применить, ни для тех, для кого хотели их применить.

Изучая историю революционного движения, можно увидеть постепенно обрисовывающееся и непрестанно увеличивающееся устойчивое противостояние двух разных течений. Уже немного спустя после 1860 года русская революция атаковала своего противника, царизм, то с одной стороны, то с другой, иногда разделяя свои силы. Это разделение, первые признаки которого видны в разногласии Лаврова и Бакунина, обозначалось и прояснялось все больше и больше. Эти два течения, в зависимости от условий борьбы, иногда сближались и на какой-то момент смешивались, иногда вновь разделялись. Положение в России рассматривали двояко: или с точки зрения скверного экономического положения, или же не менее скверного положения политического. Что поставить на первый план в борьбе? Надо ли заниматься общественной пропагандой, результатом которой будет политическая революция? Или же это политическая революция изменит экономические условия? Практическая необходимость общественной подготовки народа подтолкнула большинство революционеров к занятиям главным образом социальной пропагандой. Некоторые упрекали сторонников непосредственной борьбы против правительства в якобинстве и желании насильно заменить одну власть другой.

Но вскоре многие из этих «социалистов», столкнувшись с необыкновенными трудностями социальной пропаганды в России, вновь бросились в политическую борьбу и даже в террор. Некоторые из них объясняли эту перемену позиции чувством мщения; правда в том, что большинство решительно не знали, с чего начать, в какую броситься сторону, и пускались по очереди то в социальную агитацию, то в политическую деятельность.

Но какова бы ни была их практика, все революционеры рассматривали и до сих пор рассматривают феномен царизма очень сходным образом: они видят в нем чисто

политическую форму правления, подобие европейского абсолютизма. В своей борьбе против самодержавия они сражаются с идеей имперского правительства, которая действительно содержится в идее царизма, но далеко ее не исчерпывает. Что же до тех, кто старался средствами пропаганды социальных истин объяснить народу безвыходность его экономического положения, то они также не отдавали себе ясного отчета в связи, соединяющей народное сознание и идею царизма, и в том, что условия жизни народа во всей их совокупности находятся в роковой зависимости.

Порочный круг, в котором долгие годы металась наша революция, даже в наши дни не вполне разорван. Благодаря уступкам правительства, завоеванным кровью этих героев, революционное движение вышло из тени, усложнилось, раздробилось, окрасилось во множество оттенков и распространилось по всей России. Сейчас труднее чем когда-либо ясно разобраться и описать относительно простую схему этого движения. Согласные в отрицании, партии расходятся насчет положительного идеала; согласные в программах, они расходятся в вопросах тактики. Так что приходится отказаться от попытки дать детальную картину все этой путаницы: эта задача превышает наших сил. Внимательное наблюдение позволяет, однако, выделить две следующие черты: это прежде всего то, что объединяет все наше революционное движение, отрицательная позиция в отношении к царизму, с сознанием того, что он еще не побежден; затем тот факт, что продолжающаяся борьба касается двух больших групп требований: политических требований, направленных против самодержавного правления, и социальных требований, направленных против настоящих экономических условий. Два эти течения все более перемешиваются, и надежда увидеть их вскоре окончательно слившимися становится все более и более обоснованной. Но для этого нужно, чтобы из самого средоточия революционного движения, от его деятелей, к какой бы партии они ни принадлежали, вышло

ясное ощущение единого характера царизма; надо понять, что царизм держится благодаря этому характеру; надо, одним словом, понять, что такое русский «царизм».

Если действительно речь идет о снискании свободы и человеческого достоинства не только для населения наших окраин, но и для народа центральной России, то что же делать?

Надо ли поднимать народ с помощью социальной пропаганды, чтобы он, революционным образом изменив свои экономические условия, сбросил абсолютизм? Или же надо вести его сначала к свержению абсолютизма, чтобы сделать возможным это изменение экономических условий?

И в том, и в другом случае ясно, что народу в равной степени необходимо обрести новое мышление. Ибо мы только и слышим разговоры об истинной революции, то есть революции «снизу». Все наши революционеры всегда были согласны, что лишь революция «снизу» достойна имени окончательной революции.

Широкие народные массы пока не видят иллюзорного характера дарованных или обещанных реформ; и это признак того, что революции «снизу» пока не существует. Может быть, она настанет завтра, но может быть не настанет никогда. Во всяком случае, сегодня ее еще нет. Все, что было дано «сверху», было дано в ответ на просьбы, угрозы и требования; но это было именно даровано, пожаловано; это не было взято с сознанием права. Народ принял эти пожалования. А когда народ просит свое правительство дать ему что-либо и принимает данное, это значит, что он ему еще верит. Пока Россия считает, что царизм *может* даровать ей те или иные свободы, она верит в царизм. Пока крестьяне грезят, что царь *может* дать им землю, они верят в царя. Они верят именно в самодержавного царя, в его божественную власть на земле, *над землей*.

Что же до самого царизма, он верит еще, что имеет такую власть, хотя его теперешний представитель, Николай II, кажется не отдает себе в этом ясного отчета.

Рано или поздно, сами исторические факты, сама реальность приведут нас к мысли, что царизм — это больше, чем политический абсолютизм, чем форма имперского правления, действующая над экономической жизнью нации и мешающая развитию общественного сознания народа.

Царизм охватывает политику и экономику, но он шире их: Народ сотворил его всей своей душой и телом; он поместил туда всего себя; он выразил в нем всю свою веру, свою глубокую потребность в небесном счастье на земле. Поскольку он не мог создать всемирной правды, народ создал в огромном внутреннем порыве ложь столь же широкую и всемирную.

Достоевский, Владимир Соловьев, славянофилы и революционеры, несмотря на разделяющие их разногласия, все сходились в одном ощущении, что их народ создаст нечто значительное, уникальное, никому пока неведомое. Вполне вероятно, что этот «народ-богоносец», как называл его Достоевский, на самом деле станет носителем не Бога, но Демона. Израиль, удалившись от Бога, впал в не слишком опасное идолопоклонство «золотому тельцу». Эти мелкие боги принесли ему лишь временные неприятности. Русский народ старается создать себе воплощенного Бога, живого идола, постоянно сущего, нерукотворного, человекоподобного Бога, Мессию: это самодержавный царь, которому прелаты православной церкви могли бы писать, как Петру Великому: «Ты наш воплощенный Христос»...

Пока в народе жива эта идея самодержца, он не сможет действительно развиваться и радикально изменить свое самосознание. Доказательства же того, что эта идея жива, дает нам сам факт существования царизма. Самые простые, самые светлые идеи социалистов не смогут войти в душу и плоть народа, пока эта душа не будет освобождена от наполняющей ее лжи. Но если бы народ понял всю глубину антихристианской лжи царизма, он сразу же порвал бы с ним. Народ, достаточно сильный, чтобы создать такую ложь, имеет силы и чтобы ее разрушить.

Известный революционер Яков Стефанович сумел с помощью поддельных императорских бумаг поднять тысячи человек и обманом взять с крестьян присягу. Когда дело было раскрыто, крестьяне испытали небывалую ярость и никогда не простят того, кто обманом толкнул их на святотатственную ложь. Русский народ до удивительной степени чувствует и ненавидит любую насмешку над святынями. Если бы завтра кто-нибудь, хорошо понявший что есть царизм, мог и осмелился открыть народу, что это не только политическая или экономическая ложь, но что это также и ложь святотатственная, то возможно, что послезавтра не осталось бы и следа от царизма. Но революционеры до сих пор никогда не имели достаточной силы религиозного сознания, чтобы сказать тем, кому жертвовали своей жизнью: «Ваша вера напрасна! Смотрите, не Бога вы почитаете, а человека как и вы, слабее вас. Из веры в вочеловеченного Бога вы сделали веру в Человекобога. Вы давно отступились от Христа; более того: вы приняли Антихриста. Ваша жизнь не только темна, грязна и ничтожна; она еще и святотатственна. И, может быть, оттого, что она святотатственна, она так темна и ничтожна».

Но, скажет кто-нибудь, это грубая пропаганда суеверия. Говорить мужику об Антихристе, создавать и распространять легенды, это еще хуже, чем увлекать его с помощью поддельных «орленных» бумаг. Но тем, кто отказывается признать идеалистическую сторону вопроса, кто далек от его настоящей психологии и порыва народной души, я не предлагаю такой пропаганды. Она кончится так же безуспешно, как и у Стефановича. Мне только кажется, когда я думаю об истории нашего революционного движения, что единственной, способной вызвать революцию «снизу», могла бы быть пропаганда идей, радикально опровергающих заблуждение самодержавия и изменяющих до самых глубин народную психологию. Эта революция не подготавливала бы путь социалистическим идеям, понимаемым как земная правда и земная организация, она бы

лишь освежила эти идеи в душе всего народа, поскольку они там уже живут.

Грубая пропаганда! Но вожди многих партий ведут пропаганду гораздо более грубую и даже намеренно грубую, поскольку они по большей части говорят только то, что они считают приемлемым «для масс». Многие из них на деле пошли в своих учениях не далее плоского и наивного материализма; что же до тех, кто идет дальше и вынашивает мечту о Сверхчеловеке, то не думаю, что они упоминают о ней в своей социальной и революционной пропаганде. «Мы говорим, — признаются они, — только то, что приемлемо „для масс“, а не то, что приемлемо для нас самих». Несмотря на добрые намерения, в этом есть опасность: опасность глубокой пропасти между ведущими и теми, кто за ними следует, особенно если первые, как часто мы видим, остаются слишком далекими от психологии вторых и произвольно определяют, что эти последние поймут, а чего нет. Так устанавливаются отношения, ненадежные и вредные, между теми кто «наверху» и теми кто «внизу». Мы все чувствуем важность революционной пропаганды в России. И именно потому, что пропаганда есть вещь святая, необходимая и справедливая — особенно грустно видеть, что часто она бесплодна.

Уверены ли мы, что революция «снизу» близка, что благодаря социальной пропаганде последнего времени, крестьяне больше не верят, что царь может дать им землю, или что вера их не столь глубока, как во времена Стефановича? Народных восстаний против царя (понимая народ в самом широком смысле) пока не было ни одного. Что касается волнений против представителей власти и собственников, они были во все времена; и они не только не означают отрицания самодержавия, то есть царя, но наоборот, означают его поддержку.

«Наш народ, — говорил Бакунин, — глубоко и страстно ненавидит правительство; он ненавидит всех его представителей, под каким бы видом они не являлись». — «Но

факт замечательный! Русский народ, [хотя и главная жертва царизма,] не потерял веры в царя. Беды свои он приписывает кому и чему вам угодно, и помещикам, и чиновникам, и священникам, только отнюдь не царю». Бакунин настаивал, что надо считаться с этим «многозначительным фактом». Народ совершенно убежден, что «царь издавна дал ему все, в чем он нуждается, землю и волю» и вскоре этот золотой век возвратится. С редкой тонкостью и точностью Бакунин прибавлял: «Привязанность народа к царю не придворная, не холопская, а религиозная. И религия народа не небесная, а земная, жаждущая, требующая удовлетворения себе на земле».

Повторяю, социальные идеи, возросшие на чисто материалистической основе, не могут вытеснить и заменить столь глубоко укорененной идеи царизма, потому что последняя не только земная, но также и небесная, религиозная идея, в том смысле этого слова, который описывает союз земного и «небесного», жизни внутренней и внешней. Идея царизма, хотя и совершенно ложная, превосходит чисто материалистические учения. Социализм справедлив и верен, пока касается земной организации. Но если для этой очень справедливой земной организации русскому народу придется отказаться навсегда от организации своей жизни *под небом*, он всегда, доколе он остается собой, предпочтет мечту, даже темную и лживую, — *царства Божия на земле*.

Отнять у него эту мечту можно лишь разрушив сам народ. Эта мечта может потерять в живости и точности, но не исчезнуть; ибо это мечта всего человечества с запада на восток, до китайской «Поднебесной империи». Как таковая, она не только не лжива, но возможно является единственной общей истиной, открывшейся нам. Разрушая ее, мы возможно разрушим движение мира, историю, жизнь.

С ложным и ужасным проявлением этого святого стремления, с русским царизмом сейчас инстинктивно

борется пробуждающаяся сила рождающейся жизни: русская революция. Но борцы за жизнь движимы еще инстинктом без полного сознания. Новая правда борется со старой ложью; но новая правда пока не знает собственного имени, тогда как старая ложь знает, как ее зовут. Лишь когда правда противопоставит лжи другое имя, истинное имя, она сможет ее одолеть.

Чтобы победить царизм, русская революция, новая Россия должны противопоставить ему не менее глубокую идею, не менее вселенскую, чем идея врага.

Русская революция должна принять новый путь, сознательный и имеющий вселенскую ценность. И мы твердо верим, что она это сделает, потому что все мы верим в Россию и в святую правду нашей революции.

О тексте

ТЕКСТ КНИГИ публикуется по двум источникам: русским вариантам статьи и предисловия Д. С. Мережковского и современным переводам статей З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosofova.

Задача перевода с иностранного языка сочинений авторов, основным литературным языком которых был русский, остро ставит проблему стилистики перевода. Проверенным оптимальным решением является максимально точная передача содержания текста без попыток имитации русского авторского стиля. Тем не менее излишним было бы отказываться от терминологической и лексической верификации перевода согласно терминологической и лексической практике З. Н. Гиппиус, Д. В. Filosofova и современным их статьям правилам русского языка. Сложность перевода сопряжена также и со специфической русско-французской лексической проблемой. Французский общественно-политический лексикон в русском языке (особенно — начала XX века) зачастую «раздвоен», существуя как в виде смысловых аналогов, так и в виде калек французских слов, что создает заметную разницу в оттенках их смысла. Речь идет о таких словах, как, например, *sociale* («общественный», «социальный»); *populaire* («народный», «популярный»); *revolution* («переворот», «революция»); *conscience, mistique*, часто употребляемое З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosofovym *rêve* («сон», «мечта»,

соответственно: *rêver* — «видеть сны», «мечтать»). При обычном переводе французских авторов переводчик выбирает наиболее ему подходящий вариант. В настоящем же случае свой выбор переводчик и редакторы стремились согласовать с русским словоупотреблением авторов. Наконец, одна из главных сложностей перевода — это сам французский язык статей З. Н. Гиппиус и Д. В. Filosofova. По-видимому, тот, кто готовил перевод книги с русского на французский, не обладал вполне совершенным знанием французского языка. В первую очередь это относится к статье З. Н. Гиппиус «Революция и насилие», ряд мест которой с трудом поддаются грамматической реконструкции и адекватному переводу. С другой стороны, вторая статья — «Истинная сила царизма» — в языковом отношении значительно лучше, что позволяет сделать предположение о дополнительном ее редактировании или правке. Тем не менее, во всех спорных случаях переводчик и редакторы книги склонны скорее сохранить невнятность французского варианта, чем подменить авторское выражение своей трактовкой.

При переиздании русских вариантов текста содержащиеся в них опечатки были исправлены без оговорок.

[Д. Мережковский]

Предисловие

[D. Merejkowsky] Préface // Le Tsar et la Revolution. Deuxime édition. Paris, 1907. P. 5—14. На русском языке впервые: Д. Мережковский. Предисловие к одной книге // Религия и Жизнь. [Сб.] М., 1908. С. 6—10. Переизд.: Предисловие к одной книге // Д. С. Мережковский. Полное собрание сочинений. Т. 13. М.: И. Д. Сытин, 1914. С. 162—166. Печатается по последнему изданию с учетом французской публикации. В квадратных скобках дан французский текст, не вошедший в русскую версию; в угловых скобках — напротив, русский текст, не включенный во французский вариант.

Д. Философов

Царь-Папа

Dm.Philosophoff. Le Tsar Pape // Le Tsar et la Révolution. Deuxième édition. Paris, 1907. P. 17—85. Переведено и печатается по единственной публикации.

«Акт (...) в алтаре Успенского собора» — исправлено согласно подлинному названию документа, в тексте здесь и далее ошибочно: *Вознесенского*.

«Я сразу оба: и Царь, и патриарх» — в русской традиции эти слова Петра Первого передаются так: «Я им обое — государь и патриарх».

Он на каждое предложение отвечает: «Да, да, конечно, конечно» — «конечно, конечно» написаны по-русски латинскими буквами.

(дата первого «либерального» Указа) — «Указ» написано по-русски латинскими буквами.

З. Гиппиус

Революция и насилие

Z. Hippius. La Révolution et la violence // Le Tsar et la Révolution. Deuxième édition. Paris, 1907. P. 87–132. Переведено и печатается по единственной публикации.

«Правда ли, что верят, что один мученик, будучи обезглавлен, взял свою голову в руки и приветливо поцеловал?» — «Вот что спрошу: справедливо ли, отец великий, то что в Четьи-Минеи повествуется где-то о каком-то святом чудотворце, которого мучили за веру и когда отрубили ему под конец голову, то он встал, поднял свою голову и „любезно ее лобызаше“, и долго шел неся ее в руках и „любезно ее лобызаше“. Справедливо это или нет отцы честные?» (Братья Карамазовы. Часть первая. Книга вторая. Неуместное собрание. II).

Д. Мережковский

Религия и революция

D. Merejkowsky. Religion et Révolution // Le Tsar et la Révolution. Deuxième édition. Paris, 1907. P. 133–246. На русском языке впервые: Д. Мережковский. Революция и религия // Русская Мысль. 1907. Кн. 2. Отд. II. С. 64–85; Кн. 3. Отд. II. С. 17–34. Переизд.: Революция и религия // Д. Мережковский. Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 41–117; Революция и религия // Д. С. Мережковский. Полное собрание сочинений. Т. 13. М.: И. Д. Сытин, 1914. С. 36–97. Печатается по последнему изданию с учетом французской публикации. В угловых скобках приведен русский текст, не вошедший во французский вариант. В квадратных — напротив: французский, опущенный в русском варианте.

Гробовую крышку малого неба — во французском варианте: «слишком малое небо».

Бироновицной — во французском варианте: «ужасным режимом Бирона».

3. Гиппиус

Истинная сила царизма

Z. Hippus. Le vraie force du tsarisme // Le Tsar et la Révolution. Deuxième édition. Paris, 1907. P.249-283. Переведено и печатается по единственной публикации.

«Народ, — говорит он, — почитает в царе символическое представление единства, величия и славы русской земли... — цитата сверена и дополнена по изданию: М. Бакунин. Народное дело, Романов, Пугачев или Пестель? М., 1917.

Ренан... отмечает в своей «Жизни Иисуса» (гл. XVII): — цитируется в переводе А. С. Усовой (1911)

«Наш народ, — говорил Бакунин, — глубоко и страстно ненавидит правительство...» — цитата сверена и дополнена по изданию: М. Бакунин. Народное дело, Романов, Пугачев или Пестель? М., 1917.

Серия «Исследования
по истории русской мысли»

вышли из печати:

М. А. Колеров. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996 (Том 1).

Исследования по истории русской мысли.
Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997.

Вера Проскурина. Течение Гольфстрема: Михаил Гершензон, его жизнь и миф. СПб., 1998 (Том 2).

Исследования по истории русской мысли.
Ежегодник за 1998 год. М., 1999.

готовятся к печати:

Е. А. Голлербах. Религиозно-философское издательство «Путь» (1910–1919).

Проблемы идеализма (1902). Научное издание.

Исследования по истории русской мысли.
Ежегодник за 1999 год.

Леонид Кацис. Русская эсхатология и русская литература.

Николай Плотников. Русская философия в европейском контексте: Франк, Новгородцев, Лосев, Шпет.

Содержание ежегодников «Исследования по истории русской мысли»

1997

А. Козырев. Наукоучение Владимира Соловьева.

К истории неудавшегося замысла

Приложение: **Владимир Соловьев.** [Об истинной науке etc.]

Н. Плотников. К вопросу об «актуализации» веховской философии: сборник Russlands politische Seele. Приложение:

Илья Гурвич. Вступление [к Russlands politische Seele]

Братство Святой Софии: документы (1918–1927)

[**А. В. Карташев.**] Проект Временного устава братства св. Софии — Премудрости Божией. Основные положения Устава братства Св. Софии — Премудрости Божией

[**С.Н.Булгаков.**] Молитвенное правило для членов братства имени Св. Божественных Софии

Послание Архиерейского Синода Русской Православной Церкви за границей от 18 (31) марта 1927 года

А. В. Карташев. Объяснение [митр. Евлогию по поводу Послания Архиерейского Синода]

Л. Кацис, Д. Шушарин. «Потом начинается ужас»: ОБЭРИУ как религиозное явление

В. М. Лопатин. Из Воспоминаний: 1. Лев Михайлович Лопатин. 2. [О Владимире Соловьеве] Приложение:

В. В. Лопатин, Н. В. Лопатин. Семья Лопатиных

Киевское Религиозно-Философское Общество. Приветствие Поместному Собору Православной Всероссийской Церкви (1917)

О. Локтева. С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года.

Приложение: [С. Н.] Б[улгаков?] Свобода и церковь

М. Колеров. С. Н. Булгаков в Крыму осенью 1919 года:

Vegetus. Неделя о Булгакове

А. Галушкин. После Бердяева: Вольная Академия Духовной Культуры в 1922–1923

М. Колеров. Утраченная диссертация Флоровского.

Приложение: [Г. В. Флоровский. Историческая философия Герцена. Заключение (1923)]

М. К. Петр Струве. [Набросок рецензии на сборник «На путях. Утверждение евразийцев. Книга вторая» (1922)]

П. Шалимов. Н. О. Лосский. Письма к С. Л. Франку и Т. С. Франк (1925, 1945–1950)

С. Л. Франк о смерти Н. А. Бердяева (1948): письмо к Е. Ю. Рапп

«Народоправство» (1917–1918). Роспись содержания

«Русская Мысль» (1921–1927). Роспись содержания

1998

К. Бурмистров. Владимир Соловьев и Каббала. К постановке проблемы

А. Козырев, Н. Голубкова. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923–1924]

Б. Межуев. К проблеме поздней «Эстетики» Вл. Соловьева (Опыт чтения газетных некрологов)

М. Колеров. Неизвестные рецензии Булгакова и Бердяева в журнале «Книга» (1906–1907):

Николай Бердяев. Проф. Булгаков. Краткий очерк политической экономии.

- Николай Бердяев.** В. Розанов. Легенда о Великом Инквизиторе.
- С. Булгаков.** Л. Н. Толстой. О значении русской революции.
- Николай Бердяев.** Оскар Уайльд. Душа человека при социализме.
- С. Булгаков.** Николай Бердяев. *Sub specie aeternitatis*
М. К. О еженедельнике «Накануне» (1918); Приложение:
С. Булгаков. Накануне (отрывок из произнесенной речи).
- Петр Струве.** Государственность и культура
М. Колеров. К истории «пореволюционных» идей:
Н. Бердяев редактирует «Из глубины» (1918)
Н. Самовер. Галлиполийская мистика А. В. Карташева.
Приложение: **А. В. Карташев.** Впечатления о поездке
в Галлиполи (1921) etc.
- О. Локтева.* Политический семинар П. Б. Струве
(Прага, 1924). Приложение: 1. Заседание 10 марта [1924.
О национализме]. 2. Заседание 5 мая [1924. О демократии]
Curriculum vitae: **И. А. Ильин** (1922) и **А. С. Изгоев** (1923).
О. Л. В. В. Зеньковский (1922)
- «Вопросы Философии и Психологии» (1889–1918).**
Роспись содержания
- «Начало» (1899).** Роспись содержания
- «Накануне» (1918).** Роспись содержания

