

РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ



# РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Серия самых выдающихся книг великих русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения:

|                       |                                |                                |
|-----------------------|--------------------------------|--------------------------------|
| Св. митр. Иларион     | Коялович М. О.                 | Соловьев В. С.                 |
| Св. Нил Сорский       | Лешков В. Н.                   | Бердяев Н. А.                  |
| Св. Иосиф Волоцкий    | Погодин М. П.                  | Булгаков С. Н.                 |
| Иван Грозный          | Беляев И. Д.                   | Хомяков Д. А.                  |
| «Домострой»           | Филиппов Т. И.                 | Шарапов С. Ф.                  |
| Посошков И. Т.        | Гиляров-Платонов Н. П.         | Щербатов А. Г.                 |
| Ломоносов М. В.       | Страхов Н. Н.                  | Розанов В. В.                  |
| Болотов А. Т.         | Данилевский Н. Я.              | Флоровский Г. В.               |
| Пушкин А. С.          | Достоевский Ф. М.              | Ильин И. А.                    |
| Гоголь Н. В.          | Одоевский В. Ф.                | Нилус С. А.                    |
| Тютчев Ф. И.          | Григорьев А. А.                | Меньшиков М. О.                |
| Св. Серафим Саровский | Мещерский В. П.                | Митр. Антоний Храповицкий      |
| Шишков А. С.          | Катков М. Н.                   | Поселянин Е. Н.                |
| Муравьев А. Н.        | Леонтьев К. Н.                 | Солоневич И. Л.                |
| Киреевский И. В.      | Победоносцев К. П.             | Св. архиеп. Иларион (Троицкий) |
| Хомяков А. С.         | Фадеев Р. А.                   | Башилов Б.                     |
| Аксаков И. С.         | Киреев А. А.                   | Концевич И. М.                 |
| Аксаков К. С.         | Черняев М. Г.                  | Зеньковский В. В.              |
| Самарин Ю. Ф.         | Ламанский В. И.                | Митр. Иоанн (Снычев)           |
| Валуев Д. А.          | Астафьев П. Е.                 | Белов В. И.                    |
| Черкасский В. А.      | Св. Иоанн Кронштадтский        | Лобанов М. П.                  |
| Гильфердинг А. Ф.     | Архиеп. Никон (Рождественский) | Распутин В. Г.                 |
| Кошелев А. И.         | Тихомиров Л. А.                | Шафаревич И. Р.                |
| Кавелин К. Д.         |                                |                                |

**ДМИТРИЙ ХОМЯКОВ**

**ПРАВОСЛАВИЕ  
САМОДЕРЖАВИЕ  
НАРОДНОСТЬ**

**МОСКВА  
Институт русской цивилизации  
2011**

УДК 1(082)  
ББК 87.3(2)6-63  
X 76

**Хомяков Д. А.**

X 76 Православие. Самодержавие. Народность / Составление, вступ. ст., примечания, именной словарь А. Д. Каплина / Отв. ред. О. А. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2011. — 576 с.

В книге публикуются главные произведения выдающегося русского мыслителя (старшего сына основоположника славянофильства Алексея Степановича Хомякова) – одного из основателей Союза Русских Людей в Москве (1905 г.), члена Предсоборного Присутствия, знатока множества языков, богослова, филолога, историка, публициста Дмитрия Алексеевича Хомякова (1841–1919). Труды Хомякова в систематизированном виде формулируют главные понятия русской идеологии.

Подавляющее большинство сочинений публикуется впервые после 1917 года.

Главный труд – «Православие. Самодержавие. Народность» – издается по первым прижизненным журнальным публикациям.

УДК 1(082)  
ББК 87.3(2)6-63

ISBN 978-5-902725-81-7

© Институт русской цивилизации, 2011.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

Дмитрий Алексеевич Хомяков родился 27 сентября 1841 г.<sup>1</sup> в семье великого русского мыслителя, одного из основоположников славянофильства Алексея Степановича Хомякова (А. Ф. Лосев говорил, что «в свое время была мысль о... канонизации» Хомякова<sup>2</sup>) и Екатерины Михайловны (урожденной Языковой, сестры известного поэта). Назван он был в честь ближайшего друга Алексея Степановича – одаренного поэта Дмитрия Веневитинова, умершего в двадцатидвухлетнем возрасте.

В 1838 г. у Хомяковых умерли два сына (Степан и Федор), затем родилась дочь Мария (1840 г.), Дмитрий и еще пятеро детей. В первые годы после рождения Дмитрия Хомяковы жили в наемной квартире на Арбате, а в 1844 г. купили собственный дом на Собачьей площадке. Отец много времени уделял воспитанию детей. Все они получили блестящее домашнее образование. В 1847 г., отправившись в путешествие в Англию, А. С. Хомяков взял с собою и своих старших детей Дмитрия и Марию.

После смерти жены (1852 г.) Алексей Степанович стал уделять воспитанию детей еще больше внимания. По три раза в неделю он сам занимался со старшими:

---

<sup>1</sup> Здесь и далее все даты приводятся по юлианскому календарю (старому стилю).

<sup>2</sup> Лосев А. Ф. Термин «магия» в понимании П. А. Флоренского // Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 280.

учил их арифметике, русской истории, рисованию, а также русскому и церковно-славянскому языкам<sup>1</sup>. Кроме того у старших детей была гувернантка-француженка и учительница англичанка.

После смерти матери спальни Дмитрия (как и отца) стала библиотека. Весной 1853 г. Алексей Степанович нанял для сына учителя русского и греческого языка Казакова<sup>2</sup>. Однако из-за болезни последнего отцу самому пришлось обучать старших детей и греческому языку.

Когда А. А. Иванов привез в С.-Петербург свою знаменитую картину «Явление Христа народу», то Хомяков специально отправляется туда, взяв с собою Дмитрия и Марию, которые любили рисование и с удовольствием ходили по Эрмитажу, общаясь со знаменитым художником<sup>3</sup>.

После смерти в 1860 г. Алексея Степановича двенадцатилетний Дмитрий остался вместе с пятью сестрами и братом Николаем (впоследствии председателем III Государственной Думы) сиротой. На старшего в семье легла забота не только о сестрах и брате, но и о продолжении образования, а также и о немалой ответственности.

Юноша не поддавался искушению оказавшегося в его распоряжении большого состояния. Он продолжал свое образование, в большой мере пользуясь оставшейся от отца громадной библиотекой. Вместе с тем укреплялись его связи и близость с друзьями покойного родителя.

Несмотря на сложные семейные обстоятельства, Дмитрий Алексеевич успешно окончил историко-филологический факультет Московского университета и на протяжении всей последующей жизни прикладывал

---

<sup>1</sup> Хомяковский сборник. Т. I. Томск. 1998. С. 91.

<sup>2</sup> Там же. С. 116, 121.

<sup>3</sup> Там же. С. 189, 191.

поистине неоценимые (и неоцененные по достоинству до сего дня) усилия по сохранению наследия своего отца, уточнению нюансов его биографии, переводу, изданию, истолкованию и разъяснению его сочинений и переписки. Этого не могли не заметить почитатели и исследователи творчества А. С. Хомякова<sup>1</sup>.

Дмитрий Алексеевич, продолжая дело отца, финансирует издание «Песен», собранных П. Н. Рыбниковым, глубоко ему за это благодарным<sup>2</sup>. В связи с этим уместно вспомнить статью Ильи Беляева «Аника-воин», посвященную исследователю и издателю русского фольклора – Д. А. Хомякову<sup>3</sup>.

Будучи владельцем наследственного имения в с. Богучарово Тульского уезда Тульской губернии Хомяков постепенно разворачивает здесь большие строительные работы: пристраивает к старому господскому дому два флигеля, строит дом для управляющего, обновляет и расширяет парники, оранжерею и т.д.

Женат он был на Анне Сергеевне Ушаковой, представительнице известной фамилии, которая по преданию восходит к касожскому князю Редде (XI в.). Но впоследствии супруги расстались, детей у них не было<sup>4</sup>. Больше Хомяков в брак не вступал.

---

<sup>1</sup> В фонде Отдела редких книг Тульской областной универсальной научной библиотеки сохранилась книга профессора Киевской духовной академии В. З. Завитневича «Алексей Степанович Хомяков: Т. 2. Система философско-богословского мировоззрения Хомякова» (Киев: Петр Барский в Киеве, 1913. 306 с.) с дарственной надписью на титульном листе: «Глубокоуважаемому Дмитрию Алексеевичу в честь благоговейного отношения к памяти великого отца».

<sup>2</sup> Рыбников П. Н. Письмо к Дм. А. Хомякову. Осень 1861 г. // Песни, собранные П. Н. Рыбниковым. Т. 2. М.: Тип. Семена, 1862. С. III.

<sup>3</sup> Беляев И. Аника-воин (Посвящается Д. А. Хомякову) // Русский архив. 1864. № 1. С. 90–93.

<sup>4</sup> Бобринский Н. Н. Старинный род Хомяковых // А. С. Хомяков. Избранное. Тула, 2004. С. 534.

Дмитрий Алексеевич активно участвовал в земском движении, занимался благотворительностью. Он основал и содержал образцовые народные училища в своих имениях в деревне Волоть (1870 г.), с. Обидимо (1873 г.), был почетным блюстителем (попечителем) других школ, расположенных в ближайших волостях Тульского уезда, за что впоследствии его удостоили серебряной медали в честь 25-летия восстановления Александром III церковной школы в России.

Хомяков неоднократно был избран в члены Тульской уездной земской управы и Губернского земского собрания, а также в мировые судьи и почетные мировые судьи.

В то же время он не прекращал уделять внимание собиранию и изданию трудов отца. Франкоязычные сочинения А. С. Хомякова публиковались при его жизни только за границей. Собрать их воедино в составе тома богословский сочинений планировал еще Ю. Ф. Самарин, однако в издание так и не вошли французские оригиналы. Единственное переиздание в 1872 г. было предпринято в Швейцарии (Лозанна и Вена) Дмитрием Алексеевичем Хомяковым – сборник «Латинская Церковь и протестантизм с точки зрения Восточной Церкви». Сын был настолько бережен и принципиален в отношении адекватной передачи наследия своего отца, что не оставлял без ответа несправедливые заключения (и даже замечания) известных популярных толкователей (таких, например, как Вл. Соловьев), которые могли ввести в заблуждение неискушенного читателя<sup>1</sup>.

Для беспристрастного читателя и объективного исследователя в этих дискуссиях очевидно, что богос-

---

<sup>1</sup> Хомяков Д. По поводу исторических ошибок, открытых г. Соловьевым в богословских сочинениях Хомякова // Православное обозрение. 1888. № 3. С. 611–615.



ловская компетентность и убедительность – на стороне Д. А. Хомякова<sup>1</sup>.

В 1894 г. в память о своем отце и в честь девяностолетия со дня его рождения Дмитрий Алексеевич возвел недалеко от Сретенского Богучаровского храма, построенного родителем и освященного в 1841 г., необычную колокольню в виде четырехгранной изящной башни с пирамидальным четырехскатным покрытием наподобие известной венецианской кампанеллы при соборе св. Марка. Причины выбора именно венецианского прототипа неизвестны, но есть предположения, что такая колокольня могла представляться храмоздателю воплощением русской идеи всечеловечности, мечты славянофилов о соединении всего христианского мира «под одним знаменем истины», т.е. Православной Церкви.

Колокольня была спроектирована крупным петербургским архитектором, одним из известнейших зодчих своего времени, трудившихся в «русском стиле», Н. В. Султановым, который, изменяя здесь своему обычному творческому почерку, характерному стилизацией под древнерусские образцы, добавил и нечто свое<sup>2</sup>. Ар-

---

<sup>1</sup> До сих пор в исследовательской литературе встречается необоснованное причисление В. С. Соловьева (пусть даже только «раннего») к «славянофилам». Обращаем в связи с этим внимание читателей на стойкое неприятие С. М. и В. С. Соловьевыми А. С. Хомякова. В «Вестнике Европы» (1907 г. № 3–6) впервые был опубликован полный текст (с искажениями частного характера) «Моих записок для детей моих, а если можно, и для других» С. М. Соловьева (они были изданы в сокращенном виде в 1896 г. и уже тогда вызвали критические отклики). В них вновь ожила полувековой давности полемика со славянофилами, в которой Соловьев проявил необоснованную резкость, а то и злорадство тона по отношению к своим научным и идейным оппонентам. А. С. Хомяков предстает в воспоминаниях историка «черным человечком», «не робевшим... ни перед какою ложью», «раздражительным, неуступчивым, завистливым, злым» «скалозубом»).

<sup>2</sup> При сопоставлении оригинала и копии находят некоторые существенные отличия. Они, прежде всего, в размерах и в трактовке яруса звона.

хитектор проектировал колокольню вместе с художником П. В. Жуковским (сыном поэта В. А. Жуковского), с которым работал и над созданием памятника Александру II в Московском Кремле.

Хомяков считал себя прямым наследником воззрений и дела жизни «зовомых славянофилов», попытавшихся выразить основные положения русского соборного православно-народного сознания. Ему приходилось неоднократно выступать с разъяснениями относительно тех или иных трактовок богословских воззрений славянофилов.

Внес он необходимую ясность и в вопросы, затронутые в замечаниях профессора-протоиерея А. В. Горского и профессора П. С. Казанского на богословские труды А. С. Хомякова<sup>1</sup>.

Дмитрий Алексеевич немало путешествовал по Европе, подолгу жил в Швейцарии и Риме. В Европе того времени среди ряда религиозных деятелей пробуждается интерес к Православию. Одним из них был известный английский специалист и почитатель славянофилов В. Биркбек. Англичанин знал многих русских мыслителей, а в особенности он уважал Дмитрия Алексеевича Хомякова. Биркбек и познакомил с воззрениями А. С. Хомякова французского аббата Портала (сторонника объединения Церквей). Однако Портал и его ученики прежде всего обратили внимание на Владимира Соловьева и его книгу «*La Russie et l'église universelle*»<sup>2</sup>, написанную по-французски и во Франции, в доме приятеля автора Леруа-Болье (католик журналист Тавернье позднее дал первый перевод «Трех разговоров»).

---

<sup>1</sup> Хомяков Д. А. О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова. – М.: Кушнерев, 1902. 40 с.

<sup>2</sup> «Россия и вселенская церковь» (1889) довольно жестко полемизирует с так называемым «православно-антикатолическим» направлением. Дата публикации не случайна: столетний юбилей французской революции.

Книга Соловьева вызвала широкий отклик в западном мире<sup>1</sup>. Аббат Портал послал нескольких своих учеников в Россию. Трижды ездил сюда аббат Морель, познакомился с С. Н. Трубецким, Д. С. Мережковским и др., но в 1905 г. произошел несчастный случай: он утонул в имении Хомякова. Вместо него Портал послал аббата Грасье. Побывав в том числе и в Богучарово, в имении Хомякова, впоследствии Грасье издал несколько статей и книг об отце и сыне Хомяковых и славянофильстве<sup>2</sup>.

Вот как впоследствии описал он свое знакомство с Дмитрием Алексеевичем Хомяковым в Богучарово: «Не без волнения входил я в дом Алексея Степановича, был принят его сыном. Дмитрию Алексеевичу было тогда 66 лет, но он не выглядел стариком. Он был высокого роста, слегка втянутая в плечи шея сутулила его. Седящие волосы открывали широкий лоб; лоб и небольшие, несколько раскосые глаза были главным, что запоминалось в его лице, дышавшем умом. Смуглый цвет кожи, широкий нос и редкая бородка выдавали в нем, как в большинстве русских дворян, черты азиатского происхождения. Под двубортным пиджаком он носил по русскому обычаю косоворотку, подвязанную поясом. В его речи была легкая шепелявость, которая, однако, не мешала четкости и приятному звучанию слов. По-французски

---

<sup>1</sup> В 1910 г. появилась книга иезуита Мишеля д'Эрбиньи «Русский Ньюман, Владимир Соловьев». Автор видел в Соловьеве эквивалент Ньюмана, т.е. христианина, спокойно и естественно вернувшегося в лоно католицизма, по силе «движения» Церкви в истории.

<sup>2</sup> Gratieux A. A. S. Khomiakov d'après sa correspondance. Dans la Revue cathol. des Eliges. V, 1908. P. 257–274, 341–359, 400–428; Gratieux A. Un poète slavophile A. S. Khomiakov. 1804–1860. Extract de la Revue de l'Institut Catholique de Paris. 1909. Rue Gasette 15. Paris. 32 p.; Gratieux A. A. S. Khomiakov et le Mouvement Slavophile. Les Hommes. Paris, Les Editions du Cerf, 1939. 2 vol. In-8°, XXXIV, 203 p. ; VIII. 276 p.; Gratieux A. Le Mouvement slavophile à la veille de la Révolution, Dmitri A. Khomiakov. Paris, les Editions du Cerf, 1953. 247 p.

он говорил как на родном языке и с такой легкостью, которая снимала желание говорить с ним по-русски»<sup>1</sup>.

Хомяков был достаточно свободным человеком в своих отношениях с выдающимися современниками и не порывал с ними связи, даже если они сильно заблуждались. Так, он водил знакомство со своим тульским соседом Л. Н. Толстым, не отрицал важности его произведений позднего периода. В «Русском архиве» за 1898 г. появилась сочувственная заметка Дмитрия Алексеевича по поводу толстовского предисловия к рассказам Мопассана. Рецензент писал о предисловии Толстого: «Хотелось бы, – так оно хорошо, – посоветовать каждому любителю изящной литературы ознакомиться с этим предисловием, глубоко вдуматься в него; хотелось бы, более того, дать его в руки юношеству, как верное и благое руководство в заманчивой, но столь опасной области искусства словесного...»<sup>2</sup>. Заметка была снабжена примечанием П. И. Бартенева, который, оправдывая ее появление в своем журнале, писал: «Историческое значение сочинений графа Л. Н. Толстого так велико, что они уже теперь входят в область “Русского Архива” и его библиографии»<sup>3</sup>.

Это вызвало негативную реакцию более консервативно настроенных знакомых Дмитрия Алексеевича. Вот что писал 8 декабря 1898 г. Бартеневу по этому поводу С. Д. Шереметев: «... На днях было очень интересное чтение у Н. П. Барсукова; читали отрывки из 14 части Погодина<sup>4</sup> – основание “Русской Беседы”, причем

---

<sup>1</sup> Gratieux A. Le Mouvement slavophile à la veille de la Révolution, Dmitri A. Khomiakov. Paris, 1953. P. 38.

<sup>2</sup> Русский архив. 1898. № 11. С. 441.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Многотомное сочинение Н. П. Барсукова «Жизнь и труды М. П. Погодина».

непризнанное значение кн. Петра Андреевича Вяземского в этом деле выставлено в надлежащем свете. Было довольно многолюдно, и сильно нападали на Вас и на Хомякова за расшаркивание перед Яснополянским идолом; вполне сочувствую этому порицанию, не допуская никаких компромиссов со старым блудодеем мысли и великим комедиантом, забавляющимся опытами над человеческим стадом! Поверьте, что не такими приемами возможна борьба...»<sup>1</sup>.

Однако отношение Хомякова к творчеству и воззрениям Толстого было достаточно сложное. Надо заметить, что в связи с замыслами сочинений на религиозно-нравственные темы Л. Н. Толстой в разное время беседовал не только с Хомяковым, но и с митрополитом Макарием (Булгаковым), епископом Можайским Алексием и др. В частности, о Хомякове Лев Николаевич в записи от 13 апреля 1906 г. сообщал: «Дмитрия Хомякова я уважаю: самобытный, новое сообщает, остроумный, как и его отец»<sup>2</sup>.

Впоследствии, в работе «О непротивлении злу» Хомяков развивает, конечно, не толстовские воззрения. Он делает достаточно нелицеприятный вывод для толстовства, а именно: «Самая заповедь о непротивлении злу дана вовсе не для попугайского ее заучивания и повторения рабского», а «имеет характер исключительно личный, т.е. она заключается в непротивлении злу, на меня лично направляемому»<sup>3</sup>.

Да и Толстой имел свое мнение о взглядах Хомякова. Вот что он записал в своем дневнике 6 февраля

<sup>1</sup> Шереметев С. Д. Письмо П. И. Бартеневу [8 декабря 1898 г. Москва] // Л. Н. Толстой: К 120-летию со дня рождения. (1828–1948). М.: Гос. лит. музей, 1948. Т. II. С. 172.

<sup>2</sup> Маковицкий Д. П. У Толстого. 1904–1910. Яснополянские записки // Литературное наследство. Т. 90. М., 1979. Кн. 2. С. 107.

<sup>3</sup> Д. Х. О непротивлении злу // Мирный труд. 1907. № 2. С. 18, 9.

1906 г.: «Читал вчера или 3-го дня брошюру («Самодержавие». – А. К.) Д. Хом<якова>. – Все хорошо. Горе в том, что он считает Христианство и Православие равнозначащими и к духовным требованиям жизни причисляет быт. Это уже совсем неверно и явный софизм. По этому случаю и надо записать»<sup>1</sup>.

Хомякова многие десятилетия связывала духовная близость с Н. М. Павловым (считавшим себя учеником К. С. Аксакова), наследие которого также ждет своего освоения и переиздания. Укажем в связи с этим лишь на незаконченный труд Павлова (было издано 5 томов) «Русская история до новейших времен», который не только не упоминается в профессиональной историографии, но еще не привлек внимания даже и чутких православных публицистов<sup>2</sup>. А ведь давно пора более трезво взглянуть на те обобщающие труды (в частности, Н. М. Карамзина, С. М. Соловьева, В. О. Ключевского), которые без должного критического осмысления однозначно относят к безусловным достижениям русской мысли в деле описания и осмысления собственной истории.

Хомяков поддерживал хорошие отношения с архимандритом Алексием (Симанским) в бытность последнего ректором тульской семинарии (1906–1911). Владыка нередко гостил в доме Хомяковых в с. Богучарово.

В конце 1890-х гг. Хомяков состоял директором Строгановского центрального училища технического рисования, находившегося в ведении Министерства финансов по Департаменту торговли и мануфактур, а в начале XX в. был председателем Совета этого училища

---

<sup>1</sup> Толстой Л. Н. Полн. собр. соч. Т. 55. М., 1937. С. 188 (запись от 6 февраля 1906 г.).

<sup>2</sup> В Институте рукописей Национальной Библиотеки Украины им. В. И. Вернадского (Ф. XIII. Архив Синода. Ед. хр. 4692) нами обнаружено письмо Н. М. Павлова К. П. Победоносцеву от 2 января 1904 г. о выходе из печати 5-го тома.

в чине действительного статского советника, казначеем Художественного общества (председатель – Великий князь Сергей Александрович), почетным попечителем тульской мужской гимназии и тульской Палаты Древностей (с 1904 г.).

Управляющий этой палатой, известный знаток русской истории, почитатель А. С. Хомякова Н. И. Троицкий в издаваемом под его редакцией журнале «Тульская старина» перепечатал в 1903 г. (№ 13) из «Русского архива» небольшие хранимые с детства воспоминания Д. А. Хомякова об отношении своего отца к преподобному Серафиму Саровскому. Будучи свидетелем и участником великих церковных торжеств, посвященных Серафиму Саровскому и проходивших в течение всего 1903 г., Дмитрий Алексеевич считал нужным предварить воспоминания заявлением о своем к этим событиям отношении.

Он считал, что церковное прославление преподобного Серафима Саровского давно подготовлялось в умах и чувствах православного русского народа, чтившего преподобного еще при жизни и не перестававшего стекаться к его могиле все семь десятков лет после преставления. То, что на официальном языке называется прославлением почивших подвижников или праведников, есть не что иное как торжественное признание законности благоговейного отношения народа к их памяти. «Святые, – пишет Дмитрий Алексеевич, – это те народные герои духа, кого народ сам излюбляет, ожидая от церковной власти лишь разрешения торжественно проявлять чувства, сложившиеся в его душе помимо всякого указания, как это ведется у католиков». Автор воспоминаний ссылается на примеры прославленных, произошедшие в XIX в., – Симеона Верхотурского, Митрофана Воронежского, Тихона Задонского, Феодо-

сия Черниговского. Все они были прославлены благодарною и благоговейною памятью народа задолго до их официальной канонизации. Все они не переставали почитаться народом со дня своего преставления, и потому прославление их есть действительно народно-церковное торжество, радостное тем, считает Хомяков, что оно завершает собою чаяния целых поколений.

Серафима Саровского почитали еще при жизни, и его слава еще в начале XIX в. способствовала всеобщей известности избранной им обители. И в прежние века монастырь пользовался уважением: достаточно вспомнить, что еще при императрице Анне Иоанновне его щедро наделили землею. Но все-таки, заключает Хомяков, подлинное прославление Саровской Пустыни несомненно связано с подвижническою жизнью преподобного Серафима.

В начале XX в., когда близка была кровавая смута 1905–1907 гг., Дмитрий Алексеевич, воспитанный своим отцом в православных традициях, не примкнул к той части российского образованного общества, которая с сомнением отнеслась к предстоящим церковным торжествам. Более того, Дмитрий Алексеевич счел нужным высказать свою точку зрения публично, через печать.

Почин прославления преподобного подвижника положила матушка Алексея Степановича – Мария Алексеевна, урожденная Киреевская. Ее внук вспоминает, что она настолько благоговела перед Саровским подвижником, что постоянно носила шапочку, освященную на его могиле, и пила воду не иначе, как кладя в нее кусочек от камня, на котором Серафим проводил ночи в молитве.

Деревенский дом Хомякова в с. Богучарово изобиловал изображениями преподобного Серафима, теми разнообразными литографическими портретами его,



которые во множестве стали распространяться после его преставления в 1833 г.

Дмитрий Алексеевич Хомяков был последовательным сторонником и защитником подлинного русского самодержавия. Первое систематическое изложение им славянофильских воззрений («Опыт схематического построения понятия “самодержавие”»), первоначально было опубликовано в 1899 г. в Риме лишь на правах рукописи, в количестве всего 50 экз. «Русский архив» давал такое пояснение: «Величайшая редкость. К перепечатанию запрещено Высочайшим повелением»<sup>1</sup>. В Институте рукописей Национальной Библиотеки Украины им. В. И. Вернадского нами обнаружено письмо автора к Победоносцеву с просьбой разрешить напечатать 50 экз. «О самодержавии»<sup>2</sup>.

Свои сочинения Хомяков большей частью не подписывал полным именем, ограничиваясь инициалами – «Д. Х.». И лишь немногие знали, чье имя стоит за двумя буквами. Это вводило в некоторое замешательство даже людей, высоко ценивших труды Хомякова и публично об этом заявлявших (см., например, отзывы Л. А. Тихомирова)<sup>3</sup>.

Столетие со дня рождения А. С. Хомякова (1904) совпало как с возрастанием активности врагов русской православной духовности и государственности, так и с народной реакцией на активизацию разрушительных сил. Празднование юбилея Алексея Степановича Хомякова в национально мыслящей среде было воспринято как торжество, посвященное истинно русскому мысли-

<sup>1</sup> Русский архив. 1914. № 8. С. 591.

<sup>2</sup> Хомяков Дмитрий Победоносцеву Константину Петровичу. Письмо 10 декабря 1903 г. // Институт рукописей Национальной Библиотеки Украины им. В.И. Вернадского. Ф. XIII. Архив Синода. Ед. хр. 4284.

<sup>3</sup> Тихомиров Л. А. Монархическая государственность. СПб., 1992. С. 320, 432.

телю, о чем свидетельствовали многочисленные объявления в прессе. Так «Новое время» (от 2 (15) мая 1904 г.) сообщало, что в Русском Собрании по случаю исполнившегося столетия со дня рождения «великого русского мыслителя и богослова» в воскресенье 2 мая будет отслужена панихида и следом за ней состоится торжественное заседание. На следующий день та же газета сообщала, что речь специально приехавшего по этому случаю в столицу из Киева доктора церковной истории В. З. Завитневича (автора первого капитального исследования об А. С. Хомякове) продолжалась целый час. И уважение к Дмитрию Алексеевичу Хомякову, как достойному сыну великого отца, было высказано неоднократно и недвусмысленно.

Празднование юбилея отца и отклик общественности на это событие позволило Хомякову сделать вывод, что подлинного уяснения значения А. С. Хомякова в истории русского просвещения еще не произошло, ибо не было еще достигнуто подлинное понимание его учения. А «славянофильство», по Д. А. Хомякову, есть «настоящее русское», «православно-русское» мировоззрение. Правда, А. С. Хомяков «в сущности... обработал лишь то, на чем зиждется все мировоззрение его: Православие, как вероучение Церкви и как основа русского просвещения. Но с этим светочем в руках он освещал почти все вопросы, которые может задать себе мыслящий человек, желающий понять исторические судьбы человечества в прошедшем и настоящем и извлечь из них назидание для будущего. В этом заключается отличительная черта его учения: оно всесторонне, т.е. не оставляет внимательно читателя в неведении, как смотреть на то или другое явление с точки зрения им избранной»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Д. Х. К столетию со дня рождения А. С. Хомякова // Русский архив. 1904. № 2. С. 164.

В то же время Дмитрий Алексеевич отнюдь не считал, «что вопросы, освещенные светом его (А. С. Хомякова. – А. К.) понимания, не требуют еще большей детальной разработки. Наоборот: они напрашиваются на таковую, дабы путем такой разработки, расклубления, сделаться удобоусвояемыми для тех, кто не может довольствоваться одним, хотя и очень ясным, общим указанием начал»<sup>1</sup>. И, несмотря на то, что «по-видимому А. С. Хомяков строго выработал свое учение о Православии и православном понимании, но и оно, несомненно, только тогда может быть признано вполне глубоким и верным, когда из него можно будет извлекать все новые и новые приложения ко всем явлениям, входящим в область вечно развивающейся жизни. Тем более дают пищи для разработки, так сказать, побочные, прикладные стороны его учения»<sup>2</sup>.

Видя недостаток и в тех, и в других, сам Дмитрий Алексеевич взялся за разъяснение основных вопросов, которых касался в своих трудах отец. Тратат «Самодержавие. Опыт схематического построения этого понятия», дополненный впоследствии двумя другими («Православие (как начало просветительно-бытовое, личное и общественное)» и «Народность»), представляет собой специальное исследование славянофильского («православно-русского») толкования как названных понятий, так и, по сути дела, всего круга основных «славянофильских» проблем. Полностью в одном периодическом издании этот триптих был опубликован в «Мирном труде» (1906–1908 гг.), а впервые эти сочинения переизданы вместе лишь в 1983 г., усилиями одного из потомков А. С. Хомякова – епископа Григория (Граббе)<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 165.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Хомяков Д. А. Православие, Самодержавие, Народность. – Монреаль: Изд. Братства преп. Иова Почаевского, 1983. 231 с.

Д. А. Хомяков исходит из того, что славянофилы, уяснив настоящий смысл «Православия, Самодержавия и Народности» и не имея времени заниматься популяризацией самих себя, не дали «обиходного изложения» этой формулы. Автор показывает, что именно она есть «краеуголие русского просвещения» и девиз России-русской, но понималась эта формула совершенно по-разному. Для правительства Николая I главная часть программы – «Самодержавие» – «есть теоретически и практически абсолютизм»<sup>1</sup>. В этом случае мысль формулы приобретает такой вид: «абсолютизм, освященный верою и утвержденный на слепом повиновении народа, верующего в его божественность»<sup>2</sup>.

Для славянофилов в этой триаде, по Д. А. Хомякову, главным звеном было «Православие», но не с догматической стороны, а с точки зрения его проявления в бытовой и культурной областях. Автор считает, что «вся суть реформы Петра сводится к одному – к замене русского Самодержавия – абсолютизмом», с которым оно не имело ничего общего<sup>3</sup>. «Абсолютизм», внешним выражением которого стали чиновники, встал выше «народности» и «веры». Созданный «бесконечно сложный государственный механизм под именем царя» и лозунгом самодержавия, разрастаясь, отделял народ от царя. Рассматривая понятие «народность», Хомяков говорил о почти полной «утрате народного понимания» к началу XIX века и естественной реакции на это славянофилов.

Определив смысл начал «Православия, Самодержавия и Народности», Хомяков приходит к выводу, что именно «они составляют формулу, в которой выразилось сознание русской исторической народности. Первые две

---

<sup>1</sup> Хомяков Д. А. Указ. соч. – С. 14, 16, 17.

<sup>2</sup> Там же. С. 19.

<sup>3</sup> Там же. С. 113, 114.

части составляют ее отличительную черту... Третья же – «Народность», вставлена в нее для того, чтобы показать, что таковая вообще, не только как русская... признается основой всякого строя и всякой деятельности человеческой...»<sup>1</sup>. Эти и подобные им заключения Хомякова позволяют утверждать, что ограничивать историческое значение деятельности А. С. Хомякова и его немногочисленных единомышленников лишь борьбой с «западниками» в узких рамках середины XIX в. – значит лишать себя ясного понимания того, что в это время решалась судьба тысячелетней русской истории.

Хомяков был последовательным защитником классического образования. «Для того, чтобы стать человеку на высшую ступень развития, – писал он, – ему необходимо усвоить все то, что приобрело человечество абсолютного в просветительном и образовательном отношении за всю историю свою. Усваивать надо лишь общечеловеческое; и хотя таковое никогда не является иначе как в оболочке народного, тем не менее, усвоению подлежит только общечеловеческое, народное же – лишь поскольку оно неотделимо от первого»<sup>2</sup>.

Хомяков отделял понятие просвещения от образования: «Надо очень тщательно отделять понятие об образованности от понятия просвещения. Только совершенное незнание языка и непонимание сути дела обучения и образования могли изобрести наименование Министерства просвещения; тогда как именно никакая школа просвещения не дает. Просвещение есть та духовная атмосфера, в которой живет весь народ, и которая вдыхается им ежеминутно, как духовный жизненный эликсир. Оно имеет свою основу в чувстве, а не в знании, и в нем пребывает всегда, на разных сте-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 230.

<sup>2</sup> Д. Х. О классицизме // Мирный труд. 1904. № 6. С. 125.

пенях личного развития. Христиански просвещенный человек может быть ученым и неученым и даже необразованным формально. Просвещение его не находится в зависимости от его учености: преподобный Серафим Саровский или Антоний Великий (неграмотный) были вполне просвещенные люди. Образование же и знание дают лишь (помимо их существующему) просвещению орудие самопроявления; но они вместе с тем и обоюдоострое нечто: способствуя расклублению начал просветительных, они иногда стремятся занять сами место просвещения и тогда дают результаты, обратные своему истинному назначению»<sup>1</sup>.

Начиная со статьи «О классицизме», Хомяков свои основные сочинения публикует в новом харьковском журнале «Мирный труд», ставшем со временем лучшим провинциальным «толстым» журналом правого толка своего времени, в том числе и благодаря работам Дмитрия Алексеевича.

«Мирный труд» начал издавать с февраля 1902 г. профессор Императорского Харьковского университета А. С. Вязигин. Первый номер открывался программной вступительной статьей редактора-издателя, которая представляла собой своего рода манифест. В соответствии с учением классиков славянофильства автор писал: «Вне народности нет мышления, нет познания, нет творчества. Стало быть, и каждый русский не может отрешиться от своей национальности, ибо еще ребенком, с первым своим лепетом, начал проникаться ею, постепенно все теснее и неразрывнее сливаясь всем существом с родной стихией».

Причем, как и славянофилы, А. С. Вязигин специально оговаривался: «Нам нельзя поворачиваться спиной и к Западу, “стране святых чудес”, по выражению

---

<sup>1</sup> Д. Х. Указ. соч. – С. 119–120.

родоначальника нашего славянофильства А. С. Хомякова». Редактор журнала призывал читателя не предаваться унынию и пессимизму, стеноя по поводу утраты русским народом самобытности: «Наш великий народ не утратит своего облика и своей духовной самобытности, пока на земле будет звучать живая русская речь».

В статье давалось объяснение и названию журнала. Вязигин писал: «Не пустые и звонкие слова, не боевые кличи и громкие речи, способные сладким дурманом опьянить юные головы, нужны нашей дорогой, терзаемой столькими общественными недугами, родине... Наше отечество, прежде всего, нуждается в скромных тружениках, делающих свое “маленькое дело” ради подъема общего культурного уровня, являющегося следствием настойчивой работы каждого из нас над самим собою, а не туманных стремлений к насильственным и коренным переворотам, заранее осужденным историей на полную неудачу: единственной зиждущей силой, выдержавшей вековые испытания, был и остается мирный труд».

Нами обнаружены архивные материалы, свидетельствующие о поддержке, которую оказывали Хомяков и Павлов Вязигину, основавшему в 1903 г. еще и первый в России провинциальный Отдел Русского Собрания, а также существенно обновивший с 1904 г. журнал «Мирный труд». В письме к Победоносцеву от 10 октября 1904 г. по поводу статьи «О классицизме» Павлов высоко отзывается об Вязигине, как о «достойном всякой поддержки» редакторе «очень симпатичного по направлению, журнала “Мирный труд”», «гонимому многокрайними недоброжелателями русско-православного направления»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Институт рукописей Национальной Библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. Ф. XIII. Архив Синода. Ед. хр. 4624. Павлов Н. М. Письмо Победоносцеву К. П. от 10 октября 1904 г.

(когда в 1907 г. Вязигин был избран в III Государственную Думу, Хомяков прислал краткую поздравительную телеграмму: «Поздравляю, выручайте. Хомяков»<sup>1</sup>).

Глубокое уважение питал Дмитрий Алексеевич Хомяков (как и его отец) к святителю Филарету (Дроздову), считая его «великим церковным и политическим деятелем», «новейшим из Отцев Церкви» и выразителем «очень определенного церковно-гражданского мировоззрения и столь же определенного выразителя некоей строгой церковной практики»<sup>2</sup>. Как и святитель Филарет, Хомяков был убежден, что «Церковь вовсе не нуждается в покровительстве». Силу «левых» он объяснял как раз тем, что против них выступала «мысль хотя и благонамеренная, но не продуманная, а посему дряблая и бессильная». Поэтому изучение наследия святителя Филарета, полагал он, «действительно может послужить для умов, ищущих света, к выработке “точных и ясных понятий”».

Высказал Хомяков и ряд других мыслей, которые делают его сочинения крайне важными для русского православного человека (о «соборе, соборности, приходе и пастве», «разгроме общины» («как единственного остатка русской самобытности»), «новейшей свободе» и др.).

Так, Хомяков был убежден, что «вопрос об отношении к земле не только экономический: он имеет в себе глубоко-этическую основу, поэтому так называемые славянофилы придавали ей именно такое значение»<sup>3</sup>.

Хомяков был хорошо известен и пользовался большим авторитетом в ученых и богословских кругах,

<sup>1</sup> Отклики русских людей на избрание проф. А. С. Вязигина в члены Государственной думы // Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма. М., 2008. С. 355.

<sup>2</sup> Д. Х. К сорокалетию кончины Филарета // Русский архив. 1907. № 12. С. 551, 554, 552.

<sup>3</sup> Д. Х. Православие // Мирный труд. 1908. № 3. С. 130.



особенно в Москве и Туле. Столь же широкой известностью пользовался его славящийся гостеприимством богучаровский дом, куда многочисленных гостей, в том числе иностранцев, привлекали обширная образованность и просвещенный патриотизм хозяина усадьбы.

Дмитрий Алексеевич выступил одним из основателей Союза Русских Людей в Москве в апреле 1905 г. вместе с И. Ф. и Ф. И. Тютчевыми (сын и внук поэта), Д. И. Иловайским, будущим митрополитом Анастасием (Грибановским), в ту пору ректором Московской духовной семинарии, С. Ф. Шараповым и другими известными московскими общественными деятелями.

В январе 1906 г. было опубликовано «Обращение Русского Собрания к единомысленным партиям, союзам и русскому народу по поводу Манифеста 17 октября». В нем содержался призыв ко всем русским людям, разделявшим программные положения Русского Собрания, «сплотиться, объединиться и образовать Всенародный Союз приверженцев Самодержавия, чтобы согласованно и в одном направлении действовать на предстоящих выборах в Государственную Думу». Это был один из первых документов монархического движения, в котором разъяснялось, что Манифест 17 октября не вводит конституционную форму правления и не должен повлечь за собой переработку Основных Законов Российской Империи. Хомяков как член «Кружка москвичей» подписал одобрительный отзыв на это обращение.

Хомяков был также близок к Кружку ищущих христианского просвещения (в историографии его поминуют и под другим названием – «новоселовский кружок»).

В 1910-е гг. он поддерживает отношения с К. Н. Пасхаловым, о чем свидетельствуют письма 1914–1915 гг.

последнего к Хомякову<sup>1</sup>, изданные В. Н. Лясковским и другими.

Во время работы Поместного Собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. (по свидетельству еп. Григория (Граббе)) для бесед к Д. А. Хомякову приходили архиеп. Антоний (Храповицкий), архиеп. Анастасий (Грибановский) и др.<sup>2</sup>.

В июле 1917 г. Грасье, приехав в Москву, снова виделся с Хомяковым. После второго инсульта тот постарел и осунулся, ходил с трудом, речь была неотчетливой. Однако ум оставался ясным, и живой интерес к тем же вопросам, что и раньше, – прежним. «В тот раз, – пишет Грасье, – я встретил у него его старшую сестру Марию Алексеевну Хомякову, женщину замечательного ума, решительного и мужественного поведения»<sup>3</sup>.

До сегодняшнего дня во многих публикациях неверно указывается год (1918) или месяц (январь 1919 г.) кончины Дмитрия Алексеевича. В архиве о. Павла Флоренского в записной книжке № 2 за 1919 год сохранилась такая запись: «В пятницу 22 марта 1919 г. хоронили Дмитрия Алексеевича Хомякова и Марию Алексеевну, сестру его, вместе в одной могиле в Даниловом монастыре»<sup>4</sup>. На кладбище этого монастыря рядом с Н. В. Гоголем были похоронены их родители.

Замечательную усадьбу в Богучарово ждала непростая судьба. И, тем не менее, есть еще что хранить и что возрождать. На сегодняшний день ансамбль усадьбы со-

---

<sup>1</sup> Пасхалов К. Н. Русский вопрос. М., 2009. С. 613–616.

<sup>2</sup> Григорий (Граббе), епископ. Памяти Димитрия Алексеевича Хомякова // Хомяков Д. А. Православие, Самодержавие, Народность. Монреаль, 1983. С. 8.

<sup>3</sup> Gratieux A. Le Mouvement slavophile à la veille de la Révolution, Dmitri A. Khomiakov. Paris, 1953. P. 123, 128; Хомяковский сборник. Т. I. Томск. 1998. С. 176.

<sup>4</sup> Архив священника П. А. Флоренского. Вып. 2. Томск, 1998. С. 84.

стоит из комплекса мемориальных зданий, бывших свидетелями жизни и трудов А. С. и Д. А. Хомяковых: господский дом (кон. XVIII в.) о 28 комнатах с флигелями (2-я пол. XIX в.) с каминным залом с красивейшей лепниной, храм во имя Сретения Господня (1840 г.), построенный по проекту А. С. Хомякова талантливым крепостным архитектором Сергеем Александровым, колокольня (1894 г.), дом управляющего (2-я пол. XIX в.), регулярный (VIII в.) и пейзажный парки (XIX в.), система трех прудов и кладбище (2-я пол. XIX в.), расположенное в северо-западной части усадьбы, на котором сохранились каменные надгробия, самые ранние из которых относятся к 1860 г.

Архив семьи Хомяковых попал в собрание Музея дворянского быта 40-х годов XIX в., располагавшегося в доме Хомяковых на Собачьей площадке в Москве. Музей этот просуществовал с 1920 по 1929 год. После упразднения его коллекции были переданы в Государственный Исторический музей.

Таким образом документальное собрание Музея дворянского быта 40-х годов оказалось в Отделе письменных источников ГИМа. Здесь материалы семьи Хомяковых были выделены в отдельный фонд (№ 178), где находится и переписка Д. А. Хомякова.

В 1924 г. в Музей изящных искусств было передано собрание западноевропейской живописи из Румянцевского музея (более 500 картин), небольшая, но очень ценная коллекция Д. А. Хомякова, рисунки, гравюры, монеты, медали и литература по искусству.

В заключение уместно будет привести слова потомка Алексея Степановича и Дмитрия Алексеевича епископа Григория (Граббе): «Трудно определить степень влияния Димитрия Алексеевича на русскую богословскую и национальную мысль. Если это влияние

не было достаточно сильным, то в большей мере потому, что Дмитрий Хомяков ничего не предпринимал для популяризации своих мыслей. Он больше был озабочен, чтобы соблюсти полную точность в выражении мыслей и чтобы мысли эти были православными»<sup>1</sup>.

Вот нам и предстоит немало потрудиться для освоения и усвоения отнюдь не устаревшего наследия Д. А. Хомякова.

*А. Д. Каплин*

---

<sup>1</sup> Григорий (Габбе), епископ. Памяти Дмитрия Алексеевича Хомякова. С. 8.

## РАЗДЕЛ I

# ПРАВОСЛАВИЕ. САМОДЕРЖАВИЕ. НАРОДНОСТЬ

### Православие (как начало просветительно-бытовое, личное и общественное)<sup>1</sup>

Православие спасает не человека, а человечество.

(А. С. Хомяков. Письмо к А. И. Кошелеву)

«Православие, Самодержавие и Народность». Казенный идеал, хотя бы и заключал в себе высокие начала, не наполнит душу человека; и фраза, извне налагаемая, останется фразой.

(А. Гильфердинг. соч. 2 т., стр. 395)

В 1832-м году было провозглашено «официально», что основы русского государственного строя состоят из

---

<sup>1</sup> Начало этой ценной статьи было помещено в «Мирном Труде» за 1905 год, № 9. «Вступление к опыту построения понятия “Православие”, в смысле просветительно-бытовом». Для удобства гг. читателей мы помещаем исследование нашего почтенного сотрудника полностью. – *Прим. ред. журнала.*

трех элементов: Православия, Самодержавия и Народности. Они были, по выражению биографа М. П. Погодина, поставлены во главу угла воспитания русского юношества<sup>1</sup>.

Великая заслуга Государя Николая Павловича и выразителя его воли, С. С. Уварова, та, что они определенно избрали девизом России эту трехсоставную формулу, не без видимого противоположения оной девизу революционной Франции, состоящему также из трех слов. Но как всегда, при употреблении слов отвлеченных, и там возник и доселе продолжается спор о том, как понимать эти слова. Едва ли кто принципиально не согласится с тем, что «свобода, братство и равенство» прекрасны, если понимать их, например, в христианском смысле. Во Франции, однако, доселе не дошли до такого понимания их, под которым подписались бы все благомыслящие люди; отчасти то же произошло и у нас. В основу воспитания положены были 75 лет тому назад понятия, действительно соответствующие духу всей русской истории и явно унаследованные (историческим преданием) теми, которые их во всеуслышание исповедали в 1832-м году. Но благодаря тому, что 130-летний период, протекший перед этим провозглашением, унес с собою живое понимание смысла этих слов, оставив только их звуковую оболочку, – получилось то, что и «поднесь» смысл этих слов в высшей степени расплывчат и как сторонники их, так и отрицатели, в сущности, придают им, каждый более или менее, свой смысл, что нередко вызывает недомысленное отрицание с одной и своеобразную защиту с другой стороны. Точный предмет как защиты, так и нападения «самими словами» не дается; а ясного истолкования смысла их тщетно было бы искать в авторитетных источниках. При этом усло-

---

<sup>1</sup> Н. Барсуков, т. 4, стр. 1.

вии ясно, что воспитательное значение девиза, прекрасно избранного, сошло на нет. Подобно сему и значение французского девиза 1789-го года тоже расплылось до неуловимости: свобода, например, ухитрилась ужиться самым любезным образом с совершенной нетерпимостью, не говоря об остальных двух понятиях, теперь уже окончательно ничего не выражающих. Если бы на Западе в течение ста с лишком лет задавались уяснением точного смысла тех прекрасных слов, которые по существу своему «выражают истинный запрос человеческого духа в области человеческой взаимности», то многого, чему мы теперь свидетелями, наверное, не было бы вовсе. К несчастью, эти слова сказаны были не вследствие положительного искания того, что они должны выражать, а лишь в отрицательном смысле: и в этом смысле пребывают и теперь. Их употребляли как выражение протеста против существовавших нетерпимых порядков, а не как таковое же «положительных чувств, ищущих себе проявления».

Самое, например, слово «свобода» без дальнейшего пояснения есть термин отрицательный: в этом сходятся такие разнородные мыслители, каковы Хомяков и Шопенгауэр. Но Хомяков же понимал, что за свободой отрицательной скрывается и свобода положительная; ее он назвал «тайнством свободы»<sup>1</sup>; а русское словопроизводство, отмеченное К. С. Аксаковым и Н. М. Павловым, даже и раскрывает суть этой положительной стороны свободы: она – «свой быт». Следовательно, если можно ею «ротиться и кляться», то лишь после уяснения, в чем этот «свой быт» и заключается. Этого-то и не было сделано. Всякое же понятие о «liberté» без отношения к

---

<sup>1</sup> Скажи им тайнство свободы  
Сиянье веры им пролей.  
«Россия» (стихотворение)

этой стороне положительной легко обращается в понятие о своеволии, из которого едва ли можно построить нечто устойчивое в смысле общежительном. Так и наш девиз, не обработанный умозрительно, до возведения каждого употребленного в нем слова в конкрет, – очень склонен сойти на нет, давши по пути целый ряд недо-разумений, отражающихся очень тяжело на нашей общегосударственной жизни, так как правительственный девиз если не забывается вовсе на практике, то облекается в ряд мероприятий, с которыми «приходится ведаться правительством ведомой стране». Рядом с этим чисто внешним водружением знамени, носящего вышеприведенные слова, и одновременно с ним началась в нашем обществе работа мысли, пытавшейся уяснить себе самое существо нашего народного духа. Она привела некоторых к тому убеждению, что русский народ в области веры живет Православием, в области государственной – держится Самодержавия, а в области быта крепок своей Народностью. Но представители этого направления подошли к этим формулам не с внешней их стороны, а с внутренней; и потому, во-первых, не обращали в девиз слов, выражающих для них определенную и ясно понятую суть, а, наоборот, уяснив себе содержание того понимания, до которого они доработались, почти что опасались придавать этому пониманию стереотипное, внешнее определение; хотя бы для такового могло вполне годиться официально утвержденное выражение, так сказать, химического состава русской государственности. Такое различное отношение к тому, что составляло, по-видимому, общее достояние правительства с указанного выше времени и так называемых славянофилов, вызвало необыкновенно своеобразные последствия. Та общественно-мыслительная среда, которая одна обеими руками подписывалась под официально установленной



формулой, хотя, правда, сама ее не употребляла установленным порядком<sup>1</sup>, эта самая среда сделалась предметом особой правительственной подозрительности (и даже всяческих внешних строгостей), не выветрившейся вполне, может быть, и доселе. Правительство с николаевских времен скорее терпело речи, вовсе не согласные со своей официальной программой, чем таковые людей, жизненно-философско-историческим путем дошедших до того самого, что правительство провозгласило «краеуголием». Это, конечно, не могло быть результатом совершенного и постоянного недоразумения. Такому возможному недоразумению должен бы наступить скорый конец. Чем же, однако, этот факт объяснить? Объявление краеуголием трехсоставной формулы, хотя и коренившейся в основах действительного духа русского, коему так или иначе были причастны и сами наши правители 30-х годов, было все-таки действие «абсолютного» веления, правда совпадающего с запросами самого народа, но не желавшего признать себя только выразителем самого народа и им до некоторой степени обусловленным: *Sic volo, sic jubeo!*<sup>2</sup>.

В ответ на это раздаются голоса, которые смело говорят, что – прекрасно, конечно, повеленное, но дело, однако, в том, что повелевай или нет, а это все существует «о себе», да еще «искони»; быть этому никто повелеть не может, а можно лишь повелеть в деле образования идти по пути, избранному самим народом, плыть по течению, им избранному. Но из этого получалась большая практическая неприятность для абсолютного правительства: если все эти понятия существуют твердо «о себе», то, значит, «обязательно» правительству усвоить их себе и ими

---

<sup>1</sup> Как девиз.

<sup>2</sup> Так я хочу, так я повелеваю (*лат.*) – Здесь и далее перевод иноязычных выражений и слов И. П. Сергеева и А. Н. Токарева.

руководствоваться. Наоборот – если они и существуют в предначатках, но силу свою получают от *sic volo*, то и обращение с ними гораздо удобнее: поворачивай их, куда хочешь. Так, например, – при признании обязательности Православия можно учить не смущаясь, по крайней мере хоть будущих воинов, что царь есть высший «вершитель вопросов совести»: это-де очень полезно для дисциплины и т.п.<sup>1</sup>. Может быть даже правительство Николая Павловича и Уварова и не подозревало, что оно извлекло из архива для придачи своей деятельности некоего местно-архаического колорита нечто вовсе не старое в смысле декоративного старья, а вполне живое и, главное, живучее. Старое дедовское платье, извлеченное только для некоей демонстрации противореволюционной, под пером и в руках каких-то москвичей превращается в живое и даже требовательное, в нечто «императивное», от которого, пожалуй, и не отделаешься. По крайней мере, только так и можно объяснить все отношение правительства к «зовымым славянофилам»; и рядом с этим только этим же и можно объяснить, почему так долго после 1832-го года правительство со своим «Православием и т.д.» даже не задавалось не только оформить таковые, но хотя бы даже доискаться смысла этих слов; и отмахивалось, как от навязчивых, жужжащих мух, от жужжащих над его ухом: «вот истинный смысл этих слов, пойми его и руководствуйся им». «Смысл их священней, но его понимаю только я», – отвечало правительство, не словами, конечно, а делами. Истинный же смысл их для власти было в действительности все *то же* «*sic volo, sic jubeo: sit pro ratione voluntas*»<sup>2</sup>, иначе Православие, Самодержавие,

---

<sup>1</sup> Катехизис для высших учебных заведений, составленный при гр. Ростовцеве.

<sup>2</sup> Так я хочу, так я повелеваю: да будет желание заменой разума (*лат.*). – *Прим. сост.*

Народность оказываются ничем иным, как новым фазисом того же абсолютизма, пожелавшего нарядиться в народное платье и очень недовольного, что кто-то дерзнул подчеркнуть, что это и есть настоящее платье, в котором надо ходить: смысл его в том-то и в том-то, и, хочешь ты или нет, но только в нем ты можешь чувствовать себя удобно и быть здоровым. Для нас, смотрящих на жизнь русского народа и государства с точки зрения семидесятилетия, истекшего после извлечения из архива старых дел «Православия, Самодержавия и Народности», все более и более выясняется – до какой степени без этих начал, правильно понятых, невозможно обойтись нашей государственной и общественной жизни. Невольно жизнь подталкивает нас с правительством во главе к усвоению этих начал, столь еще живых в народе, в наш постоянный обиход. Теперь почти уже нет вопроса о том – факультативны ли они или императивны. Само правительство уже не смущается, как во время оно, когда ему говорят, что все это для него обязательно. Но пока результата большого не видно еще; и только потому, что мы еще не уяснили себе точного, ясного смысла наших несомненных народных принципов.

Славянофильство уяснило достаточно, в чем заключается настоящий смысл и «Православия, и Самодержавия, и Народности», но, так сказать, обиходного изложения оно не могло дать, потому что его творцы не имели времени заниматься популяризацией самих себя: а настоящих популяризаторов еще не народилось. Считаю посему не бесполезным попытаться дать сильное общедоступное объяснение хоть одному из слов, составляющих лозунг русской государственности с 1830-х годов: это слово – *Православие*.

Православие в смысле догматическом не требует определения: сама догма его и определяет. Но догма

не может служить основанием для построения на ней чего-либо иного, кроме чисто церковного: а формула, излюбленная Николаем Павловичем и гр. Уваровым, положена в основу государственно-воспитательного учения: на этих трех началах должна-де быть построена система воспитания, имеющая дать настоящих русских граждан. Явно, что в этом отношении вера является не в своем чистом, высшем виде. Нельзя быть членом Церкви, не будучи православным в абсолютном смысле этого слова, ибо Церковь есть соединение людей «как православных». Но если соединение абсолютно православных есть Церковь, то из них уже никак не построишь государства, чего-то по отношению к Церкви «бесконечно низшего». Для Церкви все нормируется Православием и больше ничем: для государства же Православие входит как часть, как коэффициент, вместе с другими двумя таковыми же... Такое рассуждение, вероятно, делал и Государь с Уваровым в 1832-м году: но только они упустили из виду то важное соображение, что Православие чистое, то есть Православие, состоящее в «вере» и «учении», охватывает настолько человека, что с ним рядом ставить другого ничего нельзя: оно абсолютно затмевает Самодержавие и Народность (несть эллин, ни иудей); если же его сопоставить для практических целей с этими двумя принципами, то надо его понимать «не в абсолютном смысле», а в каком-нибудь условном, в таком, который действительно может быть поставлен рядом с двумя другими. Здесь нельзя не сделать одного замечания, без которого трудно понять, как в стране, населенной людьми разных вер и разных народностей, под властью не Царя, а Императора, т.е. властителя, стоящего выше и вне всех подчиненных ему народов, могла быть признана обязательной программа, основанная на трех

факторах, из коих два не могут быть обязательны для инородцев? Вероятно, пробудившееся в Императоре Николае чувство антикосмополитическое (представителями космополитизма были почти все его предшественники с Петра) вызвало сознание необходимости дать твердое основание воспитанию «собственно русского юношества», как представляющего собою интеллектуальную силу самого ядра государственного; и в надежде, что если эта программа не применима к не чисто русской молодежи, то что она косвенно воздействует и на юношей инородных, приучая их, благодаря крепости чисто русского направления, имеющего быть привитым среди чисто русского юношества, преклоняться перед господствующей верою с должным к ней почтением и перед господствующей народностью, которой он «по-своему» охотно покровительствовал, ибо «по душе» Николай Павлович был истинно русский человек и лишь по привитым понятиям не мог себя прямо зачислить в ряды русского народа, считая, конечно, что он должен парить, «хочешь не хочешь», над народами, ему подвластными, и, следовательно, и над русским. С точки зрения русского империализма он мог лишь отводить русскому народу место «наиболее благоприятствуемой нации», какого не всегда удостаивали его прежние венценосцы «гнезда Петрова». Но, однако, и это самое показывает, что в глазах Николая Павловича Православие являлось не столько чисто церковным началом, сколько каким-то другим, – средним между Церковью и государством; перед таким скорее может склонить главу с почтением иноверец, ибо в области веры «чистой» не может быть даже уважения к другой вере: по существу она заблуждение – не более, но к вере, так сказать бытовой, или к быту, основанному на вере, хотя бы и чужой, можно относиться с почтением.

Православие как бытовая вера русского народа, может быть уважаемо и другими, даже не христианами. Это, так сказать, внутренний залог жизни русского народа, а его почитать и даже к нему подлаживаться вполне возможно, оставаясь в области личной совести совершенным и непримиримым противником «церковно-догматического Православия». Едва ли так именно рассуждало правительство 30-х годов XIX столетия: но что оно так бессознательно понимало дело – это кажется несомненным. Оно действительно представляло себе Православие, как церковно-бытовой институт, очень давно созданный для просвещения народа и таковой, с которым он сжился вполне в смысле культа и особенно «учения о повиновении беспрекословном гражданской, богодарованной власти». В этом виде Православие действительно близко затрагивает государственную область и для программы государственного воспитания прекрасно укладывается в общую рамку. Собственно с таким Православием можно легко ужиться всякому, какой бы он веры ни был – раз только он признает главную часть программы, корень ее – Самодержавие (абсолютизму по казенному понятию – тож). Эта часть обязательна для всех, безусловно; первая же и третья должны только служить некоей этнографической окраской для среднего члена: всем обязательно признавать, что суть всего – Самодержавие. Какое? Русское. Понятие же о русском распадается на две части: православно русское и этнографически русское. Таким образом, для чисто русского юноши программа имела значение полное, т.е. первое и последнее положения обязательны, как таковые; а для инородцев и иноверцев они обязательны лишь как определения единственного вполне существенного в ней «Самодержавия» (абсолютизм). Конечно, как бы понятие о Православии ни было раз-

жижаемо для того, чтобы уলেখся в рамку правительственной программы гражданского воспитания, – оно в известном смысле неотделимо от самого церковного учения и догмы. Но в настоящем случае нам надо твердо установить то положение, что, не отвергая никак абсолютного значения Православия, как выражения веры и истекающей из нее этики, мы имеем дело с таковым же, полагаемым в основание гражданского воспитания в смысле несколько ином, т.е. в смысле применения оногo к гражданской и культурной жизни, выражаемых одна – термином «Самодержавие», а вторая – таковым же «Народность»: и это потому, что (повторяем сказанное) Православие в смысле абсолютном может стоять только «о себе» и исключает возможность союза с какой бы то ни было государственной задачей и даже с какой-либо национальной. Православие всемирно, превыше государств и народов; оно не отрицает ни государственности, ни народности, но не соединяется ни с чем... Действительно – Православию безразличны и республика, и абсолютизм, и конституция<sup>1</sup>: и оно в этом отношении же может довольствоваться средой совершенно космополитической, оставаясь все-таки же незыблемым учением. Но раз его вводят в мирозерцание, в котором есть еще другие факторы, то надо признать, что дело идет не о нем, понимаемом как «*чистое вероучение*», а как его, так сказать, эманации, его проявлении в жизни народа, выражающего себя как народ русский и держащегося при этом самодержавной формы правления.

Все эти вопросы не были разъяснены официально; и Православие Николая Павловича и гр. Уварова осталось таким же расплывчатым понятием, как и *liberté*

---

<sup>1</sup> Во сколько политические формы не касаются основ внутреннего быта.

французской революции. Оно в действительности осталось на степени лишь отрицательного понятия, так же как и понятие «Народность». Положительный смысл получило одно лишь «Самодержавие», потому, во-первых, что это понятие по существу более конкретно, чем другие два; и затем главным образом потому, что это был и есть термин, вполне ясно понимаемый теми, кто установил «формулу»: Самодержавие для них есть и теоретически и практически абсолютизм. Никто не ошибался в его смысле и насчет его недоразумения не было: тем более, что оно одно себя в действительности наглядно проявляло. Православие же понималось только, как не католицизм римский – весьма неудобная вера в правительственном отношении; не протестантизм – разнуздывающий нежелательный *libre examen*<sup>1</sup>, не только в области одной веры (если веру можно критиковать, то остальное и подавно); и не как сектанство – тоже вероучение полицейски негодное. Также и «Народность» не нашла себе доселе concreta и за неимением его осела на языке: распространение языка русского почитается распространением и русского духа – его народности. Так ли оно на самом деле? Язык есть, несомненно, важнейший симптом народности, но исчерпывает ли он ее собою? Практика, кажется, этого не подтверждает! Но ведь также – вопрос: формальное «Православие», с храмами, культом и церковным штатом, провозглашающим самое точное догматическое учение, – есть ли это совершенно то, что, соответствуя Православию трансцендентальному, может служить краеуголием тому государственно-народному строю, для утверждения коего в умах издан был правительственный акт 1832-го года?

---

<sup>1</sup> Свободный экзамен (*лат.*). – Прим. сост.



Можно ли, однако, построить какую бы то ни было воспитательную программу для России, в которой Православие не было бы краеугольным камнем? Нельзя, конечно, никоим образом обойти в ней того основного положения, что всякий русский, ищущий образования, должен быть твердо знаком с христианским учением в его православном изложении: следовательно, он должен твердо знать догматику, церковный порядок наглядного выражения веры, и, наконец, он должен стараться жить по-православному. Но если он всем этим заручится, то как, однако, он оттуда перейдет к Самодержавию и Народности? Будет ли он менее православен, если будет сочувствовать конституции и в народности своей видеть лишь помеху для достижения общечеловеческого? Едва ли можно утверждать это! Следовательно, опять-таки приходится найти звено, связывающее церковное Православие с русской гражданственностью. Иначе Православие останется «о себе» и никак не свяжется с остальным, что в действительности мы и видим. Оно как вера или воспринимается, или не воспринимается отдельными лицами, проходящими через школы: но никто из них не выносит из школы представления о том, почему Россия не может не быть православной, не переставая быть Россией. А ведь в этом и весь вопрос: действительно ли Россия, какой мы бы желали ее видеть, та, какой ее себе представляет народ, немыслима без Православия как основы? Прошедшее чрез всяческие школы общество (интеллигенция) очень в этом сомневается, и потому самые крупные его представители, земства, города (думы) и печать так индифферентно относятся к вопросам, с верою связанным. Даже многие лично очень верующие люди из образованной среды и сочувствующие поддержанию Православия в народе для целей этических все-таки вовсе не убеждены,

что если весь русский народ перейдет в католицизм, — то он перестанет быть русским в настоящем смысле. Следовательно, связь трех коэффициентов правительственной (и, скажем от себя, народной) программы, по видимому, сходит на нет в обиходе.

Отчего это, однако? Не оттого ли, что в эту программу внесли «Православие» в таком виде, что оно не связалось с другими частями, низшими: и не связавшись на деле, выразилось лишь в виде уроков Закона Божия по православному катехизису? Но ведь действительно, если для всякого верующего члена Церкви вполне понятно, что к Церкви нельзя принадлежать, не признавая ее учения всецело, то едва ли многим понятно, почему Самодержавие и Народность неотделимы, например, от осуждения какого-нибудь еретика бесконечно отдаленного века. Дело, кажется, заключается в том, что из девиза «Православие и т.п.» ничего не поделаешь, пока не выработаешь единовременно точного понимания не только каждого выражения в частности, но и внутренней связи их между собою, ввиду достижения практического идеала — тогда лишь уяснится тот путь, на котором «девиз» может служить путеводной звездой.

«Зовомые славянофилы» это очень понимали и потому правительственного девиза не употребляли, хорошо понимая, что только при тождестве понимания терминов ими можно «ротиться и кляться». А они же были убеждены, что между пониманием ихним и таковым же правительственным — общего очень мало. Правительство же, видя, что они избегают употребления этой священной формулы, смысл коей для него выражался так: «абсолютизм, освященный верою и утвержденный на слепом повиновении народа, верующего в его божественность», — заподозривало их в неблагонадежности, лукаво прикрывающейся словами, как будто

похвальными, но в сущности выражающими совсем не то, что нужно<sup>1</sup>.

\* \* \*

Значение Православия как основной стихии русской понималось вполне ясно «славянофилами» и в его высшем значении, чисто церковном; понималось оно и в том смысле, в каком оно отлагалось в народной жизни, как начало просветительно-бытовое, истекающее из Православия чисто церковного, т.е. применяющее высшее учение веры к тем бытовым вопросам, которые разрешаются, с одной стороны, в образовании народного типа, а с другой – в формировании государства такого или иного строя. Православие как вера, в точном смысле этого слова, выше сопоставления с каким бы то ни было другим началом земного обихода; но как начало просветительное, точнее – как просвещение бытовое, из веры истекающее (конечно, стоящее на степени низшей против своего первоисточника), оно действительно вполне вяжется и с «Народностью», и с «Самодержавием» и их, так сказать, непосредственно творит из себя. Таким образом понятое, оно законно могло быть вставлено в «девиз» отечественного образования: и если бы его так поняли в 30-х годах, то оно, вероятно, в школе не осталось бы на степени одной догматики (без которой, конечно, обойтись нельзя), а обратилось бы в изучение того на основании Православия сложившегося мировоззрения, которое создало русский народ, каков он есть; он же, в свою очередь, создал себе государственную форму – Самодержавие. Таким образом, определяется, кажется, довольно ясно та задача, ко-

---

<sup>1</sup> В связи с этим, вероятно, стоит обычный обвинительный по адресу славянофилов прием тогдашней цензуры: они, де, употребляя слова, – напр. «цивилизация», – понимают под ними совсем другое, напр. «конституцию» и т.п.

торую мы имели в виду разрешить: «в чем состоит мировоззрение, истекающее из восприятия русским народом Православия как веры», а не «как понимать Православие как церковное учение».

Когда излагается вера того или другого народа, то всегда, конечно, излагается она в виде учения, более или менее точно и определенно формулируемого. Даже такие веры, в которых догма расплывается в бесконечном развитии мифологии, – и те все-таки имеют свое определенное (более или менее) *credo*. Но если спросить себя: действительно ли всякий грек или индус знал свою мифологию до тонкости, то придется на этот счет выразить некоторое сомнение. Но не только грек или индус не мог бы выдержать строгий экзамен в своем богословии: мы видим, что даже евреи были не тверды в своей простейшей из вер; и, тем не менее, можно ли усомниться в том, что греки, римляне и другие язычники были пропитаны духом своих вер? А уже об евреях и говорить нечего. Что же это такое – дух народный, истекающий или связанный с верой? Всякая вера имеет своим источником какой-нибудь основной духовный «момент» (склад), так или иначе связанный с врожденной народу основной его психологиею. Оттого веры почти везде связаны с народами, объединенными общностью происхождения. Магометанство вращается преимущественно в среде семитов<sup>1</sup>, Христианство живет в арийцах, а буддизм, почти вымерший в своей родине, сделался, исказившись, достоянием почти исключительным желтого племени<sup>2</sup>. Везде, во всех этих случаях, не догматика одна составляет якорь этих вероучений в умах и сердцах, а то свя-

---

<sup>1</sup> Индейское магометанство очень не строгое. Ср. напр. проф. Минаева, «Очерки Индии».

<sup>2</sup> Это может служить подтверждением взгляда А. С. Хомякова на буддизм как вероучение кушитское – антиарийское.

занное с нею мировоззрение, которое в религиях языческих оформило догматику, а в религиях откровенных из нее истекло и для народа до известной степени заслонило догму. Когда распространилось в мире Христианство, оно сначала воспринималось избранными душами в своей полноте и как учение, и как жизнь, из догмы истекающая. По мере развития так называемых христианских обществ, в которых первоначально объединение заключалось и в учении, и в жизни, жизнь все более и более вступала в роль объединительницы; и наконец она для массы составила настоящий духовный цемент и атмосферу его дыхания; именно то, что называется «ее просветительным началом». Это начало неотделимо от догмы в смысле его высшего вдохновителя, но оно не одно с догмой и учением, оно есть жизнь догмы (жизнь – осуществление начала – всегда ниже его самого) и как жизнь оно не непременно выражается в виде одного умственного постижения; оно есть духовное озарение, которое дает всему то или другое освещение. Это положение общее и не представляющее исключений. В тех народах, которые получили духовную физиономию до принятия Христианства, само Христианство не могло сделаться «единственным» источником просвещения. В «лучших людях» оно, конечно, совершенно утратило всякие следы прежнего язычества, но в народе оно только «более или менее обратилось в просветительное начало». И потому все народы Запада лишь «конвертиты» (обращенцы), в отдельных своих представителях достигающие, конечно, высшего возможного христианского совершенства, но в массе они христианское общество на языческой основе (подпочве). Высотой этой (подпочвы) основы и незыблемостью оной определяется большая или меньшая степень охристианизирования народа. Так же в православном мире есть большая разница между

теми, кто принял Православие при тех или иных условиях предварительной культуры. Православие, ясно понятое как догма и как начало богатейшей церковной литературы, составляет суть «Православия эллинского»: доселе, несмотря на всяческие бедствия, перенесенные этим племенем, грек стоит так твердо на камне «учения истинного», что давай Бог и другим равняться с ним. Но когда мы посмотрим на то, что есть у них Православие как начало бытовое, то мы сейчас же увидим, что оно, как и у западных народов, окрашено не всегда чисто христианскими началами. Самая «гордость Православием»<sup>1</sup> не есть ли то же, что гордость культурная древнего грека? И, конечно, истинный «филетизм», формулированный для борьбы против болгар, есть собственная черта самих греков, гораздо более чем болгар, сербов, сирийцев и др. У тех он только протест против основного филетизма греков. Грек современный почитает себя исключительным носителем Православия чистого, и Православие в смысле греческой культуры, примененной к Христианству, представляется грекам действительно только чем-то греческим: способность-де правильного понимания – свойство эллина испокон века. Грек понимал правильно все и до Христианства; конечно, Христианство есть Откровение, и потому, как «вещь о себе», не греческого происхождения. Однако как только оно явилось, тотчас грек его обратил в «правоверие», в «Православие»; другой же народ этого не мог сделать, ибо для этого надо было сначала произвести Гомера, трагиков, Платона и т.д. и тогда сделаться способным понять Откровение. Таким образом, оказывается – и это, конечно, верно, – что греческое Православие есть лишь момент в жизни умственной эллинского народа, а если так, то он уже и сам не чисто христианское культурное явление. И действи-

---

<sup>1</sup> Ср. А. С. Хомякова том 2-й, 377 стр., изд. 1907 г.

тельно: способность правильного умственного понимания свойственна греку со времен, пожалуй, Гомера; он и в христианскую эпоху остается себе верным. Но Христианство (как и всякая, впрочем, вера) не исчерпывается умственным пониманием, оно требует жизненного усвоения; а так как грек является уже сложившимся, созревшим и перезревшим до принятия Христианства, то он, сделавшись христианином умом, в отношении жизненного просвещения не ушел далеко от Гомера. Например, умом грек понимал, что смирение, сознание своего недостойнства есть существенная черта христианской веры. Он поэтому ввел в свою высокохудожественную литургию часто повторяемое «Кирие элейсон»<sup>1</sup>, но оно в обиход житейский вовсе не перешло, ибо оно не мирилось в жизни с сознанием иного свойства, диаметрально противоположного, – с гордыней. Латинизм ничего подобного не создал ни для литургии, ни для обихода: но зато и ему понравилось художественно-звуковая сторона «Кирие-элейсон»<sup>2</sup>, и он его сохранил, даже не переводя, в своей литургии (первоначально – греческой): «звучит-де хорошо, а смысл его не очень нужен!» Русский же, принявши от греков и культ вместе с учением, когда услышал посреди ритуала слова «Господи помилуй», тотчас ухватился за них обеими руками, до такой степени, что этой фразой он как бы подытожил для своего обихода все гениальное хитросплетение греческого богослужебного творчества и сделал из нее такое довлеющее выражение своего отношения к Богу, что она не сходит с языка нашего народа вот уже более тысячи лет. Зато он же (русский) оставил без перевода, хотя в богослужении сохранил, «дориносима»<sup>2</sup>, «ис полла эти»<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> От греч. Κύριε ελεῆσον – Господи помилуй. – *Прим. сост.*

<sup>2</sup> Копьеносяще, неся на копьях – от греч. δору (копье). – *Прим. сост.*

<sup>3</sup> От греч. Εἰς πολλὰ ἔτη – на многая лета. – *Прим. сост.*

декоративные подробности, столь же мало ему нужные в переводе, как «Кирие элейсон» для латинян.

\* \* \*

Христианство усвоено было всеми известными нам народами не в состоянии младенчества, а в разных степенях культуры, начиная от языческой – наивысшей, и кончая той, на которой стоят еще племена дикие. Но дикие народы вовсе не всегда могут рассматриваться «как не достигшие еще культуры»; и наоборот: их надо рассматривать подчас как остатки уже умершей культуры – как одичавшие народы, а не младенчествующие, ожидающие своей очереди, чтобы выступить на культурное делание. Все, кажется, теперешние дикари относятся к разряду племен отживающих и вовсе не составляют союзы людей на степени «непочатой естественности», за каковых их многие принимают с легкой руки Жан-Жака Руссо (умилявшегося перед караибями). В них старая культура пустила глубоко корни и они все не воспринимают Христианство, «как младенцы». Напротив, остатки их старой культуры настолько мешают восприятию Христианства в возможной чистоте, что хотя немало есть обращенных из диких, но они дальше усвоения догмы и личной этики без совместного усвоения и христианской общественности не идут: она так или иначе разбивается об обратившуюся в плоть и кровь их прежнюю закваску. Народы первобытные, сохранившие жизнеспособность, каковыми были народы, нахлынувшие в начале средних веков на Европу, были тоже не первобытны в полном смысле этого слова: они, судя по их мифологии, равно как и по языку, прошли, вероятно, длинный ряд превращений из оседлых и культурных в кочевых и некультурных; но они не утратили культуру-



способности; и даже, благодаря вольной, здоровой жизни, – сохранили такую свежесть крови, которая могла влить новые физические силы в оскудевший организм классических народов. Между этими народами, стоявшими, как сказано, на степени полудикой, была, однако, целая лестница культурных и этических градаций по степени их проникновения началами религиозными и бытовыми – дохристианскими, восходящими к их давно покинутому, более их самих культурным прародинам. Чем сильнее развиты в них были такие начала, тем более воспринимаемое ими христианское просвещение должно было окраситься оными. Народы классической древности, вступившие в христианское возрождение глубоко захваченными своими старокультурными началами, не в пример сильнейшими против таковых же германцев и кельтов, более всех других сохранили под христианской внешностью, иногда глубоко привлекательною, такой запас языческих начал, что и поныне они поражают тем, как язычество живо проглядывает в них, даже тогда, когда они действуют по совершенно христианским мотивам<sup>1</sup>. Исключение составляют в этом отношении славяне: и это исключение такое, что его можно смело назвать *«действительно единственным в мире»*. Объяснить его каким-нибудь соображением о влиянии на них особых, незаурядных, доисторических судеб, конечно, приходится: но какие были те условия, благодаря коим славяне, особенно восточные, сохранили себя до принятия Христианства непричастными к какой-либо «языческой культуре», и притом не утратили полную свежесть тех духовных сил, которые служат залогом всяческой дальнейшей способности к развитию самому широкому и полному? За исключением поморских славян, видимо развившихся под влиянием каких-то внеш-

---

<sup>1</sup> Утилитарность молитвы напр. у латинян.

них, другим славянам не знакомых веяний, у остальных славянских народов не было даже твердо выработанной религии (оформленной веры). Мы знаем, что некоторые греческие писатели почитали их единобожниками, у которых это единое божество преломлялось в разные виды самопроявления в силах природы. Конечно, это утверждение о единобожии славян стоит недостаточно твердо в научном отношении; и, конечно, можно допустить вероятность некоторых изменений, происшедших в вере славян (может быть, под влиянием варягов и чрез них славянского Помория) со времен Прокопия, имп. Маврикия и до св. Владимира. Но несомненно, во всяком случае, что мифология языческая не дошла у славян до серьезного развития; и что у них даже не было жреческого класса, всегдашнего показателя некоей законченности формального вероучения. Оттого и принятие Христианства совершилось у славян (кроме Помория и кроме тех стран, где введение Христианства являлось не столько религиозным актом, сколько мерой политической) особенным образом, почти, можно сказать, без формальной проповеди. «Человеческая душа по природе своей христианка» – нигде так явно, как у славян, не оправдалось это изречение Отца Церкви. Души славян, так сказать, открывались сами для восприятия Христианства, как только оно засветилось перед ними. Ведь едва ли кто будет утверждать, что Владимир мог бы окрестить киевлян приказом по полиции, если бы он не знал, что для признания Христианства господствующей верой все было уже подготовлено если не в сознании, то в настроении народа: ведь и Константин Великий едва ли бы мог создать почерком пера христианское государство, не зная он, что в действительности языческий мир подточен Христианством и что для свержения язычества достаточно формального акта «провозглашения». Основной

характер славян всегда был и есть до сих пор мирный, чуждый властолюбия и завоевательных наклонностей. Вот как очерчивает славян, напр., Гердер<sup>1</sup>: «несмотря на свои подвиги славяне не были никогда предприимчивым, воинственным и к похождениям наклонным племенем, подобно немцам. Скорее – они тихо за ними следовали и занимали брошенные теми местности и страны. Они оседали на оставленных другими землях в качестве колонистов, пастухов, пахарей, чтобы обрабатывать землю и промышлять. Их бесшумное и трудолюбивое появление после предшествовавших опустошений и передвижений других народов было полезно для этих стран.

Они любили земледелие (Гакстгаузен замечает, однако, что это расположение к земле у славян и у русских в особенности имеет характер не агрономического вкуса, как у немцев, а любви к образу жизни, связанному с землепользованием), скотоводство, – иметь запасы зерна; любили также домашние изделия и охотно пускались в торговлю произведениями своих земель и трудов»... «Они не гнались за миродержавством, не имели у себя воинственных наследственных князей и скорее соглашались платить дань, когда за то получали спокойное обладание землею» и т.д. Если мы видим славян иногда в другой роли – свирепых завоевателей и истребителей почти поголовно целых населений, то это единичный, кажется, факт – завоевание Балканского полуострова и Греции при содействии Византии. К тому же эти рассказы передаются тем же Прокопием, который рисует славян симпатичными и кроткими. Но даже если их истребительные наклонности подчас и проявлялись, то это может быть объяснено, пожалуй, тем «парадоксальным» предположением, что раз они почему-либо решились на завоевание страны, они скорее предпочитали ее

---

<sup>1</sup> Ideen zur Philosophie der Gesch. der Menschheit. IV. Slaw. Völker.

совершенно обезлюдить, чем поработать обитателей, что именно так охотно делали германцы; до того охотно, что даже современные немецкие мыслители, напр. Вильгельм Гумбольдт, обобщая чувства, свойственные германцам, почитают инстинкт господствования – «прирожденной потребностью человеческой души, предшествующей в ней любви к свободе и первенствующей над всеми другими»<sup>1</sup>. Обратное чувство составляло искони потребность славян: они до такой степени любили свободу, что даже не терпели у себя постоянных князей; и так же не любили господствовать, отпускали пленных рабов через известный срок. Конечно, эта идиллическая обстановка не могла продолжаться вовек и она уступила неизбежной потребности самообороны, вызвавшей и начатки государственного строя: но что таковой был еще очень слаб в IX веке, это доказывается самым рассказом о призвании варягов, какую бы историческую цену ему ни придавать. Если условия призвания, по Нестору, и легендарны, то самый дух рассказа, свидетельствующий о настроении хотя бы и сочинивших его – красноречив. Таким образом, можно сказать, что до времени появления Христианства на горах киевских русский народ заключал в себе наименьшую дозу культуры языческой, наименее развитое кумирслужение, совершенное отсутствие жреческого сословия<sup>2</sup>, наименее развитое

---

<sup>1</sup> Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen. S. Werken, 7. Band. 3. So ist dem Menschen überhaupt Herrschaft reizender als Freiheit. Regierung ist zwar eine einzelne, aber wirkliche Tätigkeit.

(Намерение попытаться определить границы деятельности государства. См.: Сочинения. Т. 7. 3. Итак, для человека вообще господство более привлекательно, чем свобода. Управление есть хотя и отдельная, но истинная деятельность (нем.). – Прим. сост.).

<sup>2</sup> Ср. Шафарика, *Gesch. d. Slav. Literatur*. Степень религиозного развития славян русских очень хорошо выяснена в статье С. М. Соловьева – Ист. Юрид. Сборник, Калачова. Кн. I. Любопытны статьи Эрбена в Рус. Беседе – 1857 г. К. 4

государственное устройство и наибольшую патриархальность, широкую сельскую жизнь, вполне, однако, уживавшуюся с довольно развитым городским бытом, связанным с торговлею собственными изделиями, на степени меновой. Такие условия культурной жизни делали то, что в русских славянах менее, чем в каких-либо других народах, было плевел культуры языческой и политических страстей без каких-либо из тех признаков начинающегося вырождения, которые обличает в других народах, как будто и первобытных, их неспособность к дальнейшему развитию: ибо они только остаток отживающих, одичавших ветвей человечества, а не живые побеги, имеющие перед собою будущность – доразвиться до самых верхов культурности. Только необыкновенная поверхностность французских энциклопедистов и их последователей могла сделать то, что они не сумели отличить патриархальность докультурную от одичания покультурного, в каком находятся все народы дикие, дожившие до нашего времени и населяющие разные части Старого и Нового Светов.

К народу русскому в IX веке вполне подходит вышеприведенное выражение, что душа человеческая по природе – христианка. Это сохранение нашим народом в наименее искаженном виде первобытных свойств (не прошедших через культурную фиксацию) человеческих, хотя уже и поврежденных грехопадением, до момента проникновения к нему христианского света, – оно и есть основание того единственного в истории факта, что вся культура русская, все русское просвещение – исключительно только христианские, ибо вступая в лоно Церкви, русский славянин почти ничего не мог с собою принести из своего языческого прошлого: таковое, в сущности, было скорее дохристианское, чем чисто языческое.

В этом смысле славяне русские могут про себя сказать, что они единственный в мире чисто христианский народ: «Русь Святая». Но это надо понимать, конечно, не в смысле хвалебном, а в чисто историческом. Единственный народ, которого история начинается с принятия Христианства, это – народ русский. Русь себя опознала, лишь когда в ней воссиял крест Господень: оттого она и зовется «Святая», а не потому, чтобы была свята паче других стран своими собственными христианскими подвигами; и не потому она народ христианский «по преимуществу», что она реализовала более других народов христианские добродетели. Это потому, что в ней все так тесно связано с Христианством, что даже ее недостатки (travers) суть извращение христианских добродетелей, а не просто следы еще не пережитого язычества: тогда как у других народов, сложившихся в культурный тип раньше восприятия христианского просвещения, многие почитаемые ими достоинства далеко не христианского свойства<sup>1</sup>, а ими признаются как добродетели положительные, которым должны уступать на практике несогласные с ними евангельские заповеди, остающиеся, в таком случае, лишь материалом для воскресных поучений.

Принятое при таких условиях учение евангельское, проникая во все изгибы бытия людей, не могло именно в этих тайниках встречать себе противодействия непреодолимого от тех культурных осадков, которые образовались в душах и умах народов, выработавшихся в законченный образ при других религиозно-нравственных понятиях. В русском народе же вера нашла себе ограничение только в греховности или несовершенстве каждо-

---

<sup>1</sup> Напр., французское понятие о «чести», скопидомство как безусловное качество, культ богатства как силы, властолюбие личное и общественное (парламентаризм) и т.п.

го отдельного человека, а не в понятиях народа в массе. Оттуда и самый способ распространения Христианства: хотя по местам и были формальные, исторически известные проповедники, но вообще Христианство скорее расплылось по русскому народу, чем было ему привито путем катехизации<sup>1</sup>: и это объясняется, конечно, бесконечно *малым сопротивлением* старой культуры, ничего не вложившей в народ антихристианского и, напротив, сохранившей его на той степени «естественного благочестия», при которой душа не только не отказывается принять в себя семена чистого Откровения, но, почуяв их, идет сама к ним навстречу. Когда наши ученые пустили в ход некогда очень распространенное учение о так называемом «двоеверии», то они, хотя и приводили факты очень точные обычаев и даже понятий нехристианских, долго в народе державшихся (и, может быть, не исчезнувших вполне и доселе), но они же вовсе не понимали значения ими употреблявшегося термина. Сохранение в обиходе «нехристианских», но не «антихристианских» пережитков старины, вроде веры в русалок, ведьм, домовых и тому подобное, вовсе не есть двоеверие, ибо в сущности все это не противно Евангелию, а только не есть «от него». Если все это держится в народных представлениях, то лишь потому, может быть, что оно именно не противно Христианству: отвыкнуть же скоро от понятий прежних – трудно (и даже вовсе не так необходимо по непротивности новому учению), пока они не будут сметены общим подъемом личной образованности, на почве новой веры, уже вполне возобладавшей, как просвещение, но не обратившейся еще вполне в то начало образовательное для каждого отдельного лица, каким оно должно сделаться все бо-

<sup>1</sup> С. А. Рачинский где-то писал: «Русский народ хотя и крещен, но еще не оглашен».

лее и более, хотя, конечно, никогда вполне не могущей сказать то последнее слово, при котором не останется места никаким ни суевериям, ни предрассудкам.

Ясно, что под «верою» сочинители слова «двоеверие» понимали внешнее выражение, понимание всего сверхчувственного мира, допускаемого человеком или народом. Но это определение не точное: вера – это духовный свет, исходящий из того или другого светового источника и просвещающий душу в большей или меньшей степени, – рассеивая душевную мглу. Но она не может в каждом человеке найти себе такое внешнее выражение, которое не состояло бы в зависимости от степени культуры его. Внешняя атмосфера, в которой живет вера в народе или человеке, всегда ниже своего первоначала: и в этой «душевной» атмосфере всегда были и будут такие несогласные с верой частицы, которые, отцеженные на сито ученых исследователей, дадут некий земляной осадок, отзывающийся развалинами старого мировоззрения, но никак не могущий быть возведенным на степень веры, равноправной с той, которая составляет суть духовного строя народа и человека. На Западе, где языческого сохранилось гораздо более, не только в понятиях так называемых суеверных, но и в самом основном просветительном начале, – и там о двоеверии не может быть и речи, а только о большей или меньшей степени просвещения душ началом, которое упразднило язычество и которое только что не успело вымести многого разного хлама языческого, затемняющего понимание христианской истины во всей полноте. Что это так – явствует из того, что народ, принявший Христианство, принимает и новый облик; пока же его облик старый – его Христианство лишь номинальное. Но и тогда о двоеверии не может быть речи: вера одна – языческая, с обрядами христианскими. В обратном же



случае – вера уже христианская и лишь в понятиях об индифферентных вещах – остатки язычества. Но самое язычество русское было так бесформенно, так незрело, если можно так выразиться, что от него нечему почти было и оставаться. Более или менее ясно выступает в верованиях славян, по Прокопию, почитание сил природы и олицетворение их как дополнение к понятию о Боге-миродержце. Было и почитание начала домовитости – очага, душ и т.п., но все это такие верования, которые легко уживаются с христианскими понятиями. В русской мифологии заметно противоположение двух начал – добра и зла, которое проглядывает и в верованиях некоторых западных славян: так что опять можно повторить, что изо всех известных народов культурных тот, на пути которого к Христианству стояло наименьшее количество препятствий, был народ русский, хотя несомненно, что ветви этого народа не все были одинаково восприимчивы к новой вере, вследствие различной степени их чистоты от иноземных стихий. Большею частью Христианство распространялось само собою; известны немногие имена проповедников; и где эти имена сохранились, там надо предполагать большее сопротивление язычества и эти места почитать населенными наименее чистыми племенами славянскими.

Во время великого князя Владимира и его бабки, когда Христианство видимо стало восходить над Русью, Восточная Церковь не была еще отделена от Западной «официально», но уже распадение двух половин Церкви было настолько подготовлено «в духе», что его можно почесть почти совершившимся. Посему правильно говорить, что мы приняли веру от Восточной Церкви, не в том только смысле, что Византия нас снабдила духовенством и что мы иерархически связаны с нею и через нее с Церковью нераздельной; наши отношения к Церк-

ви настолько исключительно греческие, насколько германские исключительно римские, хотя Вонифатий еще раньше создал Церковь германскую, чем Византия – русскую. Германская Церковь изначально была римской по происхождению и по духу: а русская изначально же Восточная, Православная. Какие бы ни были недостатки Церкви греческой в ее проявлении народном, она в смысле «учения» была действительно «Православной», и единственно она сохранила традиционное учение о догматах и о себе самой «преданное из начала». Как бы она не была загрязнена недостатками народов, к ней принадлежащих, – как источник учения она была «чиста» и «непорочна», т.е. чужда всяких примесей посторонних, например уже зарождавшейся «церковной государственности», которая выразилась в Германии при Вонифатии хотя бы в подчинении Риму на основании присяги в верности, акта, как бы его ни объяснять, конечно, уже не церковного пошиба. Приходило ли когда-нибудь на мысль Константинополю связать с собою русскую митрополию актом присяги на верность? Действительно, Русская Церковь всегда сознавала свою связь с Византиею, как митрополией, но эта связь представлялась только потому сильной, что она была органической и ее, как органическую, никто и не думал укреплять железными узами присяги форменной. Сам по себе это факт мелкий, но его достаточно, чтобы показать зачинавшееся на Западе потемнение чисто церковного идеала<sup>1</sup>. Русский народ принял Христианство от народа, стоявшего в смысле осуществления заповедей Христовых не на высшей точке против народов Запада, но этот народ сохранил учение ненарушимо, сам же воспринимавший это учение народ находился

---

<sup>1</sup> Ср. у Нестора перечисление латинских неправд. Н. М. Павлов. Ист. Рос. с древн. времен. Стр. 47, Т. I.

в состоянии наименьшего порабощения язычеству, выработанному твердо и самодовлеюще. Эти два условия и легли в основу того православного просвещения, которым жила Русь со времен Владимировых и которым живет наш народ и поднесь. Это Православие вместе с Самодержавием в государственном отношении и с Народностью в бытовой области должно, действительно, быть краеуголием русского просвещения и всего, что из него на благо народа истекает.

Когда русский народ себя опознал «как православный» и избрал даже это слово для выражения себя в возможной полноте («православные» – излюбленная форма обращения на сходах), то можно думать, что он сам себя почитал проникнутым своим вероучением и что даже в делах житейских он старался не переставать быть православным прежде всего. Следовательно, он почитал, что его вера есть корень всех его действий во всех возможных житейских комбинациях. Этим и определяется культурное и бытовое значение для него «Православия» с одной стороны; а с другой, это дает нам право и обязывает искать определение русскому Православию в быте и понятиях народа, во сколько они нам известны и понятны.

Из этого, по-видимому, не важного факта самонаименования надо вывести то заключение, что первое проявление в русском народе христианского озарения выразилось в немедленном усвоении им ясного понятия «веры истинной», как начала, «всецело» просвещающего человека. Едва ли до Христианства русские себя называли по вере. Вера была для них внешним, случайным атрибутом. Только Христианство представилось им как вера абсолютная; а таковая настолько действительно охватывает человека, что он сам для себя уже не эллин или иудей, а только человек такой-то веры...

В этом все<sup>1</sup>. Народы, относящиеся к вере как к составляющей лишь часть их умственной и духовной жизни, хотя, конечно, и доминирующей, не могли себя самих называть по вере, с устраниением даже племенного наименования. Тот народ, который, приняв веру, себя по ней называл, тот, конечно, этим доказал, что он вполне усвоил значение веры, в ее, так сказать, трансцендентальном значении, как начала всепроникающего и заслоняющего все другие народные акциденции (особенности): истинная вера есть действительно субстанция народа, раз он ее усвоил. Так понял христианскую веру русский народ с начала самого, и только он мог ее понять так, потому что он, «благодаря своей своеобразной истории», как будто ждал этого духовного света, чтобы себя опознать как народ и свою народность отождествить с верою... Христианство может, конечно, возродить вполне каждого человека в частности, если он принимает его всей душою, отрекаясь всецело от своего дохристианского прошлого; тогда и для него все остальные подробности его племенной квалификации сходят на последний план. Какой-нибудь Франциск Ассизский или Антоний Падуанский до такой степени выходят за пределы своей народности, что, за исключением некоторых подробностей темперамента, они делаются всехристианами и уже ничем иным. (Вероятно, поэтому Франциск пошел проповедовать мусульманам, а Антоний даже рыбам и птицам). Тот народ, который мог проникнуться чувством, что он «весь» только христианин, и что все другие его атрибуты совершенно второстепенны, этот народ показал воочию всем, что он понял Христианство по существу; и, поняв его, выразил, что

<sup>1</sup> Max Muller. Lect. on the Science of Religion. 148 стр. It is language and religion that makes a people; but religion is even a more powerful agent than language. (Народ создают язык и религия, причем религия в большей мере, чем язык (англ.). – Прим. сост.).

он дорожит, или, точнее, живет «лишь христианским идеалом» и никаким другим. Называя себя «православным», а страну свою «святой», он вовсе не думал почитать себя конкретно осуществившим «Православие» и что его земля святая; а, конечно, только то хотел он выразить, что его идеал – Православие, а цель – сделать страну свою возможно святой. Точь в точь как первые христиане себя не стеснялись называть святыми, конечно, не в смысле реализации идеала святости, а в смысле людей, ищущих лишь святости. Оттуда и титул «святейший», даваемый лицам, стоящим во главе Церкви: они называются так, дабы выразить идеальное, а не реальное о них представление. Если заурядные члены Церкви «святые», как ищущие святости, то старейшины, руководители, должны искать ее в сугубой степени; они должны стремиться быть «святейшими», и в этом титуле (в его основе, конечно) нет и тени гордыни, а наоборот, признание громадности подлежащего подвига. Русский народ назвал себя «православным» только в этом смысле, но этим он предрешил весь характер своего просвещения и, так сказать, всю свою историческую программу: со времени принятия Христианства для русского народа одна цель исторической жизни, как народа, – осуществить, по возможности, Православие в вере и в жизни<sup>1</sup>; пока он другой не понимает; и это ясно доказывается тем, что он охотно протягивает руку только единоверцам, совершенно игнорируя, например, единоплеменность<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Ср. «Сочинения» А. С. Хомякова, т. 3, «О юрид. вопросах». См. прим. в конце.

<sup>2</sup> В этом он совершенно сходится с так называемыми «правоверными» Востока. Но это сходство еще более оттеняет сущность русского народа. В настоящее время, когда так много является в России стремлений обезнародить оную, все они начинают с отрицания всяческой веры, прежде всего Православия, как основы нашей исторической народности.

\* \* \*

Всякая несовершенная вера, как сказано выше, есть непременно нечто условное, стесняющее, съезживающее умственный и нравственный кругозор человека, ибо она есть лишь большая или меньшая часть истины (вера в Бога какого-либо уже есть несомненная истина), преломленной в узости народной или племенной ограниченности... Всякая народность есть «непременно» ограниченность, односторонность, узость, сравнительно с так называемым всечеловеческим. Но таков закон, положенный человеку по грехопадению: ему суждено жить и действовать под условиями ограничения разнообразными порчами его основной природы, а таковые прежде всего проявляются в личных идиотизмах отдельных лиц, которые, по мере соединения личностей в семьи, в общества, обращаются в идиотизмы семейные, общественные и племенные. Как человек уже не может быть более «человеком абсолютным», каковым был лишь Адам до падения, так не может быть и общество «всечеловеческое», по той же причине. Общечеловеческое сохранилось лишь в том абстракте (утешительном однако), который состоит в нахождении у каждого народа черт, мыслей, чувств, которые взаимно понятны всем другим народам и выразителями коих являются те избранные умы и души, которые, усматривая под покровом народности черты свойственные и дорогие всем людям, умеют так их выразить в словах или в жизни, что эти люди и их мысли делаются достоянием всего человечества<sup>1</sup>. Это то именно, что так называемые славянофилы называли – «возведение народного на степень общечеловеческого», и почитали за конечную цель всякой самостоятельной народной культуры. Абстрактный

<sup>1</sup> Что может быть более, так сказать, квасное, как, например, «Горе от ума»! Однако оно, конечно, общечеловечно не менее «Дон-Кихота».

все-человек или абстрактное все-человечество должны иметь для себя веру такую же абсолютно чистую, «не имеющую ни скверны, ниже порока», проистекающих от одностороннего восприятия истины людьми под влиянием их национальных ограниченностей (идиотизмов); и эта вера и есть Православие, о котором в этом смысле сказал А. С. Хомяков в ответ на вопрос А. И. Кошелева о значении Православия для личного спасения: *«Православие спасает не человека, а человечество»*. Православие есть, таким образом, та вера, которую должно признать по плечу только всечеловечеству: оно для каждого народа в частности может быть только искомым, и если можно говорить, что такой-то народ православный, то лишь в смысле том, что он близко стоит по своему пониманию жизненных идеалов к Православию, т.е. к безусловно чистому христианскому учению, понятому не только как догма, но и в приложении к уяснению явлений мира сего, для жизни, согласно<sup>1</sup> такому пониманию... Православие, как выражение общечеловеческого, совершеннейшего понимания христианских истин в приложении к освящению жизненного строя, – вот что означает, что «оно спасает человечество»: в каждом же отдельном человеке оно окрашивается его личными слабостями (без утраты надежды на личное оправдание); так же и в отдельных народах. Русский народ, как и все народы, имеет свои идиотизмы, свою односторонность и узость: иначе он не был бы народом. Но во сколько он себя отождествляет с Православием, во столько он заявляет, что искренне желает быть народом, так сказать, «в минимальной степени», т.е. не желает возводить свои односторонности, идиотизмы в знамя своей народности (в «перл созда-

<sup>1</sup> Некоторые ставили в укор славянофилам, что они почитают за Православие только Русское Христианство, далеко, на деле, себя не оправдавшее. Это, конечно, лишь плод предвзятости: ср. Хомякова, «Ответ И. В. Киреевскому», I том полн. соб. сочинений.

ния», по выражению Гоголя), а наоборот, желал бы почитать своим только то, «чем дух святится, в чем сердцу слышен глас небес» (по выражению поэта). Конечно, он в этом постоянно «по человечеству» ошибается: на деле он часто все-таки принимает мякину за зерно. Но верно также, что он эту мякину при малейшем сомнении выбрасывает вон и не старается, как это часто практикуется другими народами, считать прекрасным все «свое».

Вера несовершенная (хотя бы и зиждущаяся на почве Откровения) стесняет человека, поработает его же идиотизмам. Вера истинная, беспримесная, освобождает его, развязывает его душу и ум: и в этом смысле единственное, чем человек делается свободным из раба страстей и заблуждений, – это полным восприятием Христианства: «Вера Христова свободит вы»; «Идеже дух Христов – ту свобода».

Православие есть, таким образом, – освобождение человеческого духа во всех его проявлениях; это вера «свободы». Но как у ап. Павла сказано, что свобода там, где дух Христов, то, если в чем-либо свобода человеческая уклоняется от духа Христова, – она тотчас утрачивает характер истинной свободы и обращается в своеволие, какое есть совершенное противоположение «свободе», ибо своя воля у человека злая (таково учение евангельское). Свобода истинная есть та, которой выражается «свой быт» человека – всечеловека, а не того или другого в частности. Такой человек есть Богочеловек-Христос: и оттого только тот человек живет своим истинно человеческим бытом, ему «как человеку» единственно свойственным, кто «живет о Христе» – Человеке-абсолюте. Иисус Христос был по плоти еврей: и, однако, оставаясь таковым, Он является Человеком всечеловечным, Которому еврейство не мешает быть Всечеловеком. Даже противники Его божественности не находят ничего в Нем,



что бы умаляло Его «всечеловечность»<sup>1</sup>. Следовательно, и для обыкновенного человека народность – не препятствие служению общечеловеческим идеалам: она лишь то неизбежное орудие (всечеловеческого языка потому и не существует), которое, как всякое орудие, и служит и стесняет. Понимание всего, «еже в мире», с точки зрения Христианства, в его абсолютной чистоте, – это и есть то бытовое Православие, которое вместе с Самодержавием и Народностью составляет девиз России-русской. Этот девиз, как всякий девиз, непременно несколько дубоват: и таковым он является в его, так сказать, казенной форме и казенном применении, – но изъяснив каждое из этих трех слов в известном смысле, можно признать, что они, каждое в частности и все вместе, – истинны, хотя цена им не в них самих, а в том, как их понимать.

\* \* \*

Православие, понимаемое в смысле начала общественно-государственного, означает: понимание всех явлений и задач земных с точки зрения «чисто христианской». Можно твердо знать догматику, даже по академическому курсу, и не знать, что с этой догматикой делать в обиходе общественно-политическом: оттого мы часто видим твердых догматистов, очень не по-православному понимающих дела мира сего; а нередко те, которые догматику вовсе не знают как науку, в действительности обладают вполне православным миросозерцанием, тем, которое дает возможность утвердить общественность и государственность «на камени веры». Под камнем веры, на котором можно возводить общественно-государственный строй, надо понимать, однако, не положительное нечто, а, так сказать, отрицательное. Из веры как таковой, т.е. от-

---

<sup>1</sup> Штраус. *Leben Jesu für d. D.* V. 625–626.

кровенной, не может прямо выйти ни светское общество, ни тем менее государство: и то и другое – явления земного строя, в который человек поставлен историей, начинающейся «у дверей рая». Камень веры нужен не для построения прямо на нем государства и светского общества, а для того, чтобы, стоя на нем, каждый человек старался бы устранять из государства и светского общества все по возможности, что противно вере. Тут-то прежде всего и окажет свое жизненное значение широта понимания христианского, «свобода мысли о Христе», без которой правильно разобраться в калейдоскопе явлений земных невозможно. Без этой путеводной нити – часто освящается неосвящаемое и, наоборот, избегают, чураются того, что по существу не только безвредно, но и вполне правильно и достохвально. Один немецкий ученый очень хорошо определяет, как вера бытовая обходится иногда без систематического богословствования: он говорит: *Der Glaube des Einzelnen beruht nicht auf einem intellektuellen Prozess, sondern auf einem praktisch-pathologischen Prozess des religiös-sittlichen Lebens.* (Tholück; *Das Kirchl. Leben des XVII J.h., Vorrede*)<sup>1</sup>. Не путем мысленного только усвоения человек становится православным в жизни, а проникновением в него просветительного начала, которое потом ведет и человека и людей, совокупленных племенной связью, по пути такого или иного понимания жизненного, а не рационалистического-надуманного, хотя бы и по прекрасным первоисточникам.

Коренная черта Православия культурно-бытового заключается в широте кругозора, в свободе отношения к форме с постоянным усматриванием сути вещей, по которой и только по которой оцениваются и сами проявле-

<sup>1</sup> Вера отдельного человека покоится не на интеллектуальном процессе, а на практически-паталогическом процессе религиозно-нравственной жизни (Толук. Церковная жизнь XVII века. Предисловие (нем.). – *Прим сост.*

ния, всегда многообразные и изменчивые (мир – своего рода Протей). Когда говорят, что такой-то человек или такой-то народ исключительны, все меряют на мерило своих учреждений и обычаев, то можно смело сказать, что такой человек или народ не стоят на православной почве, они лишены объективности в оценке явлений им чуждых, они не ищут сути за внешностью. Тем резче будет этот приговор, чем исключительность будет более подбита еще превознесением себя и умалением других. О русских людях вообще ходит молва, что они как народ не исключительны, а даже наоборот, пожалуй, склонны увлекаться кажущимися достоинствами всего иноземного. Но *исключительность*, кажется, действительно черта основная у нас, тогда как способность увлекаться чужим есть скорее недостаток и – случайного происхождения. Исторические условия весьма неблагоприятные заставили нас долго чуждаться общения с другими народами, что неестественно, ибо люди и народы нуждаются в общении друг с другом. Народы, слишком долго лишённые этого желанного общения, либо совсем хилеют и отживают, либо при переменившихся обстоятельствах временно впадают в противоположную крайность увлечения, но с тем, чтобы, переживши время увлечения и претворив все, даже позаимствованное, вернуться к правильному течению своей жизни, не прекращая уже свободных и равноправных сношений с соседями. Основная способность русских людей – это объективность: способность видеть вещи как они есть с возможно меньшим помрачением взгляда предвзятыми понятиями<sup>1</sup>, мешающи-

---

<sup>1</sup> От этого происходит способность русских описывать чужие страны с удивительной верностью, почти фотографической. Той же способностью обладают и лучшие наши художники в передаче, так сказать, бесстрастной чужой природы. Например, едва ли кто когда-нибудь передал Италию так просто и верно как Силв. Щедрин, или описал чужие страны, как Ионин Юж. Америку.

ми видеть действительное и заставляющими видеть чего нет. Эта черта, конечно, имеет свою основу в строе ума, и не только ума, но и души. Человек, ненадмевающийся собою, не относящийся к чужому отрицательно потому, что оно не его, а только-де свое совершенно хорошо; человек, останавливающий внимание с первого шага не на отличиях других от себя, а ищущий прежде всего точек объединения, соприкосновения с другими (точки же эти – черты общечеловеческие), усматривая под случайно разъединительным; одним словом, тот, кто прежде всего в иноплеменнике старается видеть брата, а не чужого, и уже только после обращающий внимание на черты различительные, – тот человек сразу изобличает господство в нем христианско-православного начала, которое учит видеть прежде всего в людях чужих – близких, таких же людей, как и мы сами; и только после, когда найдены точки сближения, оно допускает останавливаться на разделяющем, значение которого, конечно, уже не может быть преувеличиваемо, раз найдены пункты сближения<sup>1</sup>. В этом факте заключаются два фактора, оба очень существенные в отношении проявления того, что мы на-

<sup>1</sup> Если наша история обилует фактами недоверия, боязни, чужения иностранцев, то это лишь принадлежит той эпохе, которая наступила после долголетнего враждебного отношения к нам западных народов, и то если мы видим боязнь иностранного и иностранцев, то уже вражды к ним и в помине не было. Рассказывают много о предосудительном отношении русских, и особенно наших солдат к китайцам, убивать которых они считали *ни во что*. Но, во-первых, в сущности, мы никогда не «третировали» их, как делали это европейцы, а во-вторых, взгляд на убийство китайцев слагается из совершенно иных двух факторов – первый заключается в том особенном презрении к собственной жизни, которым отличаются китайцы, а второй – в том сложившемся не *a priori*, а *a posteriori* (не из предыдущего, а из последующего (*лат.*) – Прим. сост.) убеждении русских, что у китайцев, этих в сущности безбожных и невероятно материалистических людей, – *нет души*. Это, во всяком случае, не результат почтения себя расой высшей, а, наоборот, вывод из долгих наблюдений, приведших, хотя, может быть, и ошибочно, к такому заключению.

зывали культурное Православие. Первый состоит в том, что проявляющий эту культурную черту народ явно дает понять, как глубоко в нем живет сознание того, что перед Богом «несть эллин ни иудей» и т.д., т.е. что все люди братья о Господе и, следовательно, могут легко быть и теснейшими братьями о Христе. Желание же иметь их таковыми есть тот источник благодушного равенства, которое русский человек являет сразу к племенам даже им завоеванным, а тем более к равносильным, и которое так облегчает ассимиляцию народов, с которыми сам он вступает в прямые (а не через посредство, например, правительства) сношения. Племенное сродство никакой роли не играет в облегчении сношений или сближения, если, конечно, не участвует в деле сближения вера; ибо обладание тождественной верой есть уже венец близости, во сколько нет к тому помех с противной стороны. Русские редко сближаются с единоверцами, греками, но это лишь от того, что греки не могут скрыть сознание своего превосходства и это делает затруднительным большую экспансивность со стороны нашей. Второй фактор в этом явлении заключается в сознании народом того, что внешняя сторона, форма быта, даже язык, как нечто тоже внешнее, есть совершенно несущественное нечто при оценке других людей, живущих своим особым строем, говорящих другим языком. Хотя русский (славянский) народ избрал слово «язык» как выражение народности вообще («языки» – народы), тем не менее, он в своей более чем терпимости к другим народам также добродушно смотрит на обычаи чужие, на чужие языки, и никогда не только не навязывает своих обычаев и своего языка, но, наоборот, слишком охотно усваивает эти чуждые обычаи, если они вере не противны, и заговаривает с инородцами на их языке, если ему кажется, что ему легче выучиться чужому языку, чем инородцам русскому

языку. Так в самый разгар нашей казенной, столь мало удавшейся русификации окраин молодой крестьянин, ходивший ежегодно в Бессарабию на заработки, объяснял, что он говорит там «по-ихнему». А отчего – «они не скоро русскому выучиваются-де!» В Ярославской губернии есть целые деревни, из которых крестьяне ходят в порты для погрузного промысла, в коих очень развито знание иностранных языков, облегчающих сношение с иностранными судовыми командами и т.д. Такой широкий взгляд, не боящийся утратить свое от того, что для практических целей удобно овладеть и чужим языком и мириться с чужими обычаями, конечно, истекает из христианского православного взгляда на форму вообще и из уверенности, что буква мертва, а дух животворит. Русский православный дух не боится облекаться в какую угодно форму, выражаться каким угодно языком; он себе не изменит от этого, от этих внешностей; и таким образом сразу определяется отношение православного народа к остальным народам. Оно, конечно, совсем иное, чем то, которое вырабатывается на языческой почве эллинизма и варварства, на которой стоят пока все народы нам известные эллино-римской культуры и сами наши о вере братья эллины, не отрeksiшиеся от своей дохристианской культуры, хотя и исповедующие тоже православную веру, догматически ими понимаемую безукоризненно. Первый, таким образом, шаг к проявлению православного понимания взаимоотношений людей и народов выражается тем, что сразу устраняется всяческая горделивая исключительность, несовместимая со смирением или по крайней мере непревознесением. Эта черта в нашем народе не результат темперамента или формальной культуры, которая может иногда доводить людей, но едва ли целые народы, до признания человеческой равноправности на почве благосклонной гуманитарности. В русском народе

это отношение к другим народам происходит от живого усвоения учения о братстве всех людей во имя Небесного Отца; и в устах наших простецов слово «брат», «братец», обращенное ко всем безразлично, указывает, конечно, на то, что для них понятие о братстве такое непосредственное, что оно перешло, так сказать, в плоть и кровь, и не по адресу одних своих, как у греков, которые эту форму обращения очень употребляют между собой, а именно по отношению ко всем *без исключения*. Этим, так сказать вступлением в область истинно христианского мирозерцания начинается тот бытовой православный *credo*, который захватывает в своем дальнейшем развитии всю народно-религиозную жизнь русского народа.

\* \* \*

Определивши отношения свои к инородцам и иноверцам как к людям-братьям, которых отличия или по обычаям или по языку, или даже по вере (если только эта вера не есть самоосуждение с точки зрения православной последователей оной, как, например, может быть, хотя это и гадательно, в отношении к китайцам) суть лишь выражения ими их полноправных особенностей или проявление веры несовершенной, – православный человек не ставит их никогда на степень низшей расы<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Можно возразить, что в древности уже выработались для населявших русскую землю инородцев прозвания собирательные или уничтожительные, вроде – «чухна», «весь», «меря» и т.п. Но это неверное толкование этих терминов. Эти племена действительно представляли более развитым и индивидуализированным славянам сравнительно безличную массу, и данные им названия выражают именно эту их черту вроде – «татарва». Когда эту черту русский человек хочет выразить и по отношению к своей собственной среде, то он употребляет охотно такие же обобщительные выражения; даже слово «русь», совершенно такой же конструкции, как «чудь»; и в этом именно слове проявляется некое сознание мощи, выражаемой таким сплочением, которое оправдывает соответствующее наименование.

а лишь в положение только эксцентричное по отношению к своей собственной культуре. Оттого единоверие с вытекающим из него принятием и соответственного строя жизни сразу упраздняет в глазах русских людей всякую тень чуждости. Это вполне христианское понимание отношений к другим народам и племенам делает из него твердую религиозно-культурную основу для могущего быть на ней основанного государственного здания, и такое именно понимание может и должно быть почитаемо неразрывно связанным с тем культурно-православным элементом, который должен служить основанием для воспитания в русском духе. Возникающее на этом основании государство представится в следующей схематической форме, которая, впрочем, вполне ясно выражалась в нашем доимперском периоде: русское царство есть облечение в государственную форму русского народа для возможного выражения и охранения его культурно-бытовых особенностей, но без всякого агрессивного отношения к другим иноверным и инокультурным народностям. Если же таковые и могут оказаться втянутыми в ограду этого государства, то ни под каким видом не в качестве низших или поработанных, а, наоборот, совершенно культурно-автономных, но именно вследствие своей автономности культурной не имеющих никакого основания участвовать в политической, общественной и культурной жизни народа русского и только призванных участвовать в поддержании внешнего государственного здания и его материального процветания по мере своих сил. Если же эти народности пожелают присоединиться и к культурной жизни нашей, основа которой есть вера<sup>1</sup>, то они могут и должны сделаться полноправными членами государ-

---

<sup>1</sup> Ср. М. Мюллера – народы объединяются верою больше даже, чем языком.



ства, тогда как без этого они могут жить лишь о себе, под крылом охраняющего их более мощного, но культурно им чуждого государства.

Таким образом отвлеченное учение о любви к ближнему и о братстве всех людей, а еще более то, по которому и вечное блаженство может быть уделом и не ведающих Христа (у ап. Павла), приводит в применении к общественно-культурно-государственному делу к такому практическому решению, которое хотя не прямо вытекает из евангельской заповеди, так как ничто не чисто церковное из Евангелия исходить не может, однако такое, которое окрашивает первый шаг на общественно-государственном пути в цвет, духу евангельскому соответствующий, или, другими словами, оно примиряет в мере возможности исключительность национальную и государственную с христианской неисключительностью, основанной на вере в единого Отца Небесного и во всеобщее братство.

\* \* \*

От этого широкого понимания своих отношений к людям вообще православный человек переходит к более близким отношениям к собственному народу и государству и завершает весь цикл своего духовного кругозора ясным пониманием своих отношений к вере и Церкви, ее на земле олицетворяющей. Вера же, в свою очередь, дает указание на отношение человека к так называемой культуре, то есть – к науке, искусству и общественному строю, на культуре основанному. Мы берем именно такую последовательность в изложении составных частей культурно-бытовых основ, из Православия истекающих, для того, чтобы представить их в порядке восходящем, то есть кульминирующем в том,

что есть наиглавнейшего, дабы внимание читателя все более и более усиливалось, а не ослабевало, хотя обратный порядок в действительности был бы согласнее с порядком образования самого православного мировоззрения, имеющего своим началом Православие церковное. В сущности, все эти отдельные проявления православного понимания так взаимно сопроникаются, что их даже трудно отдельно ценить; но если человек стоит на известном начале, то таковое служит альфой и омегой его понятий и, следовательно, с него и начинается и им же кончается, так что порядок изложения, в сущности, безразличен и можно избирать тот, который наиболее соответствует целям возможной ясности.

Раз православный человек выяснил себе чрез усвоение христиански чистого штандпункта отношения свои к людям вообще, какого бы они ни были по отношению к нему положения, и стал на почву братского благоволения, смягчающего до пределов возможности значение всего внешнего, он непременно перенесет и тот же взгляд на форму, на внешность и в области наиболее для него близкой своего государственного и общественного строя. Не придавая важного значения внешним проявлениям, во сколько они не препятствуют угадывать под ними истинную человечность (спиритуалистическую, а не животное лишь сродство) в оценке явлений жизни людей или народов, православный человек так же будет относиться и к явлениям гражданской жизни собственной своей среды, в каковой он дорожит лишь духом, эту среду проникающим, и сохранением или охранением оною, ценя все остальное только по степени его служебной пользы для достижения этой цели. Государство вообще и все связанные с ним взаимоотношения людей, его составляющих, являются православному не ценными как проявления величия его народа

или культурности его одноплеменников, а только средством охранения того, что ему дорого, то есть духовно-культурных начал, составляющих суть народа; таковые же сами взвешиваются не на весах одного чувства, которое может нередко отстаивать вовсе не похвальное, и даже более того, если в народности признавать лишь *ограниченность*, то все по существу *только национальное* едва ли может быть почитаемо чем иным, как минусом, правда неизбежным, но все-таки минусом, если только не видеть в известной национальной черте «черту общечеловеческую, утраченную другими народами, и подлежащую обратному усвоению утратившими ее» (рано или поздно), если они вообще уже не утратили способности к возрождению на почве общечеловечности. Для православного государство и строй светского общества, служащего ему основанием, суть явления мира, о котором в Евангелии сказано – не любите мира, ни всего еже в мире. Едва ли евангельская заповедь может относиться к миру физическому, ибо отчего же не любить того, что создано Богом, хотя бы оно и было только преходящим и хотя бы земля и была проклята в согрешившем человеке. Она именно только в нем проклята, а не в самой себе. Проклята она в том, что в ней связано с падшим человеком, и особенно со всем тем, что в ней есть плод непосредственной греховности человеческой. Этот плод человеческого грехопадения есть именно весь по-райский его житейский и общественный обиход. Конечно, если понимать слово «проклятие» в буквально-обиходном смысле, то пришлось бы отказаться от возможности уяснить православный взгляд на нечто *проклятое* иначе, как в совершенно отрицательном смысле. Но ведь слово это есть в сущности лишь противоположность *благословения*. Благословенна была жизнь человека в раю – все, что уклоняется от

этого благословенного строя в абсолютном, божественном смысле – проклято. Но в относительном к человеческому по-райскому падшему состоянию смысле это проклятие лишь условное. Абсолютно говоря, все по-райское безусловно осуждено Богом, но так как человек абсолютного не вмещает на деле (хотя в потенции мог бы вместить – и явление Богочеловека есть тому доказательство), то и изреченные о нем осуждение или благословение имеют тоже условный характер. Таким образом, и осужденный проклятый мир вовсе не есть абсолютно злое, а такое, что не подлежит благословению, как причастное злу. Его любить нельзя, ибо любить можно лишь Бога всей душой и помышлением, любить ближнего должно только – в пределах любви к самому себе; эта же любовь есть только чувство самосохранения, ибо никто же плоть свою ненавидит – но питает и греет ее. Эта любовь к себе, то есть потребность самосохранения и обязательное охранение ближнего как самого себя, – служит основанием государственной организации, которая и должна быть почитаема с одной стороны не подлежащей *истинной любви о «ней самой»* (не любите мира), но может быть и должна быть условно любима, так сказать любовью утилитарной, как нечто необходимое в современном состоянии человечества. Как таковую сам Христос повелевает ее активно поддерживать уплатой, например, податей<sup>1</sup>; а то, что надо поддерживать как необходимое, того нельзя не любить той степенью любви, без которой получилось бы *одно чистое отрицание*. Учреждение, созданное для охранения от опасности, для взаимной заботы друг о друге

---

<sup>1</sup> Уплата податей не ограничивается денежной податью. Уплата всяческих податей (все кесарево) обязательна, до натуральных включительно. А так как по-христиански надо служить не за страх, а за совесть, то и все обязанности к кесарю (государству) должны быть исполняемы с возможным усердием.

и только постепенно обратившееся в многостороннюю организацию с очень расширенными функциями, – это и есть государство, в состав обязанностей которого, конечно, входят все более и более, по мере развития потребностей духовных (умственных), охранение не только безопасности физической, но и охранение того, что народ считает наиболее для него ценным, его «я» в смысле духовном и культурном, каковое проявляется в его языке, обычаях и всем его мирозерцании. Более или менее все эти черты народного духа могут быть проявляемы и без государственной охраны; но, во-первых, для того, чтобы они окрепли и сделались способными к существованию неохраняемому, народу необходимо пройти через стадию охранения государственным строем, из него исшедшим; а затем, когда он уже дозреет до самодовления культурного, ему все-таки необходима та же государственная форма для того, чтобы иметь возможность не только хранить свою цивилизацию, но и для того, чтобы она могла себя выражать действительно<sup>1</sup>. Таким образом, для православного, ценящего, как *безусловно* дорогое, *только* веру с ее проявлениями, – государство не может быть дорогим *само по себе*. Оно явление мира сего, во зле лежащего, *но не безусловно злое*, а, наоборот, условно благое, в меру возможности быть чему-либо благому в среде человеческой, к *безусловно благому* уже неспособной. В раю крыши и стены домов были неуместны, но в мире не райской уже природы то, что, по существу есть стеснение, ограничение, а потому и отрицательное по отношению к абсолютно идеальной природе, каковая предполагается царившей в раю, в нашем мире является вполне необходимым и

---

<sup>1</sup> Поляки и евреи, оба эти народа, так гонятся один за восстановлением своего государства территориального, а другой за обладанием миром, именно для того, чтобы их культура могла себя применять к делу.

благим, в одном месте против холода и непогоды, в других местах против зноя и ливней. Но любовь к зданию как зданию, роскошь зодческая (не изящество, ибо это безусловное достоинство) выражают уже пристрастие к самой *земной* чувственности и не могут быть оправдываемы в строго христианском православном смысле. То же и по отношению к государству: православный видит в нем лишь неизбежное явление помутившейся жизни падшего человечества, и как к таковому он относится к нему с той сдержанностью, с которой надо относиться к тому, без чего обойтись нельзя, но и чего не следует любить само о себе и, так сказать, смаковать, как нечто по существу прекрасное<sup>1</sup>. Но, раз человек усвоил такую оценку государства по существу его, то из нее вытекает, несомненно, и практическое для него указание при выборе той или другой формы государственного строя, этому взгляду наиболее соответствующей. Тот строй, при котором, по возможности, менее необходимо каждому человеку государственничать, тот и будет, несомненно, наиболее *православный* или наименее неправославный; а он может быть и единодержавный, и так называемый представительный, лишь бы он соответствовал основному требованию минимальности поглощения оным интересов, долженствующих быть направленными в другой области духа. Вовсе не не-

<sup>1</sup> Государственники имеют себе злейшими противниками социалистов и анархистов. Но, в *сущности*, они все одного происхождения. Они смакуют *форму* – одни государства, другие антигосударственной организации социальной; а третьи наслаждаются разрушениями формы, веря, что разрушив *эту* форму, сама собою вырастет *новая*, в которой будет царить сверхчеловек. Оттого и такая страстная борьба против государственности: люди, понимающие, что государство есть форма, посуда, куда можно влить то и другое, не могут доходить до той степени ярости в вопросе о низвержении одного строя и замене его другим, тогда как верующие и поклоняющиеся форме, думающие, что она создает и содержание, – те действительно могут доходить и доходят до крайнего фанатизма охранения и отрицания.

возможно некое умеренное лишь порабощение народа политическими интересами при не единоличной форме правления; но входить в подробности этого дела в настоящем рассуждении было бы неуместно, ибо оно увлекло бы за пределы чистой принципиальности, за пределами которой весьма легко сделать погрешность в попытке практического применения основного начала; и действительно, мы знаем, что те народы, которые более других стоят на этом основном понимании, постоянно в подробностях его нарушают по слабости человеческой, никогда не могущей на деле выдержать свои принципы неуклонно.

\* \* \*

От определения и выяснения отношений православного к государству – прямой переход к таковым же отношениям православного к тому, что называется «*социальные вопросы*», т.е. к взаимоотношениям составных элементов народа, как основам государственного здания. Учение христианское о братстве всех людей как будто предreshает таковое в смысле *бессословности* или, по крайней мере, в том смысле, что не должно быть ни высших ни низших, а все равны. Но этому несколько противоречит то обстоятельство, что самые первоначальники Христианства как-то очень равнодушно относились не только к вопросу о равенстве классов, но даже к такой общественной язве, каково рабство, на что охотно указывают те противники Христианства, которые желают доказывать, что оно не есть нечто пропитанное само тем началом, которое оно будто бы кладет в основу своего строя видимого; и что им проповедуемое братолюбие есть только мираж, из которого оно само ничего серьезного сделать не умело, а, пожалуй, и не особенно хотело.

От того, де, и история народов, именуемых христианскими, так мало представляет попыток осуществления братского равенства, до того времени, когда самый девиз «братство и равенство» был, наконец, выдвинут антихристианской Французской революцией и затем усвоен как незыблемое основание антихристианским социализмом XIX и нашего веков. Эти нападки, однако, не могут ослабить того утверждения, что Христианство вполне эгалитарное учение, то есть что оно не допускает и мысли о том, что люди стоят выше или ниже одни других по их абсолютному значению перед высшим началом абсолютной справедливости; и что могут быть какие-нибудь основания для превознесения одних перед другими между верующими в «братство о Христе». Но если Христианство (Православие) признает государство как неизбежное, так сказать, «природное» явление, истекающее из природы от века искаженного человечества, то оно же признает, что группировка людей по отношению их к созиданию и охранению государства истекает из идеи государства как органического целого, у которого есть и различные органы, необходимые для жизни и действия этого организма. Не всем быть головами, руками или ногами, говорит Апостол, иначе не было бы цельного организма. Следовательно, группировка людей в классы, наследственность таковых и даже привилегированность одних перед другими не может несколько смущать православного, если только это взаимоотношение не основано на духе превознесения и не утверждает такового помимо *непосредственной цели государственного строительства*. Чистая привилегия как результат «исторически приобретенных прав» не может быть терпима с той точки зрения, при которой все общество должно строиться только на основании несомых обязанностей и которая допускает права только как средство



для исполнения обязанностей. Этот взгляд в православном понимании настолько основной, что как в самой Церкви права различных степеней членов оной истекают *исключительно* из несомых ими обязанностей (право совершать таинства истекает из возложенной Церковью обязанности совершать таковые, что раскрывается фактом признания за мирянами способности совершать таинство крещения, когда нет лица, специально к сему приставленного, так как тогда она делается обязанностью за невозможностью совершить таинство иначе), так и «в мире» для православного разнообразие прав, связанное с различием в обязанностях, не представляет *никакого соблазна*. И посему он не может гнаться за уравнением внешним, если неравенство истекает из законного, по его понятию, источника; если же эти два не всегда могут быть поставлены в «строгое» соотношение одно с другим, что действительно не вполне возможно опять-таки по несовершенству человеческому, то такое несоответствие оценивается им в настоящую его цену. Но с другой стороны, православный никогда не возведет в принцип идею о неравенстве людей, основанном на ином начале<sup>1</sup>, например на наследственности исторически приобретенных прав, ибо права без обязанностей совершенно ему непонятны. Посему русскому православному народу совершенно непонятны законы вроде дворянской грамоты Екатерины II, и он до последнего времени продолжал почитать дворянство в дей-

<sup>1</sup> Полезно познакомиться с трактатом Паскаля «Sur le respect que l'on doit aux grands». Все, что мы излагаем здесь как православный взгляд, вытекает, конечно, лишь из отрицательной стороны Православия, а не из положительной; и потому вполне может совпадать с понятиями, разделяемыми и неправославными. Дело в том, что для неправославных и иные взгляды и понятия возможны, а для православного эти понятия, так сказать, императивны, не потому чтобы они были православы сами по себе, а потому, что другие понятия противны православному мировоззрению.

ствительном смысле служилым сословием; а, например, почетное гражданство потомственное было и осталось для него совершенно непонятным<sup>1</sup>. Такое понятие особенно вытекает из общего, основного учения православного об органической внутренней связи людей, образующих из себя одно живое тело. Конечно, Христианство полагает эту органическую связь людей между собою в начале сыновности в Боге и братства во Христе, но это есть уже завершение того единения органического, которое почитается главным фактором всякого общежития. Общество органическое должно состоять (и состоит, ибо где нет формальных сословий, есть группы, состояния) из членов не только единичных, личных, но и постоянных-коллективных, органически его образующих. Пока это разделение основывается на действительном функционировании этих органов – частей, – они вполне правильны и вовсе не противоречат учению о равенстве и братстве, хотя бы одни стояли на высшей, а другие на менее высокой ступени сообразно с совершаемым делом. Но если это разделение обращается в простую привилегию, только оправдываемую тем, что «наши предки Рим спасли», то эти самые органы обращаются в мертвые пережитки, которые, как все мертвое, несовместимы с учением живым и животворящим и подлежат отрицательному к себе отношению всех истинно православных людей. (Древо, не творящее плода добра, посекается...) В тесной связи с неравенством общественного положения находится и другое явление общественной жизни, еще более исконное в мире, чем только что рассмотренное, – это неравенство достатка –

---

<sup>1</sup> Любопытно и достойно примечания, что в старой Руси даже наименее проникнутое русским духом служилое сословие в законе о местничестве выработало нечто твердо построенное на понятии о правах как истекающих из обязанностей и падающих от «ненесения» таковых, ср. Д. А. Валуев. Симбирский Сборник. 1844 г.

те «бедность и богатство», «недостаток и избыток», которые особенно резко оттеняют жизнь людскую по грехопадению. Если были и есть страны, в которых сословные и классовые различия минимальны, то не было и нет страны, где бы бедность и богатство не были явлением постоянным<sup>1</sup>. Это такая несомненная язва человечества, что вполне понятно, почему испокон века не прекращались жалобы обездоленных и малоимущих и почему в наше время, когда неравенство в отношении стяжания достигло небывалого развития, так усилились (и даже перешли от слов к делу) учения, желающие водворить в мире равенство достатка путем императивной регламентации<sup>2</sup>. Православный не может не признавать, что гражданское общество должно, раз оно в лице государства призвано заботиться о благе своих сочленов, устранять все условия, дающие возможность богатеть одним в ущерб другим; должно заботиться о том, чтобы государственные тяготы падали на обывателей равномерно их достатку. Он может даже признать, что государство или всякое иное человеческое общество, властью облеченное, по существу имеет право даже властно

---

<sup>1</sup> В одном только древнем царстве инков (Перу) была сделана и осуществлена попытка социалистического государства, но результат выразился несостоятельностью государства сего.

<sup>2</sup> В прежние времена богатство было – достояние людей власть имевших, и составляло в глазах народа естественную оных принадлежность: оттого не было такого, как теперь, отношения к богатству самому по себе. В Англии до сих пор богатство лордов представляется связанными с их государственной ролью и поэтому оно им не ставится в вину, а самое лордство настолько народное нечто, что Гладстон (либерал) говорил, что при выборе между лордом и простым человеком, *ceteris paribus* (при прочих равных (*лат.*) – *Прим. сост.*), англичане всегда выберут лорда. Если бы богатство и теперь было неким атрибутом власти, – власть есть общественно-служебная сила, – то не было бы к нему отношения такого, какое ныне господствует, говорить Карлейль, которому и принадлежит замечание, с которого начинается это примечание.

так распределить пользование всеми естественными ценностями, чтобы никто не был более другого благоприятнее. Но он же не может в действительности допускать «таких уравнений», которые основаны были бы на начале антихристианском «отрицания последствий грехопадения», отнявших у человечества возможность быть совершенным во всех своих членах, каковым человечество вышло из рук Творца. Человек по грехопадению утратил навсегда не только фактическое личное и душевное, и умственное, и физическое совершенство, но и потенциальное (на земле). Хотя искупление открыло человеку горизонты, которых он не было удостоен при своем создании, тем не менее они все уже сверхмирные; а все чувственное подчинено закону несовершенства и, следовательно, неравенства, который и есть самый, так сказать, осязаемый результат утраты человечеством его первоначального блаженно-однородного земного совершенства. Людям теперь дана надежда на высшее, на небесное совершенство; земное же невозвратно и, следовательно, невозможно никакое *абсолютное* качество, как, например, равноспособность к пользованию даже земными благами вследствие бесконечной разности в формальных качествах, необходимых для сего. На первом месте в понятия православного стоит вопрос: что человек делает из своего свободного времени, на что употребляет свои способности, на что – свои средства? Так как мы знаем, что качество занятий людей вовсе не зависит от степени обеспеченности, то ясно, что для православного не может быть исключительным вопросом достижение благ внешних. Он знает, что одному свободное время и материальная независимость – полезны, другому безразличны, а третьему прямо вредны; один может вполне собой руководить, а другой нуждается в руководителе, иначе он впадает в такую бездну

зол, что лучше бы ему никогда не видать никакой свободы<sup>1</sup>. Следовательно, православное понимание человеческого благосостояния не может связываться с понятием только о материальном равенстве – равенстве в имуществвах; и посему меры, имеющие целью уравнивать всех в этом отношении, для православного представляются настолько фальшивыми, что он не может ни при каких условиях сочувствовать этому, хотя бы в принципе он вовсе не отвергал законности уравнительных мер по отношению особенно обладания тем, что не есть произведение труда, а суть ценности, природой данные. Если бы он в этом уравнении видел *действительное благо* общее, то ничто не могло и не должно бы препятствовать совершению такового; но он не только не верит в это, но, наоборот, думает, что если бы материальное обеспечение равным достатком было возможно, то оно привело бы к проявлению страшной нравственной нищеты, пока *прикрываемой* необходимостью так называемой борьбы за существование. Самое неравенство материальное есть результат душевной аномальности людей, а не причина его. Чем выше стояли бы нравственно люди, тем менее они терпели бы существование абсолютной нищеты рядом с возмутительным избытком. Если они его терпят, то потому именно, что они стоят на почве абсолютного же эгоизма. Если же этого чувства не вытравили из душ доселе, то как же можно верить, что оно не проявится во всей силе и впредь?! И, следовательно, процесс уравни-

<sup>1</sup> Кто не знает, как мало людей, способных вынести испытание богатства?! Оттого в Евангелии и сказано, что «удобнее есть вельбуди сквозь иголыны уши проити, неже богату в Царствие Божие внити». Можно ли пожелать всем богатства после этого?! Конечно, денежное богатство уже потому не может быть всеобщим, что оно этим себя бы упразднило само. Но абсолютное обеспечение при бесконечно малой обязательной работе сделало бы людей *богатыми праздностью*, а это еще опаснее богатства денежного, ибо, собственно, деньги лишь дают *право на праздность*. А она-то и губит.

ния пришлось бы повторять, так сказать, ежечасно, ибо ежечасно его подтачивал бы не вымерший человеческий эгоизм, которому главным помощником всегда явилось бы неравенство умственное, нравственное и физическое людей. Закон неравенства проникает весь видимый наш мир. Ужели возможно равенство в одной области, когда оно не существует ни в одной – кроме. Даже в тех естественно, так сказать, механических организациях низших животных, каковы пчелы и муравьи, при всем кажущемся уравнивании входящих в них индивидуумов неравенство проглядывает постоянно, хотя бы в том, что работа очень посильная одним является непосильной другим. Если на это скажут, что эта непосильность происходит от того, что эти общества основаны на начале максимального труда, а человеческие должны иметь основу в минимальности труда (что верно), то именно в человеческих обществах, состоящих из существ, признаваемых высшими против самых передовых насекомых, непосильность, конечно, должна проявиться не в несении минимального труда, а в «утилизации максимальной праздности». Когда Библия рассказывает, что труд был поставлен в неизбежное следствие грехопадения, то в этом надо видеть не только наказание падшему человеку, а «благодетельное» для него установление, ибо без этого труда его падшая натура пала бы еще ниже, будучи предоставлена постоянной праздности, вполне законной при условии состояния нравственного совершенства – райского. Из этого можно бы вывести заключение, что государство, нормированное православным пониманием, должно препятствовать установлению таких имущественных порядков, которые допускают развитие классов, поощряемых к праздности избытком богатства; и, конечно, таковое не будет заботиться о споспешествовании образованию излишнего, к праздно-

сти располагающего богатства; но богатых всегда менее, чем небогатых, и поэтому количество праздных (хотя богатство в известных, редких, правда, случаях, не всегда влечет за собою праздность: мускульную почти всегда, но умственную, художественную, душевную – не всегда) при строе неравномерного богатства меньше, чем если всем людям обеспечится праздность поголовная. Хотя нельзя опасаться достижения такого состояния на деле, но и в принципе его нельзя делать целью, если только стоять на точке зрения православной, т.е. той, что человек «осужден на труд для избавления от непосильного для его нравственного существа избытка обеспечения». Таким образом, как ни выражайся в отдельных случаях строй имущественной неравности, он для этики менее вреден, чем «обеспечение общей праздности», каковой желают достигнуть сочинители проектов материального благодетельствования человечества. Забота о возможном улучшении положения тех, которые обременены не в меру или обделены не в меру, есть обязанность для общества, построенного на началах истинно православного понимания; но обращение всех в богатых – а богатый есть именно «имеющий право на безделие» – не может быть задачей тех, которые верят в слова Евангелия о том, что богатому труднее войти в Царствие, чем верблюду пройти через игольные уши. Такой взгляд на худшее в нравственном отношении положение богатого против бедного должен заставлять истинно православных людей, и особенно пастырей, более скорбеть о богатых и на их нравственное исправление обращать всю силу проповеди и духовного воздействия, тогда как мы, наоборот, слышим воззвания к усиленной деятельности между низшими классами, что, конечно, тоже очень желательно, но в деле домостроительства церковного несравненно менее важно,

чем проповедь богатым о покаянии и исправлении. Бедные более нуждаются в духовном утешении; но им не угрожают как таковым неисправимые последствия от их земного положения, тогда как богатые находятся под страшною угрозою евангельского слова и спасать их именно есть прямая задача Церкви.

Но к этому надо заметить, что проповедь между богатыми гораздо труднее вести, чем между бедными, и задача эта менее благодарна и более рискованна: бедный в крайнем случае только глух к проповеди истины, а богатый, всегда почти надмевающийся богатством, ответит проповеднику не одним затыканием ушей и невниманием. Особенно острым является в деле имущественного неравенства вопрос о пользовании землею. Конечно, все вышеизложенное относится и к поземельному делу, но в этом деле есть особый фактор усложнения – это несомненное «естественное право» на землю «каждого земнородного». Нельзя не признавать за человеком, без его спроса поставленным в земную обстановку, возможности работать на земле, – ставить между ним и землею преграды. Но это право, если постараться его осуществить в пределах известной ограниченной области, прямо не осуществимо иначе, как если бы ежегодно переделывать землю, да и это только возможно в воображении, если, конечно, проводить эти положения неукоснительно в подробностях. Всякое же применение его только приблизительно уничтожает самое основание, или опять возникает вопрос, какая приблизительность терпима, какая нет; и в конце концов станет ясно, что если теперешнее неравномерное отношение к земле, но восполняющее свой основной недостаток некими побочными для обойденных выгодами, – заменить мнимо правильным применением принципа, но в сущности тоже несовершенным и к тому же уничтожающим все



побочные выгоды от заработков, технических запросов и т.д., то получится обратное ожидаемому. Но все эти возражения не изменяют основного положения: к земле доступ должен быть открыт всем, но путем не внезапно-го насильственного передела уже занятых земель (хотя, конечно, вполне желательно усиленное же *содействие* к уничтожению латифундий), а путем заселения пустых земель, коих на свете еще весьма достаточно.

Конечно, этого разные страны могут достигать неодинаковыми путями. Одни могут и должны заселять свои пустыри, другие колонизировать земли пустые в чужих странах, и, конечно, на начале воспособления пропорционально уступке права на подручную землю в пользу первозахватчиков. Пока это понятие нигде не усвоено народами самыми культурными, и, наоборот, чем страна внешне культурнее, чем она богаче, тем менее в ней желают способствовать утверждению такого естественного понятия о законности прав на землю, главным образом потому, что так называемая внешняя культурность есть вместе *поклонение* золотому тельцу, а таковое тесно связано в наше время с образованием и поддержанием пролетариата, как дающего капиталу рабов-рабочих, при других порядках имеющих от него ускользнуть.

Если бы большая часть ныне государствами изводимых средств была употребляема на колонизацию, то, наверное, лучше бы людям жилось во всем мире. Но не следует ли опасаться скорого иссякания земельного *мирового фонда*? Человечество, де, все умножается, а земля не умножается. Это возражение очень слабое: чем дольше допускается существование мира, тем менее можно признать это возражение основательным. Если даже при 7000-летней жизни человечеству не удалось заселить всю землю, то, конечно, предполагая таковую бесконечно более долгой, опасность заселения в мгновение ока

становится все фантастичнее. Не будь в видах Промысла уравнивать среднее количество обитателей земного шара (так же точно как Промысел полагает предел размножения животных), то, вероятно, уже давно на земле *стоять* было бы негде. Мы же видим из истории, что центры населенности движутся с места на место. Ныне заселенные густо земли были некогда пустынно, а некогда заселенные обратились в пустыни. Расы, очень плодущие в одной стране, теряют плодovitость в других странах<sup>1</sup>; болезни, войны, катаклизмы умеряют размножаемость, а без этого будущность всего рода человеческого должна бы представляться в ужасающем виде. Оставляя общую мировую нормировку человечества на всеблагую волю Промысла, доселе явно оную строго блюдущего, можно смело сказать, что на обязанности человеческих обществ в лице старших поколений, завладевших землями подручными, лежит обязанность пристраивать новые поколения на новые земли (конечно наблюдая, чтобы и на старых местах не было бы неравномерности сверх неизбежной) и этим путем разрешать все более и более обостряющуюся поземельную ненормальность, которая, как все «земное несовершенство», *неустранима* радикально, при искаженности самого человека; но она должна быть осознана «как таковая» и умеряема всеми возможными средствами, доступными людям. Хотя, конечно, вовсе не одним поземельным распорядком определяется благосостояние, а таковое составляет, конечно, цель земного благоустройства, но ничто так наглядно не представляет ложность всего земного строя, как неравномерное распределение землепользования. Личная, абсолютная земельная собственность по существу своему нелюба истинно-

---

<sup>1</sup> Напр., в Северной Америке очень замечают *неплодовитость* европейских колонистов. На это обстоятельство было обращено внимание властей и интеллигенции Сев. Ам. Штатов и т.д.

православной душе и как таковой – душе русской; оттого она так крепко льнет к общинному строю, который, правильно понятый, есть не что иное, как попытка, *более или менее совершенная*, совместить устойчивое пользование землею, даже наследственное<sup>1</sup>, с отрицанием ее закрепощения в абсолютную собственность.

Когда выводят экономисты различные доводы против общины, то все они почерпнуты из фактов, взятых из состояния той искалеченной общины, какая осталась в России от сорокалетнего ее терзания; но даже экономические доводы утратили бы всю свою силу, если бы принять во внимание не формы искаженного общинного строя, а его органическую схему, бывшую в силе до 1861 года. Вопрос об отношении к земле не только экономический: он имеет в себе глубокую этическую основу; поэтому так называемые славянофилы придавали ей именно такое значение. Они могли, конечно, и ошибаться в этом своем понимании, но оно показывает, однако, что есть тесная связь в этом вопросе, как и во всех вопросах, как будто бы самых отдаленных от вопросов веры и истекающей из нее этики, с основной верой и этикой народной, с душою народною. Если допустить, что народу присуще чувство христианского братства, то естественно, что он будет стараться вносить его и во весь свой обиход житейский. Н. П. Семенов говорит, что русская община разрешила на деле задачу самого равномерно-го, к потребностям житейским приспособленного рас-

---

<sup>1</sup> Истинная исконная форма землепользования общинного чужда позднейшей системы переделов, которая есть результат прекращения правительством *переселений*. Истинная община основана на тягловой системе со скидкой и накидкой, а нынешняя есть бездумная казенная эволюция первоначального типа, в котором переделы были не нужны по избытку земли, когда опустелые дворы и участки всецело переходили новым работоспособным семьям. Недостаток земли подручной должен был бы восполняться содействием к переселениям.

пределения земли (конечно, община неискаженная)<sup>1</sup>. А в этой задаче, конечно, в основе лежит «нравственный запрос». Если допустить (с большими оговорками), что общинное владение было некогда у всех народов и даже у нехристиан, то, во-первых, никто не будет же отрицать у человека и не возрожденного Христианством прирожденных этических запросов; а во-вторых, здесь важно не то, что в младенчестве у всех народов были общие черты (опять с оговорками относительно тождества), а то, что одни народы сохранили эту черту или черты и в зрелом возрасте, а другие утратили оные. В развитии отдельных лиц мы видим, что не все равномерно сохраняют младенческие черты с годами, а также видим, что некоторые сохраняют такие черты, которые желательно было бы видеть утраченными. Желательность сохранения детской и юношеской непосредственности в вере закреплено евангельскими словами: «если не будете как дети – не можете войти в Царствие Небесное»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> В записке о крестьянском землевладении, представленной С. Ю. Вите в особое совещание о сельскохозяйственной промышленности, говорится, что община искажена вмешательством правительственным. Это признание заведомого антиобщинника весьма важно. Но хотя мы – апологеты общины и противники многих правительственных актов при эмансипации и после нее, но должны сказать, что при упразднении переселенчества (в этом, конечно, правительство виновато) даже и без вмешательства властей – *община* не могла бы долго устоять. Точно так же и крестьянское землеобеспечение не общинное, ибо то и другое есть явление живое, а не мертвый, кристаллизованный институт. Вместе с ростом населения должна расти и отводимая ему земельная площадь. Община есть форма землепользования, а не компания для землеприобретения. Она отвечает на вопрос, как использовать по возможности равномерно землю, а не как и где бы ее заполучить.

<sup>2</sup> Но до конца, среди волнений трудных  
В толпе людской и средь пустынь безлюдных  
В нем тихий пламень сердца не угас!  
Он «сохранил» и блеск лазурных глаз,  
И звонкий детский смех, и речь живую,  
И веру гордую в людей и в жизнь иную.

(Лермонтов, «На смерть Одоевского»)

Блаженны народы, сохранившие «младенческую веру» в желательность и возможность уравнивания в пользовании земными благами, каковое, в сущности, возможно только при умалении до крайних пределов начала личной собственности на то, что «дано природой», а не создано непосредственно трудом людей. Здесь очень уместно остановить внимание на том обстоятельстве, что в понятиях православного человека ни один акт житейский не изъят от начала нравственного, хотя бы в минимальной степени (конечно, акты волевые). В то время когда даже христиане, но утратившие православную основу, учат, что познание высшей правды независимо от нравственного уровня познающего (папская непогрешимость), русский народ чутьем Христианства истинного утверждает, что всякое малейшее несовершенство в деле вовсе не этического свойства причастно началу этическому. Оттуда слова «погрешность, огрех» и т.п., не переводимые на языки тех народов, которые не имеют этого представления. Действительно – недосмотр, невнимание, небрежность свойственны только природе греховной, и их вышеназванные проявления поэтому причастны греху: они не ошибки только, а – *погрешности, грехи*. Неправильное распределение земли – есть *погрешность*, и исправление оной – есть нравственная обязанность.

\* \* \*

Установивши таким образом отношения православного к внешнему строю общества и его материальным основам, необходимо определить и его отношения к тому неизбежному житейскому явлению, которое между каждым отдельным человеком и миром в широком смысле ставит посредствующую среду, *к семье*,

которую никто и никогда обойти не мог: всякий человек явно или прикровенно находится под влиянием семейного своего строя, и исключение может быть разве только для *подкидышей*, но и те непременно принимают на себя семейную окраску, попадая в семьи, их принявшие, или в искусственную семейность приютов для сирот. Хотя семья могла бы быть поставлена на первый план в программе, избранной для определения мировоззрения православного, но мы ей даем несколько иное место, потому что семья не есть только первая ячейка общественно-государственного строя, но, пожалуй, еще в большей степени таковая же культурной жизни человечества вообще, и она разрешается в гораздо более широких проявлениях, чем одно общественно-государственное домостроительство, ибо через нее мы восходим и к области духовного строя общества, завершающегося в науке, искусстве и вере, с ее (конечно, лишь) внешними проявлениями. Семья основана на начале, которое только в своей чисто внешней оболочке служит основанием для строя государственного: это первая и естественная группировка людей, которая, объединенная (как группировка внешняя), дает сумму групп – *общество государственное*. Но основа семьи не есть только утилитарный коллективизм; наоборот, ее главная основа и источник чисто душевные – душевное сближение; и оно, с одной стороны, во сколько облекается в материальную форму, дает и материальные результаты союза бытового, а затем и союза общегосударственного; с другой же, во сколько «духовное основание» семейного союза есть момент преобладающий, во столько это начало служит основой для культуры умственной и нравственной и служит для создания на нем того, что выше несравненно государства и сильнее его – духа народа, который, если народ созрел в своем

развитии – *непроходящ*, хотя бы государственная оболочка его распалась вдребезги<sup>1</sup>.

Такое вступление к вопросу о православном воззрении на семью должно показывать, конечно, что значение ее очень высоко в понятии православного. Действительно Христианство освящает семью; но при этом оно же и полагает границы тому, что в семье есть, так сказать, материалистического. С одной стороны – Авраам и семья его, а с другой, по словам Спасителя, Бог может от камней воздвигнуть чада Аврааму, т.е. иначе – вызвать к жизни людей, которых духовное родство с Авраамом будет вполне равное родству по плоти. Это то духовное родство ставится Евангелием настолько выше плотского, что последнее, не теряя значения, несомненно уступает место первому или, точнее, умеряется им до пределов почти лишь служебных делу органического сопоставления людей и их, так сказать, практической группировки. Всечеловеческое братство с единым Отцом Небесным – вот идеал евангельский; такому идеалу семейное начало не должно мешать проявляться; абсолютный Отец – Бог, а земные отцы – родители, *не более*, и их обязанность должна заключаться в том, чтобы внушать детям ту безграничную любовь к Отцу Небесному, при которой отношения к людям сами собою сделаются общеприемлемыми. Начало семейности плотской настоль-

---

<sup>1</sup> Евреи, греки, римляне, поляки и т.п. Государственный строй необходим для, так сказать, высихивания народного гения, и если таковое завершено, то утрата государственной оболочки иногда полезнее сохранения ее. Государство – это та скорлупа, которая охраняет ядро, одно имеющее ценность живую. Если же скорлупа утолстится, то она может задавить ядро. Думается, что теперь для евреев образование государства было бы невыгодно, а равно и для поляков, как они об этом ни вздыхают. Польша от падения Речи Посполитой не проиграла, а наоборот выиграла много: поляки, подобно грекам и евреям, не упразднимы в культурном смысле, государственность же может их лишь ослабить. Ср. А. С. Хомякова Полн. собр. соч. Т. III, 433 стр.

ко само по себе прирождено человеку, что его нет нужды разогревать. Оттого в дохристианском мире оно и господствовало, исключительно лишь в некоторых случаях уступая любви к родине; но христианское понятие отношений человека к семье уступает высшей обязанности «оставить отца и мать и идти в след Христа», т.е. подчинять семейность, обязанность естественную, высшей семейности о Христе, при которой единоверие есть настоящая семейная связь всех объединенных о Христе и чрез него усыновленных Богу. В сущности, братьями и матерью должны почитаться те, которые не по плоти нам таковы, а творящие волю Отца Небесного<sup>1</sup>. Отсюда у народа православно-мыслящего семейная связь никогда не станет поперек обязанностей человека к братьям –людям; а наоборот, понятие о братстве переносится им на всех людей; и даже в самом строе общественном он проявит ту расширенную семейную организацию, при которой Царь – будет *Батюшкой*, а все люди – братцы<sup>2</sup>. Семейный строй есть основа не только государственного, сравнительно грубого строя, но и всей культуры, так как в нем вырабатывается вся народная этика, выражающаяся в определении взаимоотношения элементов всякого человеческого общежития, состоящих из супругов, отцов и детей; а два последние суть представители старших вообще и младших вообще – иначе, выразители отношений поколений, совместно живущих и взаимодействующих в организме общественном. Когда семья в своем кругу правильно устанавливает взаимное положение своих составных частей, то этот же порядок проникает и в здание, на семье построенное, т.е. обще-

<sup>1</sup> Не называйте никого Отцом – один ваш Отец небесный Бог.

<sup>2</sup> Эту тему вполне выяснил Н. И. Троицкий в брошюре «Идеалы русского народа» (Москва, 1906 г.), показав, что в самом Царе идея «отеческого отношения» к подданным не могла быть изглажена даже им самим допущенным конституционным наваждением.



ство и государство. На отношении жены и мужа в семье вырабатывается и представление о роли женщин и мужчин в жизни внесемейной, общественной. Если в семье жена видит в муже главу, в зависимости от церковной традиций (предания) о создании жены как помощницы мужу, то и в общественной жизни женщина не будет добиваться гражданско-политического равноправия, и наоборот: если в семье муж не почитается главою жены, то нельзя и в мире сохранять ему преобладающей роли. Но, с другой стороны, равноправность в общественной жизни влечет за собою умаление роли жены в быту домашнем, потому что равноправие политическое повлечет уравнивание в домашнем быту мужчины с женщиной, фактически доселе всегда в доме господствующей как созидательницы самого дома, ибо дающей дому его членов актом их рождения. Оттого в языческой древности идея дома-очага была всегда олицетворяема в божестве женского рода, там где божества вырабатывались до полной индивидуальности. У славян идея дома выражается мужским гением, домовым. Но он, нам известно, олицетворяет не домашнюю жизнь, а идею дома как семьи, в ее, так сказать, физиологическом отношении; домовый — дед; в нем выражается почитание предков, а не «самого семейного строя». Раз Церковь признает жену как помощницу мужа, отношения их ясно определяются. Но так как в это понятие главным фактором входит и всепроникающая заповедь о любви, то положение помощницы, *любимой* тем, кому она призвана помогать, и любящей «*помогаемого*», делает то, что на этой почве вопрос о главенстве получает себе самое благое разрешение. Понятие о формальном равноправии предполагает под собою оскудение или отрицание любви, которые в конце приводят и к отрицанию самой семьи как союза любви (не в смысле похоти) и

замене ее так называемой «свободной любовью», иначе торжеством одной чувственности; она же, если бы раз превозмогла, то окончательно поставила бы женщину в самое невыгодное положение, ибо тогда все основалось бы на *одной физической силе*, в которой, конечно, преимущество на стороне всецело *не женщины*. Победа начала равноправия без начала любви было бы губительно для женщин: живая совместная всяческая деятельность непременно предполагает восполнение одного другим; даже самая грубая форма оной (к тому же даже не свободная), солдатчина, основана на том же начале: грубая и бессмысленная сила (и тем более сильная физически, что бессмысленнее и безвольнее) мускулов соединяется с силой ума в лице начальника. Чем безвольнее солдат и чем умнее начальник, тем совершеннее тот союз, который называется войском. Мужчина ищет в женщине утешение, а женщина опору. Если бы они взаимно давали друг другу только утешение, то по получении одного разошлись бы (чего и желают адвокаты свободной любви), если бы только опирали друг друга, то, наверное, стали бы друг для друга утомительны, ибо опора все-таки стеснение, а стеснение, не искупаемое чем-либо, вызывает отрицание оной. И потому люди равного ума, равной воли, равной чувствительности и т.д. никогда не составляют взаимодействующих, и это даже ярко подтверждается тем, что люди одной профессии почти всегда враждуют друг с другом (особенно служители науки или искусства).

Замечательно, как русский народ мало обращает внимания на плотское родство, до братства включительно; а рядом с этим как он сильно подчеркивает родство духовное (крестовое) и за тем распространяет название «брат», «дядя», «тетка», «батюшка» самым щедрым образом.

Возможно ли допустить умственное и душевное (не говорим о духовном) тождество между мужчиной и женщиной с какой-либо точки зрения и особенно с чисто не идеалистической? Если по этому отрицающему душу учению то, что почитается душою, есть только результат сил телесных (не душа находит себе тело подходящее, а наоборот, тело создает душу), то ясно, что два различных тела не могут создать одинаковых или равных по функционированию в известной сфере душ. Если женская натура дает душу женственную, а мужская мужественную, то ясно, что для равноправности необходимо, чтобы каждая имела так или иначе отграниченную область, а обе эти души *в одной и той же области* никогда равны не будут. Оттого в действительности мы и видим, что феминизм, в сущности, желает господства, а вовсе не равноправия; и надо думать, что если когда-нибудь где-нибудь будет проведено равноправие, то, вероятно, борьба за места между полами дойдет до страшного обострения или сойдет на прежнее положение, чем докажется несостоятельность начала; последнее вероятнее, ибо думаем, что, в сущности, женщины в массе к этому равноправию останутся равнодушными и его не используют: прирожденное чувство женственности (*das Ewig-Weibliche*) возобладает над ложным и искусственно раздутым. Это ложное воззрение имеет себе основой превратное понятие *о значении политики как венце человеческой деятельности*. Если в ней видеть лишь одно из проявлений мирового зла, более или менее добросовестно старающегося себя так или иначе умерить, то участие в политике, являющееся лишь тяготою, не может быть привлекательно; а если она повинность, требующая к тому же почти всегда такого рода физических действий, на которые женщины мало способны вследствие условий своей организации, — то, ввиду наложенной на женщин

тягчайшей повинности деторождения, наложение повинности гражданской было бы совершенно несправедливо. Но в том-то и дело, что требование участия в общественно-государственной деятельности истекает из совершенно ложного взгляда на государство как на высшее совершеннейшее нечто, тогда как начало семейное есть, конечно, нечто гораздо высшее, охранять которое государство должно всячески, как то священное начало, из которого оно само может почерпать себе те элементы, которые его самого делают сколько-нибудь этическим явлением, а не только грубо-насильственным и исключительно утилитарным. Православное понятие об этом вопросе ясно и просто разрешается в быту православного народа тем, что, хотя обязанность вести общественные дела и лежит обыкновенно на мужчинах, как наиболее способных к деланию грубой работы, тем не менее, когда нужно, то и женщины к нему привлекаются: на сходках участвуют женщины-домохозяйки наравне с мужчинами, и они же возводятся на престол, когда это необходимо. Последний факт всемирный (почти), и, конечно, он отвечает на вопрос о признании равноправия, но освящая его основным понятием о неразрывности прав с обязанностями, тогда как стоящие за равноправие безусловное тем самым показывают, что допускают «право, независимое от обязанностей», чего православный взгляд допустить не может, ибо он вообще никаких прав не допускает, так как считает, что человек иметь права может только после абсолютного исполнения на него возложенного и что они есть нечто истекающее из *деланья того, что*, так сказать, *сверхтребуемое*; а требуется все, что по силам. Посему и говорится, что если мы сделали все, что от нас требуется, то мы вовсе не имеем *право* на награду, а только не подлежим наказанию *как рабы неключимые*. Конечно, в деле житейском нельзя удержаться на высоте чистого Христи-

анства с его *безусловностью*. Но таковая служит все-таки руководящей нитью, и если в обиходе возможны некоторые послабления, вытекающие отчасти из того, что в жизни не «чистого духа», а земной самые обязанности *могут иметь границы* (и даже должны иметь их для возможности требовать исполнения), то все-таки до прав, как положительно заслуженных и закрепленных наследственностью, – никак не доберешься. Права на престол истекают из обязанности царствовать и неразрывно связаны с оной; и в древней России права высшего сословия были неразрывно связаны с обязанностями: из очень своеобразного применения этого начала выработалась так называемое «местничество», в котором понятие о праве особенно наглядно связано с понятием об обязанностях<sup>1</sup> и составляют какой-то круг: обязанность исполненная дает право на исполнение подобной и впредь; а высотой обязанности измеряется и высота положения общественного. Семья есть в одном отношении основание государственного здания: власть, зачавшаяся в пределах этого первоначального основного союза как власть добровольно допущенная женою и обязательно простирающаяся на детей, переносится на более широкую арену государственного делания. Но властвование есть в сущности грубая сторона деятельности<sup>2</sup> человеческой, и оно из се-

<sup>1</sup> Хорошо рассуждает на эту тему Карлейль, который видит в привилегированности и богатстве средневековом выражение этого понятия, не вызывавшего поэтому отрицания и привилегий, и богатств, пока их не отделяли от обязанностей. Неправославный взгляд Петра III и Екатерины внес в нашу жизнь чуждое нам представление о привилегиях *заслуженных*, и оттуда начинается все более и более обостряющаяся аномалия привилегированных *сословий*. Пугачевщина, хотя бы и подбитая может быть интригами Фридриха Великого, была народным отпором на «неслужилую грамоту».

<sup>2</sup> Всемогущество Божье – совсем другого разряда явление. Власть – явление внешней силы, а могущество, и тем более абсолютное, есть сила творческая – воля творящая, а не воля насилюющая.

мы (в ее низшей функций) переходит в государство; а духовно-культурная роль семьи с любовью как основой и с нравственным взаимодействием не только родителей на детей, но и обратно, детей на родителей, переходит в жизнь народно-общественную, находя в ней широкое применение тех добродетелей, которые зарождаются в недрах семьи; и они окрашивают весь общественный строй. В семье, рядом с началом главенства, столь необходимого для всякого общежития земного (власть от Бога), зарождаются начала взаимодействия поколений, этого краеугольного порядка внутреннего, общественного, при котором, правильно функционирующем, власть поколений старших разрешается в то внутреннее общение духа, при котором иногда даже младшие руководят старшими, никогда не нарушая порядка внешнего подчинения (С. Т. Аксаков говаривал, что его переродили его сыновья. Какое было гармоничное соотношение членов семьи в доме Аксаковых, см. Шенрок, «Семья Аксаковых» – в «Журнале Министерства Народного просвещения» за 1903 год), но умеряя внешнее подчинение тем внутренним подчинением, при котором влияет наиболее тот, кто достойнее других, хотя бы и старших по возрасту и по положению. Самая же основная функция семьи – это осуществление в обиходе житейском заповеди о любви<sup>1</sup>, семья основана по учению Христа на любви; эта любовь уподобляется любви Христа к Церкви и она снабжается дарами благодати, способствующими ее осуществлению в жизни. Но из-за любви семейной никак не должна забываться заповедь любви к ближнему, размыкающая тесноту семейной любви и кульминирующая в изречении: «иже аще любит отца или мать паче Мене, – несть Мене достоин». Православный взгляд на семью сводится к тому, что она есть, несомненно, основная,

---

<sup>1</sup> Ср. письмо к Т. И. Филиппову А. С. Хомякова. III т.

благословенная ячейка всяческого земного сожительства, но при условии, чтобы человек не замыкался в ней. Хотя мирская мудрость и ставит родину выше семьи, но там подчинение семьи основано на утилитарном начале: «государство охраняет семью»; «люби родину как то, что обеспечивает тебе семью»! Тогда как Христианство размыкает семейное начало не утилитарными соображениями, а тем, что ставит другой, высший по внутреннему достоинству идеал, который не упраздняет его, а именно размыкает оный (выражение Н. М. Павлова<sup>1</sup>). Если семейный круг успеет выработать в себе построение высшего свойства, на любви основанное, а не на идее одной власти (подобно римскому началу *patria potestas*<sup>2</sup>), то там же и зарождается тот дух, который переносит в жизнь общественную и в самое просвещение начала не одной практической целесообразности, вращающейся всего более около идеи власти, но того понимания внутреннего, живого соотношения, при котором идея власти не тяготит и начало свободы не надмевает. Римская семья могла разрешиться (при всей строгости ее начальной этики) только в *tu regere imperio populos, Romane, memento*<sup>3</sup>, а отрицание семьи с точки именно непризнания власти «любовью растворяемой» должно приводить к тем учениям «о всеобщем благе», в которых власть деспотическая, нивелирующая всемирной общины обращает людей из живых, самодеятельных единиц в безличную и безвольную агрегацию абсолютно одинаковых атомов, в человеческую пыль, сдерживаемую в

<sup>1</sup> Для дополнения представления о семье, основанной на связи – *взаимодействие* ее составных частей, – ср., кроме указанной статьи Шенрока, еще письма И. В. Киреевского – Рус. Архив 1906 года, вып. 11–12.

<sup>2</sup> В римском праве верховная власть отца семьи над женой, сыновьями (вне зависимости от возраста) и незамужними дочерьми. – *Прим. сост.*

<sup>3</sup> Помни римлянин, что тебе дана власть управлять народами (*лат.*). – *Прим. сост.*

состоянии сколько-нибудь объединенном исключительно началом силы. Результатом уже оцененного историей римского начала было непомерное развитие государственного организма, бездушие коего выражалось в совершенной скудости общественно-культурной жизни. Весь римский мир был только дисциплинарное учреждение, и он же выработал все, касающееся до дисциплинирования (*drèssage*) внутреннего и внешнего до высшей степени<sup>1</sup>. Но эта дисциплина развилась в латинском Христианстве в ущерб основному началу христианской Церкви. Что сказал бы нам социализм, если бы он мог когда-либо осуществиться? Это вопрос – в смысле фактическом; но для ума христиански (православно) настроенного нет никакого сомнения в том, что человечество никогда с ним на деле не уживется и что его осуществление совершенно невозможно: ибо он построен весь лишь на отсечении произвольном всех функций человеческого духа, не укладывающихся в данную механическую схему построения общества; а такое отсечение можно делать лишь на бумаге, на деле же оно не производимо. Если скажут, что устройство войска подобно армии труда, то на это ответ тот, что армия лишь на время отвлекает человека от его нормальной жизни, а если были таковые армии, которые на всю жизнь закрепощали людей, то это оказывалось возможным лишь потому, что армии, особенно старого порядка, состояли из ничтожного меньшинства – либо охотников (Англия, Америка), либо людей принуждаемых насилием боль-

<sup>1</sup> Дисциплина – очень важное нечто, и без нее человечество не может устоять: но ее абсолютное развитие есть явление ненормальное. В сущности, латинская дисциплина получила непреходящее значение только соединившись с началом христианским. Латинское Христианство закрепило значение латинства вообще, создав тот особый вид Христианства, который пока один по плечу западному миру и в котором начало дисциплины поддерживает внешнее здание Церкви, не всегда выражающей истинный дух Христианства.



шинства<sup>1</sup>. Для возможного осуществления учения о «всемирном равенстве и братстве» надо непременно уничтожить семью, т.е. органическую ячейку, из которой вырастает постепенно народ с его единовременно и однородностью, и внутренним семейно-индивидуальным разнообразием. Ввести в дело всемирное разнообразие и безличие можно, только уничтоживши семью. Вот почему истинный социализм учит – *свободной любви*. Это вовсе не следствие чувственной разнузданности (проповедуемой им и по другой причине), но очень логический постулат, из которого вытекает все дальнейшее. Как из христианской семьи выходит то общественное построение, в котором наилучше может процветать Христианство бытовое, так из начала бессемейности может лишь вырасти то, что соответствует идеалу антихристианскому, столь же узкому и одностороннему, сколь наоборот, христианский идеал всесторонний, допускающий проявления личности во всей ее широте. Оттого и осуществление христианского идеала так трудно: оно заключается в общественном быте, основанном на свободе личного развития человека по всем

<sup>1</sup> Нельзя не остановить внимание на лукавый или наивный способ полемики против Христианства, идущий от социалистов: они противопоставляют историческую жизнь Христианства своему отвлеченному, не имевшему истории учению. Получается, *конечно*, самое невыгодное для первого впечатление: но ведь *учение* надо противопоставлять лишь *учению же*, а историю – истории! Христианство имело оную, а социализм еще нет. Какое же на этой почве может быть противоположение. Начала, выдвинутые Христианством, дали-де плоды плохие. Но, во-первых, – Христианство уже по словам его Основателя не предполагалось имеющим осуществиться на земле, в своем идеальном виде (приношу не мир, а меч); во-вторых, оно не сказало своего последнего, исторического слова.

Социализм как учение (учения) нам известен; но его применение? Какая же гарантия, что применение его не будет по крайней мере столь же не совершенное, как таковое же Христианства, но с той разницей, что он именно обещает блаженство земное, чего Христианство не обещало никогда; следовательно, и разочарование будет сугубое.

направлениям. Социалистический же идеал именно построен на обратном: на игнорировании человека как существа духовного и разностороннего; и, конечно, если смотреть на людей только как на мышцы, имеющие только кормить животы, то схема, построенная по такому шаблону общества, является необычайно простой и посему увлекательной для людей, имеющих только мышцы и животы.

Но, признавая вполне всю высоту семейного строя и освящая его, Христианство (Православие) не возводит на нем одним зданием своей общественности и, признавая его абсолютно основным в гражданском-христианском быту, сводит его в церковном деле до скромных пределов лишь неизбежного явления человеческой ограниченности. Но, однако, прежде чем подняться от семьи до высоты чисто церковной жизни, надо еще оценить значение ее в смысле православно-культурном и в связи с этим выяснить, как православный народ понимает культуру вообще и связанную с ней неразрывно науку и искусство. Разобравшись в этой области, чисто земной, но в высшем ее проявлении, переход к пониманию значения и роли видимой Церкви окажется вполне органически естественным. Культурно-бытовое Православие исчерпывается, конечно, своим церковно-бытовым строем, уступая уяснение всего «церковно-мистического» тому Православию абсолютному, которое, как мы сказали в начале, стоит настолько выше всех земных иных коэффициентов развития, что с ним ничто не может быть сопоставляемо. «Царство Мое не от мира сего». Православие как таковое, т.е. чистое Христианство, есть та область, в которой земное сливается с небесным; это преддверие Царства, имеющего осуществиться за пределами земного времени. Православие же, проявляющееся в культурно-общественной жизни, иначе земная Церковь

и ее влияние на историю народов, – вот последняя степень просветительного восхождения, дальше которого самое понятие о культуре и быте идти не может.

\* \* \*

В пределах семьи начинается и культурная жизнь человека; в ней находим мы и зачатки того, что развивается за ее пределами до степени искусства формального и таковой же науки. Чувство красоты и потребность знания прирождены людям, но первое применение этих потребностей, окрыленное тем или другим мирозерцанием, дает направление дальнейшее этим двум главным факторам просвещения. Если в семейной среде утвердилось настоящее понимание жизни христианской, которое не отвергает нисколько применения начала эстетического и разумного знания к тому, что задает сама жизнь, то и в дальнейшем развитии своем искусство и наука сохранят тесную связь с теми запросами, которые истекают из интересов общих, и не будет места ни для *«искусства для искусства»* ни для *«науки для науки»* (чистое знание, *das reine Wissen*), для тех явлений, которые составляют отличительные черты обществ, утративших объективную веру, а посею и ищущих жизненного начала в исключительном развитии индивидуализма, т.е. в поклонении личным силам человека, по мнению их способного не только художественно и умственно отвечать на задаваемое жизнью, но и самому способного ставить произвольные вопросы и, наконец, доходящего до наслаждения лишь «вопросами самозаданными». Что человек может ставить и личные вопросы, – в этом нет сомнения; но несомненно, что человек, уравновешенный Христианством (да и верою вообще) не почувствует потребности того, что называется по-евангельски «печься

наутро», т.е. заниматься тем, чего не задает действительность, а, наоборот, будет в своей деятельности отвечать лишь на то, что ставится самой жизнью. Это есть истинное начало всякой плодотворной деятельности, а следовательно, и художественной, и научной, ибо этих задач, жизнью ставимых, не исчерпаешь по евангельскому же слову – «довлеет днєви злоба его».

Семейная обстановка имеет свои неизбежные принадлежности, заключающиеся в доме (помещении), в неизбежных принадлежностях оборудования оно́го для жизни, в хозяйственных орудиях, в платье, характер коего применяется не только к потребности прикрывать наготу, но и к взаимоотношению членов семьи: как бы ни были просты семейные порядки, но внешний «чин» соблюдается и при этих простейших порядках, хотя бы в минимальных размерах. В семье христианской, православной, завершение всего убранства семейного оной составляет икона, т.е. такое произведение, которое выражает, с одной стороны, верование семьи, а с другой – ее потребность в чисто-художественном элементе, как довершающем и просветляющем «необходимое», возводя таковое от самых низменных его проявлений до *необходимости* удовлетворения религиозно-эстетического запроса, получающего, таким образом, характер не прихоти, а именно живой и властной потребности. Начало изящного, потребность в нем настолько согласны с Православием, которое есть именно пробуждение всех духовных сил человека, что без него православная культура была бы далеко не полна. Указание самим Христом на красоту лилий, следовательно, на законность самим Творцом утвержденной красоты в природе, дает твердую почву для установления эстетики на основании православно-незыблемом; и единственное возражение, которое можно бы сделать, – не должен ли человек имен-

но довольствоваться той красотой, которая самим Творцом разлита в творении, и не есть ли дело праздное – искусственно украшать нашу собственную обстановку, ибо на это дело уходит и время, и средства? Православная вера учит тому, что человек создан по образу и подобию Божию. Если Бог – Творец, то в пределах своего богоподобия и человек может и должен быть творцом. В области вещественной его творчество не идет далее приспособления того, что дано в необделанном виде, к собственным потребностям<sup>1</sup>. Но в области духа его творчество шире: ко всем красотам, данным от Бога, он присоединяет красоты самозданные, в которых выражает то присущее духу начало красоты абсолютной, которая есть такой же в нем извечный запрос, как познание «истины вещей»: это две стороны души, которые открыты в вечность, и ими и чрез них она возвышается до Бога, который и есть «вещей истины» (основа христианской науки) и вечная красота; благодаря чему творение все проникнуто красотой, постигать которую, конечно, может лишь человек, ибо он один одарен образом и подобием Творца, прежде всего для понимания творения не только как осязаемого и ощутимого физическими чувствами, а как отражения самого Творца (ср. ап. Павла – послание к римлянам). Потребность творчества, таким образом, присуща человеку; и чем более человек в своем делании стремится быть творцом, тем более он использует, согласно воли своего Создателя, данную ему духовную мощь: художник – творец, ибо он вносит в дело, какое бы ни делал, это самое начало творчества, то нечто, что из устроителя делает именно творца, вносящего в дело, состоящее из такого или иного сопостав-

---

<sup>1</sup> В этом и только в этом, в области, так сказать, возглавляемой человеческой, творческой волей, допустимо учение Канта о саморазвитии в природе законов, положенных в основу ее Творцом.

ления природных материалов свой личный коэффициент, точно так же как Творец всего влил в свое творение беспредельное, неисчерпаемое количество таких эстетических струй, которые объяснимы *только* «радостью творчества» и желанием внести в творение утилитарное то нечто, которое, прочувствованное человеком, называется красотой. Если скажут, что все это прекрасное есть только наше личное впечатление, так сказать, результат отношения человека к миру, и без человека не существующее, то на это должно заметить, что, по Писанию, если Бог радуется о творении Своем, – следовательно, есть кому любоваться этим помимо человека<sup>1</sup>; а что рядом с этим человек, почитаемый венцом творения, так именно и создан, чтобы быть ценителем той красоты, которая в природе разлита, но разлита не для этого только, а как проявление Божьего всесовершенства, не только создающего чувственно нужное, но и украшающее оное всей полнотой того сверх нужного, которое есть, может быть, самое нужное по существу своему. «Не о хлебе едином жив будет человек, но и всяком слове, исходящем из уст Божьих». «Словом Господним небеса утвердишася». «Той рече и быша». Ясно, что и красота есть тоже нечто подходящее под понятие «всякого слова», исходящего из уст Божьих; и таким образом то, что в природе не подходит под понятие «хлеба», т.е. служащего питанию физическому, столь же необходимо для жизни всесторонней человека, как хлеб для его сравнительно грубой физики. Потребность красоты, изящество украшения не есть, следовательно, по православному пониманию роскошь, без которой не только можно, но почти должно обходиться, как лишнее, почти искушение, которому люди поддаются лишь главным образом от праздности. Наоборот, тот, кто не чувствует во-

---

<sup>1</sup> «Когда сотворены были звезды, восхвалили ли все ангелы Мои».

все потребности прекрасного на каждом шагу, в каждом деле, в каждом предмете, им созидаемом для самых простых потребностей, тот являет образ человека не полного, лишенного одной из существенных функций духа и одной из самых высоких, той, которая выражает в нем присутствие *начала высшей гармонии* и потребности в ней. Потребность гармоничности есть признак нахождения в душе самой гармонии (эвритмии), и не имеющий ее – непременно человек не целостный – такой, у которого нет полного согласования душевных сил<sup>1</sup>. Подтверждение сему можно найти в том факте, что нет ни одного самого низкого культурного состояния, при котором не было бы у человека этой потребности украшать себя и свой обиход; и даже теперь начинают признавать, что изящество орнаментации у народов самых первобытных поразительно; следовательно, человек так называемый «дикий», или, как говорили некогда, «à l'état de nature»<sup>2</sup>, уже обладает художественными запросами и очень точно развитым даром их выражать. Но этот же самый первобытный человек дает нам и следующее назидаение: его искусство никогда не обращается в искусство для искусства, а всегда вплетается в его жизненный обиход, украшая оный, но не отделяя искусство в такую самодовлеющую функцию, которая, отрешаясь от данных жизни, обращает постепенно естественную и законную потребность красоты в предмет сибаритического развития *само для себя* – в каковом виде оно уже непримиримо с тем учением, которое, допуская закон-

<sup>1</sup> Когда было время поклонения прекраснотушию (Schöne Selen), таковые прежде всего почитались художественными. Самый этот культ был бы очень хорош и должен бы вечно существовать, и просуществовал бы, если бы он как исторический момент не был «а-христианский», продукт человекопоклонения, истекшего из скепсиса XVIII ст. и поставившего человека на место опустошенного им Олимпа.

<sup>2</sup> В первобытном состоянии (фр.). – Прим. сост.

ность проявления всех даров духа, не терпит, однако, их развития помимо тесной связи со всеми другими сторонами духа; *ибо сохранение целостности оно́го есть главная задача истинного православного просвещения*, задача бесконечно высокая, но и бесконечно трудная, так как она делает несравненно тягчайшим достижение развития каждой отдельной способности, ставя ее в постоянной связи, а, следовательно, и зависимости, от общего подъема<sup>1</sup>. В этом отношении искусство не отличается от всех других потребностей души и даже плоти. Поскольку они входят в общую экономию человеческой природы, постольку они вполне могут и должны быть используемы. Но если они делаются целью *сами по себе*, то обращаются в начало антиэтическое, а, следовательно, и антихристианско-православное. Взять хоть бы для пояснения чувство вкуса. Оно настолько законно и важно, что домохозяйка, заботящаяся о вкусной по возможности пище для семьи или для гостей, делает дело не только вполне оправдываемое, но, безусловно, одобрительное. Развитие кулинарного искусства, согласованное с законным удовлетворением вкуса, есть нечто безусловно желательное. Но раз оно переходит на степень гастрономий, оно делается подлежащим осуждению. Православный гастроном невозможен. Но не более того возможен православный *художник вообще*, то есть человек, делающий себе целью *художественное*, какое бы оно ни было. Художественно по возможности человек

---

<sup>1</sup> И. В. Киреевский считает, что освобождение искусства от обязанности сохранить *целость духа* «дало окончательную ноту в деле распада миров западного и восточного»; он думает, что искусство более далее этому способствовало, чем сама наука, которую, однако, все считают «освободительницей ума западного человека от уз традиционности и... византизма». Любопытно, что сам византизм в его классической форме дал Западу орудие для его нового направления. Греческий классицизм так поразил западные «умы», что они бросились в его объятия и оторвались даже от собственных культурных основ (Кир. II. 274).



должен делать все; но избрать художественное как ремесло или высшую цель жизни, без отношения к запросу императивному, при котором человек выражает то, что составляет его или веру, или потребность чрез искусство чистое или прикладное; это – нечто не укладывающееся в понятие православного о возможной цели человеческой деятельности. Оттого люди, ушедшие односторонне в художественность или в научность как избранный ими жизненный путь редко являют себя на той высоте, которая предполагается связанной с возвышенностью этих понятий. Есть другое обстоятельство, которое может казаться препятствующим *законному* введению художеств в обиход, – это то, что оно требует для своего проявления известной затраты средств, либо прямо деньгами, либо затратой труда, могущего быть примененным к другому, более неотложному делу. По христианскому учению, казалось бы, не может быть допустимым употребление чего-либо за удовлетворением собственных потребностей, ограниченных одним насущным хлебом, на иное, как на благотворение ближним: «иди! продай имения и раздай нищим!» Что же может быть уделяемо на... украшение жизни? Такое понимание евангельского воззвания, обращенного к богатому, побуждало во все времена подвижников к буквальному исполнению этого приглашения. Вспомним хоть Антония Великого! Но, во-первых – позволительно поставить вопрос об общеобязательности слов, обращенных к богатому юноше: не суть ли они только ответ абсолютного свойства на абсолютные же пожелания юноши? Обращение Спасителя к апостолам о продаже имений, повеление не брать с собой ничего при отправлении на проповедь и т.д. не суть ли требования и повеления, обращенные к людям, призываемым идти вслед лично Христа и на дело проповеди; и, следовательно,

применимые лишь к тем, которые мнят, подобно богатому юноше, что они сделали все для достижения совершенства, или к тем, которые призываются к делу апостольскому? Конечно, все люди призываются к этому делу, но призываются только в смысле идейном; но не все на деле. Если бы все были проповедниками – кому же проповедовать? Это такое же идеальное требование, как «будьте совершенны, яко же Отец Ваш совершен есть», где, конечно, не предполагается это достижимым, а ставится лишь как указатель бесконечной возможности совершенствования. Требования евангельские не имеют в виду уничтожить возможность гражданской жизни, которая была бы невозможна при постоянной распродаже и раздаче, не говоря о том, что самая раздача нищим, понятая в абсолютном смысле, тоже не может почитаться идеально желательной. Скорее можно думать, что Христос ставит абсолютным требованием, чтобы человек не имел в богатстве помехи к исполнению высших задач, а не буквальный акт продажи и раздачи<sup>1</sup>. Когда Ветхий Завет повествует о богатстве Храма, и когда мы не видим никакого осуждения этой роскоши в Новом Завете, или когда Господь одобряет Иудой осуждаемую трату мира многоценного на помазание его ног (Иуда именно подчеркивает раздачу денег бедным)<sup>2</sup>, то нельзя не предположить, что православное понимание вовсе не почитает противоевангельскими некие траты и деньгами, и временем на эстетическую потребность, лишь бы она была этическая или не антиэ-

---

<sup>1</sup> Когда у Марка говорится «о надеющихся на богатство», надо, вероятно, понимать «сеих qui font cas» («тех, которые дорожат [богатством]» (фр.). – Прим. сост.), не более.

<sup>2</sup> Может быть даже как намек по адресу учения Господа о раздаче бедным имений, пользуясь им для упрёка в непоследовательности. Так как он был любостыжательный, то это учение было ему не на руку, и потому очень на руку – намекнуть на непоследовательность Учителя.

тическая; и, таким образом, не осуждая – допускает, подтверждая примером жены, «имущей стклянку мира многоценного», что не надо буквально понимать раздачу всего имения бедным, ибо бедных всегда имеем, то есть это постоянная и общая обязанность взаимопомощи не должна исключать *право* разливать многоценное миро на то, что, как в данном евангельском рассказе, есть не что иное, как эстетическая форма выражения внутреннего чувства. Иными словами, – этот евангельский рассказ есть одновременно и оправдание эстетики, и признание прав за этим чувством выражаться с, так сказать, необходимыми на таковое выражение затратами<sup>1</sup>. Но этот же пример, понятый в полноте его, определяет и, так сказать, границы законности эстетизма. Он законен не как способность сама о себе и для себя существующая, а как *средство выражения* чувства истинного. Искусство, разрабатываемое для себя самого, это то же, что гастрономия сама для себя и о себе существующая. Когда надо питаться (императив), то можно и должно питаться вкусно, ибо иначе чувство вкуса оказалось бы ненужным явлением в организме. Но есть для того, чтобы смаковать чувство вкуса, – безусловно протиевангельское дело. То же и в деле проявления высшего вкуса художественного. Живое чувство, не надуманное, проявляющееся эстетически, находит полное освящение в Евангелии, но занятие эстетизмом, возведение в цель того, что есть только средство, – антиправославно (*виртуозность* есть самая осязательная форма, в которую выливается это последнее направление); и по сему искусство для искусства – такое же предосудительное нечто, как еда для еды, сон для наслаждения сном, слух для услаждения его и т.п.

<sup>1</sup> На эту тему есть интересные замечания у Ruskin'a – the Seven Lamps of Architecture.

Евангельский рассказ показывает, что то эстетическое выражение искреннего чувства, которое облеклось в акт разлития многоценного мира, не противоречит христианскому пониманию и что оно благословляет законность не только художественного выражения чувства, но и того, чтобы для оно проливалось и *нечто многоценное*. Но в этом последнем отношении нельзя не обратить внимание на требование, чтобы эта многоценность не была простым выказыванием богатства, но чтобы оно держалось в пределах той неизбежной стоимости, которая вызывается самим имеющимся в виду действием. Если бы грешница не пролила на ноги Спасителя многоценное миро, то она бы не выразила того чувства, которое ей выразить неудержимо хотелось; выражение же оно более чем законно; следовательно, оно освящает и то, что необходимо для достижения этой возвышенной цели.

Искусство, чтобы устоять на почве, Христианством одобряемой, должно иметь свои основы в семье и ее обиходе. Применение художественного начала к украшению обстановки и жизни, возможное, как это видно из рукоделий самых первобытных семей, при наискуднейших средствах, дает чувствовать и приучает понимать ту связь, которая должна всегда существовать между истинно императивными запросами и художественным творчеством. Рядом с этим ничто так не искажает правильное понимание искусства и не извращает его проявление в широких границах, как если в семье приучают к праздной и фантастической роскоши, облакаемой в форму художественную. С ранних лет на искусство вырабатывается взгляд *как на законное проявление роскоши*; а этот взгляд, проводимый до своих окончательных выводов, служит к такому извращению искусства, которое может сделать из него (и делает) сильнейшее орудие

развращения. Направленное с самого начала на истинный путь в семейном обиходе искусство, выходя на поприще всенародное, будет так же полагать себе целью служение общенародным идеалам и потребностям, а не самоуслаждение в виртуозной передаче чисто личных, надуманных мотивов, служащих только поводом для эксплуатации того, что в искусстве составляет лишь служебное нечто. Всякое же «средство» – есть чувственная сторона духовного начала, и потому таковое технически виртуозное направление искусства может и должно почитаться «материализацией духа», то есть, в сущности, его конечным упразднением. Такое искусство служит лишь чувственности и потому процветает там и тогда, где и когда общество утрачивает свою духовную основу; процветание его всегда предзнаменует приближающееся падение общественного строя, подающего такие симптомы своей материализации<sup>1</sup>.

Все сказанное об искусстве (*mutatis mutandis*<sup>2</sup>) должно быть отнесено к вопросу о том, как православная вера понимает цель науки и ее роль в развитии человека и человечества. Потребность знания настолько прирождена человеку, что еще в раю повелено ему было назвать всех животных и все растения (совершенное противоположение самочинной попытке познания добра и зла). Ознакомиться с окружающим человека миром было для него обязанностью с первого момента

<sup>1</sup> Все искусства, когда начинают впадать в излишнюю погоню за богатством форм или материалов, – приближаются к своему концу. Если в произведениях художника начинает выступать тоже преобладание формы над содержанием, можно сказать, что наступает его упадок. От Пушкина и Байрона можно было ожидать дальнейшего развития, но от Рафаэля, напр., едва ли. Все его последние творения, после Сикст. Мадонны, все еще гениальные, уже начинают обличать наклонность к тому, что в архитектуре называется *le flamboyant*, то есть ботение формы. Ученики его доказали это ясно.

<sup>2</sup> Замена того, что подлежит замене (*лат.*). – *Прим. сост.*

его появления на земле; и эта обязанность составляет основание науки, подобно тому, как причиной грехопадения – есть ее извращение. Разум должен отвечать на все запросы, жизнью задаваемые, ибо он на то и дан человеку. Но разум, делающий себя самого мерилем познаваемости, – то же, что искусство самодовлеющее. *Знание для знания*, *das reine Wissen*, есть такое же возведение служебного органа в самодовлеющую цель, как гастрономия для себя самой или как все естественные функции, обращенные в самодовлеющие источники наслаждения. Знание очень легко отрешается от своего законного назначения – способствовать достижению по возможности наиболее целесообразного разрешения задаваемых жизнью вопросов; и, отрешившись от этой единственной руководной нити, оно обращается в наслаждение знанием как таковым и делает человека прежде всего гордым; а гордость, как качество сатанинское, делает такую науку по существу своему антихристианской, каковой она так часто себя выказывала и выказывает<sup>1</sup>. В самом начале библейского повествования о роде человеческом мы встречаем эти два вида знания: первый – наименование всех животных и растений, т.е. с ними ознакомление. Такое знание не воспрепятствовало продолжению райской жизни человека; и второй, приведший к изгнанию Адама, – познание добра и зла, дабы уподобиться Богу. Самая цель сего уже открывает суть дела, т.е. его внутреннее побуждение: добро и зло *знает* только Бог, мы их лишь чувствуем и нам надо этим чувством довольствоваться; для того же, чтоб обратить добро и зло в предмет внешнего знания, с одной стороны, человеку недоступного, а с другой – ненужного, ибо Бог

<sup>1</sup> Это положение вовсе не стесняет пределов знания, а только дает всей науке общее направление, благодаря которому она делается полезной действительно, а не послужит либо к простому надмеванию, либо к вредоносным для человека и человечеству открытиям...

вложил в нас другое средство распознавания этих двух нравственных противоположностей – сердце, а не ум, – надо было поддаться именно исконному врагу человечества (той человекоубийца бе искони), который сам сделался жертвой беззаконного желания быть Богом и на эту же удочку уловивший того, кто был создан для еще более широкого пользования свободою правды, сердцем познаваемой, чтобы тем сугубо обличить отца лжи. Если человеку в жизни приходится считаться с добром и злом, то ему же и дано средство в них практически распознаваться, и потому именно дано средство такое, что эти два начала являются человеку лишь в практическом своем проявлении. Если человек пожелал узнать «суть» добра и зла<sup>1</sup>, то он пожелал знания, не вытекающего из его жизненных потребностей; он пожелал знания для знания, а таковое, будучи абсолютным (безграничным, в отличие от знания жизненного, самой жизнью ограничиваемого), есть атрибут только существа абсолютного; и, следовательно, из такого пожелания получился и вывод – будем как Бог. Преимущества близости непосредственной ангелов к Творцу сделало возмущение их сугубо тяжким; человеку его прегрешение поставлено в меньшую вину, ибо он дальше был от созерцания Бога и он же был жертвой искушения. Оттуда и последствия его падения от такового же ангелов – отличны; но суть та же; и потому для православного все, что в работе человеческого ума выводит его из границ, ему отведенных, – есть нечто порицания достойное; да и по православному пониманию приводящее не к добру, а к злу, хотя бы под приманкой временной формальной пользы<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Занятия бесов, по Мильтону.

<sup>2</sup> Стоит только пересмотреть критически, что дало человечеству большинство открытий последних лет, чтобы сильно усомниться в способности чистого знания плоды носить благие.

Почти все изобретения последних времен совершенны не в ответ на запросы жизни, а вследствие применения к практическим целям начал чистого знания; и они дали последствия, играющие в руку не народу, а отдельным лицам. Развитие же капитализма является источником большей части современных социально-экономических усложнений<sup>1</sup>, так как он, вооруженный приманкой изобретений на пользу будто бы общего обихода, внедряется во все изгибы жизни и овладевает ее внешним течением. Люди, проклинаящие капитал принципиально, не могут более обходиться без его корыстных услуг в ежедневном обиходе. Если в начале жизни (в среде семьи) человек приучается искать в своем уме (и разуме) ответов на бесконечные жизнью задаваемые задачи («злоба дневи»), а не направлять ум на разрешение произвольно ставимых задач при забвении насущных<sup>2</sup>, стремится открывать тайны мироздания в связи с теми же запросами жизни, то мы получили бы науку вполне христианскую, которая не служила бы для целей разрушительных и не подкапывала бы веры по той простой причине, что она бы ее сразу признала фактом трансцендентальным для человеческого духа, а не подходила бы, как теперь часто бывает, к ней, так сказать, задним ходом. Начав с ее игнорирования и уходя в выводы самопостроенные, ум научный, встречая веру на пути, уже видит в ней лишь ее ненаучность (что и верно), а, следовательно,

<sup>1</sup> Начало этой, по-видимому, нескончаемой серии *блестательных*, но обоюдоострых изобретений положило изобретение пара как двигателя, и, вероятно, вскоре такую же роль призвано сыграть зреющее открытие воздухоплавания. Это последнее в наши дни хорошо иллюстрирует направление знания – кому, в сущности, особенно в массе, нужно воздухоплавание?! Но что капиталисты его приветствуют, как новый путь к обогащению, – это несомненно. Также появилась и паровая сила.

<sup>2</sup> Гоголевская притча о Кифе Мокиевиче.



для себя нечто неудобное, если не враждебное; и для упрощения своего беспрепятственного хода – или обращается к ней или спиной, или вовсе ее отвергает<sup>1</sup>. Семейный строй всегда был (в общем) ячейкой религиозной жизни; в нем вера стоит на степени *факта* трансцендентального наравне, но, конечно, выше всех остальных фактов, жизнью выставляемых. Уяснение всего этого комплекса жизненных душевных и физических требований, осмысленное к ним отношение – вот первый шаг дальнейшего научного делания; и если в семье такое направление дано твердо, то и вне семьи наука не утратит того внутреннего запроса – искать вещей истину по программе, данной самой жизнью, а не по измышлениям ума, ищущего только самоудовлетворения. В сущности, у всех дохристианских народов, а у христиан до так называемого «Возрождения» такая жизненная наука была единственно существующей до того времени, когда, вследствие искусственного привития эллинизма, утратившего веками на латинском

<sup>1</sup> Наиболее близка наука к жизни у того племени, которое и более всех других крепко семейно – у англо-саксонской расы. Оттуда и ее мировая сила. Знание, искусство и жизнь у англо-саксов идут по возможности неразрывно, или, по крайней мере, шли доселе. У англичан наука жизненна и жизнь научно-осмысленная. Наука в Англии редко надмевается; это дало повод А. С. Х–ву назвать английскую науку – скромной. Выражение это было принято неодобрительно его корреспондентом, Пальснером; однако Гладстон именно так же охарактеризовал ее (ср. Morley, «Gladstone»). У нас наука не сказала ни первого, ни последнего своего слова, несмотря на то, что некогда семейное начало у нас было сильно. Но этому были причины в том, что русской жизни суждено было развиваться пока при условиях слишком *непомерно* неблагоприятных. Очень может быть, что слабость нашей науки может объясняться именно тем, что мы осуждены были за 200 лет быть *сами не собою* (С. I. Rousseau. Contrat Social), а только перенимать. Но перенимание ослабляет своеобразие творчества; а рядом с этим чужое, чужая наука, претит. Лучшие ученые наши были математики: она наука абсолютная, начало и конец коей – в ней самой.

Западе свое живое, непрерывное культурное значение, но получившего сугубую очаровательную силу как бы нового откровения, Запад порвал свои собственные традиционные начала и пустился, очертя голову, в подражание воскресшему язычеству. Сильное, неудержимое увлечение продолжалось недолго, и когда началось отрезвление, – нити с прошлым оказались настолько порванными, что возвратиться к нему непосредственно стало уже невозможно, и пришлось *волей-неволей* идти далее по пути науки для науки, искусства для искусства, приведшем Запад, с одной стороны, к утрате *понятия о целостности духа*<sup>1</sup>, т.е. о необходимости подчинять развитие отдельных способностей общему, духовному, так сказать, камертону, что составляет существенный запрос человека, не утратившего прирожденное духовное равновесие; а с другой – к действительно невероятному развитию этих отдельных способностей, не стесненных никакими объединительными требованиями; но зато давшему всем творениям ума европейского ту почти демоническую окраску, которая или отпугивает нерасшатанного и не желающего утратить целостность духа восточного человека (западные *черты* у китайцев), или, если подчиняет до основания, то извращает, так сказать, выкрадывая душу. Это выражение было употреблено Иваном Васильевичем Грозным в разговоре с Поссевином по адресу папы. Хотя нельзя отрицать, что он и имел не без основания в виду и папу, но думается, что в папе ему представлялась вся западная культура «*олицетворенной*». Это было именно время, когда «*Возрождение*» уже успело сделать на Западе свое дело, и европейская культура, возглавленная па-

<sup>1</sup> Наилучшими представителями такого, с места достигшего Геркулесовых столбов, раздвоения являют папы вроде Александра VI или Льва X. Последний жил в язычестве, но продолжал верить по-христиански, нисколько не заботясь о примирении двух начал.

пой, явилась восточному человеку в том именно виде, который за нею и остался навсегда, – *бездушно*<sup>1</sup>, по мерилу восточного человека (бездушие не следует смешивать с жестокостью<sup>2</sup>), ибо чисто рационалистичном, т.е. таком, при котором рассудочное начало поработило себе культуру, направленную к достижению лишь наибольшей производительности каждого отдельного свойства души, безразлично к отношению «оних» к произведению духу человека.

Этим, конечно, облегчается необыкновенно усовершенствование каждого отдельного душевного органа: он изощряется до последней степени, но обращаясь уже не в нечто служебное духу, а в самодовлеющее, – под конец совершенно от этой основной зависимости освобождается и работает уже в том направлении, которое в области искусства мы называем *виртуозность*, а в области науки не имеет еще подходящего наименования, но, пожалуй, может тоже называться *научной виртуозностью*, или, иначе, «культом» науки, как процесса, безотносительного к ее целям. Оттого и это искусство, и эта наука так редко идут об руку с нравственным развитием; и даже наоборот: ученые и художники вовсе не являются двигателями общественной нравственности. Для православного ценно только то, что служит к поднятию именно нравственной стороны, для него целью всякого развития есть достижение «мудрости». А так как этого ни современное искусство, ни наука не дают,

<sup>1</sup> Этот взгляд ясно и полно развит И. В. Киреевским в статье «О различии просвещения западного и русского». На эту же тему немало можно найти у А. С. Хомякова. Ср. относительно влияния *Возрождения* на западное искусство диссертацию акад. А. Веселовского «Вилла Альберти»; и Хомякова «О возможности русской худож. школы» (I т. пол. собр. соч.).

<sup>2</sup> Являемое у нас террористами именно бездушие – чисто умозрительного происхождения. Такова была беспощадность Цезаря Борджии, вовсе не жестокого, но именно бездушного.

то приходится, с православной точки зрения, произнести осуждение обоим, конечно, не по отношению к добытым наукой фактам и не по отношению к достигнутой искусством умелости, а по отношению к избранным ими путям, не служащим ко благу человечества, а ведущим либо к приобретению знаний не тех, которые действительно нужны людям, либо к удовлетворенно искусственных похотей, эстетики, служащему лишь к развитию чувственности и к служению роскоши<sup>1</sup>. Правильную постановку понятий о знании (науке) и умении (искусстве) дает семья. Из правильно поставленной заботы о благолепии домашнего быта и из разумно применяемого *к обиходу* знания исходит тот путь, по которому, идя далее, обе эти области человеческого разумения доведут общество и народ до такого развития, которое совершенно согласно будет с тем идеалом, которое нам начертал Апостол, когда он говорит о «муже совершенне» (Эф. 4, 13), и который в древности еще предчувствовали эллины, выражая эту желанную форму развития формулой «καλός κάγαθος»<sup>2</sup>. Идеал Христианства в культурном отношении – это именно христианское *καλοκαγαθία*<sup>3</sup>, при которой знание и умение служат к достижению наиболее совершенного человеческого типа, доходящего в конце своего развития до понятия о святости (это по-своему понимал и Шопенгауэр)<sup>4</sup>;

<sup>1</sup> Но этим ни объясняется тщетная потуга все таки славного Рёскина (Ruskin) создать простонародное искусство? Он искал его во внешних оного проявлениях, тогда как суть – «в пути», по которому искусство (а также и наука) идет. Но чтобы искусство было народное, т.е. чтобы оно говорило умам и сердцам простецов, надо чтобы запросы шли от них же и чтобы исчезло понятие об искусстве как роскоши жизни, тогда как оно есть существенная, составная часть ее.

<sup>2</sup> Образ идеального гражданина (*греч.*) – *Прим. сост.*

<sup>3</sup> Калокагатия (прекрасный и хороший) (*греч.*) – в древнегреческой культуре гармония физических и нравственных достоинств человека.

<sup>4</sup> Die Welt etc. I В. 451. и сл.

и действительно, в православном мире высшие ученые и художники почитались святыми. Да и вне оно не заметить, что «высшая наука» и «высшее искусство» находят себе выразителей не только не чуждых этического развития, но даже по большей части истинно выдающихся представителей человечества, не расшатанного односторонностью и не утратившего «целости духа»<sup>1</sup>. Истинное искусство то, которое выражает идеалы, коими живет общество, коего художник есть представитель; истинная наука та, которая разрешает запросы, поставленные самой жизнью. Такая наука была бы, безусловно, «на пользу людям». Та же наука, которая измышляет и дает гениальные ответы на никем не предъявленные запросы, – не только не на пользу, а на вред роду людскому, ибо она вносит в умственную жизнь такие коэффициенты, которые отвлекают от разрешения действительных задач, требующих разрешения, и создает искусственные задачи, всегда разрешающиеся лишь на пользу меньшинства; а оно, имея в руках новоявленные наукою силы, воздействует на массы и направляет их на те пути, которые приводят к сугубому порабощению последних без всякого раз-

---

<sup>1</sup> Самый крупный гениальный представитель утраты этой самой цели при необыкновенном развитии способностей научных и художественных был столь в последнее время возвеличенный и излюбленный Леонардо-да-Винчи, и едва ли можно найти лучшего выразителя этого, именно с его времен начавшегося, направления в европейской культуре. Необыкновенная тонкость научной (для того времени) техники (и художественной также!), а как результат – необычайная искусственность и мертвенность в целом. Как ни удивительна его «Тайная вечеря», – но от желания придать ей надуманное выражение получается впечатление не искренности, а театральной позы: это, в сущности, ряд этюдов на тему «скорбь и удивление». Как он справился с главным лицом – мы не знаем, ибо можно о его Христе судить лишь по этюду, дающему, конечно, чувствовать гениальность художника, но едва ли создавшему хотя бы приблизительный тип Богочеловека. Кому на пользу послужила его наука?!

решения тех запросов, которые выдвигаются жизнью этих самых масс<sup>1</sup>.

\* \* \*

Все взаимоотношения людей, государственные учреждения, чисто общественные организации, семья и, наконец, все человеческое знание (наука) и умение (искусство) служат лишь осязаемым или очевидным выражением веры, без которой ни один человек в мире не существовал и не может существовать<sup>2</sup>. Какая бы

<sup>1</sup> Мы не знаем ни одного изобретения, мы не знаем ни одного научного открытия (оспопрививание?), которые были бы нужны для народа. Желали бы, чтобы кто-нибудь указал таковые! Если бы изобретение пара или электричества были вызваны потребностью жизнью, оно, конечно, и принесло бы плоды общепользные; а эти две силы только поработали на пользу капитализма и, конечно, во вред массам, вовсе не нуждавшимся ни в замене ручной работы искусственной силой, ни в быстром передвижении. Если и укажут на то, что все эти изобретения имеют, так сказать, приятные стороны, то на это нельзя не заметить, что без таковых они бы и не пошли в ход и именно они все служат человеческим слабостям, которые и дают им ценность; а таковая вся утилизируется меньшинством. Но в некоторых случаях, как, например, при введении машин хотя бы в ткацком деле, измышлению ума были принесены в жертву целые человеческие гекатомбы. Но, однако, благодаря научным средствам Европа (Америка – ее продолжение) овладела миром! Именно овладела, т.е. европейский капитализм, вооруженный всеми силами науки, обратил массы европейские в машины, сбыт труда коих возможен лишь на мировых рынках. Посему все отношение Европы к миру стало чисто грабительское, а не просветительское в смысле христианском. Это отношение вызывает лишь ненависть: и как в самой Европе уже обострена ненависть низших классов к богатым, так вся Европа ненавидима всем неевропейским миром. Чем кончится это во всяком случае ненормальное положение – сказать трудно. Верно лишь то, что это положение вещей антихристианское.

<sup>2</sup> А. С. Хомяков пишет: «Вера составляет предел внутреннему развитию человека... она проникает все его существо и все отношения его к ближнему; она как бы невидимыми нитями или корнями охватывает и переплетает все чувства, все убеждения, все стремления его. Она есть как бы лучший воздух, претворяющий и изменяющий

форма веры ни обладала человеком, до безверия *включительно*, ибо таковое есть такая же вера в *несуществование* всего отрицаемого (вера в Бога и неверие в Бога – по существу одно: утверждение невидимого, по Апостолу – «уповаемых извещение, вещей невидимых обличение»), она нормирует все в жизни человека или людей. Оттуда и получается различие народов: в их жизни, в их строе, в их науке и искусстве выражается их вера, не более; и нельзя не согласиться с одним великим лингвистом (М. Мюллером), который сказал, что для определения народной физиономии *вера* стоит выше даже языка. И в этом русский народ стоит совершенно на точке зрения приведенного сейчас научного авторитета: для него есть лишь единоверцы, а единоплеменники настолько не ценятся, что единоплеменность *при разности* скорее усиливает, чем ослабляет отчужденность. Такое воззрение на веру, как на нечто, перед чем стушевываются все племенные различия, совершенно согласно с учением евангельским – «нести эллин ни иудей, раб и свобод, но всяческая и во всех Христос!» Этим же учением, усвоенным как начало живое и действенное, разрешается вопрос об отношении к духовному и светскому строям в их взаимодействиях. Думать, что только в странах, где господствует так называемый клерикализм, гражданское подчиняется духовному – нелепо. Самые грубо утилитарные, по видимому, построения общественного строя, каковы социализм и анархизм, – подчинены вполне и построе-

---

в нем всякое земное начало, или как бы совершеннейший свет, озаряющий все его нравственные понятия и все его взгляды на других людей и на внутренние законы, связующие его с ними. Поэтому вера есть также высшее общественное начало: ибо само общество есть не что иное, как видимое проявление наших внутренних отношений к другим людям и нашего союза с ними. (Введение к «Запискам о всемирной истории»).

ны на «безверной вере» (несуществование Бога, как и пребывание его, – равно недоказуемы)<sup>1</sup> и не менее, чем ныне действующие государственные формы, вполне окрашены верой господствующей; хотя, конечно, в современном человечестве видно, как строй переживает создавшее его мировоззрение и стоит уже сам о себе; но это только потому, что возобладавшие мировоззрения внутри народа стали неоднородны: и, пока не выскажется окончательно возобладавший духовный строй, продолжает жить тот общественный строй, который был создан народом при господстве отживающего или временно ослабевшего духовного мировоззрения<sup>2</sup>.

Все веры настолько объединяют исповедующие их народы, что, так сказать, напрашиваются на возведение их на степень церкви, ибо они стремятся создавать общества, живущие верою. Но если буддизм, например, с одной стороны и подходил близко к церковности (в начале он очень походил на нечто церквеподобное), но вскоре обличил себя неспособным создать церкви, будучи верой пассивной, а не активной<sup>3</sup>. Так же и эллинизм религиозный носил в себе зачатки чего-то проявлявшегося в жизни вне форм государственности, и даже, благодаря своей ультракультурности, он никогда не мог спуститься до отождествления с этой низшей формой объединения. (Греки были и до

---

<sup>1</sup> Хотя Кант верно говорит, что для возможности предпочтения материалистического мировоззрения требуется, ввиду его крайней несообразности, присутствие в человеке нравственного искажения.

<sup>2</sup> О взаимоотношении государства и веры ср. И. В. Киреевского письма к А. И. Кошелеву во 2-м т. биографии сего последнего, составленной Н. П. Колюпаловым.

<sup>3</sup> Различие между буддизмом и Христианством очень остроумно и верно понято Чемберленом (*Die Grundlagen des Neuez. lahr–Hünderts*), тогда как многие их желали бы сблизить одно с другим, даже отдавая первенство буддизму. Указываем на этого автора только, как на очень теперь ценимого.



сих пор суть самый негосударственный из народов, но при этом не безотечественный, как евреи). Но все эти народы не могли прийти до понятия церковности (хотя и употребляется выражение «церковь» в церковных книгах про ветхозаветную церковь и даже говорится о «языческой неплодящей церкви», процветшей с пришествием Христа), потому что их веры были слишком земные и «земная пыль на них легла», по словам поэта. Язычество в разных своих видах обратило веру в нечто неотделимое вполне от государственного быта; а в еврействе для предупреждения этого явления был дан «Закон», обязывавший подчинять жизнь религиозной регламентации, упразднявший преобладание государственного интереса; но и тот не сразу достиг цели, ибо евреям все-таки пришлось посчитаться с искушением государственного быта, чуть-чуть не истребившего в них веру<sup>1</sup>. Христианство дало человечеству представление о таком объединении не отвлеченном только, но и видимом, которое основано исключительно на взаимной любви, зиждущейся на *вере в единого* Бога, Коего все, познавшие Его и через Христа возлюбившие, суть сыны, а между собою братья. Это единение есть Церковь, нечто и видимое и невидимое одновременно; и как видимое являющееся в жизни народной сам-другом с другим явлением народной жизни, государством. Если бы Церковь была явлением только мистическим, то отношения ее к государству сводились бы к вопросу о личной совести, допускающей или отрицающей известные требования внешней власти. Но когда Церковь является вместе с тем и внешней организацией – обществом единоверцев, проявляющимся в делах мира сего, то невольно возникает вопрос об отношении этих двух

<sup>1</sup> Даже праздник Пасхи совершался в Иерусалиме небрежно, до ц. Иосии. Ewald. David. 704. 2 Парал. 35. 19.

явлений общественной жизни. Какая Церковь православна и какая нет? Это разрешается на почве чистой догматики, какова безотносительна ко всем вопросам политическо-культурным. Православная Церковь есть та, которая сохраняет непорученно учение Христово, заключающееся в евангельской истине, обрамленной учением Вселенских Соборов. Без признания сего учения, конечно, нельзя быть православным, но культурно-бытовое Православие, принимая чистое Православие за основу, учит тому, как с православной точки зрения надо понимать значение и роль церковности в жизни гражданской; и в этом виде оно укладывается в формулу, соединяющую его с «Самодержавием» как политическим началом и с «Народностью» как началом чисто культурным; а само оно, даже в этой культурно-бытовой форме, стоит все-таки выше и чистой политики, и чистой культурности.

Христианская вера, будучи по существу своему вера духовного единения о Христе в Боге, должна была неизбежно выразиться и в земном обиходе во внешнем проявлении этого начала, имеющего *вполне* проявиться в области неземной, но не могущего не иметь себе проявления и в жизни земной, помимо всех других земных обществ, в отличие от всех иных вер, являвших свое объединительное начало только в государственной форме, либо, наоборот, как в буддизме, доказавших всю неорганичность своего основного принципа тем, что объединительности общественной не дают никакой<sup>1</sup>. Если бы Христианство не облеклось в форму видимой церковности, оно тем самым доказало бы отсутствие в нем того объединительного, внутреннего и внешнего

<sup>1</sup> Тибетский ламаизм обратился, смешавшись с элементами не буддистическими, в чисто теократическое государство; тогда как даже римская церковь, хотя для известных целей ставшая на государственную почву, не обращалась никогда в государство по существу.

(ибо у человека всегда предполагается, даже и в другом мире, внешность – *тело* духовное) начала, которое составляет основу учения его. Если Христианство есть действительно единение о Христе и во Христе, то это единение должно иметь свои «пролегомены» в пределах земной возможности, а это и есть Церковь видимая, или земная, – апостольская. Этот последний эпитет очень важен, ибо указывает точно и ясно, какой внешний признак ее для отличения от церквей не истинных, являющихся фальсификацией – непреднамеренной, конечно, – истинной Христовой Церкви, насажденной апостолами и держащейся постоянно живущей в этой Церкви догмы писанной и преданной, к апостолам восходящей. Когда в основу воспитания, а следовательно и культуры, из него истекающей, ставится рядом с другими и постулат *Православие*, то главным образом он выражает собою требование ясного понимания того, как православное учение определяет отношение человека церковного к человеку-гражданину или к человеку-представителю известного народного типа. Возможное слияние этих трех качеств воедино может и должно служить основанием для государственной, культурной жизни усвоившего себе такую воспитательную программу народа – или даже нации (т.е. народа, допустившего слияния с собою в объединении государственном элементов не абсолютно однородных). Человек, уравновесивший в себе на христианской почве и вполне гармонически эти составные элементы общественной земной жизни, – может смело назвать себя тем именем, которым так охотно себя называет истинно русский человек и перед которым самое наименование «русский» стушевывается – «*православным*». Этим вовсе не предполагается, что носящий это имя человек лично себя почитает осуществившим бытовое даже Православие,

но предполагается лишь, что таков его бытовой идеал, к осуществлению коего он всемерно стремится. Само же это название русский человек, из скромности, вероятно, более применяет к другим, чем к себе, причисляя себя к ним более в пожелательной, чем в утвердительной форме употребления этого слова<sup>1</sup>.

Для христианина православного, следовательно, члена Церкви Православной, нет нужды выбирать между двумя им владеющими влечениями, к Церкви и к родине: эту постановку могут давать вопросу об отношении к вере и государству лишь те, которые не понимают, что по существу христианин относится совершенно различно к тому и другому запросу, к нему предъявляемому. Государство для христианина есть явление только благоустроительное и, конечно, посему очень ценное, тогда как вера есть «его жизнь» и общество, проистекающее из такого начала. Церковь захватывает его всецело, до полного презрения всякого земного благоустройства там, где оно идет вразрез с верой. Нельзя ставить православному вопроса так: «человек прежде всего гражданин или верующий?» Для православного он – только православный и ни прежде, ни после гражданин, а рядом, но в совершенно ином смысле. Прежде ли человек – христианин, чем семьянин? В Евангелии сказано не раз, что надо оставить

---

<sup>1</sup> Это чувство всегдашнего лишь приближения к понятию при боязни дать ему все его абсолютное значение выражается на всем христианском Востоке хотя бы в том, как придается чтимым людям эпитет святого. Тогда как на Западе прямо говорится – святой такой-то, на Востоке употребляется другое, конечно равнозначашее, но с очень определенным оттенком выражение: «иже во святых», т.е. уповательное. В русском народном обиходе редко встречается выражение «святой». Оно уступает наименованиям бытовым: святитель, преподобный или чудотворец; последнее – почерпнутое из наглядного действия чтимого лица после его смерти. Обо всех же уповается, что они «во святых», со святыми, но без прямого, так сказать, юридического утверждения.

семью и идти вослед Христа. Но ведь если оставлять семью постоянно, то и семья исчезнет, а Христианство не антисемейное учение! Следовательно, надо по Евангелию жить о Христе (т.е. быть безусловно православным христианином), но при этом быть и семьянином, и гражданином, «во сколько это совместимо с верой». В таком деле, как разбор между совместимым и несовместимым, конечно, играет главную роль личное понимание каждого; пока человек не сомневается в своей правоте и в законности своих действий, он нравственно невменяем (ап. Павел, Рим. 14, 23); но все-таки надо желать найти общую схему понимания этого вопроса, предоставляя применение ее личному усмотрению, основанному, конечно, на безусловной искренности каждого. Государство, будучи нечто отличное от Церкви и представляя собою низшее начало, не может быть во всем осуществлением Христианства, начиная хотя бы со служения тем чисто житейским вопросам, которые истекают из жизни людей в их совместных потребностях. Не для своего личного удобства, а для пользы своих сограждан православный, однако, должен всячески стараться делать все возможное, не только для достижения идеала земного благоустройства по идеалистическому мерилу, но и по чувству христианской любви, стремящейся доставить всем возможное земное благополучие; и при такой точке отправления несомненно выступит на первый план то, что нужно действительно слабейшим в материальном отношении членам общества, что может внести возможное удобство в жизни масс, всегда обездоленных, а не служить лишь сугубым прихотям богатых или погоне за ненужной показностью.

Все почти изобретения в области техники принесли или мало пользы народам, или, более того, послужи-

ли к порабощению их богатым, только потому, что они являлись не результатом желания удовлетворения действительной надобности, всеми ощущаемой, а научной, так сказать, прихоти, игры ума людей, разрабатывающих науки не для удовлетворения задач жизни, а для «впящего науки процветания», и эти изобретения естественно внесли в жизнь лишь новые ни к чему ненужные факторы, которые, развиваясь, создали целый мир искусственных других факторов, оторвавших жизнь от ее органических основ и пустивших в обращение новые произведения и новые плоды, расщекотавшие всяческие аппетиты, но удовлетворившие лишь аппетиты немногих за счет неудовлетворенности большинства. Если бы изобретение пара, которое перевернуло судьбу Европы и мира (все остальные изобретения, с электричеством включительно, суть только вариации на одну тему), было результатом «потребности» найти двигатель, могущий восполнить *недостаток* в рабочих руках, оно бы, вероятно, было благотельно. Но, будучи явлением не мотивированным потребностью и начавши работать само, так сказать, на себя, оно создало прежде неизвестное перепроизводство, пустивши по миру и уморив голодной смертью тысячи рабочих (ткачей). Перепроизводство – результат избыточествующей силы, обратил Европу из просветительной части света в хищного зверя, думающего только о том, чтобы весь мир обратить в предмет использования. Результат же этого направления Европы – всеобщая к ней ненависть; а конец вероятный тот, что эксплуатируемые сами обратятся в таких же перепроизводителей, и тогда – кто кого загрызет! Если бы руководители науки и культуры преследовали цели человеколюбия, то этим бы они нисколько не уменьшили своей гражданственности и одновременно работали бы и для христианской, и для чисто гражданской задач.

Тут, следовательно, не только вполне совместимо служение и Церкви и государству, но даже служение государству и обществу было бы сугубо плодотворно, основанное на начале церковно-христианского братолюбия. Возможно ли такое же гармоническое единовременное служение и Церкви и государству в таких областях, которые более абсолютно государственные – например, в области политической? Если государство есть государство народа, исповедующего православную веру, то это совместное служение легче для настоящего православного; но даже и в странах, имеющих управление «чисто гражданское», такое служение возможно и обязательно потому, что человек церковный, живущий в условиях гражданственности, которой он пользуется, не может не прилагать своего труда к поддержанию и преуспеванию того общества, к которому он *volens-nolens*<sup>1</sup> принадлежит. Цели государства и средства достижения их не антихристианские, хотя бы таковые и были иногда и часто нехристианские (т.е. такие, которые не могут иметь применения к целям чисто христианским, но не составляют отрицания начал христианских, безусловно применимых только между христианами в их обществе), вполне допустимы в том обществе, которое хоть и почитает Христианство идеалом (исповедует верование), но не считает себя выразителем его в его безусловной чистоте. Когда апостол Павел полагает два мерил этические по отношению к христианам и к остальным людям<sup>2</sup> и почитает, что первое неприложимо в жизни ко вторым, то он этим очень ясно определил положение христианина, стоящего между двумя обществами, – тем, к которому он принадлежит всецело, Церковью, и тем, к которому он принадлежит как гражданин, т.е.

---

<sup>1</sup> Волей-неволей (*лат.*). – Прим. сост.

<sup>2</sup> I Кор. 5, 10, 11.

как член такого строя, который не может быть судим по критерию *абсолютных* этических требований. Но, конечно, к самому себе христианин может применять лишь один критерий – *абсолютной этики*, и в своей государственной жизни он может от нее отступить лишь по отношению к другим, но не к себе. Жизнь государственная имеет целью дать людям возможно обеспеченную земную обстановку, но таковая достигается лишь посредством ношения всяческой общественной тяготы. Если можно поставить себя в такое положение, чтобы вовсе не пользоваться плодами государственного строя, тогда вполне законно отказаться и от ношения тягот, которые имеют подчас характер претящий (воевать, судить, насиловать). Но так как нельзя себе этой возможности представить, иначе как бежав в пустыню (это и было побуждением всяческих анахоретов), то и не убегающий, и таковыми удобствами пользующийся, если не будет нести и тяготы общественной, явится не исполнителем заповеди – «друг друга тяготы носите и тако исполните закон Христов». Раз же христианин делает что-либо, то он должен это делать «не за страх, а за совесть», и «радующеся, а не вздыхающе». Такой постановкой вопроса, кажется, дается указание ясное на то, как в православном укладываются, так сказать, два его характера – христианина абсолютно и христианина-гражданина. Православный, таким образом, не есть прежде христианин или гражданин, а есть одновременно и то и другое; но с той разницей, что его христианские требования безусловны, а гражданский долг имеет границы там, где ему могли бы повстречаться требования антихристианского свойства, например принести жертвы гражданским богам – «Риму и Августу». Это древнее требование, в котором не было элемента чисто религиозного, как мы его по-



нимаем, составляло камень преткновения мучеников: это было требование признать государство *абсолютным началом*; и если теперь государство предъявляет такие требования к христианину, то ему следует идти по стопам основателей христианской веры, на костях коих создалась Церковь и до сего времени сооружаются церковные престолы, символизирующие собою самую Церковь. Весьма, конечно, трудно провести грань точную между в крайности допустимым и совершенно недопустимым для христианской совести в области гражданских дел. Но Евангелие не *Ветхий Закон*: оно просвещает совесть, а не дает ей «пунктов и параграфов», и, конечно, в действительности иной православный человек, может быть, преждевременно отступается от того, что вполне другому кажется допустимым; а другие переваливают через эту грань под давлением слишком исключительных условий<sup>1</sup>. Но это уже переходит в ту область, в которой господствует общее мировое зло, от которого никто не изъят и которому в той или другой мере всякий платит дань.

\* \* \*

Определив отношения свои ко всему, с чем приходится человеку считаться в мире, православный выражает себя окончательно в отношении своем к самой Церкви. Но здесь опять надо напомнить, что мы рассматриваем понятие «*Православие*» не с его догматической стороны, а с точки зрения его проявления в бытовой и культурной областях, в каковом оно и полагается как

---

<sup>1</sup> Н. М. Павлов в своей «Русской истории» очень хорошо выставил и живо очертил ту внутреннюю борьбу, которую на этой почве пережили первые московские державцы, которым предносилось сознание, что им выпал жребий спасти Русь, а средства к этому не всегда были согласны с их христианской совестью.

основание народной жизни и воспитания в духе народном. Чистое Православие, в сущности, есть осуществление веры, т.е. нечто такое, что стоит выше всякого внешнего определения и формулирования. Истинно православный есть святой, т.е. тот, которого можно оценить не мериллом внешней характеристики, а чутьем верующей души<sup>1</sup>. Но то Православие, о котором идет речь и которое имеет конечной целью дать человеку и народу возможность развиваться культурно и политически (оно, конечно, признает конечной целью душеспасение, но само оно довольствуется установлением мировоззрения), основанную на исповедании правой веры (верую и

---

<sup>1</sup> Святость, по понятию народа, во сколько можно угадать такое из наблюдения над самим народом, – нечто невыразимое, недоказуемое и до некоторой степени почти обезличивающее; в сиянии святости не то что исчезает индивидуальность, а уступает место чему-то иному, высшему. Святые-угодники – это какое-то собирательное понятие, и каждый угодник в частности как бы расплывается в этом собирательном представлении. Оттого поражает в народе некая индифферентность к ознакомлению с делами и жизнью святых. Это не потому, чтобы ими он не интересовался, но потому, вероятно, что его понятие о святости таково, что она недоказуема, ибо, по Апостолу, всякое дело ценно лишь в меру стимула любви, оному делу присущего; а это присутствие любви – как его определить? Народ очень дорожит в жизни святых фактами сверхъестественных им явлений, видя в них как бы засвидетельствование святости, по существу недоказуемой; то же и чудеса. Но вообще народная вера в святого редко требует чудес. Обратное этому понятие о святости у католиков. Хотя и у них чудеса не могут быть доказательством святости и таковая может быть признана лишь на основании добродетелей, но, во-первых, самое понятие о добродетелях (*virtutes*) совершенно формальное, ибо они почитаются доказуемыми, а во-вторых, – все-таки и чудесам придается такое значение, что, например, для начала дела о возведении блаженного (*beatus*) во святого довлеет *двух чудес*, ср. *Benedicti XIV, doctrina de Servorum Dei beatificatione etc in synopsis a E. de Azevedo S. I., стр. 19, гл. XXVI. Католическое учение признает несколько степеней в прославлении умерших праведных: Servus Dei, Venerebilis Dei Servus, Beatus, Sanctus (раб Божий, преисполненный почтения раб Божий, праведный (блаженный), святой (лат.). – Прим. сост.).* Перевод из одного чина в другой совершается на основании формального исследования добродетелей и чудес.

исповедую), имеет задачей осветить жизнь общественную и частную с ее наглядной стороны. В его же задачу входит, конечно, и более всего, отношение человека к видимой Церкви в ее внутренней жизни, полнота какой, хотя и очень второстепенная по отношению к жизни мистической, невидимой Церкви, тем не менее существенна и как внешнее проявление начала невидимого и чаемого, но сила пребывания коего в видимой Церкви ею обличается, и как тот световой круг, которым и освещается весь обиход человека и народа.

Церковь видимая есть общество, существующее на почве невидимой Церкви, с которой она, несомненно, концентрична, но периферия которой, с одной стороны, шире второй (много званых – мало избранных), с другой же, – отлична тем, что вторая, имея тот же центр, вовсе даже может не иметь окружности, ибо она концентрируется вокруг главы своей по законам неземного сосредоточения. Если для последнего сосредоточения никаких видимых признаков нет, то для первого они несомненно есть: и быть православным предполагает нечто в церковном отношении вовсе не неопределимое и неопределенное; православный человек должен жить в Церкви<sup>1</sup>; народ тоже живет в Церкви, хотя проявляет себя и в государстве. Чем более он в первой живет, тем менее он непосредственно желает участвовать в государствовании. Можно это положение осветить таким примером: каждый человек живет в своем обществе, но не чуждается города, области, государства; человек общественный менее отдается государственной деятельности, чем человек политический: второй строит временные судьбы своего народа, а первый подводит под народные

---

<sup>1</sup> Самарин говорит о Хомякове: он жил в Церкви; а в чем это у него выразилось – изложено в его предисловии к богословским сочинениям сего последнего.

судьбы их непреходящие основы<sup>1</sup>. То же и в отношении человека к Церкви: в ней православный живет, этим он окрашивает и свою общественную деятельность<sup>2</sup>, ее мирозерцанием воздействуя на политические судьбы своей страны. Сказать кратко: православный смотрит на все из Церкви; но чем более он понимает ее учение, тем яснее он понимает и все совершающееся вне ее, все то, с чем он «по человечеству» призван считаться. Оттого так охотно идут люди миряне искать себе руководства в делах житейских у людей церковных; оттого так много людей вполне церковных (святых), которые косвенно влияли (и глубоко) на политические судьбы народа, не вмешиваясь непосредственно в таковые. Свет церковного понимания отверзал их взор для понимания мирских дел, так как они смотрели на таковые с высоты, тогда как другие смотрят на них снизу, отчего они кажутся непомерно великими. Известный ученый Вирхов ходил в парламент для отдыха, говоря, что после ученых занятий политические – просто развлечение. Если для на-

---

<sup>1</sup> Непреходящее в народе создается на почве народного духа писателями, художниками, умственными светилами и т.д. тогда, как самые великие политические деятели служат только временному возвеличению народов. Гете, Шиллер, Кант, Лютер сделали немецкую культуру непреходящей; дело же рук Фридриха II и Бисмарка преходящее, и на пользу ли даже немцам оно – вопрос! Польскую нестираемую народность создали великие люди, явившиеся уже после падения Польши–государства. Английская история дает нам удивительный образец человека, соединявшего в себе общественного деятеля с государственным в таком редкостном слиянии, пример какого едва ли легко найти в других странах: это Гладстон. Но его политическая роль может скоро забыться, а его духовный образ всегда будет служить к утверждению мощи английской общечеловечности. Зато его биограф и говорит о нем, что, в сущности, Гладстон жил только в области веры и в государственном деле лишь нес бремя, налагаемое той же верой. J. Morley. Gladstone. Intro. 3.

<sup>2</sup> Значение так называемого общества в истории очень хорошо выражено А. С. Хомяковым в речи, сказанной в «Общ. рус. словесности» (т. III, 432 стр.).

учного человека политика кажется отдыхом, чем же она должна казаться для людей еще высшего полета?

\* \* \*

В русском языке есть два слова, происходящие от одного корня, выражающие одно понятие, но передающие два оттенка такового, которые ускользают во всех других (по крайней мере, арийских) языках и которые имеют громадное значение для точного выражения отношения человека к Церкви видимой и невидимой. Эти слова суть: «верю» и «верую». Им соответствуют существительные «*вера*» и «*верование*». Принадлежность к Церкви невидимой определяется обладанием веры; Церковь же видимая требует только «*веровать*»: «верую во единого Бога Отца» и т.д. Не говорится – верю, ибо, в сущности, человек про себя не может никогда сказать, что он *верит*<sup>1</sup>. Также перед принятием Св. Таин человек может про себя сказать не более как «Верую, Господи, и исповедую» и т.д. Верой истинной обладает Церковь мистическая; Церковь земная, видимая, имеет и требует лишь *верование*<sup>2</sup>, потому, конечно, что она не имеет средств судить о вере, ведомой только одному Богу. Верование выражается, конечно, не в одном признании учения, но и в жизни *видимо* согласной с таковым; и если говорится в символе – «верую в Церковь Соборную, Апостольскую», то, конечно, при последнем эпитете подразумевается видимую (нужно ли верить в видимое? Видимое есть всегда оболочка невидимого, когда относится к не безусловно осязаемому: верю в силу русского народа и т.п.); таким образом, верую

<sup>1</sup> Только по-русски выходит вполне понятно евангельское «верую, Господи, помози моему неверию!» Первое «отец» мог сказать о себе, тогда как о вере он мог лишь молить, чтобы она ему была дарована.

<sup>2</sup> Ю. Ф. Самарин писал к бар. Э. Раден: «все, что в Церкви непогрешимо, то невидимо. Все что в ней видимо, то погрешимо».

в эту Церковь, я должен и жить в ней и по ее законам. В этих ее законах есть, конечно, основные и временные, ибо Церковь не может не считаться в своей дисциплине с условиями жизни народов, ее составляющих; и хотя дисциплина есть нечто «сравнительно» второстепенное по отношению к учению, но она вовсе не второстепенна в отношении жизни, имеющей выражать собою, осуществлять учение. Всякое общество, хотя бы и светское, только тогда сильно, когда оно живет дисциплиной, выражающейся в обычаях<sup>1</sup>. Общество – коллективный организм, не может себя не проявлять видимо, ибо тогда оно не живой организм. Его проявление именно выражается в дисциплине, в обычае, сложившемся под влиянием учения. Посему если человек – истинно православный, то он живет по-церковному, т.е. подчиняет свой быт личный и семейный церковной практике, а таковая, исполняемая и отдельными лицами, и семьями, конечно, налагает свой отпечаток на жизнь общественную, видимая дисциплина коей служит доказательством силы ее внутреннего начала. Если некоторые слабо держащиеся обычаев церковных (с богослужением включительно) объясняют эту слабость тем, что многое в обрядах и формулах отживает по несоответствию с духом времени, то, если это и верно, оно лишь доказывает, что церковное общество, недостаточно сознавая значение внешней дисциплины и относясь к ней *вяло*, само дало обычаям отстать от жизни, а не наоборот. Но, раз общество по той или другой причине дает ослабнуть своему внешнему проявлению, оно тем самым лишь обличает, что оно ослабело само; ибо иначе оно выработало бы новые или обновленные обычаи и жило бы

---

<sup>1</sup> Это не доказывает, что необходимые для выражения общественности обычаи, т.е. форма, не могут обратиться в пустой и даже безнравственный формализм, когда, утратив содержание, общество живет только формой, игнорирующей всякое этическое содержание и требование. – Ср. К. С. Аксакова «О современном человеке».

ими так же, как жило старое – старыми. Под понятие «обычаев церковных» подходит и богослужение в его обрядовой части: церковные обряды состоят из действий, из коих некоторые sacramентального свойства (таинства) и как таковые связаны с самой основой церковной жизни, следовательно вечны; но словесная сторона их, исключая тех слов, которые неразрывно связаны с таинством (формулы евхаристическая и крещальная), – чисто церковно-литературная. Если жизнь церковная идет правильно и православные относятся к собраниям церковным не пассивно, то они или будут прилепляться к существующей церковной литературе, или постепенно вносят в нее произведения, создаваемые по мере надобности (таковы и теперь службы новоявленным святым, молитвы на особые случаи и т.д.)<sup>1</sup>, опуская уже внесенные, из которых многие могут быть действительно признаны отжившими; и это потому, что они были внесены в такие эпохи, когда искусство всяческое – и церковного слова также – стояло невысоко. Это замечание касается не одного искусства словесного, но охватывает и все другие искусства – живопись, ваяние, музыку и зодчество. Сравнительно со светским искусством (богослужение есть, в сущности, только художественное выражение веры не лица в его отдельности, а всей христианской общины – Церкви) церковное – несомненно устойчивее, ибо сама Церковь есть общество, имеющее основания устойчивые, по преимуществу незыблемые. Но и в обществах менее незыблемых, постоянно эволюционирующих – и в них то, что действительно выражает человечески высокое, то не проходит во век, а все менее ценное устраняется самою жизнью. При таком отношении к церковной литературе и искусству

<sup>1</sup> В одной статье в «Новом Времени» (1906 г., ноябрь) г. В. Розанов указал на стихотворение А. С. Хомякова «К детям» как на образец современной молитвы, с успехом могущей заменить, напр., псалмы, утратившие, по его мнению, пригодность. Оба эти утверждения очень оригинальны.

нельзя опасаться, что церковная жизнь легкомысленно отбросит ценное. Почти всегда наилучшее в области всякого искусства создается в известные эпохи высшего одушевления известным культурным или религиозным началом. Ясно, что и Церковь видимая была совершеннее, когда была в предначатках, т.е. во времена древние или во времена тягостные<sup>1</sup>; и потому произведения этих эпох остаются навсегда бесценным достоянием Церкви и будут вечно говорить уму и сердцу православных, и пользование ими будет всегда вполне удовлетворять собирающихся в храм верующих, когда оно будет сопровождаться соответствующим техническим исполнением, которое само в непосредственной зависимости от ревности к внешнему богослужебному единению самих же верующих<sup>2</sup>. Но вообще всему ритуалистическому в церковных собраниях должна предшествовать (и в основе его лежать) потребность единения христиан; и если таковое будет главным стимулом, то оно не даст самому богослужению замереть на повторении того, что несомненно отжило, или упасть до того неудовлетворительного исполнения, которое делает неудобослушаемым даже самое прекрасное. Единение православных может и должно выражаться не в одном молитвенном общении, но, конечно, высшее общение есть именно молитвенное; и посему значение прихода с приходской церковью так велико, что он служит именно этой высшей форме церковного начала – «да

---

<sup>1</sup> «Блаженны егда возненавидят вас человецы» и т.д.

<sup>2</sup> Древние церковные напевы, забываемые иногда веками, опять берут верх над новшествами (даже у католиков – сильное движение к восстановлению григорианского, Григорием Великим учрежденного пения), то же и древние образцы храмов, икон и т.п. И в нашем ритуале все-таки на первом месте стоят произведения древних эпох, как например, «Слава в вышних Богу» или «Свете тихий» – который, по мнению, напр., Бунзена (Huprolitus), восходит к 2 веку и может быть так или иначе сродствен тому гимну, который певали в честь Христа как Бога по вечерам вифинские христиане, по словам известного письма Плиния мл. к имп. Траяну.



будут едины яко же и Мы» (Иоанн 17, 11). Потому, может быть, приход, как группа чисто молитвенная, так плохо применим к исполнению других церковных целей. Для достижения таковых требуется часто нечто иное, более индивидуальное для объединения деятелей, чем то общее молитвенное начало, которое в большей или меньшей мере свойственно всякому верующему. Единение о духе выражается главным образом в молитвенных собраниях, принявших с веками внешний вид приходского объединения. Стремление же выражать таковое в практической жизни<sup>1</sup> как необходимое последствие веры действенной гораздо более приносит плода, когда не приурочивается к, так сказать, топографической группировке, возможной только на почве всем присущей потребности (молитвы), и облекается в союзы однохарактерных людей (на Западе так образовались монашеские ордена, имеющие там всегда практическую цель и редко – созерцательную), не стесняющихся делениями приходскими и даже с пользой могущих переходить за пределы епархии, того церковного разделения, которое именно основано не на молитве одной, а на полноте церковной жизни в ее земном проявлении. В этом смысле приходская организация есть выражение того высшего общения, которое составляет основу Церкви в ее даже мистическом смысле и в которое превходит наименьшее количество земных мотивов. Оттого в приходе водительство епископа не необходимо, а лишь надзирание его нужно, почти что в смысле лишь устранения нежелательного, не более; ибо в деле молитвенном иерархия не имеет значения, а имеет таковую только для совершения таинств и управления. Назначение епископа – руководить местной церковью, имеющей

<sup>1</sup> Вспомним прекрасную проповедь пастора Винэ, столь ценившегося первыми так называемыми славянофилами «*Le chrétien dans la vie active*» («Христианин, ведущий активную жизнь») (фр.). – Прим. сост.).

не только молиться, но и разрешать все житейские вопросы, связанные с бытовой стороной ее. Тут нужно для церковного корабля, переплывающего житейское море (это обычное символическое изображение Церкви – издревле), кормчего, не только молитвенно назидательного, но и житейски опытного и мудрого; и таковым предполагается епископ, получающий на это служение благодать сугубую. С самых древних же времен епископ ведал хозяйством епархии<sup>1</sup>, которая считалась собственницей всех церковных имуществ. Это устройство вовсе не имело основанием недоверие к так называемой автономии прихода, ни властолюбие епископа, – а желание дать возможность верующим прежде всего собираться в чисто молитвенные группы, отстраняя все житейское возможно дальше, дабы эти молитвенные группы могли выражать нагляднее чисто церковное, о Боге единение, которое для Церкви есть в сущности «альфа и омега» ее жизни.

Но православный, дорожащий в Церкви более всего ее именно молитвенной стороной<sup>2</sup>, конечно, не может без нарушения православного же понимания относиться безразлично к деятельной жизни Церкви, сколько возможно проявляя оную и в кругу приходского братства; дабы молитва не оставалась чуждой делам; но, главным

---

<sup>1</sup> В Риме, с самого почти начала, весь город был разделен на 7 хозяйственных округов, коими заведовали *диаконы*, под руководством епископа. А тогда же было в том же Риме 49 пресвитерских округов-приходов.

<sup>2</sup> Особая любовь к церковному благолепию, заметная у всех православных народов (и у всех народов, в которых молитвенная сторона сильна), имеет основание в том, что они как бы этим подчеркивают преобладающее значение молитвы: дом молитвы всего для них дороже. Нередко приходится слышать, даже от иерархов, критические замечания насчет того, что прихожане очень равнодушны к начинаниям церковно-общественным, туго отзываются жертвами на «общепользные дела», а рядом с этим щедро несут лепты на украшение церкви. Хотя желательно, чтобы и эти дела не были в забытии, но ясно, что православные стоят все-таки на точке зрения: молитва – прежде всего, а ее внешний знак – храм.

образом, принимая живое участие в ее обще церковной жизни, епархиальной, отечественной и, наконец, вселенской. Но при таком даже отношении к Церкви, на всех ступенях ее проявления, православный человек не будет стремиться к удовлетворенно похоти личного, хотя бы и вполне благонамеренного, участия во всех церковных делах, зная, что Церковь вверяет внешнюю сторону своего устройства известным лицам, облеченным саном, не как исключительным, но как преимущественным руководителям ее внешних судеб. Эти лица отличаются от рядовых православных тем, что на них лежит *бремя* служения церковному благоустройению, тогда как берущий на себя это же бремя мирянин является, в сущности, лицом, самого себя возводящим в звание «служителя Церкви». Но ведь такое различие не есть умаление прав кого-либо, а только разделение дела (не все главы, не все руки или ноги, по Апостолу), ибо в Церкви *прав* нет, а есть только обязанности (с правами как средством их исполнения, не более), ибо право участия каждого православного в сохранении чистоты (благочестия, по выражению восточных патриархов в послании 1850 г.) абсолютно равное с правами епископов; но только и это – не право, а обязанность; ибо нельзя себе представить верующего, избавленного от обязанности стоять за веру. Если бы он и хотел *слепо* идти в этом за теми, которые могли бы возомнить себя выразителями церковного учения, то он не был бы лицом, только отступившимся от права, но лицом, подлежащим осуждению за нерадение о том, что для верующего всего дороже: исполнении долга. Дело епископов – заседать в соборах, править паствой и т.д., но все это настолько же их обязанность, насколько обязанность каждого принимать лишь то, что ему кажется истиной, для возможного познания коей необходимо стоять на почве христианской любви и смирения.

\* \* \*

Изложив в главных чертах наше понимание того, что мы называем Православие в культурном его проявлении, мы никак не думаем, что нельзя таковое мыслить иначе, как нами изложено оное. Очень может быть, что наше изложение не только неполное, но даже и не во всем верно, хотя, пока не будет доказано противное, мы позволим себе думать, что не погрешаем в нашем понимании Православия бытового. Но если бы и было доказано, что наше применение к жизни гражданской начала того религиозного мировоззрения, которое Православием именуется, подлежит в подробностях пересмотру, то мы все-таки стоять будем на том, что путь, нами указанный к пониманию Православия как коэффициента нашего народного девиза, – верный. Может быть, нам же удастся когда-нибудь разработать подробнее то, что пока изложено лишь схематически. Но если положение верно, то его более подробное применение или приложение к более широкому кругу вопросов составляют лишь дело труда и времени.

### **Самодержавие (опыт схематического построения этого понятия)**

В течение всей истории человечества невидимое и неразлучное с ним сознание будущей жизни было в постоянном состязании с вещами видимого мира.

Гладстон, цитируемый «Московским Сборником» К. Победоносцева

Во всей Европе существует только один народ, для которого не порвалась нить, связавшая

земное с небесным, и которого взоры сами собою беспреестанно обращаются кверху.

Письмо Ю. Ф. Самарина к А. О. Смирновой

Aber nach oben hin will er gar nicht frei sein, er will vielmehr beherrscht werden: er liebt das Regiment des Hausherrn und Vaters, des Starosten, des Zaares. Von dem was über ihn steht, verlangt er geradezu Strenge und Entschiedenheit. Aber von festen Gezetzen, von todten einseitigen Constitutionen will er nicht regiert werden; er liebt die menschliche Willkühr, einen Persönlichen Zaar will er, durch nichts eingeschränkt, weder durch geschriebene Gesetze, noch durch Stäände<sup>1</sup>.

Haxthausen, üd. Russland. 3, 148

Так как нормальное отношение... предполагает полную независимость лица (князя) и полную его связь с свободным обществом, то очевидно – оно осуществляется только при сильном и цельном обществе, иначе лицо из свободного переходит в произвольное.

А. С. Хомяков, письмо к Самарину

Им же несть совета – падут яко листвии; спасение же во мнозе совете.

Соломон: Притчи

Было время когда Русь жила прирожденными ей началами, проявляя их во всем ее строе, но не задаваясь ло-

<sup>1</sup> Но ясно видно, что он совсем не хочет быть свободным, скорее он хочет повиноваться: он любит правление домохозяина и отца, старосты, царя. Именно от стоящих над ним он требует строгости и решительности. Но он не хочет быть управляемым сильными законами, мертвыми односторонними постановлениями, ему нравится человеческий произвол, ему желателен личный царь, не знающий никаких ограничений, ни посредством писаных законов, ни сословной принадлежностью.

Гакстаузен. Россия. 3, 148.

гическим их формулированием или, тем менее, оправданием их «от разума».

Времена изменились, и теперь стало необходимым выяснить себе наши начала, доказывать себе самим, что наши начала отличны от иноземных. Некоторые, не довольствуясь этим, хотят доказать, что они даже лучше иноземных; и что только мы одни счастливы, имея таковые, тогда как все другие народы будто бы бедствуют гражданственно и общественно, потому что держатся начал иных.

Действительно – для нашей так называемой образованной среды, оторванной петровской дубинкой и екатерининскими чарами от непосредственного общения с народной жизнью, но все-таки, к счастью, не вполне переродившейся в европейскую, благодаря устойчивости веками, наследственно сложившегося склада ума ее членов, – такого рода умозрительное искание утраченного живого творчества жизни является не только законным, но и вполне желательным.

\* \* \*

Начало стремлению уразуметь и выяснить сущность основ русской народности положили в со-роковых годах те московские мыслители, которых можно определить названием сотрудников «Русской Беседы»<sup>1</sup>. Они работали над своей задачей не только умом, но, так сказать, целостью духа, прежде всего живя теми началами, которым затем уже старались найти точное, обоснованное научно и разумно выражение в слове. Иначе – они живому для них началу старались придать стройное систематическое выражение и тем как бы стремились до-

---

<sup>1</sup> Хотя ею только завершилась их совместная деятельность, начавшаяся гораздо раньше.

вершить многовековой процесс эволюции русского духа, возводя его на степень ясного самосознания, недостаток коего составлял главный пробел культурной жизни допетровской России; что, по мнению А. С. Хомякова, значительно облегчило дело реформатора.

Время, в которое они делали свое дело, было тяжелое для русской мысли в отношении возможности ее свободного выражения; но оно оказалось благодетельным для сосредоточения этой самой мысли на ее основных положениях, так как не увлекало соблазном так называемой практической деятельности, в то время возможной лишь в очень односторонней форме – службы, или строго подцензурной печати<sup>1</sup>.

С 60-х годов внезапно подломились все устои того строя общественной жизни, который сложился на почве петровских реформ. Жизнь, подавляемая полторасти лет искусственными порядками, заведенными подражанием Европе, но пережившими свои западные первообразы, внезапно вырвалась наружу и, как неудержимый и никем не направляемый поток, унесла в своем разливе все понятия полусознательные, полупривычные, которыми пробавлялось так называемое общество в эпоху доэмансипационную. Русские начала, выработанные в систему деятелями «Русской Беседы», вместе со всякими другими были подхвачены потоком событий и стали носиться на поверхности хаотических волн в виде обрывков. Те же, которые выдавливали их из этого «потопа мысленного», благодушно перемешивали их с понятиями совершенно разнородными (тоже вылавливаемыми отрывочно) и составляли, таким образом, нечто не то русское, не то западное, в котором по большей части русские кусочки склеивались цементом вовсе не русских понятий и пред-

---

<sup>1</sup> В 50-х годах, кончая 60-м годом, последовательно сошли в могилу главные основатели русского направления. В этом же году прекратилась и «Русская Беседа».

ставлений. Додумываться же до уяснения начал было в то время трудно, особенно для поколений, не сложившихся в суровый предшествовавший период, так как круговорот внешних явлений жизни, во всех ее изгибах прорвавшейся на сравнительную свободу после 60-го года, действительно не давал сосредоточиваться даже сильным умам. Один Ив. С. Аксаков, с его неутомимой и истинно подвижническою деятельностью на почве публицистики, сколько-нибудь спасал от совершенного потопления традиции того направления, которого он был наследственным провозвестником. Его поэтически целостное мировоззрение оказалось во многом последовательнее и ближе к основному, чем то, которое старались к жизни применить более логически закаленные единомышленники. И. С. Аксаков не поддавался практическому увлечению, тогда как другие пожелали сделаться деятелями на новой, зыбкой почве и не всегда умели удержать всю внутреннюю целостность направления, в выработке коего принимали не последнее участие. Но если такие сильные и выработанные умы не остались вполне верными себе, придя в прикосновение с новыми требованиями жизни, то не удивительно, что люди, менее живо и глубоко понимавшие русское направление и недодуманно уцепившиеся за него, как за спасительный якорь от всяческого западного зла (Катков и его последователи), совсем спутали многое, вполне ясно выработанное и выясненное (*quoad systemam*) «Русской Беседой»<sup>1</sup>, и на место его выдвинули сомнительного происхождения суррогаты, не замечая под русскими названиями их заморского происхождения<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Под «Русской Беседой» я подразумеваю направление, а не самый журнал.

<sup>2</sup> Н. Я. Данилевский («Россия и Европа») относится к числу таковых. Блестящий естествовед, он захотел перенести приемы своей науки в область ей чуждую и причинил этим так называемому славянофильству, к которому его не без основания причисляли, скорее вред, чем пользу.



Таким образом, рядом с настоящим русским направлением, которое точнее можно назвать православно-русским, появились две новых русских партии (sic): русских государственников и русских народников, которых постоянно смешивают не вникающие в суть вопросов с так называемым «славянофильством», т.е. с православно-русским направлением, тогда как они далеко от него отходят и едва ли даже с ним примиримы «по существу».

В настоящее время особенно настойчиво и упорно проводится некоторыми «патриотами» учение о том, что основным началом, краеугольем русской жизни есть-«де»<sup>1</sup> Самодержавие, как «творческое» начало бывшего, настоящего и будущего развития нашего. Из такого воззрения естественно получается то представление, что все, что с Самодержавием не согласно, само по себе дрянно и вредно, и не только у нас, но и во всем мире; и что практически даже (детально) оно есть самая совершенная форма правления, какую только можно себе представить: недаром оно – богодарованно. Для подтверждения такого взгляда приводятся всяческие факты парламентских безобразий: парламентаризм, созданный, де, людьми из похотливости властолюбия, клеймится, как абсолютное зло<sup>2</sup>; но при этом почти все фактические доказательства почерпаются из практики тех стран, в которых парламентаризм привит искусственно, и очень редко из практики стран, которым он свой, т.е. Англии и ее колоний.

Если бы противники Самодержавия могли обнародовать у нас сборник различных фактов отрицательного свойства из истории нашего правительства

---

<sup>1</sup> Спасибо М. Н. Каткову, этому великому мастеру и знатоку русского языка, за введение этой драгоценной частицы в литературный обиход.

<sup>2</sup> Монархический или республиканский парламентаризм – одно.

и таковой же из истории западного абсолютизма, который наши защитники Самодержавия очень наивно смешивают с Самодержавием русским, тогда, вероятно, взаимные обвинения сторонников обоих порядков настолько уравнивали бы друг друга, что пришлось бы невольно опять перейти от полемики анекдотической к принципиальному обоснованию своих взаимно противоположных положений. Открытые безобразия европейского парламентаризма найдут себе, наверное, параллельные явления в скрытых «изнанках» самодержавного порядка; и этим путем едва ли мы не придем к простому признанию ветхозаветного положения – «всяк человек – ложь» и новозаветного учения – «мир во зле лежит». Несомненно, что есть много безобразий, свойственных той или другой форме; но позволительно думать, что количественно заурядных злоупотреблений будет меньше при правлении конституционном, так как за течением дел там зорко следят партии для того, чтобы подсиживать одна другую. Конечно, такие стимулы едва ли не развивают «отрицательные» нравственные черты в средах политиканствующих. Но те темные происки, та безнаказанность зла, которых, конечно, больше при единоличном правлении, – тоже, вероятно, не способствуют к улучшению нравственных качеств лиц, окружающих престол Самодержца; и, таким образом, в конце концов, практическое превосходство этих порядков одно перед другим останется вопросом. Собственно говоря, все в делах практических хорошо или плохо, смотря по тому, как что к делу применяется. Тот же или другой внешний строй государственного здания отличается один от другого не прирожденными практическими преимуществами, а лишь как «симптомы того внутреннего строя, который присущ тому или другому народу».

Самодержавие (или единодержавие) встречается в истории всех народов в раннюю их пору<sup>1</sup>; но оно постепенно ослабевает, расшатывается и заменяется другими усложненными формами государственного строя, по мере того как народы переходят от первобытной жизни к той, в которой материальные интересы богатства, могущества, чистой культурности и т.п. начинают отстранять на второй план интересы, так сказать, «прирожденные», т.е. веры и быта, на ней основанного<sup>2</sup>. Республиканские формы развиваются преимущественно у тех народов, у которых духовный интерес наиболее слаб; и если факт появления Римской империи как будто бы этому положению противоречит, так как она явилась на почве республиканской<sup>3</sup>, то это противоречие только кажущееся. Римская республика доросла до таких размеров и составила из таких разнородных стихий, что появление в ней единовластия было лишь результатом необходимо-

<sup>1</sup> И оно, несомненно, есть «эволюция» начала «семейного главенства», т.е. той формы власти, при которой она является выразительницей в одном лице волевой функции органически-собирающей человеческой единицы, сначала семьи, потом рода-племени, потом народа. Самодержавие есть олицетворенная воля народа, следовательно, часть его духовного организма и потому сила служебная, зависящая, как в отдельном индивидууме воля, от совокупности всех психических сил единоличного индивидуума – в одном случае, собирательно органической единицы – в другом. Призвание его состоит в том, чтобы творить «не волю свою», а, выражая собою народ с его духовными требованиями и с его особенностями, вести народ по путям «им самим излюбленным», а не «предначертывать ему измышленные» пути. Задача Самодержавия в том, чтобы угадывать потребности народные, а не перекаивать его по своим, хотя бы и «гениальным» планам. Весь строй самодержавного правления должен быть основан на прислушивании к этим потребностям и к тому, как народ понимает сам средства удовлетворить их, конечно, зорко следя, чтобы на место народа не появлялось его «лжеподобия».

<sup>2</sup> Этому не противоречит «самодержавие» ханов, султанов и т.п. Эти властители, действительно, выражают духовно-бытовой строй своих народов. Если духовный уровень их не высок, то надо принять во внимание, что и «дух» иногда понижается почти что до животной «душевности».

<sup>3</sup> Чем как бы извращается «последовательность извращения».

сти как-нибудь удержать в связи с недостаточно сильным центром непомерно крупные члены, связанные с Римом на живую нитку<sup>1</sup>. Оттого римские императоры являют из себя не органическое, а утилитарное явление: они преемственные диктаторы, появившиеся тогда, когда весь состав республики сделался колоссальной аномалией, поддержать такую можно было лишь тем средством, которое в древнем же Риме применялось только в минуты исключительной опасности. Опасность распада сделала хронической, и она вызвала учреждение хронического диктаторства – империи<sup>2</sup>. Это кесарство римское обратилось со временем в вечный идеал, к которому «внутренне» стремится всякий властитель, могущий и не могущий его осуществить. Всякая иная власть – королевская, царская и т.п. – с тех пор кажется уже всегда не полной, ибо только императорско-римский абсолютизм выражает собою чистую идею ничем не стесняемой, неограниченной власти, власти, почитающей себя «альфой и омегой всякой человеческой деятельности», источником

<sup>1</sup> Nos quum otio langueremus et is esset republicae status ut eam unius consilio atque cura gubernari necesse esset... Cicero de Nat. Deorum. I. (Даже когда нас утомляет и отдых, нам необходимо совещаться и заботиться об управлении состоянием государства... Цицерон. О природе богов).

<sup>2</sup> Императорство – не Самодержавие, а его лжеподобие. Оно, плод республики, выросло на почве республиканской и есть выражение отчаявшегося в своем существовании республиканства, но не отречение от него по существу. Из-за императорства всегда выглядывает республика, для которой оно временный, хотя бы и очень продолжительный корректив. Оттого оно и а б с о л ю т н о , ибо оно есть только антипод народовластию: власть во всем стесняемая – власть ничем не стесняемая. Когда же власть появляется извне, путем завоевания, она также является абсолютной – власть силы. На Западе мы имеем эти самые формы власти: власть, носимая самим народом – республика, власть, переданная одному лицу на его произвол, – империя; и – власть, основанная на мече. Эта последняя легла в основу европейских государств и «как абсолютная», вызвала против себя реакцию – «конституцию, республику». Можно возразить против такого обобщения завоевательного начала, указав на Священную Германскую Империю. Но вся история Германии основана на порабощении негерманских аборигенов. Мы в этом отношении стоим на точке зрения А. С. Хомякова, изложенной в его «Записках о всемирной истории».

благ, эманацией божества. Римские императоры, естественно, должны были обожествляться; обожествляются также и все их подражатели и последователи<sup>1</sup>.

Императорство есть в сущности своей – обращение в постоянную власти временной, власти полководца, власть которого, действительно, есть власть по преимуществу; и она для своего проявления требует полного безволия подчиненного ей материала. Обращение ее из временной в длительную и из военной в гражданскую возможно только при «составном» характере государства из частей, если не равных каждая одна другой, то, однако, настолько сильных, чтобы составлять порядочный противовес ядру государства. Оттуда у всех властителей по римскому образцу есть неуклонное стремление образовывать такие государства, в которых основная, для них «императивная» народность утопала бы в разноплеменности призахваченного. Римского образца властитель считает себя вправе быть – и даже уверяет себя, что он должен быть, – равно близким всем разноплеменным подданным и они ему; а этого можно, конечно, достигнуть только посредством «отрешения себя от той зависимости от народа основного», которая так тягостна тому, кто кесарству причастен<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> И прежде всего духовные императоры, папы, именно с тех пор, как они приняли характер императорства взамен исконного их духовного самодержавия (Ватиканский собор 1870 г.).

<sup>2</sup> От этого увлечения не спаслась и Англия. После упразднения Ост-Индской компании королева Виктория приняла титул императрицы Индийской, несмотря на красноречивый протест Гладстона, доказывавшего, что титул, как всякое человеческое слово, влечет за собою известные понятия, в данном случае нежелательные. Заманчивость этого звания, дающего только кажущийся призрак абсолютизма английскому венценосцу, так велика, что королева не могла никогда простить Гладстону его оппозиции, и известно, как она наслаждалась, разыгрывая дома, в Англии, властительницу 250 миллионов индусов. Современный империализм проявился в Англии с особой силой во время Бурской войны. Англия для себя «самодержавна»: парламент – коллективный самодержец; но она император для колоний и Индии. Колонии, постепенно получая автономию, делаются сколками с метрополиии.

К этому идеалу римского кесарского абсолютизма власть всегда стремилась на Западе<sup>1</sup> и дошла до известного афоризма «l'état c'est moi»<sup>2</sup>, которому вскоре противопоставили другой – «le peuple est souverain» («народ есть суверен»); и там до сих пор борьба между двумя этими принципами (исключая Англии, которую я не всегда подразумеваю под собирательным термином Европа-Запад) не улеглась и вероятно не уляжется, так как одна крайность непременно вызывает другую. Петр внес к нам те западные понятия о строе государства, которые должны вызывать опасения развития идеи народоправства, как протеста против них. Этого древняя Россия не опасалась: цари ее не считали себя «альфой и омегой»<sup>3</sup>; но по этому самому они и не считались с «народовластием». Они знали, что царь и народ едино; и поэтому между головой и членами государства была живая органическая связь, устранявшая всякую мысль о противовесах. Нужно было дику петровскую бурю, чтобы эту гармонию разрушить; но, к счастью, привив ложные понятия ближайшему и подручному сословию, он не успел исказить народных понятий, благодаря чему даже «им завершенный» крепостной строй не мог отнять у народа самого дорогого залога его государственной мощи – полного доверия к царю, как к тому, в ком он видит воплощение своего народного единства и органической внутренней связи.

---

<sup>1</sup> Завоевательный характер всех государств Запада положил идею абсолютизма в самую основу их. Забавную иллюстрацию на тему «абсолютизма» дает пример Сардинского короля Виктора Эммануила I, почитавшего личное имущество подданных ему принадлежащим (ср. Stülman, «The Union of Italy», 9).

<sup>2</sup> Государство – это я (*фр.*) – *Прим. сост.*

<sup>3</sup> Выражение «Московского Сборника», изданного К. Победоносцевым.

Вся суть реформы Петра сводится к одному<sup>1</sup> – к замене русского Самодержавия – абсолютизм. Самодержавие, означавшее первоначально *единодержавие*, становится с него римо-германским *императорством*.

Власть ради власти, автократорство ради самого себя, самодовлеющее – вот чем Петр<sup>2</sup> и его преемники, а за ними их современные апологеты, стремились заменить живое народное понятие об органическом строе государства, в котором Царь – глава, народ – члены, требующие для правильного действия своего «взаимодействия» и «органической» связи, при наличии которых «свобода» власти не исключает зависимости своей от общих всему народному организму начал; при ней же свобода власти – не произвол, а зависимость народа – не рабство.

Царь для русского человека есть представитель целого комплекса понятий, из которого само собою складывается, так сказать, «бытовое» Православие. В границах этих всенародных понятий Царь полновластен; но его полновластие (единовластие) – Самодержавие – ничего общего не имеет с абсолютизмом западно-кесарского пошиба. Царь есть «отрицание абсолютизма» именно потому, что он связан пределами народного понимания и

---

<sup>1</sup> Подробности его реформ, особенно в технических делах, были вызываемы необходимостью, и их не надо смешивать с «сущностью» преобразования, которая, может быть, ему самому была неясна. Он делал то, что видел у других. «Pierre avait le genie imitatif – il n'avait pas le vrai genie» («Петр I был подражательным гением, он никогда не был настоящим гением»), – сказал о нем Руссо («Contrat Social»).

<sup>2</sup> Вот как понимает верховную власть выразитель петровских начал Феофан Прокопович. «И того ради не токмо Монаршие уставы и законы не требуют себе от учительских доводов помощи, силою свыше себе данную совершенно укрепляемые, но и кто показал бы себе аки помощником властительских определений, тот бы не мало прегрешил на беспрекословное повелительство Самодержцев». «Правда воли Монаршей» к «простосердечному читателю». Там же, § I: «Всяк Самодержавный Государь человеческого закона хранить не должен».

мировоззрения, которое служит той рамой, в пределах коей власть может и должна почитать себя свободной. Например, народ верил (и верит доселе), что Царь, когда это ему кажется нужным, думает о великом государевом, земском деле вместе с Землею; в этом он так уверен, что ему никогда на мысль не приходило допытываться, достаточно или недостаточно Царь обращается к Земле с вопросами? Для него тверд принцип, одинаково твердый и для Царя, что совместное думание есть условие правильного течения государственно-земских дел; а когда и как Царь будет сдумываться с народом – это дело царское, – на то он Царь, чтобы знать и ведать, когда это нужно. Во всяком случае, верно для народа то, что из тех рамок, которые поставлены верой и обычаями, Царь так же мало может выступить, как и он сам (народ-Земля). Вот то представление о своем самодержавном Великом Государе, какое имела допетровская Русь и существующее доселе в народе. Но сбривать бороды, предписывать покррой платья, переносить по произволу столицу – никогда не представлялось входящим в компетенцию русского Самодержавца. Как только же взамен старого начала предания и того, что называлось «старина», выкинуто было знамя «упразднения всего этого хлама» во имя нового высшего начала, более культурного «l'etat c'est moi»<sup>1</sup>, тотчас начинается эра «принципиального» произвола, сначала воплотившегося в громадной личности Петра<sup>2</sup>, а от него усвоенного его преемниками и очень

<sup>1</sup> Сослужившего такую печальную службу наследникам Людовика XIV и державе их.

<sup>2</sup> Как верно определил дело Петрово глубокомысленный (лишь в подробностях) Ж.-Ж. Руссо: «Pierre avait le genie imitatif, il n'avait pas le vrai genie. Quelques unes des choses qu'il fit étaient bien, la plupart déplacées. Il a d'abord voulu faire des Allemands, des Anglais quand il fallait commencer par faire des Russes. Il a empêché de jamais devenir ce qu'ils pourraient être en leur persuadant qu'ils étaient ce qu'ils ne sont pas» («Петр I был подражательным гением, он никогда не был настоящим гением. Не-



красноречиво выраженного словами Императора Николая Павловича с указанием на свою грудь, – «все должно исходить только отсюда». Такого изречения не понял бы, конечно, самый самодержавный из древних Самодержавцев. Но Римский император понял бы и повторил бы охотно, или, точнее, это – повторение того, что всегда говорили западные абсолютные монархи, большие или малые кесари. Для полного торжества личного «произволения», возведенного в принцип, в начало, на котором должен отныне почивать весь государственный строй, нужен был и соответственный «абсолютно произвольный» государственный центр. Ни Киев, ни Владимир, ни Москва не были центрами произвольно выбранными: они созданы были своими областями или создали свои области; и потому были их естественными центрами. Но теперь нужен был именно центр эксцентричный, так как только таковой – «абсолютно искусственный» – и только таковой соответствует направленно выражаемому оным в политике государственной. С переходом столицы на берега Невы началась, действительно, новая эра в государственном отношении: естественно сложившееся понятие о Царстве Московском и всея Руси заменяется новым, Российской Империи; в нее втягиваются новые составные элементы и сразу она окрашивается не цветом того народа, который создал упраздненное Царство, – это было бы остатками старой зависимости от традиций, упраздненных монаршей волей, – а краской произвольно выбранной, немецко-шведо-финской, т.е. той, которая принадлежала малой, недавно приобретенной области, по близости от которой поставлена и сто-

---

которые из тех вещей, которые он сделал, были хороши, но большая часть – неуместны. Он хотел прежде всего создать немцев и англичан, когда надо было бы начинать с создания русских. Он помешал им стать теми, кем они могли бы когда-нибудь стать, убеждая их, что они являются теми, кем никогда не были». («Contrat Social», Chap. VIII).

лица с немецким именем, опять-таки данным неспроста, а чтобы ясно показать, что Русь русского центра иметь уже более не должна. Ее центр там, где угодно «монарху», и тип его и название должны ясно свидетельствовать, что он не связан даже языком с народом Московии. Таким образом, переродившись в абсолютизм, Самодержавие устроилось в новой столице своей, откуда оно могло, ничем уже не стесняемое, благоустроить государство по мерке собственного разумения, почерпая свои духовные и умственные силы «ex sese»<sup>1</sup> и из того непосредственного просвещения свыше, выразителем коего являлся «священный обряд» коронации. Только с XVIII века этот обряд начал возрастать и получил, наконец, значение, о котором древняя Россия не имела подходящего понятия. Москва осталась местом совершения этого обряда, вероятно, не из уважения к ее святыням и не вследствие уважения к самой Москве, а для того, чтобы столь практически важное для возвеличения «абсолютизма» церковное действие совершалось не в сравнительно глухом закоулке, а в наиболее видном пункте государства. Воззрение на власть, насажденное Петром, не изменилось и до наших дней. Красноречивый и ученый выразитель петербурго-русского направления и крупный государственный деятель последних лет, К. П. Победоносцев, выражает ясно это неорусское представление о власти так: власть «“безгранична” не в материальном лишь смысле, но и в духовном... это сила... “творчества”. Власти принадлежит и первое, и последнее слово, альфа и омега, в делах человеческой деятельности»<sup>2</sup>. При таком воззрении на власть смиренному древнерусскому Самодержавию, не считавшему себя ни альфой, ни омегой в делах человеческой жизни,

---

<sup>1</sup> Само из себя (*лат.*). – *Прим. сост.*

<sup>2</sup> «Московский Сборник», 248–249 стр.

а только одним из факторов оной, да еще в известной ограниченной лишь области, – места не оставалось. Безграничная<sup>1</sup> власть не могла уже оставаться в границах русского народного понимания; она стала выше узких традиционных понятий Московии и создала Империю, этот «театр творческой безграничной (следовательно, уже не народной, ибо народность есть несомненное ограничение) власти», творящей все собою и из себя, – конечно, на благо своих разнovidных подданных, но по собственному лишь усмотрению, а не как выразительница взглядов, понятий и верований своего народа.

Но абсолютизм как начало, как идеал в делах человеческих так же недостижим, как и всякий идеал: действительность скоро вводит его в границы конкретна: один лишь вид ограничения заменяется другим. Самодержавие всегда считало себя ограниченным, а безграничным только условно, в пределах той ограниченности, которая истекает из ясно сознанных начал «народности» и «веры». Оно жило в народе и в Церкви. «Абсолютизм» стал выше их обоих. Эти границы он прорвал, но зато незаметно подпал закону ограниченности в другом, худшем виде – ограниченности не органической (следовательно, не стеснительной), а внешней, т.е. материальной, и потому действительно тягостной, ибо все внешнее до некоторой степени враждебно. Пока власть лишь направляла живое тело органически сложившегося, органически живущего государства, она связывалась с ним законом живого взаимодействия. Но раз она отрешилась от понятий взаимодействия и перешла в область чистого творчества, ей поневоле пришлось искать и приделывать себе

---

<sup>1</sup> Всякому понятна разница между «безграничной» и «неограниченной» властью. Первое касается ее существования, а второе – лишь проявления.

органы творчества, искусственные зубы, руки и ноги. Она воображала, что эти искусственные члены будут для нее лишь чисто служебные орудия, безвольные и бессмысленные, над которыми она будет только властвовать, но с которыми ей считаться не будет надобности. На деле же вышло вовсе иное. Всякое внешнее орудие, как бы оно ни было полезно, есть всегда вместе с тем и стеснение; но чем более орудием внешним служит живое существо (следовательно, имеющее собственную волю), тем более оно воздействует само на управляющего, подчиняясь ему, но и подчиняя его себе до известной степени. Внешним орудием абсолютной власти являются так называемые чиновники. Хотя они неизбежны при всякой форме правления, но в государстве, где все части друг с другом связаны органически, они, составляя из себя живой орган, остаются (более или менее) в пределах им свойственных и, следовательно, полезных. Раз же они обращаются в механические (но живые) орудия власти, для них и для народа внешней, они начинают жить своею собственной жизнью и «для себя»; ибо они чувствуют себя обособленными, отрешенными, только живой машиной и, следовательно, получают свои собственные интересы самосохранения, питания, размножения, как всякое отдельное, в себе замкнутое существо или корпорация. Только «деловая» связь соединяет чиновничество-бюрократию с ее хозяином<sup>1</sup>. Она на него работает, но главное – она себе довлеет, ибо ей не с кем другим единиться, будучи отрешенной от общей жизни народа, для власти же только являясь орудием. Сначала в должность чиновни-

---

<sup>1</sup> Паскаль хорошо определяет различие отношений ко власти: внутреннее – органическое, народное, при котором цари являются *rois de la charité* (т.е. связаны началом любви с подданными), и внешнее – утилитарное, при котором Цари являются – *rois de la concupiscence*, т.е. царями для эксплуатации.

ков по новому образцу возведены были служилые люди прежнего «режима»<sup>1</sup>. Они, обученные по-европейски, вооруженные для вящей ревности к службе и для еще большего отчуждения от народа «усовершенствованным» помещичьим правом, – казались сначала довольно хорошо вошедшими в свою новую роль исполнителей «абсолютных» велений. Но, однако, по мере того как общее им право владения крестьянами стало в них вырабатывать и некоторую самостоятельность, они постепенно стали все более и более неудобными орудиями, и неудобными во всех отношениях. Для власти, желавшей видеть в них только машины<sup>2</sup>, они стали недостаточно безвольны; а для народа они явились сословными эксплуататорами, и, следовательно, крайне нелюбезными. Полный расцвет дворянского чиновничества совпадает с царствованием Екатерины II! С этого же времени (т.е., собственно, с Александра) все более и более дворянское сословие становится нелюбо власти, и, в конце концов, власть упраздняет его стеснительные для себя услуги: освобождая крестьян, она освобождает себя от дворян и возвращает все к идеалу давно искомого, «абсолютизма полного» с безгласным орудием бюрократии для своего правительственного творчества. Но именно тут-то всего нагляднее представилась воочию всех и самой власти вся утопичность таких абсолютных мечтаний. Родилась настоящая бюрократия. Полное развитие бюрократии начинается с освобождения крестьян, которому она в собственных видах (хотя и не без идеальных мотивов) усиленно содействовала ради устранения дворянства. Не только самое устранение дворянства от прежней поли-

---

<sup>1</sup> Бывшие прежде чиновниками же, но по старому порядку органической связи с царем и с народом.

<sup>2</sup> Павел Петрович почитал помещиков только своими полицеймейстерами.

тической роли «нужно было бюрократии для очищения места», но ей нужно было положить конец той патриархальной форме государственного быта, которая основывалась на всеупрощающем крепостном праве, для того, чтобы завести сложный государственный механизм, для функционирования коего необходим и опытный механик, бюрократия. В этом новом строе выразилась идея абсолютизма, но в своеобразном виде. Абсолютный, т.е. от народа отрешенный, Государь заслоняется абсолютной бюрократией, которая, создав бесконечно сложный государственный механизм, под именем Царя, под священным лозунгом Самодержавия работает по своей программе, все разрастаясь и разрастаясь, и опутывая, как плющ, как Царя, так и народ, благополучно друг от друга отрезанных петровским началом западного абсолютизма. Лозунг бюрократии не «*divide et impera*»<sup>1</sup>, но «*impera quia sunt divisi*»<sup>2</sup>. Конечно, было бы несправедливо (и даже смешно) подозревать бюрократию, состоящую в большей своей части из людей вполне достойных, в каких-либо сознательно злых целях: она, несомненно, в меру возможности не прочь быть полезной; она даже старается быть таковой и только потому не может, что тоже абсолютна, т.е. отрешена от живой связи с народом: она абстрактна. Все ее цели, все ее понимание, вся ее деятельность только «умозрительно-го свойства». Не имея почвы под собою, она витает в эмпирее благонамеренности, в котором живое отсутствует, а все только схемы: есть схематический Царь и такой же народ, который схематически приводится к благоденствию ею – одною существующею *in concreto*<sup>3</sup>. Из этого выходит очень забавный (было бы смешно, когда

<sup>1</sup> Разделяй и властвуй (*лат.*). – Прим. сост.

<sup>2</sup> Властвуй, ибо они разделены (*лат.*). – Прим. сост.

<sup>3</sup> В действительности (*лат.*). – Прим. сост.

бы не было так грустно) факт: бюрократия *in cogroge*<sup>1</sup> все доводит до совершенства; а сами бюрократы, как отдельные личности, ее бранят нещадно, так что нигде нельзя найти столь злой критики всего, что делается, как в среде этих самых бюрократов, и особенно в том городе, который назван весьма метко бывшим министром финансов «центр бюрократии»<sup>2</sup>.

В древней России, когда государство расширялось на счет соседей, оно не изменяло своему основному характеру Русского царства, т.е. не прилаживалось к новоприобретенным подданным (хотя бы таковые были и близки по народности, как, например, малороссы), а оставляло их в положении народов подчинившихся, но не сделавшихся равноправными в смысле окраски собою характера самого государства. Царь относился к ним через (так сказать) свой народ, а не становился к ним лицом к лицу, ибо он был от своего народа неотделим: Царь мог принять под свою руку инородцев, но сам оставался только Русским царем, а не непосредственным их владельцем.

Но как только явилась и наладилась идея императорства, носитель ее спешит стать в непосредственные отношения, личные, со всеми входящими в его Царство элементами, и, тем самым делаясь «всяческая для всех», он сознательно перестает быть «только русским Царем», иначе: он «эмансипируется от зависимости от духа русского народа». Императору все подданные одинаково дороги, т.е. он одинаково близок (и одинаково далек) ото всех, ибо нельзя, не отрешившись вовсе от всякой

---

<sup>1</sup> В целом (*лат.*). – Прим. сост.

<sup>2</sup> В записке по поводу вопроса о введении земских учреждений в Западном крае, составленной по указаниям статс-секретаря Витте, Петербург в начале записки выставляется как столица императора, но в конце он уже превращается в центр бюрократии, противодействие коей ставится в вину земству, которое между тем есть продукт и достойное детище бюрократии.

специальной народности, быть одновременно национальным вождем каких-нибудь двадцати народов и иноплемен<sup>1</sup>. Но императорство именно на этом и стоит: оно парит над народами, которые ему подвластны, не живя исключительно жизнью того народа, который один есть истинный создатель государства<sup>2</sup>, ему соименного, забывая, что оно только потому само существует, что известный народ его в себе зачал (не как императорство) под условием того, что он будет крепок ему, его обычаям, понятиям, вере. До сих пор у нас, к счастью, народ еще не утратил веру в Царя, как православного Царя, т.е. Царя русского по преимуществу, и только русского, следовательно, себе вполне солидарного. Императорство народу непонятно, и если он слышит этот титул, то относит его к числу риторических амплификаций, подобно «монарх» – слову, излюбленному нашим духовенством и непонятному народу по чуждости звука, но безвредному по содержанию». Для того, чтобы русский Царь был действительно великим, надо, чтобы он полагал все

---

<sup>1</sup> Полнейший тип таких властителей был император Адриан. На него очень смахивает наш Александр Павлович. Этот последний более драматичный, но менее утонченный образчик чистого абсолютизма.

<sup>2</sup> Лучшее средство для отрешения себя от зависимости от основного народа в государстве есть усиленная забота о разнородных и безнациональных окраинах, на которые императорская власть старается опираться как можно более, дабы в них иметь точку опоры при процессе отрешения от центра. По мере развития императорства в Риме, сам Рим все более и более утрачивал свое господствующее значение, что и кончилось – его совершенным упадком. У нас процветание окраин – в связи с началом империализма, начавшего с того, что он сам перебрался на окраину; и теперешнее «оскудение центра», несомненно, связано с господством империалистического идеала, отчасти сознательно, отчасти бессознательно присущего империалистическому бюрократизму и приносящего постоянно, сознательно или полусознательно, центр в жертву окраинам. Это очень легко доказать и мы бы очень желали, чтобы представился повод это сделать, ибо настоящее исследование неудобно увеличивать цифрами и подробностями, ввиду его схематического характера.



свое величие в том, что он русский не по происхождению только, а по духу, и сознавал бы, что ахиллесова пята императорства состоит именно в том, в чем его «*adulatores*»<sup>1</sup> находят его величие, т.е. в его отрешенности от народа — в его абсолютизме.

Исключительно практически утилитарная подкладка не годна ни для какой высокой идеи; а идея Самодержавия, конечно, очень высокая идея. Русскому народу никогда не приходило в голову смотреть на Царя с «исключительно» утилитарной точки зрения. Если бы он ее держался, тогда, конечно, не долго бы на ней устоял и приложился бы к Западу, где преобладает идея простой пользы, осязаемой выгоды. Если бы народу стали доказывать, что при единодержавии все идет как нельзя лучше, то он бы ответил исконными поговорками: «до Царя далеко», «Царь жалует, а псарь не жалует» и т.п., ясно доказывающими, что он трезво смотрит на практические недостатки этой излюбленной им формы правления: держится же он ее твердо, имея, «следовательно, к тому причины высшего свойства».

Ошибка поклонников единовластия римского типа (абсолютизма тоже) и хулителей всех других форм состоит в том, что они не признают того существенно-го обстоятельства, что правительственная форма — не причина, а следствие, как и многие другие явления в общественном и государственном строе, хотя, конечно, в свою очередь, она воздействует на создавшую ее среду. Из всех внешних проявлений народного понимания различных сторон жизни слагается тип народа. Множество мелких черт, характеризующих взгляд народа на те или другие вопросы, выясняют так называемую народную психологию, отличая один народ от другого. Но из основных политических понятий, разным народам

---

<sup>1</sup> Лъстецы (*ит.*). — Прим. сост.

свойственных, едва ли есть другое, более радикально отличающее народы друг от друга, как понятие о высшей власти. Мир делится в этом отношении на две половины: Восток и Запад.

Тогда как весь Восток постоянно<sup>1</sup> держится самодержавного принципа, весь Запад стоит за форму ограниченную или прямо республиканскую, по временам переходящую в абсолютизм, как его противоположение. Финикийцы первые явили у себя форму правления сначала монархически ограниченную, затем чисто республиканскую. Финикийцы – грань между Востоком и Западом: они замыкают Восток в самой Финикии и начинают Запад в Карфагене. Всюду, куда Финикия проникла, туда она заносила и зачатки народоправства или чистого, или, так сказать, конституционно-монархического. Вся деятельность Финикии была направлена на Запад. Первый исторический шаг финикийцев был – переселение на берега Средиземного моря с берегов Персидского залива; и затем уже не перестает их «Drang nach Westen»<sup>2</sup> (в противоположность славянам с их «Drang nach Osten»<sup>3</sup>), который привел их к тому, что они своими факториями захватили все берега Европы до глубин Балтики, а в таинственных Касситеридах они посеяли семена многих черт нынешней Англии, этой в «некоторых отношениях» современной Финикии<sup>4</sup>. В чем же состоит сущность финикийского государственного строя и культуры? Пророческие книги Ветхого Завета, в которых перечисляются народы и де-

---

<sup>1</sup> Единственный намек на республиканские тенденции на Востоке заключается в известном рассказе Геродота о проекте введения в Персии республиканского правления после свержения Лжесмердиса. Но сам ученый издатель Геродота, Раулинсон, думает, что это не что иное, как игра фантазии «народоправного» эллина, каким был Геродот.

<sup>2</sup> Натиск на запад (нем.). – Прим. сост.

<sup>3</sup> Натиск на восток (нем.). – Прим. сост.

<sup>4</sup> Но только в некоторых отношениях; и не самых существенных.

ляется им характеристика (особенно Иезекииль), ясно обрисовывают своеобразный тип Финикии, и он сразу выделяется из всех современных ему народов отличительной чертой: своим практически-материалистическим направлением или пошибом<sup>1</sup>. В то время когда другие народы сводили все, даже самое грубо-насильственное в своей политической жизни, к вере, – у финикийцев религия стояла на очень сравнительно невысоком положении и скорее подчинена была утилитарным целям, чем руководила жизнью народа. Хотя во внешнем культе нет слишком резкого различия между финикийцами и другими односемейными народами (конечно, исключая Израиля), но у вавилонян и ассирийцев божества выводили людей из грубо материальной ежедневности, обращая их взоры хотя бы к звездам, как у вавилонян<sup>2</sup>, тогда как у финикийцев вера была просто поклонение тем интересам, которые они преследовали в жизни (недаром Мелькарту поклонялись в Тире во образе громадного изумруда). Они сделали себе кумиром самый мир с его материальным богатством<sup>3</sup>. Какое бы ни было происхождение Мелькарта Тирского, несомненно, что он практически обратился в гения торговли и был скорее символом этой народной страсти, чем настоящим сверхмирным божеством.

---

<sup>1</sup> Le génie des Phéniciens fut singulièrement positiviste (талант финикийян был главным образом позитивистским), – говорит Lenormant (Hist. Anc. de l'Orient, I т., 448 стр.). Ils eurent des comptoirs partout, et ils exercèrent une immense influence sur les pays ou ils s'étaient établis (они повсюду имели торговые фактории и оказывали огромное влияние на страны, в которых они располагались) (т. VI, 543 стр.).

<sup>2</sup> Или побуждая ассирийцев вести непрерывные религиозные войны во истребление чувственных сирийских культов. По-видимому, Израиль заплатился ассирийцам отчасти за наклонность к «ашерам и высотам».

<sup>3</sup> Под влиянием Финикии, может быть, произошла в Греции материализация религии. Грек стал поклоняться человеческой красоте, как финикиец, его учитель, в своих богах поклонялся собственной предприимчивости и ее продукту – наживе.

Едва ли когда-либо существовал другой народ исторический, который был бы до такой степени исключительно поглощен «погоней» за земными благами. Он является какой-то эссенцией материализма, такой едкой, что куда он ни попадал – вытравить его дух уже было нельзя<sup>1</sup>.

В этом народе зародилась и первая республиканская форма правления. Хотя республика и была олигархическая, но, тем не менее, в Финикии первой эта форма правления появляется первоначально в виде ограниченной монархии, получившей более республиканский характер в Карфагене<sup>2</sup>. Преобладание земных интересов над духовными; крайняя забота о благоустроении земной жизни политико-экономической, дальше которой совсем почти не старается проникнуть духовный взор человека, – вот отличительная черта Финикии. Как будто бы Провидению угодно было, чтобы из одного корня (колена Симова) вышли два народа, представляющие собою крайние полюсы: один – высшего духовного настроения с совершенным отсутствием всякого государственного духа и способности к государственной жизни; и другой – крайней материализации духа, с утонченным развитием утилитарной гражданственности<sup>3</sup>. Финикийцы заселили своими факториями берега всех известных тогда морей и тем

---

<sup>1</sup> А. С. Хомяков в «Зап. о вс. истории» называет финикийцев – «народом ничтожным по численности, но следы коего неизгладимы в истории». Не в таком же ли смысле он понимал их значение?

<sup>2</sup> Два суффета в Карфагене; два царя в Лакедемонне; два консула в Риме. Видимая связь тут есть. Происхождение двух лакедемонских царей от двух претендентов на престол не устраняет несомненной ответственности этой формы ослабления власти через раздвоение ее.

<sup>3</sup> Если держаться учения, имеющего теперь немало почитателей, о составном характере семитизма, то можно было бы почитать духовность Израиля поляризацией в семитизме арийского начала; а материализм Финикии – такового же начала хамизма. В самой Финикии такая поляризация составных частей усматривается, например, Э. Бунзенем в Тире и Сидоне («Ueber die Einheit der Religion»).

самым осетили собою всю северную Африку и Европу, так что народы, двигавшееся внутри этой сети, вступали в круг их культурного влияния, заимствуя у них, как высоко развитых людей, их так называемую цивилизацию. Конечно, все вышесказанное – гипотеза, но она, кажется, за себя имеет факты, веские настолько, что ее нельзя почесть безосновательной. Но, излагая ее, как способ объяснения факта основного различия государственно-политического мировоззрения двух половин человечества, вовсе нет надобности слишком на ней настаивать, так как дело идет главным образом о понимании известных явлений, а не об историческом их «генезисе».

Вне влияния финикийского в Европе остались только славяне, как наименее к морю прилегавшее племя<sup>1</sup>, и германцы; и они одни сохранили свойственную всем народам неевропейским, если можно так сказать, патриархальность в быте, и особенно в политических понятиях своих<sup>2</sup>. Под словом «патриархальность» обыкновенно понимают какую-то детскость, происходящую от недостаточности развития индивидуального; но это, конечно, неверно. Разве мы не видим на Востоке функционирование так называемых патриархальных форм правления наряду с большою культурностью народов, конечно, не уступавших культурностью народам западным, им современным или даже позднейшим? На самом Западе мы встречаем в семейном быту явления более патриархального строя, чем, напр., у нас, у которых он, особенно в

---

<sup>1</sup> Не были ли славяне балтийские под влиянием тоже Финикии? Этим объяснились бы их отличительные от других славян черты религиозно-жреческого строя.

<sup>2</sup> Но германцы скоро перемешались с кельтами – по-видимому, раньше других народов, засевших в побережьях Европы и Англии (бритты): они стремились на Запад и подпали влиянию финикизированных кельтов; тогда как славяне или удаляются от берегов моря и сохраняют этим свою первобытность, или, оставаясь у моря, искажаются как поморяне.

культурном слое, весьма слаб. Это не доказывает вовсе, что западные люди менее нас культурны. Патриархальность, как явствует из самого слова, есть преобладание простых, естественных отношений в противоположность условным измышлениям, и она обуславливается тем, как настроен народ по отношению к такому или иному вопросу своей организации. Если люди заняты каждый своим делом, которое они ставят выше интересов одного лишь «государственного благоустройства», тогда они уживаются с самыми простыми порядками, лишь бы им было свободно заниматься более высокими или более близкими им занятиями: художники, ученые<sup>1</sup> и др. всего менее политиканствуют. Точно так же всякий народ, дорожающий верой и истекающим из нее бытом, гораздо менее занимается построением политически усложненных порядков, потому что он смотрит «поверх их» в более широкие горизонты, так сказать духовные. Но по мере материализации духа кругозор все более и более суживается; и когда он уже не может подняться выше интересов одного лишь земного благоустройства, все внимание, весь интерес оным поглощается<sup>2</sup> и начинается погоня за политическим идеалом, при которой уже не остается места простоте, здоровой «топорности» первобытного патриархального порядка вещей.

Пока у народа преобладают интересы духовно-бытовые, он смотрит на власть как на нечто, так сказать, служебное, имеющее сравнительно узкую сферу – «под-

<sup>1</sup> Истинные, а не эксплуататоры науки и искусства, которых – уввы! – гораздо более, чем настоящих ученых и художников.

<sup>2</sup> Die Erkenntnis, dass für die Elend in dieser Welt in dem Jenseits kein Ersatz gefunden werden kann muss dazu führen das Diesseits besser zu gestalten. А. Ладенбург: «Ueber den Einfluss der Naturwissenschaften auf die Weltanschauung». 1903. (Знание того, что для нищих в этом мире в потустороннем не может быть никакой замены, должно вести к улучшению представления о существующем в этом мире. – А. Ладенбург «О влиянии науки на мировоззрение».)

держания того порядка и той безопасности, при которых можно жить безмятежно этими высшими интересами»<sup>1</sup>. При таком настроении народа князья, цари и всяческие властители являются для него носителями бремени, которое лежит на всех, но которое, как бремя, приятно спихнуть на другого, за что ему (этому другому) благодарность, почет, любовь со стороны народа, а народу – свобода веры и быта, в которых выражается вся его духовная физиогномия<sup>2</sup>. (Духовные физиогномии, как и физические, не всегда красивы.)

\* \* \*

Обыкновенно принято говорить, что западный человек отличается от восточного тем, что первый деятельнее, более живет практическими интересами, а восточный, де, созерцательнее и посему коснеет в неподвижности, отличаясь тем от «прогрессивного Запада». Но в чем же состоит внутреннее, существенное отличие этого так называемого «коснения» от действительного прогресса? Так называемый западный прогресс есть результат неустанной заботы западного человека подчинить себе, эксплуатировать, использовать те силы материальные, которые дают возможность достижения наибольшего земного благополучия. Земное благополучие, действительно, его главный интерес; и, избрав эту, сравнительно узкую (и по своей конкретности заманчивую) задачу, он в ней достигает тех необыкновенных результатов, кото-

---

<sup>1</sup> «Придите княжить и володеть нами», – так говорили славяне варяжским князьям. – «Мы тебе приказываем нами править», – говорили монголы, возводя на войлок ханский преемников Чингиза.

<sup>2</sup> It is language and religion that make a people, but religion is even a more powerful agent than language. *Introd. to the «Sc. of Rel.»* Max Müller, 147. (Народ создают язык и религия, причем религия в степени большей, нежели язык. Предисловие к «Познанию религии» Макса Мюллера, с. 147.)

рые окружают жизнь поразительным блеском и как бы дают ему в руки, по выражению поэта, «гром земли». Но именно этот «гром земли» никогда не оглушал вполне<sup>1</sup> восточного человека, всегда понимавшего, что есть интересы выше этой земной мишуры и что настоящая цель человека – это проявление внутренней свободы и охранение ее не столько от так называемой политической зависимости, сколько от зависимости от поглощения интересами политическими, тем, что на Западе выражается словом «цивилизация». Восточный человек искал просвещения, а западный – цивилизации, т.е. просвещения же, но на почве градостроительства, обращения человека в гражданина. Конечно, как все земное, эти два направления не свободны от: один – *les défauts de ses qualités*<sup>2</sup> – Восток; а другой – *les qualités de ses défauts*<sup>3</sup> – Запад. Русский человек отличается, собственно, и от Востока, и от Запада: он составляет гармоническое звено между двумя крайностями, не впадая в коснение первого и не поддаваясь соблазну культуры, «поглощенной земными целями»<sup>4</sup>. Русский [и славянский]<sup>5</sup> народ в отношении духовном ближе стоит к жителям разноплеменной Азии, чем к европейцам, но между русскими и азиатами (разноплеменными) глубокую черту разграничения провело Христианство: оно в нем «просветило» так называемое созерцательное настроение, дав ему более высокий и

---

<sup>1</sup> Хотя иногда увлекал.

<sup>2</sup> Недостатков своих качеств (*фр.*). – *Прим. сост.*

<sup>3</sup> Качеств своих недостатков (*фр.*). – *Прим. сост.*

<sup>4</sup> Очень не точны слова «земные цели». Конечно, и русский преследует земные цели, так как жизнь человека от земли пока неотделима. Надо было бы скорее сказать, что он не возводит земное в культ, что именно первые сделали финикийцы (см. выше). Употребляю, однако, это выражение как уясняющее отличие двух культур.

<sup>5</sup> У Палацкого (последней его эпохи) отмечено ясно коренное различие славянских духовных основ от общеевропейских.



более конкретный идеал, и оно же избавило его от косне-ния, несовместимого с истинным Христианством, не по-работив, однако, погоне за исключительно внешним про-грессом – по «стихиям мира», вечная погоня за коими (для подчинения их себе) западного человека сводится, в сущности, к его порабощению ими.

У людей восточных вера в «Промысл»<sup>1</sup> всегда уме-ряет погоню за земными благами и делает их «несколь-ко» безразличными к земному благоустроению. Свобода быта и его ненарушимость более интересуют, чем поли-тические комбинации, а быт (в широком смысле) особен-но дорог потому, что он – отражение строя другого, выс-шего, идеального мира. Даже безбожный<sup>2</sup> китаец гораздо более интересуется тем, где он будет погребен, чем тем, где и как будет жить. Крайняя форма такого направле-ния выражается в буддизме, жаждущем исключительно избавления от бытия личного, и в Египте, который весь жил только верой в загробную жизнь. Но напрасно ду-мать, что такое настроение препятствует процветанию внешнему народов и государств. Поименованные выше народы (и многие другие) ясно доказывают противное. Если христианское учение говорит, что все земное при-ложится ищущим прежде всего Царствия Божия, то без-условная истина сего изречения не умаляется от того, что искание Царства Божьего понимается не всеми одинаково возвышенно. Земное благополучие, сила общества, госу-дарства и частных лиц зависят от духовной мощи единиц собирательных или единоличных: надо только понимать «приложатся» не количественно, а качественно. Там, где

---

<sup>1</sup> Доходящая до апогея у мусульман.

<sup>2</sup> Говорят, что у китайцев нет слова для выражения понятия о Боге. «Небо» есть высшее выражение для понятия о Промысле, видимо безличном; но «безличность» в нашем обиходном смысле не есть еще доказательство непризнания трансцендентальной личности в божест-ве, безличном только в на ш е м смысле.

не преобладает духовный строй, там и количественные богатства, могущество и т.п. не составляют истинных благ: ибо, обращаясь из придатка в цель, они только еще более вызывают погоню за собою и тем усиливают чувство неудовлетворенности, а, следовательно, и недостатка. Такова была судьба Финикии и ею засиженной Европы. Конечно, Европа количественно богаче Востока с Россией включительно. Конечно, ее богатства не уменьшаются, а растут: но увеличивается ли довольство – естественный результат, по-видимому, накопления богатств? «Вся зарылась в горах злата царица западных морей», и нигде, как в Англии, не сильна погоня за богатством<sup>1</sup>, следовательно, неудовлетворенность достигнутым. Но, впрочем, упоминая об Англии, надо сделать оговорку. В Англии две половины, два лица, резко друг другу противоположные. Она своего рода Янус: у нее есть лицо и изнанка, но, к удивлению, ее изнанка, т.е. подкладка, несравненно лучше ее казового лица. С лицевой стороны она – современный Тир или Сидон, увеличенные во сто крат; но ее изнанка, ее внутренний быт и, так сказать, сокровенный строй ничего общего с этою внешностью не имеют и отличаются совершенно противоположными, истинно христианскими достоинствами, которые сидят в ее финикийской внешней оболочке, как сладкий плод в шершавой, грубой, колючей шелухе. Здесь не место объяснять этот факт, но отметить его надо, дабы избежать недоразумений, могущих произойти от неточности.

Когда говорим о развитии земных интересов в противоположение духовным, то к числу первых нельзя от-

<sup>1</sup> *Beggars, rascals* (попрошайка, бедняк (*англ.*)) – выражения уничижительные. «Наша народная похоть, в точном смысле этого слова, – жадность к приобретению. Это не жажда большого наслаждения, но жажда обладания большим. И если есть страна, общество, народ, к которым этот упрек может специально быть обращен, то эта страна именно Англия, это общество – наше общество, этот народ – мы сами». См. Ew. Robertson Sermones. Vol. II, 14.

носить то, что подходит под категорию «личной греховности». Эта последняя, конечно, всюду более или менее равно распространена, потому что грехопадение коснулось одинаково всех потомков Адама («Мир – народ от Адамия»). Мы говорим об интересах идеальных, которыми живет целое общество; члены же его, конечно, каждый более или менее близок или далек от их осуществления. Бескорыстных людей на Западе, вероятно, не меньше, чем на Востоке; даже, может быть, гораздо больше, но, тем не менее, весь строй Запада – материалистичный, тогда как восточный, опять-таки обобщительно выражаясь, «идеалистичный». Крайняя забота о земном строе (государственность), о материальном развитии, об умножении сил и средств для улучшения именно этого строя приносит, благодаря именно своей узкой конкретности, такие блестящие результаты, которыми ослепляются носители этого начала, и отчасти люди другого строя поддаются влиянию первых именно потому, что видимая сила на их стороне. Говоря об интересах духовных, должно подразумевать всю совокупность того, что в душе человека возвышается над исключительной привязанностью к жизненному комфорту, начиная от комфорта личной обстановки и кончая заботами о комфорте общественно-государственном, в устройении которого каждому хочется отвести себе зиждательную роль, дабы обеспечить тот «порядок», которому придается «абсолютная ценность» (так как мысль и чувство лишь слабо отзываются к интересам другого, высшего разряда). Весь строй Запада таков; даже западная церковность не избавлена от этой окраски. Хотя она и повторяет, что «Царство Мое не от мира сего», но на деле видно, что «царство от мира сего» все-таки играет в ее глазах не последнюю роль и, во всяком случае, имеет перед другим царством преимущество видимости и осязаемости. Личная стяжательность или

нестязательность есть явление, не зависящее от духовного строя среды, к которому принадлежит человек. Там, где идеал высокий, человек, поддающийся слабости погони за земным, сознает в себе эту черту как отрицательную, и на него смотрят как на нравственную аномалию<sup>1</sup>; но там, где общественный идеал не заходит далеко за пределы видимого мира, там и личная стязательность (не скупость: англичане, конечно, самый нескупой народ в мире) получает характер качества и доводится до степени общественной добродетели, как во Франции (бережливость – *épargne*), обратившейся теперь в одну огромную компанию для откладывания сбережений на банковую книжку; и на этом общем деле объединившейся так крепко, как не могла она объединиться на почве какого-либо высшего начала<sup>2</sup>. Обращение народа в ту или другую сторону есть симптом того настроения, которое свойственно ему как результат его культурных начал.

Когда таким образом выясняется различие между жизненными началами того или другого народа или целых половин человечества, тогда открываются и основы их общественного и государственного мировоззрения, переводящие в дело то, что сокрыто в глубине народного духа. Пример для пояснения: несомненно, что первые христиане на Западе были не менее высоки в духовном отношении, чем таковые же на Востоке, и так же равнодушны ко всему земному. Может быть, даже люди эллино-римской культуры, благодаря большому развитию в них

---

<sup>1</sup> Русские крестьяне приветствуют обыкновенно заведомых скопидомов в память Иуды пожеланием покончить, как он.

<sup>2</sup> В этой черте характера современных французов заключается и мерило благонадежности союза с Францией. «Не верю я француза дружбе», – сказал Пушкин. Эта черта, кажется, пореволюционная. Бальзак пишет: «**Le Français n'a de vrai parent que le billet de mille francs**» («француз имеет только одного настоящего родственника – банкноту в 1000 франков»). Конечно, и это надо понимать лишь относительно.

начала индивидуального, доводили свои личные качества до высшей степени совершенства. Но уже первые христианские общества западного строя все более и более склоняются к введению в свою практику начал, свойственных среде, в которой они образовались<sup>1</sup>, а христианские государства, завершившие развитие христианского Запада, уже вовсе окрашиваются духом народов, в которых они сложились. Еще J. de Maistre<sup>2</sup> признавал основное различие двух миров – западного и восточного – по отношению к власти; но он не понимает его настоящего основания. Он думает, что племя Яфета (западный мир) искони тяготилось избыточествующей властью над собою и всегда стремилось положить ей ограничительные пределы; тогда как племена Сима и Хама (русские, вероятно, по de Maistr'у, происходят от последнего) говорят власти: «Делай, как хочешь; когда ты нам, однако, надоешь, мы тебя попросту изведем – и разговору конец». Но ведь такое этнографическое деление возможно было только столет назад: к арийскому корню принадлежат и азиатские индоевропейцы, и однако, именно так рассуждают относительно власти все не офиникиевшиеся арийцы, только (по крайней мере славяне) с устранением заключительной угрозы. Ясно, что здесь дело не в происхождении, а в том духовном строе, который живет в том или в другом народе. Корень всему лежит в исконном настроении этих народов. Те, у которых их языческое верование заменило идею Бога, Творца всемирного, божествами, так сказать, земными (начиная с греков), те народы перенесли

---

<sup>1</sup> Богатство Римской Церкви давало ее епископам большое значение еще до Константина. Легенда о «даре Константина» выросла, вероятно, на той же почве. Очень сильны были и александрийские епископы, но не богатством, а влиянием. Прозвище, дававшееся им, – «Фараоны – могущие не допустить хлеб в Константинополь», относится именно к влиянию, а не богатству.

<sup>2</sup> «Du Pape».

и центр тяжести своих интересов на землю с ее принадлежностями. Когда сами боги тяготеют к земле, то понятно, что земля – планета – делается альфой и омегой человеческого интереса: ее благоустройство, ее украшение, строй жизни на ней делается единственным, во что человек кладет душу свою: и если он не сразу упраздняет весь высший мир и, может быть (конечно, в христианских обществах), никогда не доходит до совершенного его отрицания, то во всяком случае этот неземной мир получает в его глазах характер очень туманный, а в Христианстве западном – какой-то вдобавок мрачно-ужасательный, для борьбы с каковым, с его суровостью, еле-еле довлеет все могущество Церкви и ее главы, вооруженного паллиативными средствами для смягчения строгости христианских Миносов и Радамантов<sup>1</sup>. В том или другом виде мир неземной теряет постепенно свой преобладающий интерес, и потому забота об оном сводится к возможному минимуму в ежедневном обиходе. Земные заботы, устройство града земного<sup>2</sup> – вот чем исчерпывается (опять-таки схематически) интерес западного человека, тогда как люди

<sup>1</sup> Очень любопытно замечание Пальмера (W. Palmer) о существенном различии в воззрениях на загробное состояние душ между Восточными и Западными Церквями, выражающемся в богослужении и даже надгробных надписях. Итальянцы о покойниках всегда употребляют выражение «il povero» (бедный, несчастный (*um.*)), как будто с умершим случилось что-то весьма неприятное и даже неожиданное.

<sup>2</sup> Бл. Августин написал «De Civ. Dei» («О граде Божьем») с тем, может быть, чтобы отвлечь внимание западных людей от исключительной заботы о граде земном, который в его время так сильно бушевал. Ср. L. X: quod sanctis in omissione rerum temporalium nihil pereat. L. XIX с. х.: Ipsa est enim beatitudo finalis, ipsa perfectionis finis qui consumantem non habet finem. Hic autem dicimur quidem beati quando pacem habemus... Sed haec beatitudo illi quam finalem dicimus beatitudine comparata prorsus miseria reperitur (L. X: **святой не терпит никакого ущерба от утраты переходящих ценностей.** L. XIX с. х.: Само блаженство является конечным, верх совершенства не имеет предела. Нас называют блаженными, поскольку мы пребываем в мире... Но верхом блаженства мы называем блаженство того, кто пребывает в несчастье).

другой цивилизации (если даже у них забота о граде небесном не всегда очень активна) все-таки не могут себя заставить придавать «интерес исключительный» этому земному градостроительству и скорее даже сходят на апатичное отношение к обоим. Но все-таки в земное градостроительство Восток никак душу свою не может втеснить «всецело». Если для людей один интерес взял верх над другим (а это неизбежно, ибо двух равных интересов, высших, быть у человека не может: нельзя служить Богу и Мамоне), то их воззрения и выражающая их жизнь окрасятся неизбежно преобладающим интересом. Если преобладает интерес земной жизни, – все будет ему подчинено; все внимание будет поглощено комбинациями гражданских построений, которыми будут заняты от мала до велика все, тогда как дела духа, относящиеся к области очень удаленной<sup>1</sup>, не отрицаемой, правда, но не захватывающей, так сказать, каждой минуты жизни, – все более и более передаются в ведение особых специалистов с обер-специалистом во главе, от которых требуется только одно: чтобы при наименьшем о них думании можно было достигнуть наибольшего обеспечения против возможных в «возможной» загробной жизни претрыканий. Оттуда тонкая разработка в католицизме римском формальных требований по адресу загробности. Это – страховый устав: «Занимайся, душа, миром и его прелестями, но не забудь уплатить страховой премии, и тогда тебе не

<sup>1</sup> Важно уяснить, что эти интересы духа, кульминирующие в идее бессмертия, вовсе не всегда «чисто духовны». Например, привязанность к быту, интересу внешнему, и следовательно, в сущности, не духовному, духовна сама по себе, потому что, будучи не утилитарна, удовлетворяет потребности идеи, всегда имеющей свое начало в области веры, постепенно может быть забытой, но не дающей обычая, как своему проявлению, утрачивать духовное значение. Крепки общества, имеющие привязанность к о б ы ч а ю , и слабы те, которые (вроде нашего) относятся к нему как к признаку неразвитости. Ослабление духа народного выражается прежде всего в ослаблении обычая старого, без нарождения нового. Нигде так не тверды обычаи, как в Англии и у наших староверов.

о чем слишком беспокоиться» (или почти не о чем, ибо все-таки остается небольшой пробел, который человек должен пополнить личным подвигом). По Евангелию, «Царствие Божие нудится». На Западе механическое содействие к нужению, устроенное техниками по духовным делам, доводится в одном случае до такого совершенства, что потребность в душевном участии в деле спасения становится минимальной, а в другом – упрощается отрицанием значения добрых дел<sup>1</sup>. Такое положение вещей возможно, это ясно, только тогда, когда душа людей лежит вся в мире земном, а к миру высшему относится только как к более или менее отдаленной перспективе. Не то у восточного человека: у него все наоборот вышеизложенному. Его трудно привлечь к участию в тех заботах о земном строе, от которых западный оторваться не может. На крайнем Востоке такое отношение доходит до буддизма и до магометанства, а в России, этой представительнице Востока в его лучшем смысле, заботы о земном устроении гармонически связаны с высшими интересами веры и быта тем, что отношения к ним, к государству и власти вообще разрешаются у нас по взаимно дополняющимся началам и служат восполнением одна другой<sup>2</sup>. На Запа-

---

<sup>1</sup> Учение Кальвина о спасении «без дел» еще более на руку такому отношению к обоим мирам. «Не хлопочи о небесном, так как ты ничего не можешь поделать в этом отношении». Какое удобное положение относительно мира здешнего! Любопытно, что Кальвин в гл. VIII. Кн. III «Institution» не поминает текста – «Царствие небесное нудится, и нудящие входят в него».

<sup>2</sup> Права человека относятся у нас только к области духа, и эти права твердо отстаиваются в смысле свободы веры и быта: народу невозможно втолковать, что вера не свободна. Он знает, что Царь одной с ним веры, но из этого никак не выводит обязанности держаться известной веры потому, что она царская. Так называемые «права политические» относятся им к области обязанностей, повинностей. Главный носитель этой повинности, поднимаемой им на благо всего народа, – Царь. Оттого понятие народа об ограничении власти равносильно понятию о снятии с другого и возложении на себя повинности, а не приобретению права.



де люди озабочены тем, чтобы довести до минимума то, что для них только тяжелая повинность, – заботу о расче-те с другим миром. Как там господствует потребность сдать духовные дела специалистам: у р.-католиков – папе и духовенству, у протестантов – пастору, имеющему раз в неделю (но не больше) напоминать с кафедры о духовных интересах (свобода протестантов состоит в замене одного пастора другим, но потребность в нем – такая же утилитарная, как и у р.-католиков в их духовенстве), всей душой погружившись в заботы мира и, главное, в пользование правами гражданина; так на Востоке является обратное желание – как можно менее «возжаться» с делами так называемыми гражданскими, передав их всецело избранному специалисту наследственному, а в делах менее важных – временному (в административных делах). Наследственность высшей власти – особенно по душе русскому человеку, во-первых, потому, что еще более удаляет от необходимости совершать избрание, что есть опять-таки форма политического действия; и, во-вторых, потому, что наследственность власти дает союзу ее с народом характер «органичности всего строя», при которой личные черты властителя сглаживаются фактом «прирожденности, следовательно, гармоничной связи, которая, по народному понятию, крепче, чем связь только утилитарная, при которой власть будто бы поручается всегда лучшему». Лучший для народа тот, кто органически вырос во властителя, хотя бы другой был и умнее и способнее: ибо относительные достоинства человека не исчерпываются одним формальным умом.

Таким путем получают два народных типа: один, нуждающийся в Самодержавии духовном и не терпящий его в области политической: это – Запад эллино-римской культуры; и другой – Восток с Россией во главе, твердо стоящий за Самодержавие гражданское, но не терпящий

никакого властного вмешательства в дела духа и даже почти не понимающий такового<sup>1</sup>. В одном случае Самодержавие государственное и республика в области духа; а в другом – Самодержавие духовное и республика в области гражданской. И то и другое суть выражения взаимоотношения интересов той и другой категории в народах, подходящих под тот или под другой тип. Конечно, между двумя крайностями есть всегда переходные ступени, но в них обыкновенно проявляется некая сравнительная неустойчивость, благодаря борьбе того и другого течения: славяне имеют Новгород и затем Польшу. Запад имеет Англию, сохранившую свою драгоценную индивидуальность (духовность бытовую), благодаря своей географической обособленности, а также благодаря тому обстоятельству, что в ней противоположные течения настолько равносильны, что дают стране устойчивый центр тяжести, получающийся от взаимного уравнивания одной силы другой. Стоит только одной взять верх, и Англия сейчас перекоится и упадет, что, кажется, едва ли не начинает угрожать ей все более и более<sup>2</sup>.

Таким образом, для народов, излюбивших форму правления самодержавную, «она есть присущая их духу потребность, а не результат умозаключений, доказывающих ее практическое или, точнее, техническое превосходство пред другими формами правления». Ставить

---

<sup>1</sup> Как только русский человек изменяет своей вере под влиянием западных учений, так тотчас он воспринимает все его основные наклонности политиканствования, меркантилизма, обострения индивидуализма и потребности передавать совесть и веру вожакам: начетчикам, уставщикам, проповедникам, христам и богородицам.

<sup>2</sup> Англии предстоит, думается, такого рода испытание: либо в ней возобладают начала финикийские, которые делают ее политику столь ненавистной; либо в ней произойдет торжество начал арийско-христианских, глубоко в ней сидящих; причем, если бы даже она и утратила свое всемирное державство, она не переставала бы быть все-таки светочем культурным, высшего разряда.

вопрос так, как теперь это делается у нас, т.е. на утилитарную почву, – есть и абсурд, и бессознательный, недомысленный подкоп под это самое начало. Самодержавие, конечно, устраняет некоторые дурные стороны представительного правления. Главное его достоинство заключается в личной нравственной ответственности власти. Но ведь нельзя сказать, чтобы представительное правление «принципиально» уничтожало это начало: оно его ослабляет в лице Государя, но переносит на ответственного министра. Конечно, все-таки принцип ответственности выдержан более строго при автократии, хотя известно, как эту ответственность смягчают всяческими-«де» влияниями, а в некоторых конкретных случаях указанием даже на определенных лиц, опутавших Царя своими доводами или происками<sup>1</sup>.

«Главная ценность Самодержавия заключается не в собственных достоинствах, а в том, что оно – симптом известного духовного строя народа». Иностранцы в 1812 году удивлялись пожару Москвы и другим самосожигательствам, видя в этом варварство. Но эта черта, называй ее как угодно, есть как бы иллюстрация того, как народ смотрит на земные блага, когда они стоят поперек пути к высшим целям. Высшая цель государственного общежития для одних людей, западных, – это способствование народу и отдельным лицам заполучать всего как можно более: власти<sup>2</sup>, богатств, комфорта и т.п.; для других же она, для Востока, есть

<sup>1</sup> Противники войны 1877 года возлагали ответственность за нее на Каткова и Аксакова и совершенно обеляли Государя Александра Николаевича.

<sup>2</sup> Dem Menschen (ist) überhaupt Herrschaft reizender als Freiheit. Willh. v. Humboldt, «Ideen zu einem Versuch die Grenzen der Wirksamkeit des Staates zu bestimmen». Sämtl. Werke VII. Band 3. (Для человека вообще господство более привлекательно, чем свобода. В. фон Гумбольдт. «Мысли о попытке определить границы деятельности государства». См.: Сочинения, т. 7, 3.).

преимущественно только средство охранить внутреннюю свободу духа и быта, и для этого они сознательно жертвуют т.н. правами или в некоторых случаях и всякими другими действительными или мнимыми благами, чтобы охранить и сохранить наиценнейшее. Духовный строй народа тем именно и определяется, что он почитает наиценнейшим. Самодержавная форма правления возможна только у того народа, который почитает наиценнейшими не могущество, не утонченность политической системы, не принцип «обогащения»<sup>1</sup>, а свободу быта и веры, свободу жизни, для достижения которой государство только орудие, и такое, прилепиться к которому – значит сделать средство целью. Раз же оно сделалось целью, оно, конечно, поработит себе человека и отвлечет его от той свободы, которая дорога человеку неизвращенному<sup>2</sup> и которая есть прирожденная его потребность. Когда народ видит в государстве лишь средство, то, конечно, то, что он государством охраняет, для него важнее и дороже охраняющего. Что же может быть это высшее, что он государственной оградой только охраняет? Конечно – только вера, сохраняемая отвлеченно в душе и выражаемая конкретно в жизни – быт. Для того, чтобы государственность его занимала более, чем его «бытовая вера», надо, чтобы он последней значительно поубавил в себе, заменив интересами разряда низшего в этическом отношении. Вот этот шаг надо сделать народу, т.е. полюбить государственность со всеми ее атрибу-

---

<sup>1</sup> Хотя от «личной» корысти кто же вполне свободен? Но велика разница между корыстью по греховности и поклонением Золотому Тельцу или «земному благополучию» как принципу.

<sup>2</sup> Не надо здесь понимать «l'homme à l'état de nature» («человека первобытного состояния») Руссо, или толстовского человека, отрицающего государство. Имеется в виду человек, хотя и создавший государство, как нечто необходимое, но не возводящий оное в идеал, фетиш.

тами, чтобы утратить преданность той форме правления, которая наиболее обеспечивает ему свободу духа, избавляя от порабощения славе и величию мира, при котором центр тяжести народного духа перемещается, если так можно выразиться, с центра на периферию и поэтому явно слабеет: ибо центр расплывается и, наконец, перестает быть таковым.

Народ, живущий верой и бытом, твердо стоит на принципе Самодержавия, т.е. устранения от политиканства, в котором видит лишь «необходимое (или неизбежное) зло», которое возлагает, как бремя, на избранное и жертвующее собою для общего блага лицо – Государя, за что и воздает ему и честь, и любовь, соразмерную с величием его царственного подвига, понимая всю оною тяготу, нисколько не умаляемую всеми внешними атрибутами блеска и роскоши, которыми оно облечено, как средоточие земного величия с его земной помпой. При таком духовном состоянии народа, или, точнее, при таком настроении народного духа, не может быть места подозрению между властью и им. Народ не подозревает власть в склонности к абсолютизму<sup>1</sup>, ибо он считает власть органической частью самого себя, выразительницей его самого, неотделимой от него; и по тому самому ему не придет никогда в голову мысль об ее формальном ограничении, пока он не поймет возможности того, что власть может от него отделиться, стать над ним, а не жить в нем. Власть вполне народная – свободна и ограничена в одно и то же время: свободна в исполнении всего, клонящегося к достижению народного блага, «согласно с народным об этом благе понятием»; ограничена же тем, что сама

---

<sup>1</sup> Для него и посейчас Царь есть Царь, а не Император. Этот титул ему непонятен и подозрителен. Староверы же этого слова и произносить не хотят.

вращается в сфере народных понятий, точно так, как всякий человек ограничен своею собственною личностью: в нем одновременно соединяются свобода и несвобода. Если власть в ее носителе не отрешилась от духовной личности народа, то она ограничена, следовательно, своею принадлежностью к народу и единением с ним. Власть, уверенная в своей связи – не внешней, а внутренней – с народом, никогда не может подозревать в нем каких-либо опасных поползновений на так называемые политические права, ясно «и умом, и чувством» понимая, что *ее собственное бытие основано на нежелании народа властвовать.*

Древнерусское понятие о земле и государстве было такое живое<sup>1</sup>, что ни народ, ни царь ни минуты не задумывались насчет взаимоотношения этих двух факторов государственного строя. Земля очень хорошо понимала, что есть государево дело; и что ей в это дело мешаться не подобает без приглашения; но и Царь очень понимал, что такое великое земское дело, и знал, что цель его великого государева дела состоит в том, чтобы дать Земле жить своею земскою жизнью. Древнерусские самодержцы так и смотрели на вещи: они не боялись в народе властолюбия, а, напротив, зная, как народ чуждается власти, и вместе с тем зная, как необходимо общение умственное<sup>2</sup> с народом для правильного «бега родного корабля», понуждали его к разрешению государственных дел, от которых этот самый народ был склонен «сверх меры уклоняться». С наступлением «нового периода» воззрения власти изменились: под влиянием За-

---

<sup>1</sup> Оттого в древней России не было никогда недоверия к Церкви со стороны власти. Тогда понимали, что Церковь есть та атмосфера, в которой живет и сама она, и народ, а не нечто внешнее, *status in statu* (государство в государстве), дальше чего не шло западное представление об отношениях Церкви к государству, привитое у нас с XVIII века.

<sup>2</sup> Ср., напр., Снегирева: «Моск. древности»: Описание дворц. площади.

пада, ослепившего слишком восприимчивого Петра<sup>1</sup>, правительство стало смотреть и на себя, и на народ, и на Церковь по-западному: т.е. Самодержавие оно поняло в духе абсолютизма Людовиков и немецких королей и герцогов; в народе оно стало видеть массу темную, требующую лишь обуздания (оно и обуздывало его до 1860 года), а в Церкви – клерикальную партию, сильную преданностью народа, но опасную по своим стремлениям забрать в руки и народ и власть и эксплуатировать их для своих целей. К счастью, «народ» спас Россию от заражения такими понятиями. Если бы народ понял Петра и пошел бы за ним, то России-русской наступил бы давно конец. Но петровское начинание, доделанное Екатериной, не пошло дальше верхних слоев, в которых оно, увы, впиталось как краска в непроклеенную (народным духом) бумагу<sup>2</sup>. Таким путем, под воздействием оторвавшегося от народа правительства образовалась искусственная среда, в которой пустили корни те самые западные понятия, которые теперь составляют пугало для самого правительства. В ней явились запросы на все те политические пряности, которые так нужны западному человеку, поставленному между абсолютизмом и его антиподом, народоправством, и в конце концов разрешающему эту дилемму «*mezzo termine*»<sup>3</sup> конституции.

Некоторые земские собрания высказались недавно за допущение женщин к участию в избрании гласных и к принятию звания таковых. Засим, конечно, должен последовать и «вотум» о допущении женщин к прохож-

<sup>1</sup> Pierre avait le genie imitatif – il n'avait pas le vrai genie («Петр I был подражательным гением, он никогда не был настоящим гением») («*Contrat Social*»).

<sup>2</sup> Интересны рассуждения Д. А. Валуева в его сочинении о местничестве («Симбирский сборник») о том, во сколько служилое сословие в древней России было «народно».

<sup>3</sup> В окончательном виде (*ит.*) – *Прим. сост.*

дению должностей членов земских управ и председателей таких. Остановка на полпути, конечно, только временная. Земские сторонники расширения прав женщины основывают свои доводы на соображениях о равноспособности к общественному делу обоих полов. Способности равные, следовательно, и истекающее из этого право применять таковые – равное. Практически этот вопрос не важен: женщины *in corpore*<sup>1</sup> едва ли много выиграют от предоставления им участвовать в деле, которым настолько тяготятся мужчины, что на выборах большинство отсутствует, а избранных в гласные закон должен понуждать взысканиями к прохождению взятой на себя обязанности. Но дело идет, конечно, о принципе: надо раскрепостить женщину, уравнивать в правах, постепенно стереть последние следы «монгольщины» и т.д. В принципиальном отношении, и только в этом, интересны постановления высказавшихся в этом смысле земств. Нельзя возражать против допущения женщин к общественной деятельности тем, что, «де», они менее мужчин способны к общественным делам. Кто же не знает, что есть много очень деловитых женщин и что не все мужчины деловиты? Даже Аристотель, разделяя людей на рожденных для власти (эллинов) и рожденных для подначалия (варваров), оговорился, что на деле это разделение не всегда соответствует действительности. Если избрание гласных, участие в земских собраниях и т.д. составляет «право», то, конечно, несправедливо лишать женщин этого права. Женщина может у нас царствовать, а «гласной» быть не может! Еще в древнем Египте равноправие женщин было почти полное; у нас же его нет даже в таких делах, как вышеупомянутое! Раз земство себя считает «обладателем прав», которыми то хочет, то не хочет делиться с женщинами, оно этим са-

---

<sup>1</sup> В целом (лат.). – Прим. сост.



мым открывает свое понимание себя самого, и в этом-то отношении постановления земских собраний по женскому вопросу представляют серьезное значение. В Западной Европе весь государственный строй заключается в уравнивании прав; права короны, с одной стороны; права народа, с другой, в лице сословий, корпораций, личностей и т.д. Там, где государственный строй сложился на начале борьбы, на почве завоевательной, там эта точка зрения абсолютно правильна и там вполне законно ставить вопрос о распространении прав на таких-то, об умалении прав короны и расширении прав народа, или наоборот. Но годится ли такое понимание в среде такого народа, который никакую власть иначе не понимает, как носительницу общественной тяготы, а не «обладательницу прав»? Даже высшую власть у нас народ понимает не как наиболее изобилующую правами, а как наиболее отягощенную обязанностями: «О, тяжела ты, шапка Мономаха!» В стране, где власть явилась не как результата борьбы, а как органический элемент народной жизни, понятия о правах иные, чем там, где без закрепления за собою таковых жить нельзя. Все права, даже высшей власти, по русскому пониманию, определяются теми границами, которые соответствуют ее обязанностям; таковые же у высшей власти настолько велики, что их можно осуществить лишь при условии совершенной неограниченности – при условии, след., «Самодержавия». С этой же точки зрения разрешается и вопрос об участии женщин в престолонаследии. Не в том дело, когда женщина имеет право быть царицей; а в том, когда нельзя обойтись без того, чтобы ей царствовать; для достижения правильного, положим, течения, принципа нисходящей преемственности: иначе – когда и женщине, наравне с мужчиной, приходится становиться на чреду царственного служения. Если бы зем-

ские собрания понимали вещи так, как их понимает сам народ, то они поставили бы следующий вопрос: нужно ли отвлекать женщин от их женского дела для несения тяготы, которую пока справляют одни мужчины? Если мужчинам не под силу земское дело, то, конечно, надо привлекать и женщин. Но ведь затем должен наступить черед и другим вопросам однородным: вопросам о праве быть присяжными (это тоже – такое право, за непользование коим закон карает чувствительно), о праве защищать отечество в рядах армии. Для простого русского человека эти вопросы давно разрешены: когда необходимо – бабы делают всякую работу, даже мужскую, – в случае чего и за дреколья берутся. Но никто этого не почитает «правом», и, когда можно, женщину не отягощают неподходящим делом, зная, что у нее своего дела без конца, а главное – такого, которое ей поручила сама природа и которое, при всем желании, переложить на мужчин невозможно.

Прежде всего у нас народились сначала олигархические ограничители власти, потом конституционисты и затем, после появления мало кем понятого истинно русского мирозерцания, так называемого славянофильства, – ярые 70-х годов отрицатели западно-ограничительных теорий и пламенные защитники угрожаемого будто бы Самодержавия; но увы, они не умеют отличить абсолютизм от Самодержавия и наивно подтасовывают одно на место другого. Самодержавие (читай абсолютизм) у них является само по себе наилучшей «Ding an sich»<sup>1</sup> в области государственных и почти универсальных проявлений человеческой деятельности. Оно – источник благ (у Гезиода боги – δώτηρες ἑαων<sup>2</sup>) и истребитель хищений, неправд и т.п. без конца; и все

---

<sup>1</sup> Вещь в себе (нем.). – Прим. сост.

<sup>2</sup> Податели благ (греч.). – Прим. сост.

это – *motu proprio*<sup>1</sup>. По-ихнему, куда ни поставь Самодержавие (абсолютизм), оно – все очистит и облагоденствует. Вся беда только в том, что есть много – увы, слишком много – людей, не понимающих этой истины. Точь-в-точь рассуждают западные представители религиозного Самодержавия, выродившегося в абсолютизм Рима<sup>2</sup>. Папа – «альфа и омега всей церковной жизни» для отдельного человека и для всей Церкви. Из него исходит истина<sup>3</sup>, из него исходит духовная власть, всенаправляющая, всесозидающая и т.д. «Есть – увы! – немало людей, не понимающих этой простой, ясной как день истины, говорит папство. – Насадите у себя папство и увидите, что будет»; а вы, отвечают ему наши абсолютисты, насадите у себя абсолютную монархию, и тогда увидите. Оно и действительно верно: кто у себя может насадить папизм, тот этим покажет, кто он сам есть. Кто может насадить у себя истинное Самодержавие, тот даст этим мерку своему народному «я». Иначе: то и другое суть только симптомы настроения того или другого народа или общества, а не нечто само о себе сущее. Тот народ, который смотрит на дела мира сего известным образом, не может обойтись без Самодержавия политического и не потерпит у себя Самодержавия духовного: а тот народ, который возлюбил славу мира сего

<sup>1</sup> Собственным движением (*лат.*). – *Прим. сост.*

<sup>2</sup> Папство изначальное есть Самодержавие в области веры. Но непогрешимое «*ex sese, non ex consensu Ecclesiae*» (само по себе, а не по решению Церкви. – *Прим. сост.*). Папство 1870 года есть религиозный абсолютизм. На Западе это понимают многие, но считают это как бы временным диктаторством, вызванным необходимостью защиты против ополчившихся на Церковь «врат ада».

<sup>3</sup> *The Pope and the Church are one: to believe in the one means to believe in the other.* Card. Newman. (Папа и церковь едины: вера в одно предполагает веру в другое. Кард. Ньюмен) Ответ Гладстону – on Civil Allegiance (касательно гражданской верности. – *Прим. сост.*). То же – у несколько устаревшего де Местра.

паче славы иной, высшей, непременно выбросит за борт свой старинный, неуклюжий уклад, как разбогатевший человек выбрасывает вон жесткие, но прочные лавки и заменяет их хрупкими, но комфортабельными диванами; он же вместе с тем непременно заведет для упрощения расчетов с другим миром духовного поверенного, ксендза или пастора, или вообще духовное лицо, понимаемое по-западному; и уж конечно, вкусив всех этих удобств, не будущих, а настоящих, не вернется к брошенной старине, а будет только искать все удобнейших типов мебели и обстановки и иногда менять духовных поверенных – пока не убедится, что без них можно вовсе обойтись, ибо «мир иной» все-таки – не более как гипотеза или даже остаток древнего суеверия. Но все-таки, когда любители простоты станут уверять, что мужик сидит на деревянной лавке, потому что она сама по себе совершеннее, удобнее всякого кресла в стиле Людовиков, то едва ли его аргументы кого-либо убедят. Пусть они аргументируют так: «хотя лавка сама по себе первобытная и неудобная вещь, но человек здоровый телом и крепкий духом и потому индифферентный к приманкам комфорта, о которых даже думать не хочет, предпочтет эту простую, грубую обстановку всем вашим утонченностям, в которых проглядывает лишь ваша чувственность; а она неразлучна с упадком духовной мощи. Лавка ли, кресло ли на пружинах – не важны сами по себе, но – они симптом типа обывателей, выражающегося в той или иной обстановке». Так аргументируя, если никого и не убедишь, то по крайней мере не собьешь с толку своих же сторонников, тогда как наши абсолютисты «à outrance»<sup>1</sup> именно этого только и достигают. Они расшатывают ряды приверженцев Самодержавия, стараясь доказать то, что явно противоречит самой обыденной

---

<sup>1</sup> До крайности (фр.). – Прим. сост.

действительности<sup>1</sup>. Точно так же, как ультрапаписты наносят вред делу, которому не в меру усердно служат<sup>2</sup>.

Все истинное достоинство Самодержавия (суть его) состоит в том, что народ, зная его практическое, деловое несовершенство (до Царя далеко; Царь жалуется – псарь не жалуется и т.п.), все-таки твердо стоит за него. Он за него стоит не по грубости или невежеству, а очень сознательно, ибо чувствует, «что практические недостатки этого порядка вещей сторицей искупаются истекающими из него благами высшего разряда, а именно: свободной от прельщения делами века и его мнимым величием»; ибо истинные блага заключаются в возможности жить «по Божью», что несовместимо с погоней за мирскими прелестями. Всякий же человек, желающий жить по Божьему (на разные впрочем лады), непременно человек крепкий духом; и, следовательно, собирательная единица, составленная из таких людей, будет в конечном выводе сильнее «Царства сынов века сего»; оттого эти последние при всех своих, по-видимому, неистощимых средствах внутренне столь боятся такого варварского народа, каков русский; они понимают, что то, что они называют варварством, есть про-

<sup>1</sup> В этом отношении очень назидательна единовременная апология Самодержавия Аксаковым и Катковым в начале царствования Александра Александровича. Катков под Самодержавием понимал если не прямо абсолютизм, то нечто от него неясно отделяемое; а Аксаков ближе подходил к пониманию того, в чем эти два понятия не тождественны, но для целей, так сказать политических, он долго пел в унисон с Катковым, пока, наконец, не вытерпел и поставил Каткову категорический вопрос: «как понимать абсолютную годность начала при постоянной несостоятельности всех его проявлений?»; а Катков в то время громил все действия правительства en detail (в деталях. – Прим. сост.). Это была одна из последних статей И. С. Аксакова. Катков будто бы написал ответную статью, по поводу которой хвалился, что «Аксаков убит насмерть». Аксаков, действительно, тогда же умер, а катковская статья осталась не напечатанной. Это очень жаль, ибо читать статьи Каткова «принципиального характера» было всегда интересно и назидательно – ум великий!

<sup>2</sup> Едва ли Newmann и его предшественник de Maistre оказали папству услугу своими об нем афоризмами.

сто первобытная, народом не утраченная духовная мощь, которая себя проявляет в «кажущейся» практической немощи архаического самодержавного порядка.

Таким косвенным, обходным, путем – но только таким – Самодержавие обращается в нечто ценное само по себе.

\* \* \*

Самодержавие – «ценность несомненная и громадная», но только для тех, которые могут его вместить, но вовсе не всюду и не для всех («Ce n'est pas une denrée à exportation»<sup>1</sup>, как сказал Гамбетта об антиклерикализме). Посему бессмысленно противопоставлять его народоправству западному, так как противопоставлять можно только сущность, а не проявления, не всегда правильно выражающие сущность. Здоровье противоположно болезни; но симптомы того и другого очень разнообразны. Заведите здоровье вместо болезни, и оно выразится само в соответствующем виде; но заводить одни симптомы – не значит еще выздороветь, ибо их можно завести искусственно, и тогда становится организму хуже: наступает сугубая реакция. Конечно, мы вовсе не хотим этими словами выразить, что самодержавный государственный строй равнозначен абсолютному здоровью проявляющего его народного организма. Это было бы с нашей стороны признаком лишь ничем не оправдываемого самодовольства. Но смело можно утверждать, что, хотя есть народы очень крепкие, которые обходятся без этого спасительного симптома, тем не менее Самодержавие – этот симптом здоровья нашего народа по государственной части – имеет в себе такие качества, которые должны делать из него «символ» нерасшатанной крепости и мощи нашего народа. Это – своего рода живой «палладиум».

---

<sup>1</sup> Это не товар для экспорта (фр.). – Прим. сост.

Отсюда истекает тот чисто нравственный (а потому «священный») характер, который имеет в глазах русского народа Самодержавие. Оно не представляется ему «*de droit divin*»<sup>1</sup> в западном смысле: священно оно по своему внутреннему значению. Царь, царствуя, почитается совершающим великий подвиг, подвиг самопожертвования для целого народа. Начало принуждения, неизбежное в государственном домостроительстве (хотя, конечно, не в нем одном заключается суть государственного союза)<sup>2</sup>, служащее в нем орудием осуществления высшего идеала, т.е. сверхгосударственного, – начало не благое и поэтому претящее непосредственно каждому отдельному человеку, составляющему народ, и особенно русский<sup>3</sup>. Тот, кто берет на себя, на пользу общую, подвиг орудования «мечом» и тем избавляет миллионы от необходимости к нему прикасаться, конечно, по идее (не всегда на деле) – подвижник, положивший душу свою за други свои: «больше же ее любви никто же имать». Поэтому Царь представляется народу выразителем начала любви к нему, любви по возможности абсолютной; а это, конечно, функция священная, и сам Царь священен, как

<sup>1</sup> Божье право (*фр.*) – *Прим. сост.*

<sup>2</sup> В государстве доброе и злое идут об руку. Первое заключается в потребности свободного объединения, а второе – в начале принудительности. Знаменитое Августиновское «*coque intrare*» (углубляться в мысль (*лат.*) – *Прим. сост.*) показывает, как рано Западная Церковь приняла в себя зародыш государственности.

<sup>3</sup> С момента «грехопадения» зло и добро так перемешались в мире, что «по человечеству» чистое безусловное проявление того и другого невозможно. Государственность, конечно, продукт грехопадения. Посему не верующие в последнее, но не отвергающие этику, как, например, граф Толстой, отвергают государство. Он говорит, что только дураки могут верить в грехопадение, забывая, что к числу дураков приходится отнести Канта. Как ни думают об Канте – дураком почтеть его «труденько». («*Religion innerhalb der Grenzen der blosser Vernunft*»). **Vom radicalen Bösen («Религия в пределах чистого разума». О радикальном зле (*нем.*) – *Прим. сост.*)).**

проявитель этого священного начала. Власть, понятая как бремя, а не как «привилегия», – краеугольная плита Самодержавия<sup>1</sup> христианского, просветленного и тем отличного от, так сказать, стихийного, восточного Самодержавия. Священность власти как института вообще, не имеет отношения к вопросу о значении Самодержавия, как такового<sup>2</sup>. Но Самодержавие священно, так сказать, из себя, и эта его священность как идея возможна лишь там, где и все и каждый видят во всяческой власти лишь бремя, а не вкусили «прелести» ее.

Для признания *jus divinum*<sup>3</sup> главы государства необходимо признавать и некую божественность самого государства. Рим перед этим не стеснялся: его обоготворенная *Roma* вполне гармонирует с идеей *divi Caesaris*<sup>4</sup>. От Рима языческого, путем эволюции, произошла Священная Римская Империя средних веков со священным главою – Императором. Спор между императором и папою происходил не из-за принципа, а из-за подробности, весьма, впрочем, важной: прямо ли вручает Небо корону и меч Императору или чрез преемника Петрова? Основной взгляд на священность государства по существу особенно нагляден в протестантизме Лютера, Кальвина и английских реформаторов. Доказательство этому: *cujus regio, ejus et religio*<sup>5</sup>;

---

<sup>1</sup> Покойный Император Александр III в своем воззрении на «власть как на бремя неудобноносимое», проявил свою истинно русскую душу. В этом – его «непреходящее» историческое значение.

<sup>2</sup> Извращение понятия о священном значении царского подвига выражается в некоторых слоях народа, почитающих себя «образованными», представлением о Царе как священнике, с непризнанием за ним права даже вторичного брака: Царь-де священник. Это понятие явно развилось под влиянием попетровского представления о коронации. В древности никто не смущался многобрачием даже Ивана Грозного, и разве только последние жены его почитались народом «женищами».

<sup>3</sup> Божественное право (*лат.*) – *Прим. сост.*

<sup>4</sup> Божественный Цезарь (*лат.*) – *Прим. сост.*

<sup>5</sup> Чье царство, того и вера (*лат.*) – *Прим. сост.*



кальвино-ноксовский теократизм и наконец, Established Church<sup>1</sup>; а в конце концов, la culte de la Raison et le culte de l'Être Suprême<sup>2</sup>. Само появление Contrat Social<sup>3</sup> есть только попытка, временно удавшаяся, свергнуть учение о божественном начале государства, но кончившаяся, однако, возвращением к той же идее, но в извращенном виде абсолютного значения государства, расцвет коей теперь особенно нагляден во Франции. В России священность государства признавалась ли когда? А без нее и jus divinum едва ли имеет корни в народном самосознании.

Власть «jure divino» в европейском смысле едва ли когда предносилась уму нашего народа. Понятие о таковой едва ли не истекает из римского обоготворения, «апофеоза», силы и власти, подкрепленной впоследствии фактом зарождения власти на почве завоевательной. Что же касается до апостольского определения ее<sup>4</sup> как ис-

---

<sup>1</sup> Государственная церковь (англ.). – Прим. сост.

<sup>2</sup> Культ разума и культ Верховного существа (фр.). – Прим. сост.

<sup>3</sup> Общественный договор (фр.). – Прим. сост.

<sup>4</sup> Не мешает вспомнить следующее место из 2-го послания ап. Петра: «Повинитесь убо всякому человеку созданию Господа ради: аще царю яко преобладающую, аще ли князем, яко от него посланным», и т.д., гл. 2, стр. 13. Любопытна проповедь митрополита Филарета на этот редко упоминаемый текст (Т. III. 445 стр.). В ней очень интересна критика «Contrat Social». Замечательно, что в приводимом Филаретом тексте слова «создание» заменено словом – «начальство». В указателе поставлено, однако, «создание» согласно с греческим подлинником. Иоанн Златоуст в толковании посл. ап. Павла к Римлянам (13, 1) говорит: «неужели всякий начальник поставлен от Бога? Не то говорю я, – отвечает Апостол. – Существование властей, причем одни начальствуют, а другие подчиняются, и то обстоятельство, что все происходит не случайно и произвольно, так, чтобы народы носились туда и сюда подобно волнам, – все это я называю делом Божией премудрости. Потому Апостол и не сказал, что нет начальника, который не был бы поставлен от Бога, но рассуждает вообще о существе власти и говорит “несть власть...”» и т.д. «Впрочем, апостол не говорит... “кто слушается начальников, тот повинуется Богу”, но устрашает противоположным».

ходящей от Бога, то это надо понимать не в том смысле, что она сама по себе божественна, но что идет от Бога, как все явления внешнего мира, против которых ни возмущаться, ни роптать нельзя, ибо они от Бога. Русский человек избегает поэтому квалифицировать внешние стихийные явления эпитетами хороший, плохой. Крестьянин редко скажет: хорошая погода, дурная погода – ведро, сухо, жарко, сыро; судить же о том, что он считает проявлением воли Божией, он по возможности избегает. Может быть, это обратилось в привычку, не более, но привычку добрую. Власть, которую освящал апостол, объявляя ее идущей от Бога, конечно, не была, так сказать, священна в частности, как языческая для христианина. Но апостол Павел потому и указывает на нее, так сказать, стихийный характер, чтобы устранить идею возможного возмущения против нее, ставши на точку зрения безразличия к ней, а, конечно, – не со стороны внутренней святости. Конечно, там, где власть являлась результатом завоевания, там ей очень было на руку вводить понятие о «*jure divino*» с подкреплением церковного авторитета; но в России, где завоевательный абсолютизм является только эпизодом (не устранявшим к тому же течения власти органической, народной), ни народу, ни самой власти не было нужды отыскивать для нее высших священных основ, когда она освящалась самим ее призванием – носительницы народной тяготы: «Друг друга тяготы носите, и тако исполните закон Христов». Носитель же общей тяготы не сугубо ли исполняет этот закон и этим святится? Но из этого отношения народа к Самодержцу истекают и особые обязанности для сего последнего, каковых не может быть ни при абсолютизме, ни при его отрицательном детище – представительном правлении. При абсолютизме не может быть речи об изыскании властью умственной

и нравственной опоры в народе, ибо это противоречит самой идее «отрешенности» (*absolve-absolutus*). Стоя над народом и получая вдохновение свыше<sup>1</sup>, ему нет основания искать умственной поддержки снизу иначе, как признав за этим «низом» нечто и такое, чего он сам (абсолют) не имеет; а это было бы отрицание собственного принципа. Когда вследствие утомления народа той неудобной формой, в которой выражается «*inspiratio divina*» своих абсолютных вождей, приходится вводить ограничительные учреждения, тогда для власти «начинается другая задача: отстаивать свое значение и роль для блага народа; особенно, когда она верит и знает, что ограничители «далеко не вполне выражают тот самый народ, который будто бы представляют». В стране же, где твердо укоренилось в уме народа понятие о власти в ее органическом виде, где власть не представляется противоположением свободы<sup>2</sup>, а ее составною частью (сво-

<sup>1</sup> «*Divinum jus*» непременно предполагает и «*inspirationem divinam*» (божественное вдохновение) для правильного им пользования. Если «Небо» непосредственно дает право, оно должно и «непосредственно» вдохновлять.

<sup>2</sup> Конечно, не юридической свободы, не всегда однозначней с той, которую назвал поэт таинством: «скажи им таинство свободы». Сказать эту свободу Западу – вот, по мнению А. С. Хомякова, задача, предлежащая русскому народу. Свобода, по верному, кажется, замечанию К. С. Аксакова и Н. М. Павлова, означает «свой быт». Самодержавие есть сила, способствующая народу проявить свой быт. Власть, навязывающая не «свой быт», – все, что угодно, только не Самодержавие. От этого управление государством по системе Петра явилось прежде всего для народа посягательством на его «с в о й б ы т», т.е. на его с в о б о д у. Такой характер эта система сохранила и дондесь, несмотря на видоизменение ее акциденций. И так как эта же система создала теперешний образованный слой, состоящий из «общества дворянского характера»; «общества-интеллигенции» и «интеллигенции чистой», то понятно, что таковой, хотя и мечтает о низвержении случайной формы этой системы, «бюрократической», тем не менее нисколько и не думает упразднить ее по существу (субстанции). Интеллигенты толкуют «о свободе», противопоставляя ее теперешнему бюрократическому абсолютизму, но самую свободу они понимают не

бода без власти, ее выражающей, – ум без воли), одним словом, где живет (sic) Самодержавие в его настоящем смысле, там Царю приходится делать совсем обратное тому, что делается, как выше сказано, на Западе. Ему приходится почти что бороться с уклончивостью народа от участия в государственных делах, истекающей из ревнивого охранения в себе непричастности к функции,

---

в смысле возвращения народу возможности свободы жить по «своему быту», а только как перенесение с бюрократии на себя права заставлять народ жить по ее, интеллигенции указке. Все дело сводится к дарованию свободы интеллигенции. Но из этого ничего выйти не может: у интеллигенции «с в о е г о б ы т а» нет; она лишь отрицание, рассудочное разложение умственной критикой, не считающейся с другими сторонами духа человеческого, существующего порядка в поиске за всяческими абсолютами. У нее свободы быть не может, а лишь одно своеволие: произвол резонирующего расудка. Та свобода, о которой толкуют интеллигенты, есть не положительное, а отрицательное понятие. Она у них перевод с иностранного *liberte – Freiheit* (что сродно, между прочим, слову *frech – разнузданный*). Посему Шопенгауер и Хомяков оба почитают в этом смысле с в о б о д у за понятие отрицательное: уничтожение, пут преград. Но свобода – *libérté* – ничего не создает и не создаст, если она не имеет у себя субстрата, положительного содержания, «своего быта»; и в этом смысле Христианство учит свободе о Христе, т.е. о таком состоянии, при котором человек сам по себе, без внешнего побуждения, живет о Христе. Но свобода, понимаемая по интеллигентному, т.е. по одному рассудку, а не по полноте жизни, будучи лишь отрицанием, производит только отрицание *in aeternum* (в бесконечность *(лат.)*). – Прим. сост.); и ничего из себя не может произвести, кроме анархизма, который раздвояется в «пассивное отрицание» и в «активное насилие», толстовщину или бомбизм, – практическое выражение нищезанятия и его сверхчеловека. Сверхчеловек относится к простому человеку пренебрежительно, как к средству для его личных целей-похотей. Вся интеллигенция (бюрократия в том числе) почитает себя, по отношению к массе, «сверхчеловеческой»; и потому твердо и даже благодушно-наивно убеждена, что таковая и должна быть у нее в послушании и рабстве. Из оной массы могут тоже выходить сверхчеловеки; но таковые будут причисляться по мере появления к сонму правящей интеллигенции, лозунг которой – свобода для нее (своеволие), а для народа – слепое повиновение. Недаром насадитель этого всего у нас был Петр, настоящий тип сверхчеловека, и ему, как таковому, вполне приличествует титул Великого.

кажущейся ему несовместимой с его основными желаниями – быть, так сказать, только Землею<sup>1</sup>.

Если в настоящее время для западных государей обязательно сколько можно отстаивать монархическую власть против так называемых «представителей народа»<sup>2</sup> ввиду того сознания, что «истинные» интересы народа связаны с существованием власти единоличной и твердой, то в такой же мере, или, может быть, даже в сугубой, необходимо самодержавному Царю бороться с излишнею уклончивостью народа от государственных дел. Царь должен знать, что без обмена мыслей с народом у него не хватит знания для ведения многосложного государственного механизма; и, с другой стороны, – что надо «умерить эту уклончивость народа» от государственного интереса, легко переходящую в некий «сибаритизм беззаботности», который тоже есть крайность: как всякая крайность, она нежелательна и неоправдываема. Есть еще другие обстоятельства, связанные с условиями функционирования власти, которые должны заставлять ее всегда иметь в уме необходимость «думать с Землею»: окружающая Государя служилая среда очень склонна обратиться в средостение между ним и народом, и потому он должен постоянно, так сказать,

---

<sup>1</sup> При всем извращении нашего образованного общества на западный лад, эта черта нелюбви к властвованию даже в отведенных ему сферах выражается постоянным уклонением от пользования своими «правами». Не думаю, чтобы где-либо существовали законы, карающие за непользование правами; а у нас таковые есть для земских и дворянских собраний. Нельзя ли из этого заключить, что и оно смотрит на «права» как на повинность, от которой всегда человек уклоняться не прочь?

<sup>2</sup> Ср. Spencer «Man versus the State»: The function of true liberalism in the future will be that of putting a limit to the powers of Parliament (стр. 107). (Спенсер, «Человек против государства»: Функцией истинного либерализма в будущем станет установление предела полномочий парламента (англ.). – Прим. сост.).

протыкать этот войлок служилого люда, чтобы через него доходил к нему дух самого народа<sup>1</sup>. Взгляд народа, стоящего на самодержавной точке зрения, переносится им и на низшие ступени правительственной лестницы и так охотно он уклоняется от всяких видов администрирования, что делает весьма трудным устройство у нас так называемого «самоуправления». Народ одинаково не понимает государственного управления не личного, как и самоуправления местного, коллегиального, и по очень основательной причине: власть на всех ее ступенях – одна по существу, и отношение к ней одно. Власть государственная прекращает свою функцию только там, где начинаются бытовые ячейки. Поэтому также странным для народа кажется участие в делах управления государством, как и в управлении краем, городом, уездом. Но уклонение от управления не значит, чтобы народ не сознавал необходимости общения между властью и им на всех ступенях ее действия. Посему только правильная постановка общегосударственного строя может дать такую же постановку всяческим «местным строям», являющим теперь живую критику на учреждения, по духу своему противные духу народному и, благодаря этому, служащие только обузой для народа и ареной для декламирования тем, кого бюрократически слепое правительство, их же создавшее, почитает представителями «субверсивного будто бы настроения масс». Точь-точь – Запад, но пока еще в шуточном виде, легко могущем, однако, перейти в более серьезный, если само правительство не обезоружит всей этой пока только недомысленной оппозиции, законно направленной против действительно ненавистного абсолютизма такими народными представителями, от которых этот самый

---

<sup>1</sup> Очень поучительна история русская в XVII веке, именно в этом отношении. Ср. Латкина «История Земских Соборов».

народ<sup>1</sup> откажется сейчас же, если только исчезнет *corpus delicti*<sup>2</sup>, который его оправдывает до известной степени<sup>3</sup>. Истинно самодержавная власть непременно себя проявит всяческими видами общения с народом, из которых одним может быть и Земский Собор. Но Земские Соборы сами по себе вовсе не панацея: они только симптомы; а когда власть, утратившая свой органический характер, но выражаемая такой умной представительницей, какова была Екатерина II, захочет прибегнуть к форме, утратив дух, то, вместо Собора Земли, получается ее знаменитая Комиссия, псевдособор, столь же мало похожий на настоящий собор, сколько она сама на Самодержавную Царицу: в действительности она была чисто западная абсолютная монархия, искажившая строй государственной и общественной жизни несравненно более, чем то сделал Петр, в котором личное богатырство (черта народная) не давало вполне обостриться чуждому принципу, которому он служил. После Петра легче было восстановить дух древний, чем после Екатерины. Она заколдовала Россию надолго, – хотя можно надеяться – не навсегда. Но тогда как у других преемников Петровых чистый абсолютизм не давал себе труда прикрываться, Екатерина, как умнейшая, очень чувствовала несостоятельность чистого абсолютизма и потому заигрывала с Самодержавием русским, как она заигрывала и с русской верой, а также с

<sup>1</sup> Поясняется моя мысль примером: почему институт предводителей (столь фальшивый, как продукт дворянской фальшивой организации) пользуется каким-то обаянием даже в народе, тогда как остальные выборные должности – нет? Если дело земских учреждений идет где-либо сколько-нибудь порядочно, это там, где одно благонамеренное лицо забрало все дело в руки; а всего хуже – там, где процветают орадоры и строгая «коллегиальность».

<sup>2</sup> Состав преступления (*лат.*). – *Прим. сост.*

<sup>3</sup> Здесь под народом я понимаю вовсе не одно простонародие, а и ту интеллигенцию, которая кривоблуждает, благодаря тому, что вокруг нее и в ней все расшатано в области понятий.

русским бытом. Конечно, во всем этом проглядывает почтенное для нее прозрение того, чего вполне понять она не могла по причинам вполне законным. Для нее, как для Петра и для современных националистов, Самодержавие и абсолютизм – тождественны. Самодержавие, повторим это еще раз, есть активное самосознание народа, концентрированное в одном лице и потому нормируемое его народной индивидуальностью; оно свободно постольку, поскольку воля свободна в живом индивидууме. О степени свободы воли в человеке вечно спорят разные школы философские; пускай спорят и истолкователи государственного права так же о том, каковы границы свободы самодержавной воли в народно-государственной жизни; но это сопоставление выражает ясно мою мысль. Абсолютизм же есть, как явствует из его имени, власть безусловная, отрешенная от органической связи с какою бы то ни было народностью в частности. В индивидууме абсолютизм подходит к понятию о произволе, о воле, отрешенной от целостности духа. Философски этот термин не очень точен; но для настоящего случая он достаточно подходящ. Но действительно ли произвол свободнее воли разумной? Абсолютизм всего охотнее облекается в форму римского императорства, т.е. такую, которая соответствует разности государственного организма, так как тогда власть легче отрешается от связи с одним народом и прикрывается своею одинаковою близостью ко всем народам, ей подчиненным. Но, хотя он действительно родился на такой благоприятной в Риме почве, «Августу единоначальствующу на земле», он на Западе, где мог, везде вытеснял более органические формы власти, пользуясь тем, что самое начало власти там (более или менее) не было нигде вполне органическое, а везде насильственное. Постепенно эту власть, в большей или меньшей степени абсолютную, основанную



на праве сильного, стали «связывать», по теории де Местра, тамошние япетиты; но как только удавалось власти сбрасывать путы, она тотчас обращалась в чистый абсолютизм, забавный образец которого представлял, напр., в начале прошлого столетия сравнительно микроскопический король, Виктор Эммануил Первый, сардинский. Но так как первообраз абсолютного владыки есть император, то все абсолютические государи и дорожат титулом императорским, возведением себя в духовное родство с Августом, чрез титулование себя августейшими, «*semper Augustus*»<sup>1</sup>. У нас произошло то же; но к счастью, западный идеал все-таки не может расцвести на русской почве: он на деле смягчается незаметно для нас каким-то особым оттенком, который делает то, что западные народы продолжают видеть только царя в преемниках того, кто упорно стремился заменить это народное звание другим, народу чуждым и непонятным. Со стороны многое виднее! Запад побаивается именно царя, а не императора; русского народа, а не Российской Империи; и это не со вчерашнего дня. Запад очень бы желал, чтобы Русское Царство поскорее «действительно» переродилось в Империю и чтобы получилась новейшего пошиба вторая Империя Римская, которая, как всякая Империя, т.е. не органическое нечто, а конгломерат, и «мимо идет, яко день вчерашний». Есть, однако, основание надеяться, что эти враждебные нам пожелания не сбудутся. Такой надежде можно найти некоторые оправдания в некоторых правительственных мерах, которые намекают на то, что не вполне утрачено сознание значения русской основы в краеуголии государства. Внешние формы русского понимания: «Самодержавие, Православие и Народность», охраняются тщательно, хотя первое понимается в смысле западного абсолютизма, второе – в смысле лишь веры

<sup>1</sup> Вечный Август (лат.). – Прим. сост.

традиционной, а последняя лишь в ее внешнем признаке – языке. Но пока живет еще смутное сознание, что все это, хотя и не всегда правильно понимаемое, составляет некий палладиум, до тех пор не утрачена надежда на то, что «просветятся очи» тех, коим они до сих пор так крепко заслонены представлениями совсем не самодержавно-православно-народного свойства.

Русский народ (вместе с другими восточными народами, но с отличием христианского начала, на котором он построил всю свою культуру) передает, таким образом, всю государственную заботу одному, сначала излюбленному, а потом наследственному лицу, и для него совершенно чужды как конституция, так и республика. Происходит это от того, что для русского народа интерес быта (вера, выражающаяся в жизни<sup>1</sup>) – главный интерес; а государство есть только ограда этого быта от внешних или внутренних врагов. Везде, где в народе настроение то же, получается подобное отношение к государству. Тому пример – Англия. Хотя ее государственный строй и иной, но отношение англичанина к власти и политике необыкновенно напоминает русский штандпункт. Это сродство «сути» при различии «внешней формы» так велико, что Бисмарк, этот тонкий наблюдатель деталей, не задумался назвать Англию вместе с Россией азиатскими государствами. Конечно, он понимает этот эпитет в отношении к Англии главным образом в смысле ее господства в Индии; но самое сопоставление их с выделением из «Европе, proprement dite»<sup>2</sup> знаменательно. В Англии государственная форма сложная, но она такая же органическая, как Самодержавие у нас; а поэтому отношение к ней народа одинаково в

---

<sup>1</sup> Каждая форма веры у нас имеет свой бытовой строй и даже внешний вид адептов.

<sup>2</sup> Собственно говоря, Европы (фр.). – Прим. сост.

обеих странах. В Англии и России преобладает в народе интерес религиозно-бытовой; и они обе ревниво охраняют эту среду от захвата какой бы то ни было власти<sup>1</sup>. Здесь, конечно, не место подробно рассуждать об Англии; упоминаем о ней только для того, чтобы указать на то, что она не возражение против излагаемой теории, а скорее, подтверждение ее. На Востоке немыслимы оракулы безапелляционные, разрешающие вопросы веры и жизни, немыслимо «господство иерархии»; а тем менее образование духовного Самодержавия, переродившегося в абсолютизм, мнящий руководить совестью и верою людей. Эту черту древневосточную русский народ перенес в свою церковную христианскую жизнь, в которой при совершенном признании значения иерархии она никогда не получала развития такого, как на Западе. У нас беспоповство, как оно ни ложно, не смущает народ именно своей безиерархичностью, тогда как на Западе в беспоповстве протестантов – главный «скандалон» для рим.-католиков: *отсутствие авторитета*. Но А. С. Хомяков показал ясно, что и протестанты без внешнего авторитета не могут обойтись, и что они заменили авторитет лица авторитетом книги, т.е. тоже оракула. Авторитет есть начало внешней принудительности в области веры и мысли, которому человек подчиняется в меру его сравнительного равнодушия к самой этой области. В науке авторитет большею частью имеет значение в тех отделах, которые не составляют специальности ученого. На Востоке народы сдают власти дела государственные, ибо они для человека восточного второстепенные. Запад, наоборот, сохраняет ревниво за собою интересы государственные и в постоянной заботе о земном благоустройении весь уходит в эту область, оставляя второстепенную область веры в руках духовных самодержцев.

<sup>1</sup> Положение Established Church очень своеобразное.

Таким путем мы приходим снова к следующему общему выводу: Восток стоит за Самодержавие государственное потому, что он «сравнительно»<sup>1</sup> равнодушен к интересу земного благоустройства, но не допускает и мысли о возможности Самодержавия духовного, потому что область духа для него так дорога, что он не находит возможным поставить какие-либо внешние преграды между тем, что почитает абсолютно важным, и своим личным духом. Запад – наоборот: он утверждает центр тяжести своей жизни на интересе земном, оставляя «иному», конечно, очень высокое место на словах, но только не на деле. *Преданность Самодержавию в сфере политической пропорциональна сравнительному индифферентизму народа к делам мира сего вообще, а следовательно, силе его интересов в высшей области духа.*

Таким образом, Самодержавие является перед нами, как нечто почти невесомое. Как скудость сама по себе не может почитаться положительным благом, так и скудость политической формы никак не может быть почитаема сама по себе качеством. Но во сколько нестяжание сознательное есть великая в мире сила, перед которой всякое богатство «гниль и прах», так и Самодержавие, излюбленное народом вполне сознательно, есть источник народной силы, ибо в прилеплении к нему выражается *отрешение народа от тех политических похотей, которые ослабляют народный дух не менее, чем погоня за богатством ослабляет духовно человека и народы, сделавшие из Золотого Тельца предмет своего обожания.*

Когда человеком овладела любовь к земным благам, поздно, в большинстве случаев, убеждать его в том, что «нестяжание» гораздо удобнее и даже практичнее, чем «богатство», ибо первое дает «истинную свободу». Надо, чтобы человек переродился, и тогда он сам переменит

---

<sup>1</sup> Не надо упускать из вида, что это выражение существенно важно.

свои отношения к богатству, к политической игре, к исканию силы в том, что есть прах. То же и с народами: раз они утратили интересы и идеалы религиозно-бытовые, тотчас они пускаются в погоню за всем внешним и, главное, за устройением политически-усовершенствованных порядков<sup>1</sup>. Для их целей такое архаическое, как Самодержавие, орудие негодно главным образом потому, что выражаемое «по возможности» Самодержавием народное самосознание само утрачивается, благодаря обострению индивидуализма, разрушающего внутренне духовное единство. Но «порабощение» земным интересам (земного благоустройства) – это-то и есть истинная духовная слабость и человека, и народа. Потому нельзя не радоваться, если еще есть люди и народы, которые не поклонились Ваалу и продолжают жить другим, более высоким настроением<sup>2</sup>. Но, не отрицая полезности и желательности комфорта, стоять рядом с тем за нестяжание; или, считая необходимым обладать совершеннейшей по возможности государственной организацией и рядом с этим утверждать, что она всегда лучше усовершенствуется, когда до нее мало кому дела, – едва ли логично.

Недаром мы сопоставили две похоти: богатства и властолюбия. Действительно, между ними есть связь, как между симптомами одной и той же болезни: они восполняют одна другую. Это – две разновидности одного начала порабощения духа *князю века сего*. Но у нас этого не сознают, и само правительство поощряет

---

<sup>1</sup> Народ-простонародие почти везде мало занимается политикой. Но на Западе он не постоянно политиканствует лишь потому, что простому человеку некогда, по большей части, отниматься от дела самопропитания, но его идеал все-таки – власть. У нас кроме западной причины, отвлекающей от политики, есть другая – «пока» – не же л а н и е властвовать, вследствие понятия о власти как о тяготе и повинности.

<sup>2</sup> В этом смысле употреблял К. С. Аксаков выражение «величавый», говоря в одном стихотворении о простом народе.

развитие капитализма большого и малого, не понимая, что, как только разовьется этот аппетит в народе, тотчас разовьется политиканство, которое в форме западно-конституционной свило свое гнездо (уже) в среде наших капиталистов европейского пошиба. Напрасно смешивают у нас капитализм с благосостоянием, о котором должно действительно заботиться: почти что утрачено даже понятие о том, в чем оно заключается<sup>1</sup>. Среда капитализма у нас – это та, в которой успели свить себе гнездо и развиться понятия о благах цивилизации европейско-финикийского пошиба; и она уже вполне достойна стать на одну доску с остальной Европой, и, конечно, уже поздно доказывать ей, что «скудость» лучше «избытка», что Самодержавие лучше конституционализма и что вера сильнее науки<sup>2</sup>. Надо желать того, чтобы перестали у нас работать в руку этой среде и чтобы поняли, что капитализм (т.е. поклонение силе вещественной) есть величайший враг и человечества вообще, и его исконной государственной формы, к счастью еще сохранившейся в России, – Самодержавия.

Сотрудники «Русской Беседы» так и понимали величие и значение самодержавного принципа. Величие Самодержавия заключается в величии народа, добровольноверяющего ему свои судьбы, но вовсе не в нем самом, не в том, что оно есть совершенная форма государственного правления, ибо само по себе оно не плохо и не хорошо; и может быть и полезно, и вредно, смотря по своему применению. Возведение же его самого в начало творческое, самодовлеющее есть такая же «лесть», как со стороны западных людей «возведение служебно-

<sup>1</sup> «Кийждо в винограднике своем; и кийждо под смоковницей своей».

<sup>2</sup> Даже «Московские Ведомости», и те пренебрежительно повторяют слова некоего профессора Озерова, перифраз на Евангелие: «ищите прежде знания и просвещения и остальное все приложится вам». 1903, № 65, ст. рабочего Слепова.

го начала иерархического авторитета в основу Христианства и Церкви». Дела собственно государственные могут лучше идти при правлении представительном и в действительности чаще лучше идут, чем при правлении самодержавном; не все, созданное римским католицизмом в области церковности плохо, потому что оно само основано в начале неверном. Слава Богу, что у нас народ не утратил свою веру в Православие и Самодержавие; но далеко не все официально православное так уже хорошо, как бы «потрясательно» ни исполняли певчие «Держайте убо» («Московский Сборник», К. Победоносцева, стр. 266); и не все «в нашей государственности отлично», как бы мы официально и официозно это ни утверждали<sup>1</sup>.

## Народность

Jedes Volk hat... nur durch dasjenige Kraft und Macht, was seine besondere Natur ist<sup>2</sup>.

*Шеллинг<sup>3</sup>*

Здравое понятие о народности ограничивается с одной стороны боязнью исключительности, с другой боязнью слепого подражания.

*Ю. Ф. Самарин<sup>4</sup>*

---

<sup>1</sup> На эту тему написан «Антидот» Екатерины II. Она не только олицетворяла в себе «абсолютизм», но умела и необыкновенно остроумно воспевать плоды применения его на деле, не стесняясь, конечно, в выборе красок.

<sup>2</sup> «Каждый народ обладает... лишь той силой и властью, в которой выражается его особенная природа» (нем.). – Прим. сост.

<sup>3</sup> Ueber das Wesen Deutscher Wissenschaft. Sämtl. Werke. 8 Band, стр. 13. (О сущности немецкой науки. Собрание сочинений. Т. 8 (нем.). – Прим. сост.)

<sup>4</sup> О народности в науке. Р. Беседа. 1856, т. I, стр. 45.

Кто из нас станет отвергать общее, человеческое! Может быть мир не видал еще того общего, человеческого, какое явит великая славянская, именно русская природа... Где же национальность шире русской?

*К. Аксаков<sup>1</sup>*

На понятие «о народности» можно смотреть с двух точек зрения, либо положительной, либо отрицательной; т.е. можно видеть в «народности» свойственную человечеству неизбежную форму самопроявления или лишь такое проявление ограниченности, которая препятствует человеку единолично и коллективно проявлять в себе полноту даров, свойственных роду человеческому в его полноте и целокупности.

Народность, в последнем случае, являлась бы лишь той унаследованной односторонностью, сложившейся под влиянием исторических судеб и географических и климатических условий, от которой человек и народы должны стараться освободиться, если хотят идти по пути общечеловеческой культуры и абсолютного прогресса. Народы должны стремиться, де, стать на ту высшую точку зрения, при которой они в чертах и понятиях народных будут усматривать лишь уклонения от «истинно всечеловеческого» и будут всячески стараться, чтобы разграничение между народами все более и более стусывалось и доходило до возможного минимума. Можно, конечно, и с этой точки зрения не совершенно отрицать неизбежного и непреходящего значения народности; но только постольку, поскольку признается недостижимой всякая безусловность в нашем мире условностей и ограничений, каковым является наш мир земной. Достигнуть полного упразднения народности как будто и нельзя –

---

<sup>1</sup> «Ломоносов».



этом трудно разномыслить; но, тем не менее, раз народность – путы, то задача просвещения должна состоять в том, чтобы постоянно бороться со всем тем, что в быте, верованиях, искусстве и науке сколько-нибудь подчеркивает наши отличия от соседей, а затем и человечества вообще. История просвещения, с этой точки зрения, должна таким образом, состоять в неустанной борьбе с своей отличительностью и в стремлении, столь же неустанном, насаждать у себя только то, что признается общечеловеческим, т.е. то, что составляет принадлежность культуры всех народов и, пожалуй, даже во все времена: *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus receptum fuit*<sup>1, 2</sup>. Можно, кому угодно, верить в достижимость такого идеала; можно также допустить, что совершенная победа над узостью народной стихии невозможна; но раз отрицательный взгляд на самую народность усвоен – предлежащий путь исторического развития явится вполне тождественным для обоих этих оттенков понимания и выразится в положении следующем: надо бороться со всем своим в тесном смысле этого слова и, наоборот, – почитать своим только то, что от этого узкого своего свободно.

Этот взгляд происхождения чисто умозрительно-го и находится в совершенном противоречии с тем, что дает нам, как вывод из нее, история и особенно лингвистика. Язык есть как бы естественная записная книжка человечества: и та и другая учат нас тому, что развитие начала народности есть тот путь, по которому доселе

<sup>1</sup> То, что было воспринято всегда, отовсюду, от всех (*лат.*). – Прим. сост.

<sup>2</sup> Могут-де быть драгоценные черты в древности, выпавшие из обихода, которые надо стараться, как общечеловеческие, усвоить снова и ввести в обиход современный. Классическое и вообще гуманитарное образование имеет в виду служить этой цели. Во время французской революции образцом высшей человеческой культурной гражданственности был признан римский строй и по сему введены были всяческие римские обычаи и названия; и даже богослужение богине разума обставлено было церемониями классического характера.

шло человечество, возводящее себя, по преданию, к одному корню и являющее как стадии своего развития (расклубления) все большее и большее образование отпрысков от этого единого корня<sup>1</sup>. Но особенно сильно подтверждает это положение лингвистика, сводящая бесконечно разнообразные языки человеческие к немногочисленным семьям языков, а след. и утверждающая факт, обратный тому умопостроению, которое желает вести все человечество от разъединения к соединению, к окончательному единству.

Доселе было действительно так, скажут, пожалуй, сторонники всечеловечества (космополитизма). Но эта стадия развития уже переживается почти окончательно. Все, что дает нам современная чистая и прикладная наука, способствует взаимному сближению и облегчению сношений; и уже теперь почти все народы, особенно в лице своих высших слоев, начинают являть столько общего, что, идя еще по этому пути (вероятно, продолжительное, однако, время), человечество дойдет до такого состояния, при котором между народами останутся лишь самые ничтожные черты отличия, а может быть, даже не останется никаких, кроме тех внешних, которые налагаются самой природой; но это будут уже не внутренние народные отличия, а только такие, которые истекают из условий жизни при известных климатических и топографических данных. Одежда, пища, устройство жилищ, конечно, не могут стать общими для эскимоса и для жителя тропических стран, но все остальное должно рано или поздно слиться воедино.

---

<sup>1</sup> Первая попытка указать на, так сказать, народную психологию в пределах разветвления односемейного корня даст нам XLIX гл. Книги Бытия, где Иаков пророчесствует о судьбах и характере будущих племен израилевых. Это, как видно из текста, вовсе не характеристика только его сыновей, а и указание на имеющий развиться характер каждого племени в частности.

Правда, что пока еще не заметно стремления в языках, этих главных выразителях народного сознания, – к объединению; но может, де, (и вероятно) быть, что распространение знания языков вызовет между ними борьбу за преобладание и победивший язык сделается тогда языком всемирным, сначала господствующим, а в конце концов единственным естественно образовавшимся «волапюком» или «эсперанто»<sup>1</sup>.

Такое понимание значения «народности» пустило у нас если и не глубокие корни, то получило, по крайней мере, широкое распространение, благодаря посеянным Великим<sup>2</sup> Петром семенам; хотя он сам, конечно, не хотел придавать своим реформам *сознательно* обезнуживающего характера и смысла. Как истый практик, а не теоретик<sup>3</sup> (англичане сказали бы про него, что

<sup>1</sup> Замечательно, что распространение и усвоение языка не вытесняет другого, прирожденного. На далматинском побережье сербский и итальянский язык (остаток владычества Венеции) живут рядом на положении общепотребительных языков и жители не утратили своего славянского характера. И еще любопытнее примеры двуязычности, приуроченной к полам, напр. у американских караибов.

<sup>2</sup> Эпитет Великий, конечно, приличествует Петру, ибо человек его пошиба действительно великий – как тип. Но если под этим эпитетом подразумевать Великий – в смысле благодетеля, то тут уже применимость такового станет настолько же спорна, насколько спорен он по отношению к Екатерине II: по ее личному типу она выдающееся явление; по отношению же к ее благополезности государственной можно очень сомневаться в ее величии. Эпитет «великий», впервые примененный к Карлу Великому, по видимому, применяется лишь к государям, которых личность «подавляла» и посему насильствовала естественный ход народной жизни. В Англии только Канута зовут Великим. Великих государей Англия не знала именно, может быть, потому, что в ней властители не стремились к возвеличению только самих себя. Оттого и в древней, допетровской России не встречаются государи с эпитетом Великих, хотя в ней крупных государей было немало.

<sup>3</sup> Необыкновенно метко сказал об нем В. А. Жуковский: характер, который дал России Петр, – «скорее, во что бы то ни стало!» (Русск. Архив. 1908, кн. 1, стр. 110). Этот характер и теперь не изменился во всей той умственной среде (интеллигенции), которая имеет Петра своим родоначальником.

у него не было philosophical mind<sup>1</sup>; а Руссо про него же сказал: il n'avait pas le vrai génie – il avait le génie imitative<sup>2</sup>), он не задавал себе общих вопросов и не ставил себе отвлеченных идейных задач. Но семена были им однако посеяны, и они «прозябли» в начале XIX столетия и продолжали расти: даже до дня сего, благодаря влиянию усиленного усвоения французской культуры, особенно же в ее революционной стадии<sup>3</sup>. Эта культура в своей утонченности, но при этом и узости, почитала себя единственной, безусловной, мировой<sup>4</sup>, чего не мнили о своих культурах ни англичане, ни германцы, ни итальянцы, ни, некогда, владыки полумира – испанцы; наоборот, все они почитали свои культуры строго национальными и высшими только поскольку они составляют атрибут такого или другого народа, имеющего играть главную роль в мире.

Это воззрение особенно выразилось в фантастах Великой Революции, считавших себя призванными не только реорганизовать Францию, но и преобразовать весь мир по своей умозрительной программе, годной для всего, де, человечества, и даже единственно годной<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Философского ума (*англ.*) – *Прим. сост.*

<sup>2</sup> См. прим. на стр. 159.

<sup>3</sup> Александр I и его время окончательно закрепили в сознании «образованного» класса в России то, что у Петра было просто случайная окраска деловитости, как он ее понимал.

<sup>4</sup> La France – c'est le géant du monde, Cyclope dont Paris est l'ocil (Франция – это гигант мира, Циклоп, чьим глазом является Париж (*фр.*) – *Прим. сост.*), сказал В. Гюго (см. А. С. Хомяков – «**Разговоры в Подмосковной**»). Явно, что сказавший эту дутую фразу имел в виду культурное значение Франции, ибо ее величие материальное даже такому самохвалу не могло же казаться гигантским.

<sup>5</sup> Ср. Питта – речь при объявлении войны с Францией... 1 февраля 1793 г. Taine, Les Origines III. 24. Déjà sur la place de la Bastille, plusieurs parlent à l'univers (Тэн. Происхождение современной Франции. III. 24. Уже на месте Бастилии некоторые говорят о всем мире (*фр.*) – *Прим. сост.*).

Россия же поддалась усиленному воздействию Франции именно в эту эпоху, т.е. при Александре «Благословенном», но еще отец его, в раннем возрасте, выражал вполне космополитическое понимание, говоря о русском народе как о массе, из которой можно что угодно сделать<sup>1</sup> беспрепятственно; и этот взгляд, усвоенный не одними нашими властителями (императорами), до сих пор руководил деятельностью нашей «интеллигентной» среды, состоящей из размельченных до атомистичности Петров Великих (или, точнее, «себя он в них изображает, как солнце в малой капле вод»), мнящих по примеру своего колоссального первообраза и вполне солидарно с понятиями Павла Петровича, что из России (народа) можно сделать что угодно. Что же это за что угодно? Это личное усмотрение, в сущности постоянно почти построенное на сознательной или несознательной имитации французских образцов<sup>2</sup>, наивно почитаемых за последнее слово *общечеловечности*.

Это направление, именуемое у нас западничеством, есть общее, за редкими исключениями, направление всей нашей культурной среды, создавшей, благодаря

---

<sup>1</sup> Это не было, конечно, выражение взглядов Екатерины, которая, как немка, очень понимала значение народной индивидуальности и охотно ее подчеркивала, противопоставляя всему иностранному. Правда, что у нее это понимание оставалось в области только мысленной; но все-таки оно в ней несомненно было, тогда как у воспитателей Павла Петровича оно уже вовсе не было, ибо они были практически «птенцы гнезда Петрова», а теоретически воспитанники французской культуры; каковыми были и все пропущенные представители русского XVIII века.

<sup>2</sup> Наш современный социализм, созданный догматически – немцами-жидами (Маркс, Лассаль), тем не менее, остается все-таки французским, ибо отвергает народность, и этим он отличается от националистического социализма немецкого и других нелатинских народов. Сами основатели новейшего социализма, конечно, были националисты, ибо были евреи; а таковые, говоря против национализма, всегда работают в пользу господства единого ими признаваемого народа – Израиля.

отожествлению французского с общечеловеческим, самое понятие о «Западе» как общем образце всемирного подражания, тогда как в сущности на самом Западе этого однородного «Запада» не знают; и очень резко противоплагают культуры разных западных народов одних другим<sup>1</sup>.

Усвоив себе французское представление о всемирности одной французской культуры, мы, однако, вовсе не настолько вжились в эту культуру, чтобы в нас это воззрение и усвоение этой самой культуры дошло до той непосредственности, которая дает силу и живость этому понятию там, где оно есть продукт народной почвы. У нас эта культура усвоенная – все-таки нам чужая, и не могла сделаться непосредственной плотью и кровью тех, кто ее принял на веру, но не вжился в нее<sup>2</sup>. Оттого с этим понятием об общечеловечности мы доселе обращаемся, как с заученным чем-то, не просто и искренне, а как-то неловко, несвободно. На каждом шагу мы ее то забываем

---

<sup>1</sup> Стоит вспомнить знаменитую *Cultur-Kampf* Бисмарка. Но, конечно, мы, как стоящие вне *Запада*, замечаем то, чего западные не замечают, – некое основное тождество всех западных культур, исключая, впрочем, английскую, которая, с одной стороны, должна причисляться к западным, но с другой – должна быть поставлена особняком.

<sup>2</sup> Такое легкое восприятие французской веры во всечеловечность именно французской культуры нашей интеллигенцией подтверждает давнишнее изречение – крайности сходятся (*les extrêmes se touchent*). Узость французской замкнутости в себе создала в них представление о том, что Францией все исчерпывается (только за последнее время во Франции и благодаря ее поражениям стали понимать, что есть что-то не совсем негодное за ее пределами). Но идея, из этой узости вышедшая, о *всемирности* какой-то одной культуры очень широка и грандиозна (ср. Fouillée *Psychol.* 486), а она-то и пленила русский ум, столь наклонный к абсолютному. В народе твердо стоит убеждение, что истинная вера, Православная, – одна и всемирна; а у интеллигенции, утратившей религиозную веру, ее заменила вера во всемирность одной культуры; какой? Да той, которая к ним привилась, – французской, наиболее легкой, изящной и бессодержательной, состоящей исключительно в форме.

и начинаем (на деле) нести что-то свое; но уввы! – лишь то, что у нас не лучшего; а потом, опомнившись, спешим загладить свою вину перед всечеловечеством чрез усиленное подражание, всегда неловкое, угловатое, как всякое подражание<sup>1</sup>. Эту сторону нашей извращенности ясно понял своею гениальной прозорливостью (действительно великий, хотя и не по постановлению Сената и Синода) Пушкин, воскликнувший: «К нам просвещение (французское) не пристало, и лишь осталось от него – жеманство, больше ничего!»

\* \* \*

Взгляд на народность как начало отрицательное есть взгляд лишь умозрительный, как сказано выше; и ему противопоставляется то живое, действенное понимание народности, которым живет в действительности человечество, испокон века стремившееся не к подавлению, а к укреплению начал народности, хотя, конечно, сами народы (и лишь редко их высшие представители) не ставят оного в форме логической посылки или умственной формулы. Подобно тому как лицо, у которого личность (индивидуальность) очень развита, не заботится о проявлении ее по обдуманной и надуманной программе, а, напротив, чем оно индивидуальнее, тем менее оно заботится об оригинальности, потому что оно оригинально, своеобразно в действительности, тогда как сознательно оригинальничают лишь те, кто чувствуют себя бесцвет-

---

<sup>1</sup> Последнее слово в этом направлении сделано знаменитым 17 октября. Наш парламент и французский тождественны и оба одинаково чужды истинной народности. Нынешняя борьба с религией ведется во Франции с истинно-наивным убеждением, что победа над нею во Франции равносильна победе всемирной. Но побежденные во Франции католические конгрегации увезли из нее свои капиталы и ждут только времени вернуться домой.

ными, но с этой бесцветностью не хотят помириться, – так и народы: чем народ сильнее, тем менее он, так сказать, нянчается с собою, а свою оригинальность выказывает самым делом. Если эта его оригинальность совпадает с таковой же другого или других народов, тем лучше; но у народов сильных даже общечеловеческое всегда окрашено оригинальностью, дающею ясно отличить, какому народу принадлежит такое или иное проявление этого общечеловеческого начала. Стремление оригинальничать, преднамеренно отличаться от других указывает на то, что в человеке или в собирательной единице, органической или искусственной, рассудочность берет верх над «целостью духа». При рассудочности же обостренный анализ (ум – сила не творческая) подавляет активность синтеза, единственного начала живого и действенного, и обращает самосознание жизненное в таковое *только логическое*, из которого ничего творческого выйти не может; или если нечто и получается путем умозрительного построения жизни, то это нечто всегда крайне односторонне и не воздействует на полноту личной или общественной жизни. Оттого, вероятно, своеобразие живое, которое грек называл ἡ ἰδιότης, – постепенно вырождаясь в своеобразие напускное, искусственное, а следовательно, и недоброкачественное, извратилось до того, что то же слово теперь выражает чисто отрицательную черту – простую глупость<sup>1</sup>.

Начало народной особенности, народной личности коренится, конечно, в проникающей все живое «индивидуальности», без которой не обходится никакой род существ, наблюдению нашему доступных. Можно с уве-

---

<sup>1</sup> Даже у греков этот процесс настолько успел совершиться, что ἡ ἰδιότης – уже стало выражать нечто не похвальное. Сначала это слово стало употребляться в смысле «частного лица, противоположного заурядному гражданину», а потом уже получило значение человека мизинного и идиота.



ренностью сказать, что не только это начало свойственно всякому живому существу, но что чем существо стоит выше по лестнице развития, тем индивидуальность более подчеркивается, постепенно переходя от простого, внешнего разделения какой-нибудь протоплазмы или умозрительной молекулы к тем все более и более личным внешним и психическим особенностям, которые доходят до высшей степени в человеке и человечестве и, наконец, разрешаются в той всевысшей, трансцендентальной индивидуальности Божества, о которой мы никакого представления иметь не можем и к которой нельзя применить ни один из внешних признаков индивидуальности земной, но которая так же несомненна, как *чистое бытие*, к которому никакие определительные предикаты не применимы, или, из менее высоких понятий, – понятие о движении: его определение возможно только относительное, и если взять его безотносительно, то оно обращается в нечто неопределимое, хотя этим не упраздняется самое движение как сила<sup>1</sup>.

Как известно, школы реалистические неохотно допускают духовно-душевную прирожденную индивидуальность, а они же особенно стоят за то понимание народности, которое видит в прогрессе неизбежный и желанный путь к обезнарождению и обезличенью. Но даже и с их точки зрения идея безнародности как конечной стадии культуры едва ли оправдывается. Действительно, если люди делаются такими или иными под влиянием условий воздействия на них окружающей среды (физической и умственной, понимая это слово в смысле самом реалистическом), то нельзя не прийти скорее к обратному выводу: ведь эти условия внешние неизменны, ибо перемещение целых народов едва ли мыслимо теперь; и

<sup>1</sup> Ср. Кант – *Neue Begriffe von Bewegung u. Ruhe* (Новое понятие движения и покоя (нем.) – Прим. сост.).

если народ может уйти от своей внешней обстановки, то свою уже сложившуюся психику он перенесет с собою<sup>1</sup>. Но если бы это и было возможно, то народ, переместившийся на место другого, может лишь обратиться в него, а пришедший на его место должен сделаться им в его первоначальном виде. Пребывание народов в одних и тех же условиях в течение веков должно закрепить наследственность качеств, и образующиеся под влиянием внешним внутренними качества тоже должны все более и более закрепляться; и, таким образом, народность, по дарвиновской теории образования видов, должна все более и более подчеркнуться, подобно тому как разнообразие видов в мире растительно-животном нисколько, по учению Дарвина, не склонно к разрешению себя возвращением к единству или, по крайней мере, к первоначальной немногосложности. Учение об однокачественности людей, «грядущих в мир», есть, конечно, не научное нечто, а тоже чисто умозрительное (априорное) утверждение, для совершенно иных целей измышленное: оно не только не находит подтверждения в науке или в обыденном опыте, но, наоборот, оно противоречит всему, что мы можем наблюдать сами; и, действительно, постоянно наблюдаем. Если в одной и той же семье, при совершенно однородных условиях воспитания являются Каины и Авели, умные и глупые, Иаковы и Исавы<sup>2</sup>, люди самых разнообразных темпераментов и настроений; если самые разнообразные народы живут тысячелетиями в одних и тех же странах,

<sup>1</sup> Великое переселение народов дает на этот счет наилучшие указания.

<sup>2</sup> Исав и Иаков очень интересны как указание на факт образования физических типов не по теории Дарвиновой применимости, а по какому-то другому закону *generationis equivocae* (происхождения (лат.). – Прим. сост.) разновидностей. Игра природы, вероятно, из начал рода человеческого была мощнее, чем теперь, когда в каждом отдельном человеке сохранилось менее силы, чем было вначале, когда в нем заключалось, так сказать, все будущее человечество. Хам – черныи и страстный. Откуда он взялся?

не смешиваясь и сохраняя свою народную физиономию и нравственную индивидуальность, – то какую же можно придавать вескость утверждению мнимонаучному, а в сущности, совершенно априористическому, о совершенной однокачественности людских умов, получающих кажущуюся разнокачественность только от внешних, нормирующих их развитие причин?! Но если бы допустить даже и эту теорию, то все-таки понятие народности и ее непреложности, хотя бы и подлежащей разным возможным эволюциям от внутреннего развития и скрещивания народов, остается в полной силе; и чем более долгим мы будем почитать век человечества в прошедшем, тем более недопустимой окажется гипотеза о возможной в будущем всечеловечности<sup>1</sup>.

Одним из самых крупных примеров устойчивости народности являет народ еврейский: он живет рассеянным по всему лицу земного шара (почти что), и, кажет-

<sup>1</sup> Если кто-либо пожелает указать на то, что Евангелие, говоря о том, что «будет едино стадо и един пастырь», и Апостол о том, что во Христе исчезает народность, предсказывают нечто подобное, то на это надо заметить, что единение в будущем, возможное о Христе, которое составляет чаяние верующих, относится именно только к единению в вере «о духе» и стоит на степени такой высоты, до которой народность – явление «душевное» – подняться не может. В Евангелии предполагается такое единение, которое, не упраздняя народности, делает таковые «не помехой» для единения во Христе, Который Сам, не переставая быть евреем, одинаково близок ко всем людям, какой бы они ни были национальности. В последнее время многие, вторя Чемберлену (*Die Grundlagen des Neunz. Jahrhundert. B. II*), утверждают, что Христос, как галилеянин, не был еврей. Но это не изменяет того факта, что он был причастен к какой-нибудь народности. Что же до самого утверждения сего, то его интересно сопоставить с той мыслью, которую проводит Хомяков в своих «Исторических записках» об арийском происхождении Авраама, а следовательно и семени его. Семитизм, по его мнению, есть продукт смешения арийства с кушитством, и преобладание одной стихии в одном случае и другой в другом могло в самом семитизме производить некоторые оттенки, при которых возможно допустить, что в известном случае арийство было сильнее, чем в других (ср. Ernst v. Bunsen. *Ueber die Einheit der Religion*, I Band.).

ся, он более других народов должен бы быть наклонным утрачивать свою национальность. Наоборот сему мы видим, что евреи не только остаются таковыми везде и всегда, но далее, более того, восприятие инородцами хотя малейшей примеси еврейства вносит во все нисходящее поколение еврейские черты – хорошие или худые, но почти неизгладимые. Этому даже не препятствует утрата народного языка, ибо взамен такового самая сильная и устойчивая часть еврейства усвоила себе прилаженный к своим потребностям чужой язык – жаргон, возведя его на степень языка национального. По-видимому, новейшие времена внесли как будто в обиход народов совершенно новое, обезличивающее начало всемирной внешней культуры, поддаваясь которой опасность утраты своей народности становится все более и более угрожающей и вероятной. Это явление хотя и новое в наши времена и потому еще не достаточно выказавшее себя, – в сущности, однако, вовсе не новое: подобные явления культурного свойства известны нам из истории; таково объединение народов на почве греческой культуры (эпоха Диадочов); таковое же на почве римской культуры времен Империи; они дают некую возможность судить о тех пределах, каких может достигнуть и объединяющая сила современной европейской внешней культуры.

Как в древние времена эта объединительная культура не пошла глубже поверхности, так и в настоящее время, хотя небывалая легкость сообщений и все более и более развивающееся взаимопроникновение народов и разнесли повсюду однообразие внешних приемов, начиная с костюма, – тем не менее внутреннее обезнужение ничем себя не проявило; и скорее можно сказать обратное, а именно, что никогда не был так обострен спрос на народность, как теперь, и это после того, что память о народности почти испарилась в XVIII веке.

Стоит вспомнить, что сто лет тому назад о чехах (как национальности) и помину не было. Венгерцы выдвинули себя на видное место лишь в последние времена на почве именно обостренной национальности; а современная усиленная борьба германизма против славянства тоже едва ли говорит в пользу мнения о постепенной утрате народности, благодаря усиленному общению<sup>1</sup>. Дело в том, что это общение гораздо более поверхностное, чем глубокое, и таковым оно было и в древности. Хранительницами народности всегда были и будут – народные массы<sup>2</sup>; а таковые остаются такими же неподвижными теперь, как и в старину: общаются лишь сильно индивидуализированные слои<sup>3</sup>, и они, конечно,

<sup>1</sup> La vapeur rapproche les nations... on habite la même terre et cette terre tend à devenir un même pavillon. On porte le même costume: on parle la même langue, on fréquente les mêmes lieux, et la division est d'autant plus immense qu'elle est dissimulée par le rapprochement des choses extérieures.

Plus les hommes sont voisins les uns des autres, plus l'abyme qui les sépare se creuse intérieurement. Plus l'espace visible se ramasse et se contracte par la vapeur et le télégraphe, plus les hommes inventent pour se fuir des distances inconnues. Ernest Hello. L'homme (ed. 8. p. 172).

(Пар сближает народы... живут на одной и той же земле и эта земля стремится стать одним домом. Носят ту же одежду, говорят на том же языке, посещают те же места, и разделение тем огромнее, что оно скрывается сближением внешних причин.

Чем больше люди становятся соседями один одному, тем больше пропасть, которая разделяет их внутренне все дальше. Чем больше видимое пространство сжимается и сокращается паром и телеграфом, тем больше люди изобретают, чтобы убежать как можно дальше. Эрнест Элло. Человек (изд. 8-е, стр. 172) (фр.). – Прим. сост.).

Хотя эти строки не относятся к вопросу о слиянии народностей, но они отвечают на вопрос о том – действительно ли единство внешних условий служит к объединению людей – духовному. Различие народов-народностей – конечно, духовное, или по крайней мере психическое; а тогда, по мнению приведенного выше, очень известного (правда – своеобразного) автора, внешние однообразные условия не объединяют, а скорее разъединяют.

<sup>2</sup> Fouillée. Psychol. 505. XII.

<sup>3</sup> Даже в Америке народности сохраняют свою обособленность и мало друг с другом сливаются.

не опирайся они на народ, не живи они его духом, – вероятно, скоро образовали бы всемирно-однородный поверхностный слой, которому, пожалуй, и пригодился бы искусственно-всемирный же язык, приспособленный для выражения всемирных пустяков, которыми, несомненно, пробавлялась бы такая оторванная от народных питательных почв всемирно-пустоцветная среда.

Но как ни общатся на почве однообразия внешнего эти слои, однако они не могут выбиться из-под зависимости от народов, к которым принадлежат, находясь дома под постоянным воздействием таковых – по принадлежности. Народы же сами остаются столь же обособленными, как и в прежние времена, они-то воздействуют неуловимыми веяниями на свои верхние классы, удерживая их от утраты народного типа, могущей произойти (хотя, как мы увидим далее, не в безусловной степени) чрез излишнее общение с таковыми же высшими классами других народов, подвергающимися той же опасности.

Впрочем, если взглядеться в то, что подразумевается под словом «обезличение», то получится также нечто совершенно отличное от того, что в этом слове нам кажется столь ясным. В отдельности культурные типы разных народов кажутся очень схожими, подчас почти тождественными: но стоит им образовать группы по национальностям, и тотчас выступают народные черты вполне явственно<sup>1</sup>. Из этого можно заключить, что

---

<sup>1</sup> Просвещение и культура – совершенно разные психические явления: можно стоять лично и даже общественно на высокой степени культуры, принадлежа при этом к среде, по началу просветительному невысоко стоящей. Мы считаем, например, что японцы и китайцы цивилизованнее некоторых христианских народов, и, однако, в просветительном отношении они стоят много ниже оных. Просвещение есть основа, на которой строится культура: на жидком основании построено очень декоративное здание; здание же, стоящее на основании прочном, может временно быть и аляповатое, но оно прочно и может до бесконечности улучшаться и переделываться, не утрачивая сво-

обезличение не идет далее поверхности и что то, что составляет невидимую суть народности, немедленно выступает наружу из-под личины шаблонной культурности, как только однородное, распыляемое в отдельных лицах, снова объединяется при группировке их. Этот факт становится очень выпуклым, если взять отдельных лиц, принадлежащих к народу, стоящему на низшей, по нашему мнению, просветительной ступени, но представляющих каждый вполне культурного современного человека, и учинить из них совещание, а рядом составить такое же совещание из менее, может быть, культурно-утонченных людей, но принадлежащих к началу просветительно-высшему. Для примера возьмем турок и греков. У турок столько же хвалителей их личных достоинств, сколько у греков критиков. Нельзя однако не признать, что греческая гражданственность стоит выше турецкой, несмотря на то, что каждый грек нам менее симпатичен, чем турок с его личной величавостью и привлекательностью. Пожалуй, то же можно сказать о двух главных расах, латинской и германской с ее англосаксонской ветвью. Лично представители латинской расы привлекательнее, изящнее, утонченнее своих германских соседей: но когда из тех и других составляются группы, то нельзя не признать, что личная прелесть первых уступает общественной мощи вторых, и их общественность настоль-

---

ей прочности. Изящное же здание, построенное на слабом просветительном фундаменте, раз отслуживши, уже далее подлежит лишь сломке. Смело можно утверждать, даже сейчас, когда лишь назревает так называемая «желтая опасность», что будущее все-таки принадлежит народам христианского просвещения, хотя бы плоды его были не вполне соответственны таковому. Вопрос может заключаться лишь в том: во сколько желтые племена способны переродиться на почве Христианства? Если бы это было возможно и монгольские племена возобладали бы, тогда желтая опасность переродилась бы в «желтое благополучие».

ко привлекательнее таковой первых, насколько лично первые привлекательнее вторых<sup>1</sup>.

Эти соображения дают право думать, что как бы внешне ни сближались народы, но что это сближение не может влиять глубоко на самое существо народности, коренящейся в более сокровенных изгибах человеческой души, чем те, которые утрачивают свою особенность под влиянием внешних условий (обихода). И едва ли, действительно, народности слабеют от оживления сношений. Стоить только принять во внимание, например, литературный обмен, чтобы убедиться в совершенной устойчивости коллективной индивидуальности в человечестве. Никак нельзя сказать, чтобы в литературе заметно было *постепенно возрастающее обезличение народов*; и если теперь, более чем когда-либо, читаются произведения чужих литератур, то это делается только потому, что теперь вообще усилился спрос на чужое, экзотическое, как последствие облегчения сношений. Везде теперь встречаешь иностранные товары и иностранные книги, которые – тот же товар. Но и вещи, и книги иностранные ценятся именно как иностранное, никак не могущее заменить своего и не влияющее почти на местный обиход,

<sup>1</sup> Шуточное на эту тему замечание находим у Канта (Anthropologie, II Theil. Der Charakter des Volks). Die Türken... wenn sie auf Reisen gingen (nach Europa), würden die Eintheilung derselben nach dem Fehlerhaften in ihrem Charakter gezeichnet, vielleicht auf folgende Art machen: 1. Das Modenland (Frankreich). 2. Das Land der Launen (England) 3. Ahnenland (Spanien) 4. Das Prachtland (Italien) 5. Das Titelland (Deutschland) 6. Herrenland (Polen).

(Антропология. Ч. 2. Характер народов). Турки после своих путешествий (по Европе) могли бы на основании особенностей характера ее народов разделить Европу на следующие части: 1. Страна мод (Франция). 2. Страна причуд (Англия). 3. Страна предков (Испания). 4. Страна роскоши (Италия). 5. Страна титулов (Германия). 6. Страна господ (Польша) (нем.). – Прим. сост.).

Дальше он сам старается очертить характер европейских народов, конечно, в их высших слоях, уже и в его время достаточно объединенных культурой, общей всем им.



удовлетворяемый все-таки лишь местными продуктами или если и иностранными, то подделанными под местный вкус. Русская изящная словесность сделалась теперь достоянием всего мира, особенно в произведениях наших лучших романистов; но какое же действительное влияние наших писателей проявилось на Западе? Кроме спроса – никакого. Ими, так сказать, балуются, как какими-нибудь тонкими привозными плодами, после которых с особенным удовольствием возвращаешься к своим местным произведениям. Скорее можно сказать, что ознакомление с чужим до сих пор лишь сугубо подчеркивало ценность своего, а не наоборот<sup>1</sup>. Более, чем все остальное, народы склонны заимствовать плоды мыслительной работы друг у друга: но и это они делают лишь с незаметными на первый взгляд, но существенными изменениями; и притом надо иметь в виду, что изо всех атрибутов духа – ум наиболее международен, потому что он по преимуществу служебная, а не творческая способность. Большая же осведомленность в чужом дает обманчивый внешний вид объединения по существу. Но по собственному опыту можно и каждому дойти до сознания того, что долгая жизнь на чужбине редко соединяет человека с чужим народом. Наоборот, чем более узнаешь суть чужого народа, чем более проникаешь в глубины его духа, тем более он становится вам не своим<sup>2</sup>. Вероятно, это

---

<sup>1</sup> Часто для полной оценки своей родной природы надо ознакомиться с другими, лучшими, по общему признанию. Резкие красоты Юга вызывают дремлющую отзывчивость к тонким, еле уловимым красотам Севера. Один очень известный русский художник, воспроизведши все лишь южную природу, на вопрос, почему он не воспроизводит своей, русской, ответил – потому что она гораздо труднее для передачи.

<sup>2</sup> Если вы вообще чувствуете потребность заглядывать в психологию окружающей вас среды. Если же этой потребности нет, а она редко отсутствует, особенно у людей непосредственных, делающих это не умом, а чувством, – тогда, конечно, не окажется никакой помехи к тому, чтобы почитать «вселенную отчизной, а человечество семьей».

происходит от того, что лишь постепенно раскрывается основной духовный строй того чужого народа, посреди которого приходится жить: сначала вас привлекают симпатические общечеловеческие его стороны, и лишь когда вы доберетесь до понимания самой народной души, то вам станет ясно, что вас от этого чужого, хотя может быть очень достойного народа отделяет грань – ее же не преjdeши. Красноречивый пример сему дает нам Гоголь, в начале совершенно почти обитальянившийся, а под конец почти, кажется, забывший о существовании Италии. Куда девалась его италияномания? Несмотря на удивительное, по видимому, понимание духа народа, выраженное им в его несравненном «Риме», он в действительности почувствовал, что между ним и столь очаровавшим его итальянским народом общего слишком мало. «Рим» остался недоконченным, а об Италии он сам перестал и вспоминать<sup>1</sup>. То же видим мы и в Гете: уж на что же он старался втянуться в Италию! Его римские элегии суть продукт его усилий разыграть из себя истового, древнего римлянина, но, в сущности, современного итальянца. Однако после его возвращения в Германию не видно, чтобы он когда-либо возвращался к такому настроению

---

<sup>1</sup> Если Гоголь не дописал «Рима» – то это, думается оттого, что он почувствовал, что, несмотря на тончайшее знание итальянской внешности, ему не сладить с итальянской душой. Он и не стал далее работать на чуждой ему почве. Отчасти то же случилось с ним и в «Мертвых душах». Как малоросс, он не достаточно понимал «суть» великорусской души и потому явно запнулся, когда, закончив отрицательную сторону своего бессмертного творения, захотел перейти к положительной. Но так как он был все-таки русский человек, то он и продолжал добиваться всеми средствами осуществления своего гениального замысла, будучи убежден, что ему откроется когда-нибудь тайна русской души, как члену великой русской семьи; на проникновение же в глубины итальянского духа он понял, что рассчитывать не может, – и потому, раз остановившись, далее он отложил попечение, понимая при этом, благодаря своей тонкой художественности, что и в таком неоконченном виде его «Рим» есть высокое художественное произведение.

и даже не видно, чтобы оно оставило в нем следы. Если он продолжал поклоняться древнему миру, то это было непосредственное проявление его языческого настроения; но с Италией его связь порвалась совершенно.

Единственное, что в человеке вненародно и сверхнародно, *это дух*, в нем живущий; та искра Божества, которая одна ставит человека вне сравнения с остальными существами одушевленными, но не одухотворенными. Если кому не угодно признавать духа, то для него «народность» очень приблизится к понятию о простой «породе», но зато она станет еще императивнее, ибо она исчерпает всего человека; тогда как при спиритуалистическом понимании остается свобода для высшего единения в области «духа», в которой исчезают земные отличия, и в ней действительно все люди единое нечто; и это единство проявляется либо в области чистой нравственности<sup>1</sup>, либо в тех творениях «гения», которые под покровом народных черт дают человечеству общечеловеческие, почти всегда непреходящие сокровища именно в области духа всеобъединяющего. Исключительно народное, как и самое понятие о народе, относится к области душевной, которая связана с земной телесностью, дальше которой не простирает своих взоров неверие, обращающее по этому самому понятие о народности-породе в нечто для человека исчерпывающее; и если этому не всегда так учит таковое, то это лишь по недостатку последовательности в мысли и учении. В самом деле, если душа есть произведение тела, гармоническое лишь объединение функций его органов, то физические разновидности людей должны соответствовать и душевным разновидностям, т.е. явлениям, соответствующим

<sup>1</sup> Антихристианский философ Шопенгауэр необыкновенно похристиански определил ту единственную основу этики, которая в Евангелии выражена словами «Никто же более сия любви имать – еже положить душу свою за други». Ueber der Grund-Probleme der Ethik.

щим тем, которые относятся к области души учениями, признающими оную<sup>1</sup>. Но, конечно, по этому «недуховному» пониманию народы и их взаимодействие друг на друга сведутся к сохранению чистой или образованной смешанных пород; но так как душа человеческая, по учению, объясняющему все явления по «стихиям мира», все-таки разнится количественно или качественно от души животных, то и народные души, результат человеческой разновидности, должны выражаться в некоей высшей, как бы психической жизни, которая при смешении народов дает и соответствующие душевные скрещивания. При недопущении же свободы воли, не совместимой с объяснением явлений лишь «по стихиям мира», значение народности становится сугубой. Спиритуализм в этом вопросе более допускает, так сказать, оговорок. Если человек обладает свободной волей, хотя и в ограниченной степени, и имеет возможность следовать своим наклонностям, то ясно – властный характер «прирожденности» смягчается правом свободного выбора: каждый отдельный человек может сам смягчать в себе элемент природности, избирая себе для подражания черты народности иной. Этим путем, с добавкой свойственной всем людям разнохарактерности, получается тот результат, что между народностями исчезает «безусловная» грань или что таковая в значительной

<sup>1</sup> Оттуда должен бы истекать, при отрицании духовного начала, взгляд на политическую равноправность полов, совершенно обратный тому, который более всего распространен именно в крайне либеральных сферах. Если душа есть продукт физической организации, то при различии телесных органов должны быть и души различные; и потому для однородной деятельности непригодные. Можно эти физические отличия умалывать или подчеркивать, но тождественности никак не получишь; а следовательно, не получишь и равноспособности. Логически придется допустить, что равноправность полов возможна лишь при разграничении сфер деятельности; иными словами – придется вернуться к исконному народному разграничению между *мужицким* и *бабьим* делом.

степени стусывывается; и это до того, что невольно иногда может брать сомнение: да существует ли доподлинно народность как нечто действительное; не есть ли она просто продукт свойственной уму человеческому склонности к обобщению, не имеющему, в сущности, твердой под собою почвы? Где те, которые выражают собою такие или другие народности, и какие же действительные приметы этих народностей?

Если бы народность выражалась в конкретных, определенных чертах, то их действительно можно и должно бы перечислить и, так сказать, составить инвентари различных народов<sup>1</sup>. Для пород животных со включением их психологии это почти возможно сделать безошибочно. Но если взглядеться внимательно в то, что нам кажется быть народностью, то мы заметим различие между тем, что есть принадлежность видимой народности и что относится к другому чему-то, что, несмотря на народность, и превыше породы подлежит какому-то иному определению. Для примера укажем на такого исключительного по величию народного представителя, каков был Пушкин. В нем все отдельные черты необыкновенно выпуклы. Абиссинец или негр был петровский Ганнибал – но несомненно, что он был родом из знойной, тропической страны, выходцы из которой доселе не могут отделаться в Северной Америке от своей избыточной чувственности<sup>2</sup>, на почве которой они там постоянно наталкиваются на расправы местного населения другого происхождения. Пушкина признают вообще высшим нашим народным поэтом, и однако он является облеченным темпераментом, конечно, не русского пошиба: у русского человека,

<sup>1</sup> Можно довольно точно составить описание человеческих пород с точки зрения только физиологической: но даже самые дикие народности почти не определимы в их психической обособленности.

<sup>2</sup> Если негры – потомки библейского Хама, то к ним идет имя их предка в обоих его смыслах, черного и горячего (страстного, чувственного).

может быть, тоже чувственность не вовсе отсутствует, как видно из некоторых подробностей древнерусских верований, но у него не заметно вовсе той пылкой страстности, которой проникнута вся поэзия Пушкина. Он был и по внешности, и по темпераменту африканец, и вместе с тем он чистый выразитель русского гения; но при этом нам кажется, что много легче определить, в чем он африканец, чем так же точно выразить, в чем он русский; ибо та черта отзывчивости на все человеческое, до способности отождествления себя с народностями чужими, которую некогда Достоевский усмотрел в основе его положительно русских черт, нам кажется вовсе не достаточной и даже и не совсем верно понятой им<sup>1</sup>. Но, во всяком случае, несомненно верно, что в Пушкине порода и народность идут бок о бок и этим он лично очень поучителен для уяснения рассматриваемого нами вопроса: его нельзя

---

<sup>1</sup> Во дни пушкинских празднеств так сильно чувствовалась необходимость утвердить на незыблемой почве значение Пушкина как народного поэта, что когда была предложена схема Достоевского «отзывчивость до отождествления» (Способность перевоплощения в гений чужих народов. «Способность эта есть всецело русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим». Дневник писателя. Август 1880 г.), на нее накинута с страстью, несколько затемнявшею беспристрастную оценку этого положения. Народная ли у Пушкина черта «способность отождествления или не есть ли она черта классовая, отличная от народной отзывчивости? Может быть, что *отзывчивость*, действительно, народная черта, а *отождествление* — классовая. Мы думаем, например, что если отзывчивость свойственна народу, то это большой плюс в его народном облике: но отождествление, до способности делаться по произволу итальянцем или испанцем, не может быть народной чертой; ибо если бы она существовала в народе, то от народа вскоре осталось бы очень не много. Как черта же, свойственная русскому дворянству, «отождествление» понятно и по сбродному происхождению сего сословия, и по его культуре, действительно только подражательной и в этом смысле антинародной. Действительно: русское дворянство никогда не было народным сословием: и до сих пор оно у нас представитель космополитизма, особенно в политике; сам Достоевский в «Мертвом доме» говорит что даже каторга не может сгладить бездну, лежащую между дворянином и простолюдином.

не признавать выразителем русского духа, господствующего над его личной «экзотичностью»; а этот факт доказывает, что народность не безусловно требует утраты признаков породы не основной, в составе того, что составляет таковую. Даже и в Гоголе можно проследить то, что в нем по породе малороссийского, а по народности русского; и что особенно замечательно – это то, что вся его общерусскость пробудилась под влиянием Пушкина, в котором экзотическая сторона была так сильна, но сильна не в ущерб, как из этого явствует, усвоенной им истиннорусской народности. Но если представить себе Россию, населенную Пушкиными и Гоголями, получится ли настоящая русская Россия? Пожалуй, можно идти далее и спросить: получилась ли бы совершенно русская страна, если бы ее населяли люди того типа, к какому принадлежали сами апологеты народности – славянофилы? Они принадлежали культурно к русскому народу и понимали его как никто другой; но они были сами представителями наименее народного у нас сословия, дворянского. Дворянство, размножившееся у нас до того, чтобы вытеснить всех остальных обывателей или чтобы даже вполне возобладать, нормировать проявление народной жизни, дало ли бы оно нам нечто истинно-русское? Едва ли, ибо в нем отличие породы (большинство дворянских родов иностранного происхождения) очень отразилось бы на обыденной жизни и тем изменило бы и самую народность культурную. В чем же, в таком случае, заключается народность и какие ее признаки?

\* \* \*

Когда у нас в первой половине XIX века поднялся серьезно вопрос о народности и образовались две партии западников и славянофилов, – вторые требовали возвра-

щения к старине, не в смысле возвращения к старым формам<sup>1</sup>, а в таковом к духу русскому, вытесненному, по их мнению, в высших слоях европеизмом, стремящимся навязывать себя все более и более народу, благодаря тому, что власть оказалась в руках именно этих утративших свою народность слоев. Западники же, со своей стороны, отрицавшие народность как необходимый фактор в жизни человечества вообще, а русского народа в особенности, постоянно ставили своим противникам вопрос: в чем же именно состоит русская народность; дайте, де, ее в осязаемом виде; в чем ее настоящая суть?

Надо признаться, что славянофилы<sup>2</sup>, собравшие много материала для должного на сей вопрос ответа,

---

<sup>1</sup> Соч. И. В. Киреевского (т. 2, стр. 280). «Если когда-нибудь случилось бы мне увидеть во сне, что какая-либо из внешних особенностей нашей прежней жизни, давно погибшая, вдруг воскресла посреди нас и в прежнем виде своем вмешалась в настоящую жизнь нашу, — это видение не обрадовало бы меня. Ибо такое перемещение прошлого в новое, отжившего в живущее было бы то же, что перестановка колеса из одной машины в другую, другого устройства и размера: в таком случае или колесо должно сломаться, или машина. Одного только желаю я — чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой Православной Церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших; чтобы эти начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своей полнотой, дали ему высший смысл и последнее развитие; и чтобы та «цельность» бытия, которую мы замечаем в древней, была уделом настоящей и будущей нашей православной России».

<sup>2</sup> Употребляем этот термин как общепринятый, хотя он не только не выражает, а скорее, затемняет сущность учения, к которому его противники (Белинский) злохитростно его приставили. Этим хотели накинуть на русско-православное направление Хомякова, Киреевских, Аксаковых и др. тень «обскурантизма», в котором обвиняли Шишкова и его последователей, славянофилов, которых поклонение церковно-славянскому языку ничего общего не имело с зародившимся в Москве направлением, поставившим себе задачи бесконечно более широкие: возрождения русского народа по всем направлениям жизни народной чрез уяснения руководящим классам особенностей истинно народного понимания, забытых или искаженных со времени прорубки знаменитого «окна в Европу» Петром.



тем не менее, сами его не разрешили категорически, по существу, а только указывали на то, что было сделано народным гением и в чем это, народом сделанное, отличалось от сделанного другими народами; но они добавляли при этом то весьма важное замечание, что народы даже *в однородном* всегда остаются оригинальными и никогда не утрачивают свою индивидуальность. Главное же их положение было: что народность окончательно себя завершает (фиксирует) в области веры. Христианство в разных его видах дает окончательную окраску народностям, принявшим его как последний акт их культурного расклубления. Так они указывали на то, что русская народность неотделима от Православия, и что она им как бы создана; хотя, однако, рядом с этим они же говорили, что, напр., характер славянского народа сделал его восприимчивее других народов к усвоению чистого, а не искаженного вероучения, не в смысле только неискаженности догмы (в этом сами славяне не могли быть судьями и могли лишь оценить значение сего впоследствии), а в смысле сердечного усвоения истины Христианства *в чувстве*. Но ведь если один, усваивающий то же самое, что и другой, остается все-таки иным и после сего усвоения, что явствует из дальнейших судеб их обоих, то нельзя не признать, что это различие коренится в первоначальных свойствах в одном случае целых народов, в другом – отдельных людей, каковые и воздействуют на дальнейшее развитие культурной жизни тех и других, давая в результате окончательный тип вполне развившегося человека и вполне выработавшегося народа. Славянофилы почти всегда подразумевали под народностью именно народность, *завершившуюся в культурно-историческом проявлении своем*; и им, конечно, было для своих полемически-учительских целей вполне достаточно доказывать существование народно-

сти в этом смысле, ибо они имели задачей доказывать существование народности русской и стараться ее возможно уяснить. Если бы они были систематики и занимались бы о составлении академического учения в своем духе, то они, конечно, подошли бы и к вопросу о народности с другой, более общей стороны, с первооснов вопроса о таковой: но они создавали свое учение путем живым, путем ответов на задаваемые жизнью вопросы, и лишь к этому они всегда присоединяли те общие положения, которые были нужны для оправдания своих мнений. Академического вопроса о «народности по существу» в действительности никто не ставил; говорили о народности конкретно русской; и таковую, в ее исторически завершенном виде, отстаивали против тех, кто отвергал ее права рядом с признававшимися, хотя и обобщавшимися под общим понятием Европы, народностями западными. Западники, признавая одну лишь общечеловеческую культуру, западную, требовали форменного определения того, что есть, по понятиям противников, «русской»; и, не удовлетворяемые ответом, решали, что «русское» – пустой звук<sup>1</sup>, мысль, в которой ничего не мыслится; недаром, де, защитники ее – последователи Гегеля, которого тоже обвиняли противники в том, что и он пускал в обращение мысли, в которых ничего не заключается реального<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Один из современных последователей этого направления, ученый-историк, в первой Думе предлагал упразднить самое имя «Россия» и производное прилагательное – «русский».

<sup>2</sup> Герцен писал в 1847 г., что в Москве, в кружках славянофильских, только и было разговора, что о Гегеле и Гоголе. Значение Гегеля в деле развития русского сознания было, конечно, очень большое, но вовсе не в смысле влияния его учения на славянофильство «по существу», а в смысле том, который так ясно высказан Хомяковым в его отзыве о феноменологии. Он пишет: «Феноменология Гегеля останется бессмертным памятником неумолимо строгой и последовательной диалектики, о котором никогда не будут говорить без благоговения

Славянофилы исчерпывательно разработали сущность культурной русской народности; но так как им не ставили вопрос, что есть народность сама в себе, то они на него и не ответили, оставив на обязанности последующих поколений, с ними единомышленных, договорить то, чего они не досказали за недосугом.

Задача настоящего труда заключается именно в том, чтобы «народность» объяснить в ее основе и тем оправдать включение ее в состав тех начал, признание коих составляет действительно желанную почву для сознательной жизни культурно-политической России,

*им укрепленные и усовершенствованные мыслители.* Изумительно только, что до сих пор никто не заметил, что это бессмертное творение есть решительный приговор над самим рационализмом, показывающий его неизбежный исход». (1 том, 267 стр.). Может быть, что это влияние Гегеля на «неумолимую логичность» учения его мнимых московских последователей заключает разгадку трудности усвоения такового средой, к логике очень неблагоприятной. Тот же X–в в другом месте выражается так: «Грустно сказать, а должно признаться – мы слишком не привычны к требованиям логической мысли. Молодежь, не покорившая ума своего законам методического развития, переходит у нас в совершенный возраст вовсе неспособною к правильному суждению о вопросах сколько-нибудь отвлеченных, и этой неспособности должно приписать многие нерадостные явления в нашей жизни и в нашей словесности. Самая полемика у нас не приносит по большей части той пользы, которой следовало бы от нее ожидать. Вы доказали противнику своему нелогичность его положений или выводов: что же? убедили вы его? Нисколько. Он от себя не требовал логичности никогда. Убедили вы, по крайней мере, читателя? Нисколько. И тому нет дела до логики: он ее не требует ни от себя, ни от других; а, понимает, чего не требуешь от себя в мысли, того не потребуешь от себя и в жизни. Вялая распущенность будет характеристикой и той, и другой. Конечно, многие полагают, что философия и привычки мысли, от нее приобретаемые, пригодны только (если к чему-нибудь пригодны, в чем опять многие сомневаются) к специальным занятиям вопросами отвлеченными и в области отвлеченной. Никому в голову не приходит, что самая практическая жизнь есть только осуществление отвлеченных понятий (более или менее сознанных) и что самый практический вопрос содержит в себе весьма часто отвлеченное зерно, доступное философскому определению, приводящему к правильному разрешению самого вопроса» (стр. 288, 9 того же тома).

в отличие от других стран, зиждущихся на основах не тождественных с нашими началами.

Мы не знаем народностей, проявляющихся помимо какого-нибудь начала культурного, воспринятого или зародившегося самостоятельно в них: хотя и есть такие дикие племена, у которых мы не можем усмотреть ни культуры, ни того, что можно назвать народностью, но это лишь следствие того, что наш собственный глаз не достаточно тонок, чтобы усмотреть зачатки того и другого в этих племенах и несомненно присутствующие.

Но ведь мы не видим никогда, в действительности, материи без силы, в ней присутствующей, хотя бы в сокровенном виде; а, однако, признаем, что они не одно и то же: пусть они будут две стороны одного и того же, но поскольку они две стороны, постольку каждая – нечто о себе. Народности без какого-нибудь просвещения мы не знаем. Народ нам всегда является как «естество» в природе, т.е. живая материя или жизнь в материальной оболочке. Он есть некая коллективная индивидуальность (душевная, но не духовная), которая уже восприняла ту или другую, хотя бы и минимальную, культуру. Но индивидуальность народа есть нечто весьма действительное само в себе, а не продукт лишь того или иного просвещения. Если мы и говорим, как последователи направления православно-русского, что истиннорусский – непременно православный, то мы же, однако, не скажем, что ничего не останется русского в том или в тех, кто обратятся в католика, лютеранина или мусульманина. Поляки вовсе не зауряд католики и очень отличны от испанцев, и еще более от своих ближайших соседей и по происхождению столь близких чехов. Потурчившиеся боснийские беги не сделались турками и даже очень враждебно относятся к самим туркам, которых, по какому-то славянскому

влечению к безусловному, обвиняют в недостаточной мусульманской истовости<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Один русский, перешедший в р. католичество и вступивший в орден иезуитов, поднял ожесточенную борьбу с орденом на манер боснийских бегов в исламе на почве требования безусловного исполнения статута Лойолы, недостаточно точно исполняемых будто бы современными его последователями (о нем очень несерьезно говорит г. Боборыкин в его «Риме»). Он же обличает католических богословов в недостаточном понимании ими же изобретенного догмата «о непорочном зачатии». Из его книги «Введение к богословию св. Фомы Аквината» почерпнул пок. В. Соловьев учение, которое он одно время проповедовал: о Богоматери-Богоматерии. Автор этого догматикосхоластического трактата упрекал (в частном разговоре) Соловьева в присвоении его мысли без упоминания о ее происхождении, и к тому же без ясного усвоения всей ее глубины.

Вспомнить можно и всемирного революционера Бакунина, возможного, кажется, только в среде, во всем ищущей «абсолюта»: если-де революция есть путь ко спасению, то революционируй все и вся, безотносительно к «что и для чего». Русский нигилизм, полный, или, по крайней мере, пышный расцвет коего мы переживаем, есть тоже черта извращенной народности, *но именно народности*. В Европе это давно понимали, со страхом озираясь на «русских нигилистов». Польское «либерум вето» есть тоже извращенный продукт славянской склонности к безусловному: это последнее слово отрицания, в карикатурном виде, начала большинства, изобретенного Европой, этой родиной всяческих очень комфортабельных условностей. По-видимому, указанная черта очень часто проявляется у славян, ибо можно привести много и иных примеров ее, с «самодержавием» включительно. Император Маврикий писал про славян своего времени, что они ненавидели всякую власть – «были анархистами». Когда необходимость заставила завести власть, то по той же потребности безусловного завели (и стоят за) безусловную власть – она же – русское самодержавие. Просим читателя, знакомого с нашей брошюрой о Самодержавии, включить и это соображение как возможное для объяснения возникновения этой государственной формы у нас. И, действительно, мы доселе видим в русском народе, рядом с *неким* культом Самодержавия, сильные остатки подмеченной имп. Маврикием черты характера наших дунайских предков. Конечно, самую суть славянского анархизма имп. Маврикий понимал по-своему, по-византийскому; и в этом он очень походил на наших современных правителей, понимающих русскую жизнь по своему; напр., смешение русской общины с коммунизмом, которого она совершенный антипод! Но можно ли утверждать что бальзаковское «la recherche de l'Absolu» («поиск Абсолюта») есть положительная, неотъемлемая черта славянства?

Держась библейского предания о единстве рода человеческого, не потому только, что оно библейское, а потому еще, что оно наиболее простое, а истина всегда проста<sup>1</sup>, мы придем к заключению, что семейства первоначальные, как и теперешние, искони имели свои душевно-плотские, физические особенности облика; и, вероятно, в молодости человеческого рода, когда в наименьшем количестве людей заключалось в запасе все разнообразие всего будущего человечества, – особенно сильна была индивидуальность лиц, а также и семей, коим суждено было и впредь не утратить таковую при обращении своем в племена и народы. Очень вероятно, что преизбыток («жизни некий преизбыток», по выражению Тютчева) производительной силы был так велик в первобытном человечестве, что с самого начала его земного существования явилось на свет множество гораздо более типичных во всех отношениях людей, чем какие рождаются теперь, когда человечество уже вошло в определенные, многочисленные русла племен и народов, лишенных способности рождать типы разнообразные, но взамен получивших способность и назначение производить более утонченные, совершенные типы, каждый в своем роде<sup>2</sup>. Исконные разновидности соответствовали, несомненно, и душевной разнокачественности, подчеркнутой Библией в лицах Каина, Хама (черного) и других, до родоначальников колен Израилевых, характеристику коих дает умирающий Иаков. До сих пор мы видим, что семейная типичность сохраняется даже и в психическом отношении очень устойчиво, и особенно в семьях, наклонных к обособлению. Оттуда особый тип замкнутых аристокра-

---

<sup>1</sup> Того же мнения был и Кант (О первоначальной истории человеческого рода).

<sup>2</sup> Учение Ренана о происхождении языков (*Origines du langage*) хорошо поясняет состояние вообще первобытного человечества.

тий и, еще более, царственных родов, кончающих почти всегда вырождением. Слишком долго сохранившая свою обособленность аристократия замирает в бездарности, а слишком долго царствовавшие роды обращаются в Бурбонов или в таких властителей, каковы мелкие немецкие государи, склонившие главы перед сравнительно еще свежим родом Гогенцоллернов.

Первое последствие обособления народов выразилось в языке (предание о вавилонской башне), происхождение коего представляется в двух видах: либо вначале человечество довольствовалось теми намеками на мысль, которые выражаются так называемыми корнями, и живой образец какового состояния языка, бывшего вначале будто бы всеобщим, являет язык китайский и его разновидности; либо, наоборот, избыточествующая мощь (*l'écubérance même*, по выражению Ренана) первых людей выражалась с самого начала таким богатством выражений мысли во всех ее оттенках, что из этого неисчерпаемого сокровища обособляющиеся народы могли избирать себе каждый то, что более соответствовало вкусу каждого, как и теперь можно заметить, что не только отдельные ветви одного племени берут себе для употребления из многих выражений, свойственных им всем<sup>1</sup>, одно или несколько наиболее нравящихся, но и то же самое заметно в словесном обиходе отдельных лиц, имеющих каждый, более или менее, свой излюбленный подбор выражений. В языке выражается мирозерцание и самая суть народного духа; можно сказать, что язык

---

<sup>1</sup> В этом и заключается начальная трудность усвоения сродственного языка: употребляемое в нем выражение входит в состав употребляемых и в своем языке слов, и потому невольно кажется, что и остальные однозначачие слова годны для употребления в оном. А на деле оказывается, что эти выражения в сродственном языке или вовсе не употребимы, или, успев принять другой оттенок смысла, выражают другое, чем то, чему они соответствуют в нашем языке.

и народ тождественны; и древний славянин, отождествлявший эти два понятия, показывал тем, как глубоко он понимал настоящее значение народности в ее сути. Все другие народы арийской расы определяли народность чисто материальными приметами (греч. *εθνος*, лат. *populus*, *gens*, франц. *peuple*, англ. *people*, *nation*, нем. *volk*), одни только славяне разделили народы по духу, выражаемому языком: себя они называли людьми словесными, а соседей немymi<sup>1</sup>. Все же народы по-славянски назывались «языки», и это название после принятия Христианства перешло на всех нехристиан; таковые же образовали на основании единства духовного, в представлении наших предков, один народ о духе, коему противопоставлялись все остальные народы, – языки, «язычники».

Как все в мире, основное начало народности и связанный с ним язык подлежали закону развития, и народ на его первичной степени отличен от народа, достигшего высшей степени своего развития. То же мы видим и в отдельных личностях: ребенок, юноша, зрелый человек и старец – не одно; но сквозь все эти степени превращения – личность остается себе верной до такой степени, что, напр., Шопенгауэр утверждает, что человек никогда не может изменить своего начального, основного характера. Так и народ, так и язык, его выражающий и поддерживающий его в его неизменности. Но хотя язык и есть сам друг народности, и залог ее неизменности, он, однако, не может почитаться абсолютно тождественным с ней: у народа сложившегося утрата языка не влечет совершенной утраты народности, и мы видим, напр., что онемечившиеся славяне (простонародье), составляющие основу населения большей части Германии, не многим

<sup>1</sup> Хотя название «немцы», по мнению некоторых, истекает из имени Неметов и только осмыслено обычным у народа приемом, тем не менее едва ли это верно, ибо оно противоположение слову – «словене», не имеющему никакого однозвучного для себя народного или письменного имени.



отличны от их соседей, сохранивших свой язык и народную обособленность. Есть даже в Пруссии и Саксонии местности, где доселе народ говорит по-славянски, и где его славянский дух уже еле уловим, точно так же как и в Сев. Италии. Наоборот – совершенно не имеющие уже народного языка евреи нисколько не утратили своей народной закваски и остаются себе верными, несмотря на то что в разных частях света говорят на языках много-различных. Поэтому навязывание чужого языка уже сложившемуся народу не дает значительных результатов само по себе, если оно не сопровождается другими условиями, способствующими прививке чужой культуры. Это ясно видно хоть на примере англичан – и ирландцев, усвоивших английский язык, давших ему даже выдающихся писателей, но не сблизившихся ни в чем с англичанами (стоит вспомнить Мура, воспевавшего ирландское прошлое на языке утеснителей Ирландии). Пока язык служит выражением создавшего оный духа, до тех пор он не отделим от народности и служит ее верным выразителем. Если добиваться возможно точного обоснования сущности народных индивидуальностей, то, конечно, надо искать такового в сравнительном языкознании; но не в узко-грамматическом отношении, а в отношении извлечения из духа языков понимания народной души<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Не можем здесь не указать на книгу, посвященную цели, подобной той, о которой мы говорим, но идущую путем художественного воспроизведения народного типа: **The soul of a people (душа народа) by Fielding Hall**. Автор поставил себе задачей дать нам почувствовать, что такое за народ – бирманцы. И, кажется, он этого, по крайней мере в художественном отношении, достиг. Любопытно, что, читая его, постоянно кажется, что имеешь дело с русским народом; хотя – что может быть общего между русскими и бирманцами?! Это общее может быть та самая основная народная индивидуальность, которая принадлежит той народной подпочве, на которой стоим мы и они; и которая, вероятно, свойственна была какой-нибудь особой ветви арийского племени; может быть, той, которую А. С. Хомяков называл восточно-арийской (иранской) с центром в древней Бактрии.

Такую задачу некогда предназначтали себе издатели несколько лет просуществовавшего ученого немецкого издания, озаглавленного «Журнал для науки об языке и народной психологии» (*Zeitschrift für Volker-Psychologie und Sprach-wissenschaft*. Lazarus und Steinthal). Но они не достигли намеченной ими задачи потому, что не вполне уяснили себе своей программы; да и, кроме того, она едва ли достижима, во-первых, по ее громадности, и особенно потому, что слишком нелегко определить, какую стадию развития языка следует принять за основную: просветительный элемент уже воздействовал на языки в самую раннюю нам доступную эпоху их развития, и потому мы и чрез языки не можем добраться до той древности, в которой надо полагать зарождение отдельных ветвей человечества, давших позднейшим народам их индивидуальность. Восприятие народом того или другого просветительного начала влияет на народность в самых его начинаниях: однако нельзя смешивать прирожденной народной типичности с культурным типом его же, ибо последний есть уже результат воздействий почти всегда посторонних.

Отделяя, таким образом, просвещение от самой первоначальной народности, докультурной, – необходимо остановиться на определении более точном этих двух понятий. Откуда могло взяться просвещение первоначальное, если оно не есть произведение самого народного духа? Не сходятся ли они в какой-нибудь исходной точке, лежащей за пределами истории?

Просвещение, хотя бы оно и дошло в конце своего развития до совершенного атеизма, есть все-таки продукт веры и всегда держится на ней, пока оно живо и действенно. Не верующий в Бога вовсе не то же, что верующий, что Бога нет. Первый – пассивный тип, не способный создать что-либо, а только вносящий в свой

обиход, а равно и в обиход своей среды, разлагающее начало индифферентизма. В сущности, большинство неверующих относятся к этому пассивному виду, и к такому же относятся и те, которые исповедуют веру лишь на словах: между ними не всегда легко найти настоящую разграничительную линию. Но и те, и другие ничего не могут никогда создать: создает лишь вера, но таковая никогда же и не мирится с произведениями веры отрицаемой, враждебной. Вера может быть отрицательная, хотя, конечно, «вера» по существу – положительная: но как крайняя степень отрицания может явиться и «вера отрицательная», и таковую мир зрит впервые вполне проявленной в настоящее время. Эта новая вера, столь же не доказуемая, как и всякая вера, отличается от простого неверия тем, что она безусловно нетерпима ко всему, что в обиходе истекает из отрицаемой веры, тогда как простое неверие весьма легко уживается с строем прежним и охотно пользуется его удобными или приятными произведениями или установлениями, предоставляя этому, не им созданному, строю разваливаться постепенно, не думая даже, чем его заменить.

Когда появляется вера в небытие Бога, то эта вера обращается в нечто агрессивное, стремящееся пересоздать человечество в духе своем<sup>1</sup>. Появившаяся теперь «богоненавистная вера», завершившая собою искони сущее простое неверие («рече безумный в сердце своем несть Бог»), стала тотчас, в отличие от старых неверий,

---

<sup>1</sup> Оттуда идет эта неудержимая потребность оказательства безнравственности, бесчеловечия и т.п.: это есть практическое применение начал, совершенно законное в области именно *живой веры*. Посему люди «оной веры», может быть, гораздо ближе (или менее далеки) от веры истинной, чем простые безбожники; ибо у них потребность веры страшно (sic) сильна: а при ней перемещение этой силы на другой предмет вовсе не невероятно. Неверие же обыкновенное есть отсутствие самой вероспособности, которую можно восполнить разве совершенным перерождением.

вполне уживавшихся с существующими порядками, созданными верами положительными, ломать до основания все старое во всех областях жизни общественной и частной, заменяя их таковыми, соответствующими ее учению и истекающими из ее догматов: вера без дел ведь действительно мертва есть<sup>1</sup>. Это есть начало новой

<sup>1</sup> Когда Христианство появилось в мире, оно вступило в борьбу с миром языческим: но эта борьба была все-таки умеряемая тем, что при всем глубоком различии между язычеством и Христианством у них была и точка соприкосновения – *теизм*. Какова же должна быть борьба двух вер «безусловно» противоположных!

Весь теперешний мир являет сцену (часто под покровом экономических и политических декораций) борьбы не с неверием, как прежде, а с антибожеской верой, идущей на борьбу со всем, созданным верою во что бы то ни было не *безусловно животное*. От того поборники этой веры так охотно и, вероятно, искренне сравнивают себя, в смысле самопожертвования, с христианскими мучениками: они чувствуют, что они не просто неверующие, но *горячо верующие* в несуществование всякого высшего начала; а их жестокость, часто вовсе не выгодная даже для них самих, их потребность *оказывать* безнравственность и скотство – есть только, в сущности, культуральная форма утверждения новой веры. Между неверами встречается пока лишь меньшинство людей *положительно противобожных*, точно так же как в среде верующих лишь *меньшинство истинно верующих*. Посему – как Христианство за две тысячи лет своего появления не смогло овладеть миром, так, вероятно, и противобожие не восторжествует, ибо главная масса неверов состоит из таких же вялых исповедников своего учения, каковы суть, в области веры Христовой, большинство себя к ней причисляющих или просто причисляемых... Это косное большинство в обоих лагерях так незаметно сливается одно с другим, что между ними нелегко провести разграничительную линию; совместно же оно составляет так называемый христианский мир, в котором один полюс образуют истинные христиане, а другой – истинные безбожники, вступившие в явную борьбу, но по возможности прикровенную, с Христианством и созданной им из остатков язычества с некоторой лишь примесью Христианства так называемой европейской культурой. Как известно – основание неверия Кант полагает не в уме, а в чувстве, в ненависти к нравственному началу. (Ср. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*) (Религия в пределах чистого разума (*нем.*). – *Прим. сост.*). Оттуда, конечно, и бессознательная потребность безнравственности в проявлениях неверия, рядом с полной способностью к самопожертвованию, этому высшему началу всякой этики, по мнению Шопенгауэра (*Ueber die Grund-Probleme der Ethik*). (Запрос на этику и понимание ее, видимо, не одно и то же.)

культуры, которая если бы привилась и во сколько она привилась бы, могла бы создать и новый культурный тип, который, на почве той или другой народности, мог бы дать и соответственный плод; но и в ней народная основная особенность все-таки никогда не исчезнет. Оттого мы и видим, что различные народы под влиянием современных атеистических учений дают различные разновидности и, напр., русские представители оной значительно отличаются от своих западных собратьев. Просвещение атеистическое, если оно где-либо, когда-либо осуществится, тоже будет плод не неверия, а «веры в небытие Бога», и эта новая парадоксальная вера, являющая из себя крайнее завершение заурядного безверия, может, всего вероятнее, иметь своим гнездом известную народность, напр., еврейскую. Евреи были избраны Богом за то, что они наиболее в лице Авраама проявили себя вероспособными; они посему стали преемниками данных Аврааму обетований. Но положительные качества всегда имеют и соответственный полюс противоположения: потребность веры в высшей степени и таковая же крайнего отрицания легко могут быть качествами одной и той же среды, тем более что, в сущности, способность остается одна и та же, а только изменяется предмет, на который она направлена: в одном случае она направлена на плюс, а в другом на минус, но обращенный тоже в плюс.

Вера<sup>1</sup>, истекая из прирожденной потребности верить, находит себе соответственный предмет либо в дарованном свыше Откровении, либо в извращенных оно-го остатках, либо может быть даже в возведении отрицания в нечто положительное, как в указанном нами выше

<sup>1</sup> Посему-то и возможна культура, основанная на вере безбожной: она себя уже и начинает проявлять в таком виде, который кажется сторонникам положительной веры лишь разрушением, а для насадителей новой веры – созиданием.

случае, заимствованном из современности<sup>1</sup>. Когда воздействие веры на душу народную достигает известного осязаемого проявления, тогда получается то, что называется просвещением, а оно уже из себя рождает культуру, то, что можно определить как практическое применение просвещения. До сих пор сохранились народы, у которых о просвещении почти нельзя говорить; но у них же почти нельзя доискаться и того, что мы называли бы народностью, ибо она без соли просвещения не имеет «вкуса» (saveur), по которому можно бы ее отличить от другой, тоже зачаточной; несомненно при этом, что если эти народы – не засыхающие ветви человечества, то что они носят в себе зародыши нарождающейся народности... Различие между просвещением и народностью, служащей ему подпочвой, сливающихся воедино для образования народности исторической, явствует из того, что народы одного просветительного круга не утрачивают, однако, своего личного образа; и потому между какими-нибудь сингалезцами и тибетцами или японцами-буддистами, несмотря на общность просвещения, – основная народность себя вполне проявляет. Какая огромная разница между соседями католиками, поляками и чехами! Но откуда же берется тогда различие между теми же поляками и чехами – раз они одноплеменны?

Племенная особенность есть как бы семейное начало, объединяющая ветви одного корня: ей соответствует народность племенная, напр. славянская, германская, латинская, монгольская и т.д. Вполне конкретная народ-

<sup>1</sup> Между неверием и «верой в несуществование чего-либо» разница очень наглядная: я не верю, что в соседней комнате есть кто-нибудь; или я твердо верю, что там никого нет. Если я желаю в эту комнату попасть для личных целей, то, конечно, смотря по тому, как я смотрю на этот вопрос (положим – я грабитель), я буду действовать различно: осторожно в первом и бесстрашно во втором; а всего вероятнее, что в первом случае я и совсем воздержусь. Только вера дает предприимчивость, неверие же располагает к пассивности.

ность – это начало индивидуальное: она дает каждому отдельному члену семьи тип, выработавшийся, главным образом, под влиянием совместно прожитой истории. Поляки и чехи друг другу родственны, а сингалезец и монгол объединены только на почве культуры – веры тоже.

В современном человечестве народность неотделима от просвещения, ибо первая веками уже соединена со вторым, как душа и тело, и составляют нечто единое; но ведь это «единое» не обращается никогда в «тождественное», и отречение от общенародного просветительного начала вовсе не отнимает у человека, принявшего просвещение чужое, его народный дух. Этому мы видим живой пример в самой России. Когда Петр привил к нашему служилому сословию иностранную культуру<sup>1</sup>, он образовал искусственно две России в недрах одной: и мы видим, что один и тот же народ, в одной части сохранивший про-

<sup>1</sup> Просвещение-культура было нами определено выше, как нечто истекающее из веры; но оно не тождественно с ней во все времена. Просвещение обращается сначала в культуру, которая вся пропитана этим просвещением (верой); но затем культура превращается в нечто, уже могущее существовать о себе и быть переносимым с места на место, отдельно от своего просветительного корня. Такой именно товар привез к нам Великий Петр и привил с полным успехом к одной части нашего населения, малочисленной, правда, но и наиболее властной, к сословию служилому. Этим произведен был разрыв в народе – головы от тела; к последнему прививка не принялась. Таким образом, в недрах одного народа получились две культуры; но нельзя, однако, сказать, что объевропеившаяся часть русского народа перестала быть так или иначе русской вовсе. Основную народность это восприятие иной культуры не могло уничтожить: оно лишь подорвало в отщепенцах «историческую русскую народность», и посему нередко бывает, что в этой отделившейся культурно среде раздаются неожиданно такие ноты, который доказывают, что подпочва народности сохранилась где-то в глубинах. Если служилый люд так легко принял европейскую культуру, то сему можно найти два объяснения: первое – это то, что, как служилое, оно исполняло волю того, кому служило; второе то, что в нем основная народность была сравнительно слаба: русское дворянство было нечто вроде древнего Рима – *colluvies gentium* (скопление племен. – *Прим. сост.*). Ср. Валуева о местничестве, в Симбирском сборнике 1844 года. Предисловие, стр. 48–49. Гакстаузен. *Studien ü. Russland*, стр. 66, т. 3.

свещение и культуру исконные, а в другой оные не сохранивший, дал две разновидности русской народности, у которых все, что относится к области культуры, одно с другим несовместимо, тогда как основные черты характера почти тождественны. Эти черты, однако, проявляются так своеобразно, что сразу нелегко понять их основное сходство. В народе великорусском, который все-таки должен почитаться ядром русского народа в широком смысле этого этнографического наименования, сильно оттенено расположение к общительности, к коллективности<sup>1</sup>, но при твердом сознании, что это начало «требует себе завершения» в противоположном начале личном – власти, сосредоточенной в одном лице. Наоборот: русская интеллигенция, вся пропитанная индивидуализмом, «требует себе завершения» государственного в искусственно-собирающей форме. Но в отношении этих двух слоев русского народа к их понятиям проявляется тот же характер безусловности, которая, по-видимому, есть черта может быть общеславянская, а почти наверное – общерусская<sup>2</sup>. В этом и тому подобных фактах ясно видно, что есть различие между чертами исконно-народными и

<sup>1</sup> «Хоровое начало» славянофилов.

<sup>2</sup> Народность славянская, если почитать ей свойственной черту безусловности, проявляется и в русском социализме и анархизме. Первый имеет сходство с общинностью, а второй с тем *анархизмом*, именно славянским, о котором свидетельствует имп. Маврикий, и который есть «парадоксальная» основа самодержавия. Позволительно думать, что в анархизме гр. Л. Н. Толстого отпрыгнула старославянская нота, но зазвучавшая на инструменте совершенно не русского, а иностранного понимания. Кажется, что одной из черт тоже славянской мысли (народной) надо признать – «здоровый смысл». Но именно он-то и исчезает всего чаще у людей, оторвавшихся от *почвы* и ходящих «по воле сердец своих», т.е. исчерпывающих себя резонерством, тем более опасным, чем талантливее сами резонеры. В русском народе резонерство является лишь в форме психоза и облекается в образ *босячества* в простом народе, а в высших классах оно очень близко подходит к *чистой интеллигентности*; и то и другое совершенно бесплодно и только разлагают то, что создается положительной стороною народной жизни.



просветительно-благоприобретенными: русская интеллигенция, если и утратила то, что есть национальность историческая, однако, по-видимому, сохранила прирожденную народную или племенную типичность; и поэтому эта самая наша интеллигенция, кажущаяся в самой России отчужденнейшей, – для иностранцев представляется тем, что она действительно есть – совершенно русской; и именно своей антиевропейской типичностью она внушает некий страх той самой Европе, от которой она же заимствовала «весь» свой умственный балласт.

Народность основная есть нечто отличное от народности исторической, и она-то и должна особенно приниматься в расчет при уяснении тех начал народности исторической, которые проявляются в главных составных отделах народно-государственной жизни: в вере, государственном строе и в народном самосознании.

Весьма важно, что принцип народности был введен в официальный девиз, ибо этим выражено было, что русский человек не допускает желательности народного обезличения, и что он, наоборот, убежден в том, что на основе народной полнее и живее расцветает излюбленное им просвещение (вера) и плодотворнее осуществляется его же политический идеал<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Очень оригинален взгляд Данилевского. Как естествоиспытатель он берет свои уподобления из области наук естественных. Вот его слова о народности в науке. Его легко распространить и на остальное.

«Из сказанного можно, по-видимому, вывести то заключение, что односторонность направления, примесь лжи, присущая всему человеческому, и составляет именно удел национального в науке. Оно отчасти и так, но однако и не совсем. Истина как бы уподобляется благородным металлам, которые мы могли бы извлекать не иначе, – как обратив их сначала в сплав с металлами не драгоценными. Эта примесь, конечно, уменьшила бы ценность их: но не надо ли с этим примириться, если только под условием такой примеси можно их приобретать, если в чистом виде они нам не годятся, и если известного сорта примесь обуславливает и добычу драгоценного металла известного сорта? Сама примесь не получает ли в наших глазах особую ценность, как орудие дальнейшего успеха в открытии истины», и т.д. («Россия и Европа», изд. 2-е, стр. 130).

Когда в русской литературе заговорили впервые о народности и о необходимости на ней строить весь наш обиход, то такое утверждение вызвало сильнейший отпор в той части нашего общества, которая наи глубже восприняла посеянные Петром семена: и хотя эта же среда отличалась наибольшей склонностью к новым политическим идеалам, вовсе не петровского привоза, тем не менее она была вполне петровского закала и лишь доразвивала в себе плоды насаждений XVIII века. Правда, – Петр перестроил свое государство по абсолютическому шаблону, в отличие от и во упразднение старорусского Самодержавия. Но он в сущности насаждал самый европеизм, в той, конечно, лишь переходной форме, которая таковому соответствовала в его время. Раз же он, европеизм, принялся, то и у нас пошел расти, сообразно его росту на Западе. При Петре, за исключением Голландии (республики) и Англии, конституционной монархии, в Европе господствовал абсолютизм<sup>1</sup> – его-то Петр и привез из своих заграничных поездок. Но по его отношению к той же Голландии или Венеции видно, что он не гнушался и республик, а только считал, что там, где правление монархическое, ему надо быть таким, как в Европе; там же Самодержавие русское не было понимаемо как нечто о себе законно существующее, а почиталось лишь чем-то азиатским, тогда как настоящее монархическое правление должно было быть именно таким, как его осуществляли короли и императоры. Но за сто лет личный абсолютизм уступил в Европе место абсолютизму коллективному (камеры), и потому последователи реформы в духе западном обратились очень правильно в конституционалистов, оставаясь верными идее подражательности, насажденной Петром. Вслед за Руссо<sup>2</sup> мы, конечно,

<sup>1</sup> Были еще республики – Венеция; но она была олигархический деспотизм, и Швейцария – которая в то время во внимание не принималась.

<sup>2</sup> Ср. Contrat Social.

скажем, что Петр, пожелав сделать из своих подданных иностранцев, тем самым помешал им обратиться когда-либо опять в русских; но на это можно, пожалуй, возразить, что прежде надо, де, доказать, что последователи его начинаний перестали быть русскими; это же, с другой стороны, требует предварительного доказательства того, что истинно русский только тот, кто держится такого, а не иного мирозерцания.

Возможно ли формальное, по пунктам, изложение того, что составляет суть народности? – об этом речь будет ниже. Может быть, некоторые скажут даже, что истинно русскими являются не славянофилы, а именно западники, ибо они стояли за идею всемирного прогресса, которая не может не быть русской, во сколько она общечеловечна, тогда как славянофилы, цепляясь за отжившую старину, были только представителями всяческого старообрядчества (какое во все не есть вера большинства нашего народа), оттого и не пошедшего дальше известных пределов распространения.

Хотя бы и так! Но, ведь, верно и то, что западники принципиально отвергали народность, считали ее препятствием на пути прогресса (провинциализмом, ибо столица культуры – Париж или Берлин, или (реже) Лондон, – *La France – c'est le géant du monde, Cyclope dont Paris est l'oeil*<sup>1</sup>, и это свое воззрение они выразили в афоризме С. М. Соловьева «учение есть подражание»<sup>2</sup>. Ему не могло, однако, не быть известным народное присловье: «век живи, век учись»! Вечное подражание должно бы быть тогда уделом русского народа<sup>3</sup>. Это понимание

---

<sup>1</sup> См. прим. на стр. 220.

<sup>2</sup> Ср. А. С. Хомякова, т. III (изд. 1900), стр. 271.

<sup>3</sup> Что и делают до сих пор непомерно размножившиеся «птенцы гнезда Петрова». Последнее в этом отношении – это Таврический дворец с его «трибуной».

может быть и верно и удобно, но только при нем для народности места не остается.

На требования славянофилов – познать и живить свою забытую (интеллигенцией) народность, им отвечали следующими аргументами: или народность не существует как нечто, могущее противостоять своими силами напору мировой (французской) культуры, или, если она есть нечто основное, прирожденное, то нечего опасаться за ее неизгладимость, она таковой и пребудет; но именно самые требования восстановления и охранения ее доказывают, что она нечто очень слабое, что она тает от прикосновения с светом общечеловеческого просвещения. Там, где народность совпала с общечеловечностью, там о народности не хлопчут: и если являются на Западе националисты (Фихте, Гегель), то это только из желания в общем хоре мировой культуры выгородить себе особое место; и, в сущности учение народности – нечто чисто немецкое, происшедшее от того, что немцы при всем своем глубокомыслии чувствуют, что не они идут во главе мировой культуры: в досаде на это они хотят нечто и себе урвать. В подражание уже им потянулись и наши гегельянцы, и, слепо идя за Гегелем с одной стороны, они усиленно воспевают Гоголя с другой, как дающего возможность похвалиться своим, чего, де, подобного ни у кого нет – ему равен лишь один Гомер (К. С. Аксаков). Самые заботы защитников народности о сохранении ее доказывают ее слабость и безжизненность: живое не нуждается в оживлении; а главное, хлопоча о восстановлении этой самой попоранной народности, никто не потрудился ее уяснить; а это потому, что этого и сделать невозможно иначе, как преклонившись пред теми чертами, усмотренными в характере и истории народа, которые суть лишь явления односторонности и отсталости.

Если бы славянофилы были просто более или менее даровитые теоретики, то они, вероятно, постарались бы выработать точное и систематическое изложение своего учения и создали бы законченную и по всем пунктам обработанную систему. Но они были не кабинетные систематики, а люди жизни, выразители народного самосознания<sup>1</sup>, только подавленного и высшими слоями народа забытого, но вполне живого и жизненного, нуждавшегося лишь в логическом выражении и, так сказать, закреплении, для дальнейшей разработки грядущими поколениями мыслителей и для возвращения самой жизни к самобытным русским началам, правильное развитие которых было прервано насильственным актом власти, не могшим, к счастью, эти начала заглушить, но лишившим народ возможности иметь культурных представителей своей умственной и духовной жизни, без которых он должен умственно зачахнуть и захилеть. Одна часть народа, которая была уже приготовлена чрез протесты против начинавшегося еще до Петра западничаия, особенно на почве церковной жизни, — эта часть народа успела завести себе кое-какую «интеллигенцию», благодаря которой она и сохранила в себе на почве борьбы и отрицания некую полноту жизни, хотя бы и умственно крайне несовершенную. Возвратить русскому народу истинную, вполне его достойную интеллигенцию, служащую выражением не своих личных, хотя бы и глубочайших мыслей, а мыслей, понятий и верований самого народа<sup>2</sup>, — такова была задача славянофилов, и, конечно, они, ввиду условий своего выступления и своих целей и ввиду сохранения за собою роли именно выразителей существующего, живого, а не учителей с катехизисом в руках, — они

---

<sup>1</sup> Выражение И. С. Аксакова.

<sup>2</sup> Ср. примечание в конце статьи.

по необходимости должны были дать своим трудам полемический характер или, по крайней мере, характер приспособления к данным запросам, а не к чисто умозрительным таковым же; стоит вспомнить, как создавалась вся богословская деятельность А. С. Хомякова или окраинная Ю. Ф. Самарина. Первого упрекал в излишней систематичности в «Ист. Записках» его же ученик А. Ф. Гильфердинг<sup>1</sup>, и только потому, что эти Записки, сравнительно с остальным, были попыткой систематизации; да и то, как известно, для собственной потребности автора. Будучи людьми жизни и дела, выступавшие не как книжники с книгами, а с живым словом, принимавшим форму книжную только по необходимости, они и народность отстаивали в ее полноте, т.е. в полноте ее проявлений; и посему они о ней и говорили более всего как о совокупности явлений, подводимых под общее понятие народности; и в ответ на отрицание народности вообще во имя общечеловечности они не столько задавались уяснением идеи народности как таковой, сколько старались доказать, что мнимая общечеловечность есть не что иное, как навязывание народности чужой, только потому ослепляющей и представляющейся всемирной, что она в своем развитии успела уйти далее нашей, и благодаря своей условности, давшей блистательные плоды частичного процветания, легко сравнительно достижимого, при условии забвения того, что они называли целостью духа, которую они ставили превыше всего и в заботе о сохранении коей они видели исконный запрос народов славянских, и русского по преимуществу. Таким образом, они и не дали и, по выше сказанной причине, не могли дать точного ответа на вопрос: что есть народность по существу. Славяно-

---

<sup>1</sup> Ср. предисловие Гильфердинга к «Запискам о Всемирной Истории». Т. 5, полн. собр. соч. А. С. Хомякова.

филы прежде всего требовали устранения пут и предоставления возможности самопроявления, указывая на те в современности сохранившиеся особенности, которыми дорожит народ, и на те в прошедшем усматриваемые явления, которые по своей жизненности и доселе соответствуют истинным потребностям русского человека. Они особенно упирали на то, что так как народ не может обходиться для жизни по началам ему присущим без общества, с ним органически связанного верой и понятиями, то необходимо, чтобы наше почти сплошь народу изменившее общество, прежде чем толковать о составлении «катехизиса» народной веры, полюбило бы народ, почувствовало бы желание узнать его, а тогда понимание сущности народности дастся само собою, особенно если прибавить к этому изучение старины и ее памятников. Конечно, чтобы полюбить кого-нибудь, надо хоть сколько-нибудь знать, кто он есть. В этом деле предварительного ознакомления существенную роль играет изучение истории, из которой узнаешь, что народ создал; и хотя и в старину не все делалось совершенно без воздействия начал чуждых, однако отличить свое от чужого всегда при серьезной критике – возможно; особенно же назидательно проверять прошедшее настоящим: то, что доселе живет или как действительность, или как чаяние, то уж, конечно, народно по преимуществу. Всего более упирали они на то, что главный коэффициент русской народности заключается в ею излюбленной вере, христианской, православной<sup>1</sup>,

<sup>1</sup> Religion more even, than language makes a people. Max Müller. On the Science of language. Metaphysik (вера) ist, was Staaten organisch schafft und eine Menschenmenge eines Herzens und Sinns, d. h. ein Volk, werden lässt. Schelling. S. W. 8 т., 9 стр.

(Религия в большей степени создает народ, чем язык. Макс Мюллер. О науке языка. (англ.). Вера – это то, что органически создает государство и позволяет толпам людей приобрести сердце и смысл, т.е. становиться народом. Шеллинг. Собр. соч. Т. 8, 9 стр. (нем.). – Прим. сост.)

и потому они всячески старались выяснить, в чем именно состоит жизненное отличие Православия от инославий и в чем это воздействие Православия выражалось в исторической социально-политической жизни русского народа и выражается доселе в народном обиходе и народных понятиях. Так они поступали и во всем своем учении, не систематизируя искусственно, а предоставляя живому пониманию обратиться в «учение», благодаря своей полноте, с одной стороны, и органической последовательности, с другой. Это, конечно, был единственный истинный путь к достижению возможно полного возрождения мысленного, ибо систематизация, начинающаяся раньше обновления понимания, всегда мертвенна и носит в себе семена застоя, а не дальнейшего развития. Но раз учение живо, оно должно себя выражать и в точной формулировке всех подробностей: оно должно себя постепенно довыяснить, и этот процесс тем долее может и должен продолжаться, чем глубже и всестороннее размах основного понимания.

Доселе были указываемы лишь признаки народности русской и иных народностей (особенно охотно исчисляют немцы отличительные свойства своей народности<sup>1</sup>): но самый вопрос о том, что есть народность по

---

<sup>1</sup> Например: *Unter allen Stämmen... war das Deutsche das am edelsten und kräftigsten organisierte* и т.д. *Dieffenbach Origines Europae*, 187. Или: *Dieser Name bezeichnete das Volk der Macht (Die Deutschen) ...das Volk der Völker Giesebrecht. D. Geschic. Me. II. 2. 504.* и т.п.

(Немцы из всех племен были самыми благородными и наиболее сильно организованы и т.д. *Диффенбах. Происхождение Европы*, 187. Или: *Этим именем назывался народ власти (немцы)... народ народов. Гизебрехт. Немецкая история. II. 2. 504 и т.п.)*

*Die Deutschen sind Lehrer und Zuchtmeister unseren Nachbahren Treitschke Ausgew. Werke. I Band, 48–49 и т.п. (Немцы – учителя и воспитатели наших соседей. Трейчке. Избранные произведения. Т. 1, 48–49). Отрицательная характеристика: «другие страны имеют обезьян; Европа имеет Французов. Шопенгауэр. Handsch. Nachlass. 386.*



существо, – это вопрос, который в отвлеченной форме не был, сколько мы знаем, уяснен и вообще; и потому требование противников начала народности, западников, указать ясно, в чем же она заключается как нечто «о себе сущее», совершенно законно. Но когда они же утверждали, что требование «возрождения» есть явное доказательство смерти того, что хотят возратить, то этому возражению едва ли можно подыскать достаточное основание.

Немцы, эти главные апологеты народности, и особенно своей, создавшие и самый академический вопрос о народности, не требовали, де, возрождения народности своей, а только подчеркивали факт уклонения от нее и из оногo делали известные выводы. Это одно: а у нас, де, вздумали говорить о возвращении к утраченному. В этом заключается абсурд: в этом выразилось недомыслие «русских гегелианцев».

Но на это славянофилы давали очень положительный ответ<sup>1</sup>, объясняя, – что над русским народом стряслось нечто, чего западные народы не испытывали: у него властно отняли его культурный орган, т.е. обезглавили его и насильственно направили его судьбы по пути подражания, а кроме того, и служения идеалам чужим. Если бы это подражание могло проникнуть в самые глубины народной жизни, тогда, конечно, нельзя было бы и говорить о «возвращении к старине», о восстановлении ее. Более того, пришлось бы сказать, что если народность может быть упразднена указами, то ей и цена, наверное, небольшая. Но дело в том, что, по мнению представителей православно-русского направления, именно этого-то и не случилось: народность была лишь вогнана внутрь с лишением возможности проявления в

---

<sup>1</sup> Такой, в котором предшественником их являлся Ж. Ж. Руссо, о чем было упоминаемо многократно.

слове и в деле государственного строительства<sup>1</sup>. Изменил старине лишь служебный слой, и он увлек за собою своих ближайших слуг. Идет, следовательно, дело не об искании погибшего чего-то, а о даровании воздуха, возможности дышать полною грудью тому, что лишь было закупорено, положено под спуд той властью, которой народ верил всецело и беспрекословно повиновался, как органической части самого себя.

Когда же настойчиво требовалось противниками изложение того, что есть русская народность, требовалось перечисление всех ее примет, тогда на это отвечали тем одним, чем можно было ответить наглядно: указанием на своеобразности нашей истории, нашего политическая строя, наших народных понятий и обычаев; а когда возражали, что у всех народов те же явления повторяются на известной стадии их развития, то опять им основательно возражали и доказывали, что если у разных народов встречаются явления однородные, то у каждого, де, народа они принимают различные оттенки<sup>2</sup>. А кроме того, если

<sup>1</sup> Дворяне и духовенство хотя никогда не были сами в древней России творцами культуры, но они все-таки были выразителями народного понимания. Раз они были не только приставлены к делу насаждения чуждого, но, того более, в лице дворян еще и поставлены в антагонизм с народом установлением крепостного права, по типу западному, – народ утратил своих выразителей и ушел весь в *простонародность*; и до сих пор в обиходе под народным понимают у нас простой народ. «Публика вперед – народ назад!» – возглас такой полицеймейстера был подчеркнут в 50-х годах прошлого столетия К. С. Аксаковым. И доселе под, напр., «Народным домом» понимают официально: дом, для забавы простонародья учрежденный.

<sup>2</sup> Напр., общинное владение. Хотя доселе, и, может быть, теперь более, чем когда-либо, занимаются и травлей «научной» общины, и ее насильственным уничтожением, тем не менее ее отличительные черты несомненны, и ее образование хорошо представлено в книге К. Качоровского «Русская община», т. 1, в которой весь процесс ее образования прослежен автором на Сибири, в которой мы единообразно видим все переходные формы землевладения, приводящие к общинному русскому строю. Ср. К. Кавелина объяснение англ. суда присяжных (2 т., 230 стр.) как остатка общ. быта.

все люди имеют те же стадии развития, и, следовательно, имеют их и народы, однако ежедневный опыт показывает, что одни индивидуумы сохраняют на всю жизнь известные, иногда детские черты, тогда как другие с годами изменяют эти черты, свойственные всем людям, но далеко не у всех делающиеся устойчивыми и пребывающими<sup>1</sup>. «Мир – народ от Адамия», и потому все люди имеют общие качества и недостатки; но у некоторых людей преобладают одни черты, а у других другие, с добавкой известной своеобразности и окраски каждой из них. Этим ограничивается самая крайняя «индивидуальность», никогда не претендующая на обладание черт никому другому не свойственных, ибо в последнем случае люди были бы не членами одного рода, а о себе существующие субстанции. Ввиду своей невольно полемической (хотя всегда на положительной основе) деятельности, славянофилы старались показать на деле фактами, в чем усматривается народность в истории русского народа и какие ее признаки в настоящее время, отыскивать которую приходится под слоем культурным, совершенно отшатнувшимся и ставшим даже во враждебные отношения к исконной народности во имя общечеловеческой культуры, наиболее, однако, отдающей французскими мотивами<sup>2</sup>. Несмотря, однако, на постоянное возвращение к теме «народность», доказывая ее участие даже в такой области, как «наука» (ср. в «Русской Беседе» 1856 года ст. Ю. Ф. Самарина – «О народности в науке»), несомненно, однако, что они не ответили положительно на вопрос – что есть народность

---

<sup>1</sup> У Лермонтова говорится про Одоевского, что «он сохранил и блеск лазурный глаз, и звонкий детский смех, и речь живую, и веру гордую в людей и в жизнь иную». Это выражение было поэтом подчеркнуто, как явление не общее, а даже редкое.

<sup>2</sup> Н. Я. Данилевский необыкновенно ясно показал, что под именем общечеловеческой, западной культуры является всегда именно французская, и почему так. Россия и Европа (изд. 2-е). Стр. 256 и сл.

по существу: и если бы они это сделали, то, вероятно, этим положили бы конец допросам противников: в чем же состоит русская народность? Если ее нельзя формулировать, то, значит, ее и нет. Это самое повторяется и доднесь; и не только повторяется на словах, но и практически проводится в жизнь властной и не властной, но, тем не менее, деспотической интеллигенцией.

\* \* \*

Есть не только целый ряд понятий, которые воспринимаются непосредственно (а priori); но более того, факты вообще воспринимаются только этим путем: только сделавшись доступными непосредственному восприятию, они могут давать пищу для логических, умственных дальнейших комбинаций. Выражаясь языком новейшей философии: всякий факт трансцендентален и предшествует логическому постигновению. Факты чувствуются, и если их стараться определить логическим мышлением, то получается лишь какой-то намек на предмет, но вовсе не его настоящая, полная передача. Что есть свет? Самое точное его определение находим у ап. Павла «Все являемое свет есть». Это, конечно, гораздо полнее Шеллингова *Licht ist die reine Raumerfüllung*<sup>1</sup>: но ведь без непосредственного о свете представления едва ли бы эти два определения света дали нам об нем даже отдаленное понятие; и, в сущности, и доселе можно только повторять с ветхозаветным бытописателем «и рече Бог – да будет свет, и бысть свет!» Это пример из области явлений чувственных: возьмем таковой же из области духа. В Евангелии сказано – «Бог есть любовь». Для верующего и любящего это вполне ясно. Но когда Апостол старается определить, что есть любовь, то получается почти исключительно отрицательное опреде-

---

<sup>1</sup> Свет есть простое наполнение пространства (нем.). – Прим. сост.

ление, с немногими лишь положительными чертами, такого, однако, свойства, что они могут быть применены и к иному: напр., «любовь долготерпит». Можно ведь долго терпеть и не по любви. «Не ищет своя си» – это вполне применимо к так называемому альтруизму, чему-то с любовью мало сходному. Берем другие конкретные понятия: напр., искусство или наука, т.е. прекрасное и истинное, в их проявлениях. Эти два понятия не поддались доселе точному определению и поему постоянно о той же вещи одни говорят – «художественно», другие говорят – во-все нет. Обычное в ученом мире разномнение: «научно», «ненаучно». Это, однако, не влияет нимало на всеобщее сознание, что наука существует и очень удовлетворяет запросам ума человеческого или что есть искусство, в благотворном влиянии коего так нуждается человечество<sup>1</sup>.

В чем заключается «личность» человека? Возможно ли ее определить точно? Можно сделать некоторые выводы и заключения на основании действий человека, можно даже его условно охарактеризовать намеками или уподоблениями; но в точности определить, в чем заключается индивидуальность такого именно лица, да так, чтобы это определение не годилось для другого, сходного с ним, – невозможно. Когда мы познаем человека из его действий, тогда можно и подвести некоторые стороны его личности под обобщительное определение; но если взять, напр., характеристику Наполеона и не знать его как живую ин-

---

<sup>1</sup> На практике трудом вполне научным мы признаем тот, который или согласен с нашими собственными понятиями, или который нас убедил. Когда же убеждаемся позже в противном, то уже о «совершенной научности» умалчивается. В области искусства художественным почитаем то, что нам нравится, не более. Попытки уяснить, что безусловно художественно и что нет, не привели ни к чему (пока?) Об эстетике написана масса книг, и они не подвинули ни на шаг определения прекрасного. Аристотель сказал: «Что есть прекрасное – вопрос слепого». Больше и теперь, кажется, ничего о прекрасном нельзя сказать лишь с применением оного изречения к другим видам искусства.

дивидуальность, то несомненно, что в нашем уме получилось бы нечто очень не сходное с действительной личностью великого Императора. Характер человека составляет вместе и нечто очень для нас определенное (конечно, при условии достаточного знакомства, а иногда даже благодаря «первому впечатлению»), и вполне неопределимое для логического мышления. То же самое можно сказать и о семейных чертах, ясно обрисовывающих тип семейный, даже иногда при большом разветвлении семьи; кто возьмет, однако, определить эти черты «точно»?

Собрание воедино большого или меньшего количества людей общего корня, у которых есть эти неопределимые черты, но очень ясные для непосредственного восприятия, дает народность каковая, по существу, есть нечто духовное; но она же облекается всегда некоторой внешней оболочкой, совместно с духовной стороной дающей то, что называется народный тип. Однако и этот, по-видимому, столь ясный тип весь слагается из тех же неуловимых для формального определения элементов, как и тип индивидуальный; и можно только сказать, что народность есть коллективная индивидуальность, столь же ясная и столь же неопределимая, как индивидуальность отдельных лиц<sup>1</sup>.

Как бы кто ни отвергал народность, как неизбежный фактор в развитии человечества, способствующий к проявлению богатства данных человечеству многообразных даров, — тем не менее, никто не усомнится в непреложности того, что мы, хотим или не хотим, а всех

---

<sup>1</sup> То же можно сказать и о внешнем сходстве членов семьи, что и о народном типе. Недостаточно быть белокурый или рыжим, чтобы иметь английский тип, или быть черным или тоже рыжим, чтобы быть евреем. Очень часто бывает, что тип почти совершенно исчез у человека; но стоит ему открыть рот или улыбнуться, чтобы народный тип вышел на вид. По мере развития культурного — телесные отличия слабеют, но тем сильнее выступают духовные черты.

встречающихся нам тотчас и без всякого колебания относим к той или другой народности; а при ближайшем знакомстве с оттенками народностей – и к таковым. Не только всякий узнает француза, но между французами узнает и гасконца, и провансальца, тем легче еще и бретонца, француза только по общности исторических судеб, а не по происхождению. Но вот что надо при этом заметить: хотя люди могут более или менее легко отличать различные национальности, тем не менее безошибочное (если есть что либо безошибочное) определение в этом отношении свойственно только людям, судящим о своих единоплеменниках; и это оттого, что никакие внешние признаки не достаточны сами по себе. Недостаточно для сего ни соблюдение обычаев, ни обладание языком и т.п. Языком может владеть в совершенстве и чужеземец, он же может и усвоить весь внешний обиход; и все-таки настоящий член народа угадает, свой ли это или чужой. А уже разобраться в племенных разновидностях – это иностранцу редко по силе, если только таковые не подчеркнуты исключительно резко.

Что есть более ясного, как понятие «народ»; а в действительности это понятие расплывается до неуловимости, и тем более до невыразимости<sup>1</sup>. Не сводится ли оно

---

<sup>1</sup> Когда А. С. Хомяков писал в своих богословских статьях, что истинную Церковь может распознать только тот, кто в ней пребывает, то это вызвало возражения не только с инославной стороны (напр. Abbé Morel. La Theol. de Khomiakoff. Revue Cath. des Eglises. 1904 г.), но и удивило такого православного богослова, каким был протоиерей, проф. Горский. Но это положение, кажущееся столь смелым, в сущности, сводится к чему-то совершенно тождественному с вышесказанным. Связь людей по началам духовным или по сродству осязаема вполне только им самим; признаки же внешние такого единства – лишь приблизительные: видимый народ и видимая Церковь узнаются по внешним признакам, но для определения истинного члена Церкви или истинного члена народа внешние признаки одинаково недостаточны: это уже область не ума, а чутья, в деле распознавания принадлежности к народу менее тонкого и возвышенного, а в деле принадлежности к Церкви более высокого, почти сверхчувственного.

поэтому к ничему, к мнимому только; или, наконец, к чему-то совершенно внешнему? Не есть ли оно просто от долгого совместного пребывания образовавшееся сходство поверхностное, состоящее из мелочей, только потому не поддающихся выражению, что самое наблюдение над ними трудно, именно вследствие их мелочности, превосходящей наши наблюдательные способности? Стоит, может быть, двум народам пожить вместе долгое время и вся эта мнимая народность исчезнет!

Такое утверждение, однако, не выдерживает критики фактов. Если в Азии совместно живут, не смешиваясь, народы разных культур, то этот факт объясняется, может быть, именно этой, препятствующей объединению, разнотульностью и истекающей из нее разъединенностью. Но кто же, приехавши в Чехию или в Польшу из соседних немецких или онемеченных стран, не почувствует совершенную разницу атмосфер этих соседних стран; а ведь они получили культуру из одного источника! Если во Франции слились почти совершенно разные провинции, некогда более друг от друга отличные, то этого нельзя сказать о Вандее или о Бретани, в которой, по мнению Хомякова, подпочва славянская. Народы, связанные культурой и совместной исторической жизнью, часто дают однородные плоды, и этим пользуются желающие свести историю народов на повторение тех же самых явлений, для того чтобы доказать эту свою излюбленную мысль. Однако мы видим, что две ветви того же племени, германцы и англо-саксы, создав суд присяжных, дали ему совершенно разный характер: почему-то первые его основали на принципе большинства голосов, последние – на единогласии, составляющем и доселе основу английского суда присяжных, несмотря на то что другие народы почитают этот принцип в наше время отжившим и годным



только для народов патриархальных<sup>1</sup>. То же можно и должно сказать о массе других явлений и государственного, и общественного, и чисто культурного свойства: везде то же, и везде не то же, а совсем своеобразное. Когда же народы перемешивались друг с другом, они в общую сокровищницу вносили каждый свой вклад, происхождение коего можно почти всегда проследить до первооснов той народности, которая его принесла с собою. Особенно это видно в синкретических религиях, в которых привнесенные божества соответствуют тем сторонам народности, которые оказались устойчивее после слития воедино самих народов; религия же есть наилучшая выразительница души всякого народа. И, однако, даже и в деле изучения синкретических религий трудно вполне уяснить сущность выраженных в известных божествах народных типов, тем более что языческие боги выражали не полноту народного верования, а лишь ее отдельные стороны.

Не выразимая для слова сущность каждой народности выразима лишь путем художественного воспроизведения явления, народностью именуемого: художественное творчество может с этой задачей совладать, но от этого нисколько не подвигается дело постигновения умственного, а только обогащается область искусства. Художник в этой области сделать может то же, что он делает и в других применениях своего призвания: воссоздавая типы народные, он нам дает чувствовать, в чем заключается дух такой или иной народности точно так, как он открывает в природе те ее красоты, перед которыми или равнодушно проходит человек, или хотя их и замечает, но не может их для других выразить. Так как

---

<sup>1</sup> Хотя Я. Гримм и не придает этому факту значения (*Rechts-Altenthümer*), тем не менее Кавелин очень хорошо показал, что самое происхождение судов германского и англо-саксонского было различное.

чувство прекрасного гораздо распространеннее, чем дар художественного воспроизведения, то гораздо более и людей, чувствующих прекрасное, чем могущих воспроизводить художественное: то же надо сказать и о способности чувствовать различие народностей и разбираться в них – она почти всеобщая. Но художественно выразить суть народности, как это сделал, напр., Гоголь для малоруссов и великоруссов, – могут очень немногие; выразить же оную точно, хотя бы на основании того же гоголевского воспроизведения, все-таки никто не сумеет. Как никто не может в действительности указать на лицо, которое было бы исчерпывающим для народности типом<sup>1</sup>, так и невозможно составить список основных черт народа какого-либо. Можно, пожалуй, догадываться по отношению народов к своим излюбленным деятелям, кто из них более выражает народный идеал, и тогда признать черты этого лица за черты всего народа. Но если Генрих IV был настолько народный герой, что даже осквернители королевских гробниц в С.-Дени во время революции отдали ему своеобразный долг почтения<sup>2</sup>, все-таки нельзя сказать, что не француз тот, кто не подходит под тип Генриха IV, хотя несомненно, что в нем что-то было специфически французское. Если, однако, художникам удастся иногда создавать типы почти исчерпывающие, то это происходит от того, что они умеют, благодаря тонкому своему чутью, ставить ударение на существенном, скользя по тому, что второстепенно и принадлежит так или иначе всем людям, как личная, а не народная черта. Но это, как всякое художественное творчество, делается

---

<sup>1</sup> Ср. относительно значения, как представителей народного характера, тех или других великих людей – А. С. Хомякова. Соб. соч., т. III, стр. 270.

<sup>2</sup> Chateaubriand. Génie du Christianisme. Notes. Sur la Spol. des caveaux royaux à S. Denis (Шатобриан. Гений Христианства. Замечания о расх[итителе] королевских гробниц в Сен-Дени (фр.). – Прим. сост.)

не преднамеренно, а бессознательно; и потому сам художник, создавший народный тип, не в состоянии сказать, в чем он состоит; по крайней мере, не более, чем любой его осмысленный читатель.

Признавая, таким образом, что народная основная стихия в отношении психическом невыразима, а лишь может чувствоваться<sup>1</sup>, не следует однако, из этого заключать, что народность историческая, т.е. расклубление во времени того, что в душе народной заключается как основа, как предрасположение, – невыразима и неуловима. Подводя итог действиям человека и анализируя их, можно воссоздать характер человека и (при невозможности точного определения) можно все-таки приблизительно понять, кто он есть или был, чем он отличен от других, и дать ему некую, по крайней мере отрицательную, характеристику.

Изучая историю народов, получаешь не только общее очертание народного мировоззрения, но получаешь и возможность группировать народы, как группируются и отдельные личности, и в последнее время сделано было немало попыток подвести итоги различию, напр., семита и арийца. То же возможно сделать, конечно, и для уяснения отличия уже менее резкого между членами отдельных народных семей; и из такого анализа их основных черт, выражающихся по преимуществу в языке и искусстве, можно сделать немало полезных практических выводов. Но, тем не менее, никогда нельзя будет никаким анализом дойти до уяснения всего синтеза народного духа, который, как всякая жизнь, не постигается, а толь-

---

<sup>1</sup> «Умом России не обнять,  
Ее аршином не измерить

.....  
«В нее возможно только верить», – сказал Тютчев. Это вполне верно, но не потому, что одна Россия требует в себя веры, ибо и всякая другая народность допускает лишь веру в себя, но не «ведение».

ко воспринимается, как факт априорный. Присутствие в воздухе сильнейших запахов неопределимо, а тем не менее, запахами не только люди наслаждаются, но иногда от них так страдают, что никому в голову не придет отрицать таковые потому только, что запахи невесомы и никакими словами не выразимы.

\* \* \*

Такое понимание начала народности должно бы, кажется, привести к заключению, что раз народность неустранима из обихода человеческого, раз она есть непреложный закон всяческой человеческой деятельности, закон, так непреложно себя проявляющий, что, хочет человек или нет, он не волен сбросить с себя народный свой закал, свои прирожденные «образ и подобие», то нечего толковать, а еще менее заботиться о том, чего нельзя избежать, даже при желании. Какой смысл «ротиться и клыстися» тем, что от нашей воли не зависит и не только в охранении не нуждается, а даже при желании неупразднимо. Непонятным посему может казаться и введение «народности» в трехсоставную формулу, уяснению которой посвящены три отдела настоящего труда<sup>1</sup>.

Действительно, за исключением Германии остальные народы мало занимались определением понятия о народности и насаждением оною в умах юношей, путем педагогическим, и взрослых, путем рассуждений философских и чрез историческое уяснение почти всегда самовосхвалительного свойства... Вероятное объяснение этому явлению надо искать в том, что вообще люди здоровые очень мало о здоровье толкуют, мало об нем думают и вполне довольны тем, что просто – здравствуют. Заботы о здоровье начинаются с того времени, когда та-

---

<sup>1</sup> Православие, Самодержавие и Народность.

ковое становится склонным поддаваться вредным влияниям или колебаться вообще. Немцы подняли вопрос о народности под напором французской культуры, быстро и сильно распространявшейся у них главным образом под влиянием Фридриха Великого, человека, стоявшего на почве совершенной безнародности, считавшего, что Германия настолько культурно от Франции отстала, что хотя и надо подумать о том, чтобы и ей подвинуться, но что надежды большой нет, да и беды особенной тоже в этом нет, так как французская культура со всей ее утонченностью довлеет и для Германии<sup>1</sup>.

Кольми паче этот вопрос должен был подняться у нас после того, как мы в течение свыше ста лет систематически подвергались той операции насильственного обезличения, которую так удивительно для европейца подметил Ж. Ж. Руссо, вероятно, потому, что он отрицательно относился к культуре европейской и ко всякой вообще, требуя возвращения к «природному состоянию», очень, впрочем, своеобразно понимаемому, как это видно из его государственного, напр., учения. Если Петр и его преемники<sup>2</sup> тщились сделать так, чтобы мы «никогда не могли стать истинными русскими», то, конечно, должно было наступить время, когда сознание того извращения, которому нас подвергали, найдет себе и выразителей. И таковые явились наконец из той же среды, которая была сделана орудием извращения; и это было очень важным фактом самого благоприятного свойства,

<sup>1</sup> Frederic II. Oeuvres. De la littérature Allemande. vol 2, èd. 1790.

<sup>2</sup> За исключением Елизаветы, о которой такой симпатичный отзыв мы находим у Хомякова. Ее, как и Александра III, надо почитать вполне народными типами; но нельзя поэтому считать, что их царствования были сознательными попытками осуществления народного понимания. Оттого эти государи оба более любя людям, по-русски настроенным из интеллигентного класса, чем самому народу; особенно Елизавета, царствование которой было вовсе для простонародия не утешительным. (См. И. Д. Беляева – «Крестьяне на Руси»).

потому что только из этой среды могли выйти люди, вполне понимающие весь смысл и все ухищрения начала совратительного и вступить с ним в борьбу вполне приспособленным к делу оружием. В Германии этого всего не было: там лишь надвигалась опасность, которая у нас разразилась во всей полноте своей. В Германии достаточно было передовым людям указать на эту опасность и поставить на очередь вопрос о народности, чтобы отпор французскому влиянию, в сущности пустившему не очень глубокие корни, оказался вполне достаточными. От этого времени берлинская речь и прусская вообще испещрились массой французских слов; но ими, пожалуй, теперь даже любят играть, чтобы еще более показать, как уверены употребляющие их в совершенной своей обеспеченности от козней вражьих. Но у нас дело было обставлено иначе: борьба со всем русским была лозунгом (и осталась доселе таковым же) в «интеллигенции», той среде, которая по примеру Великого Петра мнит, что она знает одна, что нужно русскому народу, пребывающему де «во тьме и сени». Если какой-нибудь Ломоносов и выступил борцом вскоре после Петра против иноземщины, то это была борьба не принципиальная, а только личная: он восставал против иноземцев, заполонивших все и вся; но не из чего не видно, что ему предносилась идея русского просвещения, а не та только, что, де, и русские сами сумеют делать у себя все то, на что будто одни иностранцы способны. Значение Ломоносова, конечно, не следует умалять: он выступил мощным борцом за умственную «автономию» русского человека; и тем более сильным, что борьба его была не только словесная, но и активная: он старался показать на деле то, что проповедовал словом. Но, в сущности, он был лишь исполнителем петровского же понимания; и как и самому Петру, вовсе не хотевшему отдать Россию иностранцам, им обо-

им лишь хотелось, чтобы иностранные образцы в России применялись русскими руками. Русское для Ломоносова исчерпывалось языком и свержением немецкого ига в области науки, но об отличии мировоззрения – ему и на мысль не приходило<sup>1</sup>.

Утрата народного понимания была настолько полная у нас, что даже те, которые в начале XIX века являлись сторонниками всего русского, и те черпали свои идеалы в старине не допетровской, а почитали настоящей русской стариной век Екатерины<sup>2</sup>; и это воззрение

<sup>1</sup> Ломоносов пишет: «Дайте свободно возрастать насаждению Петра Великого». «За то терплю, что стараюсь защитить дело П. В., чтобы выучились россияне, чтобы показали свое достоинство pro aris, etc». К. С. Аксаков. Ломоносов. Стр. 343–344. Характеристику Ломоносову он делает на стр. 34-й. Несмотря на желание выставить Ломоносова во всем его «действительном» величии, Аксаков ни разу не намекает даже на то, чтобы он был выразителем понимания своеобразности русской народности. Он, конечно, ее чувствовал и требовал для русского человека свободы, будучи уверен, что русская земля будет рождать и «Платонов, и быстрых разумом Невтонов», но дальше сего он не шел. Он отстаивал права того, что мы называем – основная народность, но он еще не понимал значения и потому не ценил народности исторической.

<sup>2</sup> С. Т. Аксаков («Воспоминание о Шишкове») пишет: «Русское направление заключалось тогда в восстании против введения нашими писателями иностранных или лучше французских слов и оборотов речи, против предпочтения всего чужого своему, против подражания французским модам и обычаям и против всеобщего употребления в общественных разговорах французского языка. Этими, так сказать, литературными и внешними условиями ограничивалось все направление. Шишков и его последователи горячо восставали против нововведений тогдашнего времени, а все введенное прежде, от реформы Петра до появления Карамзина, признавали русским и самих себя считали русскими людьми, нисколько не чувствуя и не понимая, что они сами были иностранцы, чужие народу, ничего не понимающие в его русской жизни. Даже не было мысли оглянуться на самих себя. Век Екатерины, перед которой они благоговели, считался у них не только русским, но даже русской стариною. Они вопили против иностранного направления – и не подозревали, что охвачены им с ног до головы».

Отчасти такое историческое понимание проводила Кохановская в своем выдающемся литературном творчестве.

далеко еще не исчезло между людьми, почитающими себя истинно русскими; есть серьезно думающие, что Россия перестала быть русской только с Александра Благословенного.

Такое фактическое (и властное) отрицание народности у нас<sup>1</sup> выразилось и в искажении самого строя государственного подтасовкой (бессознательной) абсолютизма на место Самодержавия. Сначала это был абсолютизм чистый, а потом он превратился, вместе с появлением на Западе бюрократизма, в бюрократический; и это вместо исконного Соборного Самодержавия!<sup>2</sup> Из этого постепенно истекли все те искажения, которые коснулись и церковного строя, в котором соборность тоже была упразднена и заменена лжесоборной синодальностью, перешедшей тоже в церковный бюрократизм господствующий и доселе.

Такое и теоретическое, и практическое отрицание исторической народности должно было или довести до совершенного исчезновения оной, если бы оно окончательно возобладало, или должно было вызвать протест столь же веский, сколь тяжело было бремя народного обезличения, взваленное на плечи народа, вовсе не согласного оное воспринять на свои рамена. Вот почему

---

<sup>1</sup> Начало оному надо искать в особом расположении к Западу, которое издавна проявлял дом Романовых, обогатившийся еще при Грозном от монополизации торговли с Западом... Смутное время тоже принесло немало западного; но, не явись Петр, Россия, вероятно, переработала бы все эти чуждые элементы и в общественно-государственном отношении, не уклоняясь в пустую подражательность, как она же переработала западные влияния в области искусства XVII века.

<sup>2</sup> Хотя и утверждают некоторые, что соборное начало умерло до Петра, однако последний Земский Собор был распущен им в 1698 г. Екатерининская Комиссия была в ее воображении Земским Собором; но в действительности Собор возможен только при самодержавном Царе, а не при «абсолютном» монархе, ибо таковой есть выражение начала объединяющего, не имеющего места там, где проведено уже начало отрешения – абсолютизма, от лат. глагола *absolvo*.



вопрос о народности и получил у нас особенно острый характер. Осмысленный общественно-научный протест вышел из среды самого общества в лице «глаголемых славянофилов»; но, помимо их, народное чувство пробило себе путь и в мало философствующую, но нередко непосредственно верно чувствующую, наивысшую сферу. В то время, когда в обществе *сознательно* и *вполне научно* поднят был вопрос о народности, в правительстве признание того же самого совершилось *интуитивно*, непосредственным пробуждением той же потребности в умах правящих лиц, у которых оно приняло форму «d'un cri du coeur»<sup>1</sup>, на каковом там, впрочем, все и замерло.

Во всяком случае, вопрос о народности выступил у нас не под влиянием немецкой философии, а как живой протест против искусственной системы безнародности: великий народ не может утратить сознания своего «я», иначе он должен покончить сам с собою, покончить свою историческую жизнь; и так как антинародное направление было совершенно искусственно, то должно было наступить и время возврата к утраченной естественности. Но, однако, удар, нанесенный нашей народности, был страшно сильным; а так как он был направлен именно на тот общественный орган, который должен служить к поддержанию и развитию народности, то и ясно, что пробудившееся в обществе сознание встретило сильный отпор в глубоко искаженной «петровской реформой» общественной среде, длящийся и доселе; правительство же не нашло также в этом обществе сочувственного себе отзвука, когда оно заговорило в новом направлении; и потому его новый лозунг не только остался мертвой буквой, но, что много хуже, он, при попытке облечься в конкретные мероприятия, ро-

<sup>1</sup> Крику души (фр.). – Прим. сост.

дил нечто совершенно мертворожденное, которое и послужило впоследствии новым поводом для подогревания антинародного настроения, каковое именно теперь проявляется в своей полной, заядлой враждебности к народу и к народности <sup>1</sup>.

Одно из главных возражений против учения, поставившего во главе угла начало народности, было то, что на Западе никто не придает такого значения этому вопросу, – с ним не нянчатся, а просто делают дело, предоставляя ему говорить за себя. У нас, де, это все не более, как желание оригинальничать, без всякого серьезного права на это (если мы чем-нибудь можем хвалиться, то разве-де одними немощами). Мы желаем скрыть под громкими фразами свое культурное бессилие, прикрывая его утверждениями о наших высших просветительных началах, ценность коих лишь не вполне, де, еще выразилась, вследствие неблагоприятных исторических условий. Русский народ, конечно, не лишен заурядных даров, принадлежащих всей арийской расе (или, точнее, всем людям); но так как он опоздал выступлением на путь «цивилизации», а таковая всемирная – одна, европейская, то ему не остается другого дела, как стараться наверстать пропущенное, учась усиленно у Европы; учение же, по словам С. М. Соловьева, есть подражание. Остается, следовательно, только подражать, в надежде, что когда-нибудь, может быть, русский народ, как младший на попроще культуры, культурно же переживет своих старших и по тому же пути европейскому пойдет

---

<sup>1</sup> Эту враждебность надо понимать не в проявлении ненависти к низшей братии, любовью к которой, наоборот, прикрываются интеллигенты всякого рода; но ее надо понимать как ненависть к народному быту, ко всему, что выработал народ сам, в чем он выразил себя. Одни хотят заставить его отказаться от своих политических идеалов, другие же – от идеалов социально-экономических, и еще другие – от излюбленной народом веры.

уже передом<sup>1</sup>. Но это, конечно, собственно говоря, лишь мечта для подбодрения нас, ибо Европа вовсе еще не собирается гнить, как утверждают русские ретроградные утописты<sup>2</sup>. Если бы русское могло быть действительно выражено и противоположено европейскому, то оно бы и было положительно изложено, и его сторонники не остались бы все на одних общих местах, на повторении избитых фраз. Дело в том, продолжают выражатели, что ничего специфически народного вообще не существует: история и условия среды налагают на народы известную окраску: но это лишь шелуха, долженствующая свалиться при условии истинного просвещения, европейского. Стоять за народность, как за нечто о себе сущее и ценное, – равносильно приниманию оболочки плода за самый плод, мякины за зерно. Зерно у всех одно; а мякину надо отвеивать, а не собирать, разве для прокормления низших существ. Петр Великий это понял и начал отвеивать шелуху. Теперь мы уже почти дошли до того, что добираемся до зерна чистого понимания, а тут, на несчастье, являются люди, которые хотят не только задержать этот спасительный процесс, но вовсе его остановить и возвратить Россию к пережевыванию отрубей вместо питательного зерна. Зерно, питающее воистину человечество, – общечеловеческое, и оно одно ценно. Заслуга Европы та, что она первая реализовала общечеловеческое, проявила его; и с того времени, как

---

<sup>1</sup> С легкой руки Белинского постоянно повторяют, что славянофилы утверждали, что Запад гниет. Сколько известно нам, такого утверждения «ни у кого из славянофилов нет». Надо думать, что это выражение родилось под пером сего писателя, как произвольный комментарий на стихотворение Хомякова: «О грустно, грустно мне – ложится тьма густая над дальним Западом, страной святых чудес и т.п.». Надо иметь большую смелость для того, чтобы из этого стихотворения извлечь заключение, что поэт признает Запад гниющим.

<sup>2</sup> Петр именно на это и рассчитывал, как видно из его знаменитого ревельского тоста.

это совершилось, другим народам предстоит только: либо присоединиться к европейской жизни, либо, отказавшись от сего, произносить себе смертный приговор. Народам, избравшим спасительный путь всечеловеческой культуры, предстоит постепенно устранять свои провинциализмы, сохраняя разве только те, которые, так сказать, лишь декоративного свойства и которые не влияют на суть вещей, и даже довольно приятно могут разнообразить внешний вид культуры, рискующей сделаться тоскливой от однообразия. То, на что указывают сторонники народности как на ее суть, – либо шелуха, годная лишь на очень не важное, или декоративная прикраса, а ее можно сохранить, конечно, дав ей лишь то значение, которое она может иметь. Если Петр насаждал общечеловеческое мерами крутыми, в настоящее время кажущимися нам даже жестокими, то, не одобряя вполне этих мер, нельзя не почтить его, однако, творцом нашего культурного рождения на свет или рождения в России культуры. Специально русской культуры нет, сама же культура – такое растение, которое будет расти там, где его посадят. В странах столь отсталых, каковой была Россия, это растение для скорейшего роста неизбежно требовало насаждения «рукою властной»<sup>1</sup>. Если бы, однако, в России было нечто истинно народное и таковое было бы неотъемлемой чертою народа, то могли бы Петр, как бы он ни был могуч, упразднить оное, даже хотя в одном высшем сословии?

Это возражение, действительно, вполне законное, и оно дает возможность ответить на самый основной вопрос: что есть народность в ее культурной форме, и что она есть независимо от культуры, и действительно – можно ли ее уничтожить каким-либо указом или рядом указов? Или, может быть, одна народность уни-

---

<sup>1</sup> Пушкин: «Самодержавною рукою он смело сеял просвещение».

чтожима, а другая нет; и, в таком случае, какая упразднима и каковая нет?

\* \* \*

Народность, как мы думаем, есть индивидуальность народа, полнота его прирожденных способностей и всего его душевного (духовного) склада. Если народ сам в себе развивает культуру совершенно независимую, или воспринимает таковую вместе с просвещением по доброй воле, вследствие того, что она соответствует его прирожденному душевному складу, то эта его основная народность выразится в проявлениях этой культуре свойственных, но окрашенных именно чертами, основной народности свойственными. Культура, западноевропейским народам принадлежащая, – одна, просвещение – одно, но народные типы от сего не сгладились; и потому самые народы Западной Европы благополучно продолжают существовать, не обращаясь в одну панъевропейскую массу, и даже вовсе не выказывают желаний постепенно обезличиваться<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Любопытно, что интернациональное направление социализма – чисто французское (с жидовской окраской) явление, и оно вполне соответствует общепанъевропейскому мировоззрению, перед которым чужая национальность есть лишь минус, подлежащий упразднению или, по крайней мере, не заслуживающий внимания. Международное, по этому пониманию, есть французское; а след. и социалистическая международность – или безнародность, представляется в виде всеобщего офранцузенья. От этого такой идеал необходимо должен был разбиться о националистический социализм Германии и Англии, в то время, когда все ждали торжества безнародного начала, проявившегося пока только у нас, в нашей интеллигенции, под влиянием французской прививки «всемирности», успевшей утратить свою народность и сделаться единственной благодарной почвой для насаждения интернациональности. Но таковая претит самим французам, назвавшим оную «русским» нигилизмом, иначе – абсолютной «ничевушкой», а таковая на них наводит страх, потому что от нее веет одной лишь смертью, тогда как сами французы вовсе не желают смерти своей индивидуальности, а совершенно наоборот.

Когда от представителей русского народного направления противники требовали перечисления черт народности для точного определения, «что есть русское, в отличие от чужого», то первые отвечали указаниями на историческое проявление народности в учреждениях государственных, в особом отношении к вере и Церкви, в обычаях и в творчестве; но это все черты (противниками отрицаемые) народности в ее культуре, а таковая у нас развилась под влиянием просвещения Византией и ее культуры. Конечно, указывали и на то обстоятельство, что хотя мы и получили просвещение из Царьграда, но что в нашей истории не было ничего чисто византийского, кроме внешних некоторых подробностей, не проникавших во внутреннюю жизнь народа.

Славяне, принявшие веру и внешнюю культуру из греческо-римского источника, не сделались византийцами, потому что они в момент принятия Христианства находились в таком благоприятном для чистого восприятия одного состоянии, что в них оно могло пустить корни более глубокие, захватить самую душу народа; ибо славяне, в отличие от других народов, не были обременены языческим балластом, который у всех других народов уже успел засорить самые основы народного сознания. Но если так, то почему это было именно так? Иными словами – почему славянская народность до восприятия начала всемирного просвещения имела эту физиономию? Будучи отлична от других, Христианством еще не просвещенных народностей, она должна была и Христианство принять, а затем и выразить оное по-своему – своеобразно.

Основная народность под влиянием и просвещения, и исторических судеб дала нам известный исторический народный тип, который посему и можно более или менее уяснить из изучения всего касающегося этого народа и им созданного. Но если бы не было основного

типа, предшествующего излюбленным ею просвещению и культуре, то едва ли не следовало бы допустить, что всякому народу можно дать другое просвещение и другую культуру, которые по мере усвоения, хотя бы только отщепенцами от общей массы, приносили бы свои крупные и сочные плоды.

Насаждая свое просвещение (западного индивидуализма, выраженного идеей абсолютизма, этого высшего оного проявления, тогда как русское Самодержавие – выражение общения), свою привозную культуру, Петр мог бы вызвать к жизни рядом с тем, что славянофилы называли «русским», иные культурные плоды, ничем или мало чем уступающие плодам культуры европейской. Вместо этого мы видим нечто иное: вместо создания чего-то, имевшего внести новые вклады в сокровищницу всемирной культуры, он лишь обезглавил культурно свой народ и, по меткому выражению Руссо, поставил препятствия на пути нашего народно-культурного развития; и если в чем, надо думать, ошибался женеvский философ, так разве в том, что он придавал влиянию Петра слишком радикальное значение, утверждая, что он «навсегда» положил препятствие к развитию русской культуры. Доказательством же того, что истинно русский путь не совсем загдох – служит то, что величайшие наши литературные гении, выдвинутые, может быть, потрясениями петровщины, в один голос заявили себя не почитателями оной и устами Пушкина произнесли ей такой приговор: «к нам просвещение не пристало (явно петровское) и нам осталось от него жеманство, больше ничего».

Все вышесказанное приводит нас к следующему заключению: основная народность, та, которая служит почвой для народности исторической, могущей быть до известной степени уясненной изучением всего,

в чем народ себя исторически проявляет, – не может быть точно формулирована, как всякое явление, подлежащее лишь непосредственному восприятию чувством. Признание ее существования есть *неотразимый запрос здравого смысла*<sup>1</sup>, не могущего иначе понять и объяснить возможность того разнообразия «племен, наречий, состояний», которые суть неразлучные спутники исторического человека. Без присутствия в человечестве индивидуальности и внутренней, и внешней, видимой, жизнь человечества была бы бесцветна и прямо непредставима. И чем сильнее развита в отдельных личностях и в народах именно личность, тем сильнее и плодотворнее мировая роль того, кто такой индивидуальностью обладает.

В чем вообще заключается индивидуальность личная? Как было сказано выше, индивидуальность определению логическому не поддается: она чувствуется, и по плодам ее можно о ней составлять известные выводы и суждения, ее же художественное воспроизведение возможно, но таковое уясняет вопрос опять-таки не уму, а тому же чувству, созидая искусственный факт в дополнение к предшествующим бесчисленным фактам естественным. То же надо сказать и о народной индивидуальности. Посему признание «народности» как составной части нашего политико-культурного исповедания есть не что иное, как признание «принципа народности вообще», как общей основы нормальной государственно-общественной жизни, а вовсе оно не есть выражение того несостоятельного предположения, что мы должны клясться в верности какому-то определенному, законченному представлению, – что, де, есть какая-то осязаемая русская народность, которую можно по пунктам исповедать.

---

<sup>1</sup> Нечто вроде категорического императива Канта.



Признавая принцип народности, мы только признали то понятие, что она лежит в основании всяческой полезной, на пользу всего человечества, деятельности; или, говоря более точно, «всякая частная деятельность, как личная, так и народная, общечеловечески полезна, лишь когда она проникнута народной индивидуальностью: всякое же искание общечеловеческого, достижимого, будто бы, помимо народного, есть самоосуждение на бесплодие, чего жалкими представителями явились мы сами за весь период нашего отречения от народности, период, подлежащий наименованию «петербургский» и вошедший теперь в последний (но может быть еще имеющий продолжаться немало времени) фазис.

Но если народность – нечто невесомое, невыразимое, то в чем же состоит смысл провозглашения веры в нечто, определение чего совершенно не поддается нашим средствам выразить оное?

Это есть именно вера: а таковая, по Апостолу, – «обличение вещей невидимых». Мы знаем, что есть русское Самодержавие и можем его точно оформить; Православие тоже вполне подлежит «знанию», но в свою народность мы можем только верить, ибо она есть действительно *тайный* фактор в жизни, который окрашивает человеческие собирательно-органические единицы некоей не формулируемой окраской, как и всякая окраска, каковую нельзя никак определить иначе, как условным наименованием, соответствующим явлению, но не уясняющим явление. Без нее народы не были бы народами и человечество не состояло бы из тех друг друга восполняющих индивидуальностей, которые лишь в своей совокупности дают возможность всестороннего проявления полноты даров, человечеству данных. Этот принцип может также почитаться естественным прообразом плодотворного, на практике, начала разделения труда. Задача,

принадлежащая человечеству, совершается постепенно и последовательно совместным трудом племен и народов.

Предоставленный своему внутреннему чувству человек будет непременно проявлять в своей деятельности свою индивидуальность, сообразно ее природной силе или в меру ее культурной обработки. То же и народ. Он всегда себя проявит таким, каков он есть, если будет действовать по внушению своего внутреннего голоса, а не во исполнение какой-нибудь заимствованной программы. И только такая его деятельность имеет цену и для него, и для человечества, обогащая оное новым человеческим типом и типическими произведениями.

Поставив в связи с другими двумя составными элементами русского народного лозунга слово «народность», мы этим самым завершаем полноту религиозно-политико-культурной программы, которой должно следовать для того, чтобы русская народность в ее историческом развитии могла проявиться наиполнейшим образом.

Не прислушиваясь постоянно к чужим советам и указаниям, не стараясь подражать чужим образцам, хотя бы и заманчивым, можно достигнуть настоящего развития своих душевных и умственных сил; а только чрез это развитие отдельных лиц дается развитие всему народу. Человек и народ, обогащая себя знаниями и умением с помощью других людей и народов, в области делания должны идти своим собственным путем, не оглядываясь и не спрашивая себя, так ли именно идут другие народы и люди; и, если окажется, что наш путь совпадает с путем, по которому идут другие, – тем лучше: это будет более или менее доказательством того, что избранный путь – общечеловечный. Но вовсе не все то «только» общечеловечно, что повторяется везде и у всех: вполне общечеловечное может быть выражено одним человеком или народом; и если этой общечеловеческой ноты еще не

успели взять другие народы, то они наверное отзовутся на оную рано или поздно<sup>1</sup>.

Конечная цель всякой народности, сказал А. С. Хомяков, заключается в возведении частного на степень или в достоинство общечеловеческого.

\* \* \*

Когда славянофилы требовали, чтобы мы любили и охраняли народность, а им отвечали, что, де, если она прирожденна, то ее не утратишь; а если она есть только «недостаточная культурность», то ее нечего и охранять, — этот ответ был плод лишь недоразумения и недомыслия, который сам имел источником недостаточное уяснение отличия между прирожденной и, так сказать, благоприобретенной народностями; последняя есть народность культурно-историческая. Действительно — утратить основную народность невозможно, как бы ее ни направить на подражание тому, что ей несвойственно. Но раз законный путь ее развития уяснен историей и она успела выработаться до степени культурно-исторической, то вопрос об охране вступает в свои права по отношению к сей последней форме народности, могущей действительно подвергнуться извращению.

---

<sup>1</sup> То, что Россия создала своеобразного, уже оценено всем миром: русское искусство, особенно народное, ценится везде. Наша беллетристика имеет огромный успех повсюду. Русская музыка уже признана везде, именно как таковая; а если почти вовсе не ценится наша на западный лад устроенная государственность, то это именно потому, что она вся подражательная. В своих стихах А. С. Хомяков предлагает, напр., России сказать народам «таинство свободы», т.е. открыть им положительную сторону оной, в отличие от понимаемой на Западе только отрицательной ее стороны. И затем он же представляет себе, как чужие народы притекут «с духовной жаждой». Это, конечно, должно быть понято как выражение представления о взаимодействии народов по пути стремления к общечеловеческому.

Печальный пример такого извращения мы очень ясно усматриваем теперь, глядя на последствия подражания западному и переживая их.

Подражательность явилась сначала в обманчивом виде устранения старых язв и недостатков<sup>1</sup>, а дошла постепенно, путем постоянного восприятия чужого, до современных, крайне отрицательных, учений, уже приступивших к осуществлению своих задач. Все эти направления – чужие нам; но раз привитые обратившеюся в привычку подражательностью, они на «нашей народной подпочве дали своеобразные плоды, удивляющие и ужасающие тех, кто нас наградил такими семенами.

Из всего сказанного можно, кажется, сделать такой вывод: к своей исторически-культурной народности надо относиться охранительно и возгревательно, т.е. так, как нас тому учат иностранцы, особенно англичане и немцы, у которых изучение всего своего и воспитание в духе любви к своему народу, особенно в его истории и быте (Пушкин писал, что он не желал бы для России другой истории, чем та, которую она имела), основа всему. Но та народность, которая лежит в основе этой благоприобретенной народности и которую надо почитать прирожденной, эта народность, которую, по-видимому, одну имели в виду те, кто некогда писал, что неотъемлемое нечего и оберегать, та действительно не требует такой о себе заботы, как первая, но она может быть направляема к тому, что ей по существу несвойственно, – и тогда она может дать плоды извращения истинно пагубные.

Настоящий путь развития народности от первобытной до степени культурной идет либо из недр ее самой, либо чрез усвоение органически сродного, как это, напр., образно представляет летописный рассказ о принятии Владимиром (всей Русью) православного Христианства.

---

<sup>1</sup> Ср. А. С. Хомяков, «О старом и новом».

Чем органичнее сливается воспринимаемое, тем полнее, сочнее получаемый плод культурной народности того народа, который этим не случайным или не искусственным путем восполнял свои стремления перейти от первоначальной к высшей стадии просвещения и саморазвития. Простое подражательное усвоение – чем оно «попугайнее», тем более оно дает плоды или тощие, или вредные.

Древнерусская культура, построенная на основании усвоения просвещения свободно излюбленного (ибо несомненно, что Владимирово крещение было лишь осуществление назревшего), тем и отличалась по существу от петровщины, что последняя была «насильственно навязанное подражание», а потому и плоды оных были столь различны: первая культура явилась созидательно-объединительной, а вторая внесла лишь раздвоение, которого последнее слово сказали нам последние годы, подчеркнувшие ясно, что за внешним полицейским единством крылась и все более и более зрела внутренняя духовная дезорганизация.

Петровская реформа, конечно, не помешала появлению у нас целой плеяды отдельных самобытных умов и гениев; она даже способствовала сему в старой России неизвестному явлению; а при такой наличности можно ли говорить о бесплодии этого насаждения западных понятий, высвобождающих, по-видимому, личность от гнета парализовавшей оную дотоле среды?

Всякая вещь, как известно, имеет непременно – хорошая – плохие, а плохая – некоторые хорошие последствия; и можно бы, пожалуй, удовольствоваться таким ответом на сделанное замечание. Но не довольствуясь одним сим, мы добавим, – что эта благая сторона реформы петровской есть продукт не положительной стороны Петрова дела, а, так сказать, его отрицательной стороны. Петрово дело, положившее желанный конец искусственно поддерживаемой отчужденности и односторонности «самообороны ради»,

дало возможность личности к большему самоопределению; сему мы и обязаны вышеуказанным явлением. Но рядом с этим мы не можем не видеть, что за такое благополучие мы поплатились страшным упадком общественности, на развалинах которой развился и процвел всеубивающий абсолютизм, который привел к тому, что все наши великие писатели явились лишь отрицателями, а не зодчими этого нового порядка вещей. Только те искусства, которые по существу своему не могут быть отрицательными, остались вне критического направления; но зато они и оставались либо мертвенно подражательны, либо стали оживляться только тогда, когда стали искать вдохновения в родной старине, как, напр., наиболее себя показавшая в России и за границую с выдающейся стороны – музыка. Эта сторона плодов цивилизации лучшая: другая, основанная на том же начале отрицания, привела к тем действиям, которые или стремятся путем всяческого насилия к ниспровержению всего, или к тому отчаянию в смысле жизни, которое выражается во всевозрастающем у нас количестве самоубийств лиц всех возрастов и положений.

Эти же начала на Западе не принесли, однако, подобных плодов! Если допустить в основном русском характере склонность к безусловному, то эта черта, по видимому, и выразилась в похождениях наших крайних партий, не утративших явно основную черту нашей исконной народности, но направивших ее на служение идеалам, чуждым исконным русским душевным запросам.

Возвращаясь к определению смысла сопоставленных начал Православия, Самодержавия и Народности, заключим следующим замечанием о их взаимоотношениях. Вместе взятые, они составляют формулу, в которой выразилось сознание русской исторической народности. Первые две части составляют ее отличительную черту; их русскому человеку следует охранять всемерно.

Третья же, «народность», вставлена в нее для того, чтобы показать, что таковая вообще, не только как русская (ибо в таком случае она требовала бы точного определения), признается основой всякого строя и всякой деятельности человеческой, а не есть, как думают многие, только переходящее нечто. Если же признать народность в ее основной форме нестираемой и неустраиваемой, то зачем же ее поминать там, где исповедуются такие начала, которые не имеют характера прирожденности и именно потому и закрепляются исповеданием их?

Введение слова «народность» потому необходимо, что оно возвещает то понимание, при котором отвергается господствующее у нас стремление к подражательности и возвещается, что только самобытностью крепки народ и государство. Учиться у других и подражать другим, как заметил Хомяков в опровержение афоризма С. М. Соловьева «учение есть подражание» – совершенно различные понятия: подражание не двигает вперед ни людей, ни народы, тогда как по народному понятию «учение есть свет». В попугайстве же едва ли кто усмотрит какие-либо признаки просветления и истинного прогресса!<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Значение правильно работающей интеллигенции для развития народности так велико, что нельзя не обратить внимания на определение ее роли (в приложении к парламенту), данное одним из самых крупных политических деятелей Англии, страны, в которой и интеллигенция и парламент наиболее органически себя проявляют.

Знаменитый Эдм. Берк (Burke) выражается так: «Народ – наш хозяин; ему надлежит выражать свои потребности в общих чертах; мы же – опытные мастера, призванные дать его желаниям наиболее совершенную формулировку... пусть народ выскажет, чем он болеет, наше дело – найти подходящее лекарство. Как противно было бы видеть, когда бы мы, чтобы уклониться от нашей обязанности и лишить наших истинных хозяев их законных ожиданий, стали бы обращать наше знание на злоеущее и рабское умение уклоняться от своей обязанности».

«Действительно мы должны следовать за общественными запросами, а не насиловать их. Мы должны давать направление, форму, техническое приспособление и специальное одобрение общему пониманию народному – такова задача законодательства». Н. Buckle. Hist. of Civil. I-й том, стр. 417, прим. 292.

## РАЗДЕЛ II

# БОГОСЛОВИЕ, ЦЕРКОВНАЯ И СВЕТСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА, ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА

### По поводу исторических ошибок, открытых г. Соловьевым в богословских сочинениях Хомякова

В 1887 году появилось в Загребе сочинение г. Вл. Соловьева, столь известного своими философскими и богословскими трудами, под заглавием «История и будущность теократии». Эта книга вызовет, вероятно, отзывы в нашей духовной журналистике, которые отдадут должное начитанности и таланту автора и раскроют настоящее направление книги, видимо, крайне тенденциозной, но до сих пор (появилась только первая часть) дающей только угадывать, к каким выводам она имеет в конце концов довести своих читателей. Из предисловия к этому труду мы усматриваем, что автор относится отрицательно к трудам русских богословов и мыслителей, старавшихся выяснить православное учение о Церкви; в числе их упоминает он и об А. С. Хомякове, сочинениям коего (богословским) произносит краткий,



но решительный приговор (стр. XV–XVI). По мнению г. Соловьева, богословские сочинения Хомякова суть не более как «патетическая декламация» на тему, «что мы одни в абсолютной истине, а все прочие в абсолютной лжи»; «что мы одни обладаем истинной любовью, а она есть обладательница и истинного учения, утраченного Западом, вследствие учиненного им над Востоком акта нравственного братоубийства». Этот акт братоубийства оказывается измышленным самим Хомяковым для чисто полемических целей; самое же измышление это покоится на ложном понимании, или, точнее, на незнании подлинных актов испанских соборов. Кто точнее понимал акты Толедского собора 589 года – Хомяков или г. Соловьев, – об этом я не берусь судить в настоящей заметке (укажу только мимоходом на то, что не один Хомяков понимал значение Толедского собора в смысле авторства *filioque*. Трудно заподозрить, напр., Неандера в незнакомстве с текстами актов (*Kirchengesch.* I. 649). Цель ее – разъяснить читателям книги г. Соловьева значение примечания к стр. XVI, в котором он возводит на Хомякова обвинения в легкомысленном отношении к исторической стороне церковных вопросов. Оставить указанные г. Соловьевым факты без разъяснения мне кажется неудобным, потому что они могут подать повод многим почесть Хомякова совершенным невеждой в истории Церкви и тем дискредитировать самый труд его. Судя по пренебрежительному тону, с которым г. Соловьев отзывается о трудах Хомякова, можно бы подумать, что дискредитирование их путем указания на некоторые исторические неточности есть тот удобнейший полемический прием, который г. Соловьев избрал для того, чтобы расчитаться с противником, о котором нельзя совершенно умолчать и с которым не совсем легко бороться, несмотря на научное всеоружие,

в котором выступает автор книги о теократии. Так или иначе – свое мнение о нестрогом отношении Хомякова к фактам церковной истории г. Соловьев подтверждает следующими доказательствами:

1) На стр. 5 (2 том полн. собр. соч.) осуждение папы Гонория отнесено к Халкидонскому собору.

2) Патриарх александрийский Диоскор отнесен к числу ересиархов, отрицавших Св. Троицу, осужденных Никейским собором (стр. 135, 2-е изд., 157, 3-е изд.).

3) Слова «изволися Св. Духу» и т.д. (Деяния ап. XV, 28) названы обыкновенной формулой введения ко всем постановлениям соборов (стр. 63, 2-е изд., 71, 3-е изд.) и

4) «Тому подобными» (sic).

Все эти ошибки названы г. Соловьевым «невероятными»; надо думать, что и «тому подобные» тоже относятся к категорий невероятных, хотя покуда приходится насчет этого верить на слово г. Соловьеву.

В последнем 3-м издании 2-го тома сочинений А. С. Хомякова издателями замечена была ошибочность приведенного в примечании к статье «Церковь одна» факта осуждения папы Гонория халкидонским собором. Оговоривши эту явную опisku, издатели навели справку в подлинных бумагах Хомякова и нашли, что оригинальной рукописи этой статьи не сохранилось. Напечатана она по списку, явно не для печати изготовленному, крайне небрежно сделанному и, видимо, поспешно, кое-где исправленному рукою автора. В числе собственноручных приписок находится и примечание об осуждении Гонория. Цель примечания – указать на осуждаемость папы; в указании на собор, произнесший осуждение, вкралась ошибка, к сущности дела никакого отношения не имеющая и которая, конечно, была бы исправлена автором, если бы его труд назначался в то время к печати. Насколько такая ошибка может служить

мерилом исторических познаний Хомякова, явствует из того, что эту ошибку не заметил никто из издателей сочинений Хомякова, сделавшихся тем самым причастными его историческому невежеству. В первый раз статья «Церковь одна» была напечатана в «Правосл. Обозрении» 1862 года без исправления ошибки; затем она была напечатана за границей в первом издании 2-го том. соч. Хомякова, изготовленном к печати пок. Ю. Ф. Самариным и Н. П. Гиляровым-Платоновым. Едва ли можно обвинять редакторов «Прав. Обозрения» и упомянутых мною лиц в полном незнании самых немудрых фактов церк. истории. Если бы эта явная описка не была исправлена в 3-м издании богословских сочинений Хомякова, то нам оставалось бы лишь благодарить г. Соловьева за его указание; в настоящем случае он несколько запоздал таковым.

Переходим ко второму промаху, отмеченному г. Соловьевым. Действительно ли Хомяков утверждает, что Диоскор был осужден Никейским собором (за ересь против Св. Троицы), состоявшимся за 120 лет до времени, когда выступил с своим лжеучением этот единомышленник Евтихия, представитель монофизитства? На страницах 135–136 2-го издания сочинений Хом. (стр. 15 3-го издания) мы читаем следующее: «Арий и Диоскор<sup>1</sup> отринули Троицу, т.е. внутреннее определение Божества» и т.д. «Для произнесения приговора об этом лжеучении христиане обратились... к целостности Церкви... Церковь отозвалась на призыв своих членов... Никейский собор *положил основание* христианскому исповеданию веры». Иными словами – еретические учения о Св. Троице, начавшиеся Арием и кончившиеся

<sup>1</sup> Во французском тексте «les Arius et les Dioscores». Для знающих французский язык этой цитатой уясняется, в каком общем смысле и эти имена приведены автором.

Диоскором (Евтихием) вызвали соборные постановления, из коих Никейские положили основание христианской догматике. Чтобы автор приписывал осуждение Диоскора собору Никейскому – из вышеприведенных слов это вывести трудно без особенного на то желания. Скорее можно обвинить его в незнании сущности Диоскорова лжеучения, но и это можно сделать лишь с известной натяжкой, так как в словах Хомякова оговорено, в каком распространительном смысле он понимал выражение «отрицать Св. Троицу», т.е. внутреннее определение Божества. Цикл лжеучений о Св. Троице Хомяков считал заключенным ересью Евтихия, что им яснее высказано в Записках о Вс. Ист. (стр. 556 4-го тома соч.), хотя самой ереси этой он дал более точное определение на странице, следующей за вышеуказанной 2-го тома: «Отношение Бога к разумной твари послужило темой дальнейших заблуждений. Школы Нестория и Евтихия пытались извратить апостольское предание и т.д.». Такого рода противопоставление этих двух имен именам Ария и Диоскора как бы подают повод думать, что ересь Диоскора считается предшествующей этим последним; но достаточных оснований для этого найти в словах Хомякова нельзя, если понимать выражение «Арий и Диоскор» в смысле определения начала и конца цикла, внутренним явлением которого были ереси Нестория и Евтихия – односторонние проявления общего лжеучения о сущности Божества. Можно, конечно, оспаривать основательность такого взгляда на ереси, но выдавать приведенные слова Хомякова за *невероятное* историческое указание едва ли позволительно. Если бы Хомяков писал прагматическую историю Церкви, то ему, конечно, непозволительно было бы выражаться словами недостаточно точными. В настоящем же случае всякий читавший книгу Хомякова легко поймет, по-

чему он не занялся подробной номенклатурой ересей и соборов. Ему нужно было говорить о значении соборов как знаменательных фактов церковной жизни. Смысл соборного начала им выяснен; большого же он вовсе и не имел в виду предлагать читателю, а всего менее подробной истории соборов.

Третий факт невероятных исторических ошибок Хомякова усматривает г. Соловьев в том, что на странице 65 2-го издания (71 стр. 3-го изд.) он выразился следующим образом: «Такова была цель соборов, таково их значение, таково понятие, заключающееся в обыкновенной формуле введения ко всем решениям их, – изволися Св. Духу» и т.д. Просматривая издания актов соборных, действительно эту формулу, буквально употребленную, нельзя встретить. Hefele на странице 2 введения к истории соборов указывает лишь на два случая употребления соборами выражений, напоминающих начальную формулу постановления собора апостолов, которой они освятили для всех грядущих веков значение и силу соборного начала в Церкви. Ясно, что Хомяков обобщил апостольское выражение в том смысле, что все соборы по примеру апостолов основывали свои решения на подразумеваемом изволении Св. Духа, управляющего непосредственно их совещаниями и постановлениями (Hefele. Conc. Gesch. 2). Но позволительно ли выражаться так, как это сделал Хомяков, не навлекая на себя упрека в историческом невежестве? Один известный историк Церкви, в фактических познаниях которого едва ли позволительно сомневаться, – Неандер – на странице 113 тома I своей истории Церкви выражается следующим образом: «Уверенность епископов в том, что они в качестве таковых могут рассчитывать на просвещение от Св. Духа, послужило основанием для самообождения духовного высокомерия, которое нашло себе выраже-

ние в обычной формуле провозглашения постановлений соборов “по внушению Св. Духа” (*Spiritu Sancto suggerente*)». Это выражение Неандера, конечно, еще менее точно, чем то, которое употребил Хомяков, ибо последний обобщил выражение апостольское, а Неандер сделал то же с выражением, употребленным лишь св. Киприаном в послании к папе от 252 г. Тем не менее, из такого выражения Неандера заключать об исторической некомпетентности одного из самых ученых церковных историков Германии было бы неосмотрительно. Из всего изложенного явствует, кажется, что приведенные г. Соловьевым указания не совсем достаточны, чтобы поколебать научный авторитета Хомякова. Но если бы и было доказано, что Хомяков допустил некоторые неточности в приведенных им фактах, стоило ли бы останавливать внимание читателей без какой-нибудь особой причины на обстоятельствах, не имеющих никакого влияния на правильность или ошибочность его выводов. Действительно, если папа Гонорий был осужден собором – какое значение имеет описка в наименовании собора для правильности вывода об осуждаемости пап (как противоположении его непогрешимости)? Какое значение для правильности понимания смысла соборов может иметь, допустим, даже ошибка в отнесения Диоскора к 1-му, а не 4-му собору, или даже смешение его с Македонием, непосредственно лжеучившим о Св. Троице? Еще менее, конечно, заслуживает внимания предполагаемое г. Соловьевым незнание Хомякова с подлинными актами соборов. Читал ли Хомяков подлинные соборные акты по изданиям, упомянутым у г. Соловьева, – я не знаю; несомненно лишь то, что свое воззрение на значение соборов он не изменил бы, если бы пересмотрел все многотомное издание актов Mansi, и даже, может быть, не изменил бы и самых выраже-

ний, им употребленных. Скорее можно допустить, что знакомство с подлинными актами Толедского собора и с толкованиями на них г. Соловьева склонило бы Хомякова к изменению своего взгляда на историю происхождения слова «filioque». Однако и в этом случае ему не нужно было бы изменять своего взгляда на «братоубийство» Запада над Востоком. Из ближайшего знакомства с сочинениями А. С. Хомякова всякий усмотрит, что акт «братоубийства» он отождествил не с постановлением Толедского собора, а с усвоением Западом без соглашения с Востоком учения, так или иначе возникшего (ср. том 2, стр. 50, 313, 3-е изд. и стр. 715 и сл., том 4).

### **А. С. Хомяков к И. С. Аксакову**

В бумагах И. С. Аксакова сохранилось четыре письма к нему Алексея Степановича Хомякова, относящиеся к тому времени, когда И. С. Аксаков заведовал изданием «Русской Беседы», т.е. к 1858 году. Это был и последний год жизни Сергея Тимофеевича Аксакова, страдавшего давно тою болезнью, которая свела его в могилу весною 1859 г. В двух из этих писем говорится о состоянии здоровья Сергея Тимофеевича, прибегавшего, по-видимому, к помощи гомеопатии, последователем которой был Хомяков, несмотря на постоянные нападки большинства друзей своих<sup>1</sup>, видевших в его медицинских убеждениях не что иное, как оригинальничание и погоню за парадоксальностью, к чему они его считали чересчур склонным. Эти письма имеют по преимуществу значение биографическое, но так как сама биография А. С. Хомякова, не богатая внешними

---

<sup>1</sup> См. отзыв И. В. Киреевского о гомеопатии на основании характеристики его изобретателя (Сочинения, т. I, стр. 87 и след.).

событиями, многозначительна обилием внутренних явлений его умственной и духовной жизни, то и биографическое значение этих кратких писем тесно связывает их с областью его духовного делания, внешних же фактов касается, лишь поскольку они относились до его чувств, мыслей и убеждений.

1858 год выдвинул для Хомякова два события, которым он придавал великое значение; одно – в области культурной, а другое – в области социальной и экономической жизни русского народа. Несоизмеримые, по-видимому, между собою и разнородные по характеру, оба они имели в глазах Хомякова тесную между собою связь. Но без некоторых пояснений отношение к ним Хомякова может быть для читателей неясным.

Весною 1858 года привезена была в Петербург картина Иванова «Явление Христа народу», и с нею приехал в Петербург сам художник. Алексей Степанович с ранней молодости не только любил искусство, но даже очень серьезно занимался живописью. Он два года работал в Парижской Академии Художеств и, по-видимому, достиг довольно серьезной художественной подготовки. Он не имел намерения избрать специальностью живопись, но желал сродниться чрез нее с миром искусства, которому он придавал великое образовательное значение<sup>1</sup>. В одной из самых ранних своих статей «Мнения русских об иностранцах» (1846 г.) Хомяков указывает на скудость и бесхарактерность искусства у нас с той поры, как западное просвещение подавило истинное просвещение русское, и противопоставляет его тем прекрасным задаткам искусства в допетровской эпохе, которые пробивались даже сквозь все неблагоприятные

<sup>1</sup> Первая по времени статья его, сохранившаяся в отрывках (в «Русском Архиве» 1893 г., выпуск 5-й), относится до зодчества, и в ней проводится уже мысль о сродстве искусства с верой; вера же для Хомякова есть основа, весь дух жизни.



исторические условия, не дававшие искусству достигнуть полного своего развития (I т., изд. 2, стр. 43). Эту же мысль он развивает в статье «О возможности русской художественной школы», доказывая в ней, какая тесная связь существует между просвещением (культурой) вообще и искусством в частности. «Просвещение народа определяется народною личностью, т.е. живой сущностью народной мысли; более же всего определяется оно тою верою, которая является в нем пределом его разумения» (т. I, стр. 80). «В искусстве сосредоточивается и выражается полнота человеческой жизни с ее просвещением, волей и верованием» (стр. 70). «Мы не имеем настоящего художества, потому что мы утратили свою народную личность, т.е. самих себя» (стр. 80), вследствие того раздвоения, которое совершилось в России между народом и обществом, увлеченным подражанием Западу и потерявшим вследствие этого те жизненные условия плодотворной деятельности, без которых у нас не может процветать просвещение истинное народное ни в области науки, ни в области искусства. Возвращение к народным, исконно русским началам есть необходимое условие для духовной деятельности, а следовательно, такое же для возможности процветания народного искусства.

Но самое появление истинно народных деятелей в области мысли и творчества должно служить доказательством, что народный элемент еще жив даже в оторвавшемся от народа и его преданий обществе и, следовательно, указывает на возможность постепенного возврата к духовной самобытности, которую А. С. Хомяков так горячо отстаивал против господствовавшего направления культурной эклектической подражательности. «Вопрос, к которому привели нас требования художественной русской школы, очень важен: это для

нас вопрос жизни и смерти в самом высшем значении умственном и духовном» (т. I, стр. 85).

С такой точки зрения на искусство вообще все явления его развития должны были представляться крайне важными Алексею Степановичу, и он, действительно, следил с крайним вниманием за всем, что появлялось в России в области всех отраслей искусства. Известно его живое участие в учреждении в Москве Школы Живописи и Ваяния. Статья его «О возможности русской художественной школы», вероятно, написана была под влиянием забот о насаждении в Москве рассадника русского образовательного искусства. Один из немногих в свое время умел он оценить таких необыкновенных художников, каков был, например, С. Щедрин, и если он не упоминал о нем в статьях, где касался живописи, то разве только потому, что Щедрин, как пейзажист, недостаточно ясно мог выражать особенность народного духа, почти неуловимого, хотя, конечно, присущего и воспроизведению внешней природы<sup>1</sup>. Как только Хомяков узнал (вероятно, еще от Гоголя, Жуковского или Ф. В. Чижова), что в Риме работает целые годы художник-отшельник, посвятивший себя всецело служению искусству, не как ремеслу, а как делу всей жизни, и что под его кистью вырабатывается произведение вполне своеобразное – он обратил живое внимание на его труд и, вероятно, чрез посредство вышеупомянутых друзей своих следил с живым участием за ходом его работ. Еще в 1845 году, в статье о железных дорогах, где читатель, к удивлению своему, может

---

<sup>1</sup> В Щедрине нельзя не удивляться необыкновенной трезвости его художественного понимания и полному отсутствию погони за эффектом. Только русский художник мог так понять южную природу: он усмотрел в ней ту тончайшую гармоничность, которую другие художники приносят в жертву резкой ослепительности тонов, составляющей черту южной природы, выдающуюся, но далеко не существенную.

найти пространное рассуждение об искусстве как выражении народного духа и о бесцветности русского, оторванного от живых народных начал, художества (I т. изд. 1871 г., стр. 426–429), Хомяков писал: «Говорят, что где-то в Европе живет наш художник, человек, исполненный жара и любви, давно обдумывающий чудные произведения стиля нового и великого, и что он готовит нам новую школу». Итак, еще с этих, а вероятно, еще с более ранних пор Хомяков связывал с Ивановым горячие надежды на зачатие новой русской школы живописи. Вспомнив вышеприведенные выписки относительно того значения, которое он придавал искусству, легко понять, что появление самой картины было для него не любопытным лишь художественным фактом, а целым событием громадной важности в культурной жизни России. «Пушкин, Гоголь, Глинка уже доказали, что художества слова и звука выбиваются на новый народный путь, что начинается новая эра в области художества и она создаст новые живые формы, полные духовного смысла в живописи и зодчестве, были бы только художники вполне русские и жили бы вполне русскою жизнью» (I т., стр. 418). Появление именно такого художника Хомяков приветствовал в 1858 г. с прибытием в Россию А. А. Иванова. Как он оценил значение его и его картины, читатель может найти в статье, посвященной этому предмету в первом томе его сочинений. То, что говорится об Иванове в печатаемых нами письмах, служит дополнением и пояснением к этой статье.

Единовременно с появлением в области культурной высокого представителя русской самобытной художественной деятельности зачиналась и переработка всех основ социальной русской жизни, извращение которых было одним из самых злых плодов нашей подражательности Европе. Рабство, игом которого Россия, по

словам Хомякова<sup>1</sup>, «клеймена», конечно, началось у нас не с Петра, но с XVIII лишь века оно делается отличительной чертой всего социально-экономического строя России. То, что в старину было лишь частным, болезненным проявлением, то самое обращается с Петра и при его преемниках в повальную болезнь всего народного организма; и, конечно, преимущественно про эту Россию говорил Хомяков, что она «игом рабства клеймена», а вместе с этим она же «лени мертвой и позорной, и всякой мерзости полна». Если отдельные высокие проявления культурной самобытной жизни и могут служить доказательством того, что дух народный еще не заглох и не вымер окончательно, то все-таки нельзя ожидать плодов высшего самобытного просвещения, пока с народной жизни не сняты те узы, в которые его сковала подражательность западным порядкам.

На почве рабства у христианского народа не могли произрастать вполне живые плоды духовной жизни, и потому совместное явление двух фактов такой важности, как возрождение русского самобытного искусства и возрождение всего русского народа к жизни экономически и духовно свободной, восполняя друг друга, являли собою нечто в высшей степени знаменательное для Хомякова, и, как мы видим из нижеследующих писем, он был всецело ими поглощен.

России предстоит задача – сделаться самым христианским из человеческих обществ<sup>2</sup>. Ее призвание по отношению к другим народам – «сказать им таинство свободы», т.е. показать, как живой плод своего христианского духа, истинную свободу, в противоположность свободе ложной, которая есть, в сущности, только иной вид духовного рабства. Но для того, чтобы приступить

---

<sup>1</sup> В известных стихах 1854 года. П. Б.

<sup>2</sup> Соч. Хомякова, I т., стр. 683.

к исполнению такого призвания, необходимо было прежде всего уничтожить в своем обиходе пятно формального рабства; затем поставить освобожденный народ в такие условия, которые дали бы ему возможность проявить то начало экономическо-социальной жизни, которое, по понятию Хомякова, служит наиболее ясным доказательством того, что христианская любовь и общение составляют незыблемую основу всего строя русской жизни.

Первое проявление христианского общения в области практической – община<sup>1</sup>; на ней должен быть основан крестьянский быт в России и впредь; но для этого необходима почва, на которой это общение может себя проявить, – земля. Вследствие такой постановки вопроса рядом с горячим участием к делу освобождения вообще идет у Хомякова столь же усиленная забота о сохранении за крестьянами земли, не потому только, что без нее совершенно нельзя было бы жить народу, а потому, что без нее он не мог бы свободно жить по-русски, т.е. общиной. Хотя в настоящих письмах Хомяков не затрагивает вопроса об общине и вообще не входит в подробности эмансипационных соображений, тем не менее нельзя не

---

<sup>1</sup> «Раздел земли между собою крестьяне доводили до идеальной справедливости, пока в народный быт не были введены чуждые и непонятные для них порядки». См. «О крест. сословию в России» (Р. Вестн., 1993, авг., 144 стр.). Пользуемся этой подходящей для пояснения нашей мысли выпиской, чтобы обратить внимание читателей на замечательные статьи Н. П. Семенова, из коих она почерпнута. Хомяков смотрел на общину почти исключительно с точки зрения идеальной (хотя он очень хорошо ее знал с чисто бытовой ее стороны). Он вырабатывал вместе с друзьями своими принципиальную сторону направления, которого был как бы законоположителем. Через тридцать с лишком лет после него автор статей о крестьянском сословии в России чисто практическими соображениями доказывает абсолютную верность «идеальных» принципов, выраженных славянофилами 50-х годов. Везде, но в России по преимуществу, идеальное и справедливое всегда оказывается вместе с тем абсолютно практическим и целесообразным.

напомнить читателям, что для Хомякова освобождение крестьян должно было иметь целью главным образом твердое обоснование общинного быта, значение коего подробно изложено им в письме к А. И. Кошелеву, напечатанном в «Русском Архиве» 1879 года, и в статьях, находящихся во второй половине первого тома его сочинений. Для достижения разумного освобождения он почитал лучшим средством пригласить народ к сознательному в нем участию, как это им подробно изложено в письме к Я. И. Ростовцову 1859 года<sup>1</sup>. Сам А. С. Хомяков подавал пример применения этого начала в своих личных делах со своими крестьянами. Хотя он и не предлагал основать все дело освобождения на частных договорах, но он считал, что добровольные договоры могли бы значительно подготовить дело освобождения; а когда вопрос об эмансипации был поднят самим правительством, он все-таки настаивал на необходимости призвать крестьян к добровольному обождаению очереди в прекращении обязательных отношений на основании добровольных между помещиком и крестьянами условий.

В настоящих письмах затрагивается также, по особенному обстоятельству, и вопрос церковного характера. Хомяков написал от лица «Русской Беседы» объяснение в цензуру по поводу неудовольствия, выраженного обер-прокурором Синода гр. А. П. Толстым за напечатание в этом журнале статьи болгарина Даскалова о притеснениях, терпимых болгарами от греков. Мнение, высказанное здесь о русском духовенстве, может показаться очень резким, если не принять во внимание того, что Хомяков высоко ценил духовенство наше во многих отношениях и чтит многих духовных лиц своего времени (митр. Филарета, пр. Дмитрия Тульского и др.). Употребленные им выражения страдают явной неполнотой, вполне понят-

---

<sup>1</sup> Русский Архив. 1876, I, 277.

ной в обращении к лицу, знавшему многое из воззрений его по этому вопросу помимо текста самого письма. Хомяков здесь, как и в письме к Пальмеру, напечатанном в «Русском Архиве» в 1892 г. (I, 379), имеет в виду лишь политическую роль духовенства, к которой он нередко относился критически. В настоящем случае это вполне явствует из самого предмета, вызвавшего письменное объяснение Хомякова от имени редакции «Русской Беседы» с цензурой. В письме к Аксакову дело идет о вопросе именно церковно-политическом – об отношении двух народностей, связанных общей иерархией, состоящей из лиц одной из этих двух народностей, и о воззрении нашей иерархии на это церковно-национальное дело.

Очень характерны для уяснения отношения Хомякова и так называемых славянофилов к допетровской Руси заключительные слова первого письма. Этими словами ясно выражается постоянно высказывавшееся Хомяковым и его друзьями воззрение, что в древней Руси дорога им, так сказать, ее принципиальная, а не ее анекдотическая сторона, нередко оказывавшаяся далекою от осуществления идеалов, которыми жил и до сих пор живет русский народ. То, что выражено здесь кратко и совершенно мимоходом, подробно разработано Хомяковым в ответе Киреевскому на его статью «О просвещении Европы», напечатанном в первом томе его сочинений. «Только корнем основание крепко» – этот эпиграф поставлен был во главе «Русской Беседы» общим согласием всего издававшего ее кружка, и этого воззрения держались и Хомяков, и другие сотрудники «Р. Беседы» в своей оценке явлений русской жизни. И в древней, и в новой России они ценили только то, что имело свои основы в коренном строе русской общественной и политической жизни; все же несогласное с ним одинаково считалось ими чуждым и вредным, будь

оно современно Иоанну III и Софье Фоминишне или первым Романовым, или деятелям петровской и последующих эпох. Если они охотно обращали свои взоры в допетровскую Русь и там искали основных форм и проявлений русского духа, то это не мешало им как видеть слабые стороны допетровского времени, так равно беспристрастно оценивать в современности то, что в ней сохранилось и проявлялось истинно русского.

<...>

**Граф Л. Н. Толстой.  
Предисловие к рассказам Мопассана  
(библиографическая заметка)<sup>1</sup>**

Одно из свойств произведений великих талантов состоит в том, что интерес и значение их не преходящи. Время есть действительно наилучший судья достоинства всех дел человеческих и художественно-мыслительных по преимуществу. Четыре года тому назад (в 1894 году) вышла в свет книга рассказов Гюи-де-Мопассана в русском переводе с предисловием графа Л. Н. Толстого. Весь интерес книги, конечно, заключается в предисловии. О рассказах Мопассана не стоило бы упоминать так долго спустя после их появления; но предисловие графа Толстого не утратило нисколько своего значения и, вероятно, никогда его не утратит. Книга, озаглавленная «На воде», сделалась мне известной только на днях; сказать же несколько слов о предисловии графа Толстого кажется мне не неуместным и сейчас, несмотря на четырехлетнюю давность со времени обнаружения оного.

---

<sup>1</sup> Историческое значение сочинений графа Л. Н. Толстого так велико, что они уже теперь входят в область «Русского Архива» и его библиографии. П. Б. III, 29. Русский Архив, 1898.



Предисловие это в настоящее время получает даже сугубый интерес, благодаря возможности сопоставить его со статьями графа об искусстве, появившимися в течение прошедшей зимы. Оно может служить как бы продолжением к ним, хотя и написано гораздо раньше. Статьи об искусстве излагают принципиальное воззрение на искусство, как таковое; а предисловие к рассказам Мопассана служит наглядным применением этих принципов к отдельному художественному явлению, не совсем заурядному. Взгляд свой на искусство автор статьи о нем видимо довел до совершенной зрелости и полноты только в последнее время; он выработал его продолжительным анализом множества отдельных художественных произведений всех видов искусства. В предисловии к Мопассану заключается один из тех критических этюдов, которые послужили для позднейшего обобщения взгляда графа Толстого на искусство в настоящее время это предисловие получило то значение, которое имеют этюды и подготовительные работы после того, когда сделались известными законченные произведения, для которых они были сделаны.

Как известно, граф Толстой основывает искусство на начале исключительно этическом, подчиняя вполне идею красоты понятию добронравственного. Искусство, не имеющее твердых нравственных основ, есть искусство мнимое; мнимое же искусство не только не полезно, но в высшей степени вредносно<sup>1</sup>. Во сколько искусство истинное служит облагорожению духа, просветлению его, во столько мнимое искусство развращает ум и чувство,

---

<sup>1</sup> В статьях об искусстве граф Толстой произносит строгий суд над своими собственными беллетристическими произведениями, исключая очень немногие; большинство из них он относит к разряду произведений мнимого искусства. Едва ли многие с ним в этом согласятся. Но, во всяком случае, нельзя не выразить удивления, зачем же он, почитая свои произведения вредными, допускает их распространение путем полных изданий.

вводя в них всей силой своих чар начало самой низкой, грубой чувственности, вытравливающей в душе человека все начала высшие, духовные.

Это воззрение, столь верное и вместе с тем столь простое, впервые высказано у нас графом Толстым, и высказано с тем мастерством и ясностью, которые дают всем вообще его произведениям их увлекательность и заманчивость. То же воззрение давно начал проводить в английской литературе известный Рёскин (Ruscine); но он в своих слишком многочисленных (это их главный недостаток) сочинениях ограничивается, кажется, областью одного искусства образовательного и не всегда отличается достаточной точностью основных положений<sup>1</sup>. В нашей литературе он почти неизвестен.

Предисловие к книге Мопассана применяет к оценке этого писателя именно эти самые начала этически-художественной критики и на конкретном примере одного художника слова показывает с необыкновенной силой и ясностью все неизбежные для самого художника последствия совершенного в нем отсутствия твердых нравственных основ, благодаря чему его недюжинный талант мог дать лишь одно или два произведения сколько-нибудь порядочных, и только потому, что в них проглядывает то прирожденное чувство нравственной правды, которое, по Апостолу, послужит оправданием в день суда даже не ведущим закона Христова. На затем и эти обрывки нравственного запроса все более и более ступшевывались в уме и в душе Мопассана, и его произведения обратились в грубую апологию чувственности, отнявшую всякий смысл у самой формальной, внешней

---

<sup>1</sup> Замечательно, что, перечисляя выдающихся английских писателей об искусстве, граф не упомянул о самом выдающемся и самом известном Джоне Рёскине. Такое умолчание о нем не объясняется ли его религиозной ортодоксальностью, малоодобряемой, как увидим ниже, графом Толстым?

талантливости, посвятившей себя в угоду низким и грубым похотям читающей толпы описанию таких явлений жизни, которые, известным образом освещенные, возбуждают лишь самые низкие страсти и тем самым утрачивают всякое право на художественное значение. Таковым является Мопассан в своих романах. Но он вместе с тем является продуктом воздействия на него среды, утратившей всякие понятия об истинном смысле жизни, даже утратившей всякий запрос на какое бы то ни было понимание оногo. До чего не доходили никогда никакие из народов древности, часто извращавшие смысл жизни, но всегда по своему с ним считавшиеся, до того дошли современные народы высшей будто бы культуры. Лишь в мелких своих рассказах Мопассан сохранил некоторое непосредственное чувство жизненной правды, по причинам, очень хорошо объясненным у графа Толстого, и вот к сборнику таковых рассказов, переведенных на русский язык, он счел возможным написать это чудное предисловие, имеющее целью показать, как отсутствие нравственного начала доводит талант почти до самоубийства.

Хотелось бы, так оно хорошо, посоветовать каждому любителю изящной литературы ознакомиться с этим предисловием, глубоко вдуматься в него; хотелось бы, более того, дать его в руки юношеству, как верное и благое руководство в заманчивой, но столь опасной области искусства словесного, более всех других искусств захватывающего ум и душу, как по силе того орудия, которым оно владеет, так и потому, что оно доступнее, распространеннее всякого иного искусства. Но исполнению именно такого пожелания препятствует пока одно выражение, употребленное графом в заключении своего предисловия. Оно, конечно, не может отнять у всего рассуждения его великих достоинств. Так ска-

зять, справочное значение статьи останется, но практическая общепольза ее значительно изменится, если это выражение будет сохранено в будущих изданиях либо всей книги, либо одного предисловия, когда оно включится в периодически появляющиеся полные собрания сочинений графа Льва Николаевича.

Никакого сомнения (говорит граф) в смысле жизни не может быть с тех пор, как он открыт в полной ясности и чистоте назад тому 1800 лет Христианством; и, конечно, великий смысл этого открытия, или, пожалуй, откровения, не мог бы затемниться до той степени, как мы это теперь видим, по примеру той среды, к которой принадлежат Мопассаны и ему подобные, если бы не явились злые люди, которые затемнили это истинное Христианство и изменили его до такой степени, что оно обратилось в источник совершенного извращения понимания того, что само по себе оно призвано было навеки уяснить и осветить. Эти злые люди обратили постепенно Христианство в нечто ненавистное, а все теперешнее кривоблуждание умов есть не что иное, как протест возмущенной человеческой души, бросающейся во всякие отвратительные крайности, лишь бы избежать общения с этим лжехристианством. Извратитель чистого Христианства есть, по мнению графа, римский католицизм, которого атрибутами или симптомами он почитает Лурд (то есть чтимое католиками святилище этого наименования с чудесами, там будто бы совершающимися), папу, догмат бессеменного зачатия (*sic*) и т.д. Первые два составляют, действительно, принадлежность одного римского католицизма, но последний (автор не может этого не знать) есть учение, на котором основана вся христианская догматика без различия исповеданий, а следовательно, не есть отличительное учение одного Рима и папы. Судя по контексту, надо бы ду-

мать, что граф хотел сказать «непорочное зачатие», то есть упомянуть о догмате действительно исключительно римском, что послужило бы к вящему определению того, что он почитает пагубным лжеучением. Но напечатано очень отчетливо «бессеменное зачатие». Видеть ли в этом описку (опечатки быть не может по совершенному несходству слов) или сознательное употребление выражения, определяющего не одно римское, но и все христианское догматическое учение? Все эти извращения Христианства, говорит дальше граф (поясняя свою мысль необычайно пластическим уподоблением, на которые он такой великий мастер), обратили Христианство из чистой кристальной воды в «вонючую грязь».

Для всякого будет, конечно, ясно, что рассуждение, заключающееся таким отзывом о Христианстве, проповедующем догмат бессеменного зачатия, весьма не удобно для обращения между православными читателями, а еще менее годно для назидания русского юношества. Если же это выражение есть описка и оно должно быть заменено другим, почерпнутым из одной римско-католической догматики, то этим устранится само собою препятствие к признанию этой статьи общепольной, хотя, конечно, из этого нельзя заключить, что можно подписаться под обвинениями, возводимыми графом хотя бы на один римский католицизм, так как они вовсе ничем не доказаны и, по крайней мере в настоящей статье, представляются вовсе не убедительными для тех, которые не «*jurant in verba magistri*»<sup>1</sup>.

Хотелось бы верить в описку. Но тогда ее надо прежде всего оговорить и исправить<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Клянутся словами учителя (*лат.*) – *Прим. сост.*

<sup>2</sup> Сейчас только я справился с последним изданием сочинений графа Л. Н. Толстого 1897 г. Указанное мною выражение оставлено в оном без изменения (ч. XIV, стр. 160).

## **О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова**

Почти одновременно с выходом нового издания богословских сочинений А. С. Хомякова появились в печати («Богословский Вестник», 1990 г., ноябрь) давно по слухам известные, но доселе не обнародованные замечания на них (или, точнее, почти исключительно на одно из них, под названием «Церковь одна») покойного профессора А. В. Горского. Это произведение Горского издано по случаю празднования 25-й годовщины со дня его кончины. Горский пользуется таким значением в церковно-научной литературе (более, впрочем, как историк и археолог, нежели как богослов в точном смысле этого слова), что его отзыв про Хомякова и его учение о Церкви в высокой степени важен как для последователей Хомякова, так и для его противников: первых он мог бы укрепить в их единомыслии с Хомяковым, а вторым дать новые доводы для опровержения его своеобразных или, как выражается профессор Казанский в письме к Горскому, «фантастических учений». Это письмо П. С. Казанского к Горскому очень характерно для выяснения того впечатления, которое произвело на академическую среду появление богословских сочинений А. С. Хомякова на русском языке в пражском издании 1867 года Ю. Ф. Самарина.

Живой, по-видимому, и восприимчивый профессор Казанский был особенно поражен тем новым построением учения о Церкви, которое впервые изложил Хомяков и которое не могло не озадачить представителей установившегося издавна учения о том же предмете, и задет, как говорится, за живое; тем более что оно затрагивает и почти все сложившиеся понятия о частных

богословских вопросах, касающихся до общего вопроса о Церкви. Казанский обращается к Горскому с настоятельным требованием немедленно обличить печатно «фантастическое» учение Хомякова, напирая в особенности на его лжетолкование таинства миропомазания. С большой пронизательностью он тотчас усмотрел все антиклерикальное значение хомяковского понимания этого таинства<sup>1</sup> и взывал к Горскому беспощадно разобрать все учение Хомякова, остановившись в особенности на том, что, по его мнению, должно колебать устойчивость иерархического начала. Книга Хомякова произвела и на более спокойного и осторожного А. В. Горского глубокое впечатление. Профессор Лебедев свидетельствует, по личным воспоминаниям, о том, что Горский постоянно уделял в своих курсах догматического богословия место разбору и «победоносному» опровержению взглядов Хомякова. Но гораздо важнее для оценки того глубокого внимания, которое Горский оказывал богословским сочинениям Хомякова, то обстоятельство, «что он их усердно изучал», выписывал для себя более замечательные их места; по некоторым вопросам, выдвинутым у Хомякова, он собирал ученые справки<sup>2</sup> и т.д. (ср. стр. 517, «Богословский Вестник», ноябрь 1900 г.). Еще до получения письма от П. С. Казанского Горский начал делать свои возражительные заметки на книгу Хомякова, и сообщение оных Казанскому подало повод последнему

---

<sup>1</sup> «Не опустите сказать о миропомазании, по-моему, это – существенный пункт в мнениях Хомякова» (стр. 518). Профессор Казанский находит в учениях Хомякова след влияния Шопенгауэра. Надо заметить, что Хомякову Шопенгауэр был столь же мало известен, как и самому Казанскому, судя по сопоставлению им Шопенгауэра с Шеллингом. Вероятно, он судил о нем понаслышке, так как в 60-х годах шопенгауэровская философия только что начала привлекать к себе внимание.

<sup>2</sup> Например, по вопросу об употреблении выражения «соборный» вместо «кафолический».

написать письмо с пожеланием видеть «скорее» в печати опровержение хомяковского учения.

Не так взглянул на это предложение сам Горский. Он пишет: «Глубоким своим воззрением на предметы христианской веры он (Хомяков) обязан весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих, и не только этому, но и внутреннему усвоению истины Христовой и сердцем, и жизнью» (стр. 521, «Богословский Вестник»). Естественно, что такой глубоко ученый человек, как А. В. Горский, не согласился на предложенное ему Казанским немедленное печатное единоборство с Хомяковым и выразился о своих заметках так: «Что сказать о заметках на книгу Алексея Степановича Хомякова? Указаны в них некоторые очень резко выдающиеся места; да немного, и не все одинаково важные, и нередко, или лучше почти везде, без доказательств. Что же за польза в таком виде печатать? Не будет ли это показывать, что защитники Православия не в состоянии сказать что-либо поважнее против мудрости Хомякова?» До строго научной обработки своих возражений против учения Хомякова в печати, по крайней мере, Горский не довел, хотя из указанных выше слов профессора Лебедева и из того, что сказано в «Богословском Вестнике» на странице 517, явствует, что внимание его к сочинениям Хомякова не иссякло после первого с ними ознакомления. Может быть, на лекциях он обставлял свои возражения более веско, но пока мы можем делать свои заключения об его возражениях против Хомякова только по тому писанию его, которое он сам почитал для печати недостаточно разработанным. Такая оценка автором собственного произведения, для печати не назначенного, отнимает, конечно, и право, и возможность с ним полемизировать. Тем не менее, нельзя отрицать



важное значение делаемых Горским замечаний и, не вступая с ним в полемику, не указать лишь на то, всегда ли он верно понимал самую мысль Хомякова, и добавить указания на те основания, на которых Хомяков строил то и другое воззрение, показавшееся неправильным или неточным возражателю.

Некоторая неточность понимания Горским Хомякова легко объясняется тем, что для полного усвоения всех, так сказать, изгибов его учения потребовалось, как мы видели, от Горского постоянное изучение хомяковского тома и долго после написания этих замечаний, относящихся к 1868 году. Неудивительно, если при первом чтении он мог не сразу опознаться в разбираемом им тексте; отчасти, может быть, и потому, что для академического богослова нелегко было примениться к той свободе выражения богословских истин, которая необычна перу профессиональных богословов<sup>1</sup>.

Начиная свой разбор, Горский кладет в основание его следующее определение той точки зрения, с которой он будет судить о взглядах разбираемого им писателя: «Слово Христово, Слово Духа Святого, изглаголанное апостолами и дошедшее до нас в письмени и преданиях, есть, таким образом, единственное свидетельство истины, на котором опиралась и опирается Церковь всех времен. Слово Церкви, Слово Отцов Церкви есть то же Слово Христово в разъяснении. Отселе самый простой и удобный способ для удостоверения в том, истинно ли какое-нибудь учение, состоит в сличении его с указанными несомненными свидетельствами истины». Из приведенной нами выше характеристики умственного строя Хомякова видно, что А. В. Горский

---

<sup>1</sup> Духовная цензура объяснила эту своеобразность выражений «неполучением Хомяковым настоящего богословского образования», ср. 2 том, стр. 1, изд. 1873 г.

считал его стоящим на одинаковой с собою почве, а отсюда вытекает благоволительная окраска всех замечаний его: в них не заметно ни малейшей тени враждебности, несмотря на отрицательный их характер. Он явно признает в Хомякове истинно христианского мыслителя, хотя и заблуждающегося во многом, но не провозвестника какой-нибудь философской теории под личиной Христианства, каковым его себе представлял П. С. Казанский, относившийся к тому же учению несколько враждебно, несмотря на то что в некоторых отдельных положениях он соглашался с Хомяковым, а не с его ученым критиком.

Первое замечание Горского направлено на определение понятия о Церкви: «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати».

Этому противопоставляет он определение, данное катехизисом: «Церковь есть от Бога установленное общество человеков, соединенных православною верой, законом Божиим, священноначалием и таинствами». Из сопоставления этих определений Горский делает вывод, что в первом обращено «почти исключительно внимание на внутреннее, одушевляющее начало Церкви и опускается ее видимое устройство». В приводимом тексте, действительно, опускается определение видимого устройства Церкви; но это лишь потому, что автор говорит тут о Церкви мистической, обнимающей невидимую и видимую Церковь, и следовательно, здесь не могло быть речи о ее видимом земном устройстве. О видимой Церкви Хомяков начинает рассуждать лишь со второй части того параграфа, из которого взята цитата, а следовательно, критик мог искать текста, параллельного тому, который он почитает в православном катехизисе точно определя-

ющим понятие о Церкви видимой, в других местах трактата «Церковь одна». Затем Горский подвергает критике самое выражение: «Церковь не есть множество лиц» – и говорит, что благодать Святого Духа создает Церковь, пройдя, так сказать, именно через множество лиц. Ему в словах Хомякова видится «монтанизм» Тертуллиана, сказавшего, что «Церковь собственно и главным образом есть сам Дух, а не счисление епископов». Но, во-первых, надо было бы доказать, что в этом выражении Тертуллиана заключается именно монтанистическая лесь; а во-вторых, в тексте Хомякова сказано, что Церковь есть единство благодати, «живущей во множестве разумных творений». Следовательно, замечание Горского о том, что «Церковь не есть Св. Дух и Св. Дух – не Церковь без участия в ней разумных творений», можно почесть скорее недоразумением, чем возражением существенным, и это недоразумение не устраняется дальнейшими словами Горского, когда он говорит, что, по учению православного катехизиса, Церковь – не только множество, но и правильно организованное общество, «общество богоустановленное» и т.д., ибо Хомяков при дальнейшем определении Церкви видимой весьма считается с ее организацией как общества. Далее «в опыте («Церковь одна») божественное начало жизни церковной называется именем благодати, следовательно, имеют в виду преимущественно таинства; но это не обнимает всей полноты жизни божественной, живущей в Церкви... Потому-то в понятии о Церкви, сообщаемом в православном катехизисе, упоминается о вере православной, о законе Божьем и о священноначалии, как необходимых принадлежностях Церкви». Это замечание подходит под то же определение, которое высказано выше по поводу первых замечаний. Оно основано также на недоразумении, ибо у Хомякова идет речь о Церкви

в ее полноте, а не о Церкви только видимой; а там, где у него идет рассуждение о видимой Церкви, там отведено место и вере, и закону Божью, и священноначалию, как необходимым принадлежностям Церкви «видимой». Недостаток точности в определении понятия о Церкви происходит у Хомякова, по мнению Горского, не случайно: «он во многом зависит от коренного взгляда на Церковь, который проходит через всю статью». Что это за «коренной взгляд», не определяется точно; но из последующих замечаний можно догадываться, в чем он состоит.

В замечании втором говорится о неточности выражения «дается же благодать и непокорным, и не пользующимся ею (зарывающим талант), но они не в Церкви». Из чего видно, спрашивает Горский, что таковым дается благодать? Вопрос этот, конечно, может потребовать ответа, основанного на писании и на учении Отцов, но в настоящем случае критику следовало самому опровергнуть вышеприведенное выражение Хомякова, а если он этого не делает, то, по крайней мере, следовало бы указать на то, что в тексте Хомякова такое выражение вполне последовательно, ибо он определяет принадлежность к Церкви, как акт «свободного» подчинения благодати; а для такого взгляда необходимо и признание предложения благодати всем, без чего невозможен был бы акт «свободного» подчинения ей. Дальнейший вопрос о том, как дается благодать «вне Церкви», падает сам собой, ибо автор ничем не подает повода ставить таковой. Если все те, которые свободно подчиняются благодати, уже внутри Церкви, то ясно, что стоящие «вне» ее в смысле свободного восприятия непричастны благодати. Скорее можно от самого критика пожелать объяснения его собственных слов: «Почему автор ставит их (т.е. тех, кому не дается благодать) вне Церкви? – говорит он. – Правда, они не принадлежат к существу

Церкви и не составляют здоровых членов истинного тела Христова» и т.д., «но они могут сделаться снова живыми членами ее». Пример о терпении плевел до жатвы, по притче евангельской, едва ли доказывает противное тому, что говорит Хомяков, и едва ли критик, приводя оный, не доказывает сам, что он говорит о видимой лишь Церкви, тогда как в разбираемом им месте опять-таки говорится о Церкви по существу. Плевелы и по Евангелию никогда в пшеницу не обращаются.

Далее (замечание 3-е) Горский отмечает выражение «разумные творения», употребленное там, где ему желательно было бы найти лишь выражение «люди». Трудно понять значение этой заметки. В ней, кажется, можно угадывать выражение сомнения о принадлежности ангелов к Церкви. Из письма Казанского к Горскому видно, что он понимал это место в виде попытки возражения; но, несмотря на его отрицательное отношение к учению Хомякова, выраженное словами: «нужно отрешиться совсем от наших понятий о Церкви, чтобы стать на точку зрения Хомякова» (стр. 518 «Богосл. Вестн.»), тем не менее, он не считает возможным возражать на причисление ангелов к Церкви, «ибо и Православная Церковь включает их в один состав, отличая наименованием торжествующих. За литургией приносятся молитвы и о Пресвятой Владычице и всей небесной Церкви. Потому и в этой мысли есть часть правды».

Замечание четвертое говорит о неясности выражения: «Только в отношении к человеку можно признавать раздел Церкви на видимую и невидимую. Что есть видимая Церковь, недостаточно ясно определено Хомяковым ни в параграфе 1-м, ни в 8-м, который посвящен специально этому вопросу». Из этого последнего параграфа приводится лишь следующая фраза: «Церковь видимая не есть видимое общество христиан, но Дух

Божий и благодать таинств, живущих в этом обществе». Односторонность такого взгляда, прибавляет критик, мы раскрыли выше; но эта односторонность оттого и происходит, что из довольно длинного рассуждения о видимой Церкви приводится лишь эта фраза. В тексте же она дополнена другой: «Церковь земная, хотя и невидима, всегда облечена в видимый образ; невидимость же ее по существу и на земле, при видимости ее оболочки, доказывается тем, что символ требует веры в нее, а не знания». Сам критик, в сущности, совершенно разделял опровергаемое им определение Церкви, когда писал в том же пункте 4-м замечаний: «Но справедливо было бы одну и ту же Церковь почитать и видимой, и невидимой, только в различных отношениях». Это место он, впрочем, зачеркнул в своей рукописи, может быть, увидав, что он им не опровергал, а более подтверждал мнение, им критикуемое.

Замечание пятое относится к тому положению автора, что «полнота и совершение Церкви явится лишь при конечном суде всего творения». Критик понимает это выражение в том смысле, что автор предполагает «проявление полноты всех благодатных даров в Церкви видимой в конце»... Но в этом толковании его не поддерживает даже и П. С. Казанский. Он пишет (стр. 518 «Богосл. Вестн.»): «Выражение “при конечном суде всего творения” разумеет всеобщий суд, и потому не излишне ли ваше выражение об оскудении веры перед концом мира?» Если же понимать слова Хомякова в их настоящем смысле, то окажется, что они вполне согласны с тем, что сам А. В. Горский излагает в своих академических лекциях об истории евангельской и апостольской (стр. 657 и 658): «Мы не можем видеть всего богатства славы Церкви внутренней: и сокровенность, столь в оной любезная, и отдаленность времен, и недо-

статочность памятников, и немощь, и нечистота собственно духовного зрения – все препятствует видеть в раздельности все черты ее божественного лика; полное откровение оно предоставлено дню Господню, последнему дню мира: и не уявися, что будет».

В шестом пункте замечаний не опровергается, а лишь дополняется выражение Хомякова «Церковь земная и видимая творит и ведаёт только в своих пределах» словами: «не веруй – уже осужден есть» (Ин 3:18).

В седьмом пункте Горский выражает недоумение по поводу того, как мог Хомяков признавать внешнюю неизменность признаков видимой Церкви. «Как утверждать внешнюю неизменность Церкви при переходе ее из ветхозаветной в новозаветную? Непонятно». Оно, может быть, и непонятно, и даже вовсе не доказано; но, с точки зрения автора, непонятным трудно почесть это выражение, когда Горский в пункте восьмом сам же приводит пояснение этого положения из слов автора... «Признаки Церкви, святость и неизменность, познаются только ею самой и теми, которых благодать призывает быть ее членами. Для чуждых и не непризнанных они непонятны». Таким образом, мысль автора, хотя бы и неверная, едва ли может почитаться непонятной, т.е. в отношении того, что он хотел сказать. Это доказывается даже словами самого критика, который тут же говорит, что «конечно, божественное достоинство Церкви вполне может быть постигаемо только полными участниками ее духовных благ», т.е. именно теми, которых Хомяков называет призванными, хотя призываемыми он почитает всех и тем отвечает на выражение Горского. – Кто же не призывается благодатью в недра Церкви? «Достаточно ли, – говорит он далее, – этих признаков для отличения истинной Церкви, когда они, по признанию автора, для посторонних “невиди-

мы?»» Но автор и не говорит, что они невидимы, а «непонятны», что вовсе не тождественно.

В пункте девятом приводятся слова Хомякова: «в Церкви, т.е. в членах ее, зарождаются ложные учения; но тогда зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и т.д.». «Но разве всегда заблуждение членов Церкви, – замечает Горский, – образует ересь или раскол? Как же опускать из внимания то, что и состоящие в недрах Церкви не свободны как от разных заблуждений, так и от заразы греха, но находятся в Церкви, как во лечебнице!» Возражение это, кажется, тоже указывает на неточность понимания разбираемого текста. Хомяков говорит, что такие-то суть по существу еретики или раскольники, Горский же возражает, что они вовсе не всегда «образуют», т.е. проявляют себя таковыми. Сопоставление им в этом месте лжеучения с грехом еще более подтверждает, кажется, не противоречие, а лишь недоразумение, происходящее от различной формулировки понимания однородного. В этом же пункте он совершенно верно указывает на ошибочное отнесение автором осуждения Гонория к Халкидонскому собору. В позднейших изданиях богословских сочинений Хомякова эта ошибка оговорена и объяснена предположением описки, точно так же как безоговорочное повторение ее «Православным Обозрением», Самариным и Гиляровым-Платоновым при издании объясняется тоже недосмотром.

Пункт десятый замечаний посвящен указанию на неправильность выражения Хомякова «нет пределов Писанию... если Богу угодно, будет еще Священное Писание», в связи особенно с его же словами «в Писании и учении апостольском содержится вся полнота ее веры, ее упования и ее любви». В таком случае зачем еще ожидать богодухновенных Писаний? К тому же, урав-



нивая богодухновенные книги апостолов с собственно произведениями Церкви, как то с Символами, автор как будто забывает, что... они основываются на словах писаний апостольских. То же замечание повторяется и в пункте семнадцатом, с добавлением: «Позволительно ли православному богослову смешивать богодухновенные писания апостолов с произведениями собственно церковными?..<sup>1</sup> Будет еще Писание». Автор пророчит новое Откровение? Если будут новые Писания, будут и новые догматы. «Почему не оправдывать *filioque* и т.д.?» Из отмеченных Горским мест не видно, чтобы Хомяков выражал ожидание новых богодухновенных писаний; он говорит лишь о том, что если Богу угодно, они всегда возможны, потому что он считает Писание голосом Церкви: Священное Писание «в точном смысле слова» – голосом Церкви Апостольской, Символы – «голосом Церкви позднейшей», и в этом лишь смысле он называет Символы Св. Писанием, т.е. в том, что по существу они не отличны от писания апостольского, ибо и в том, и в другом истина имеет тот же источник: истинное понимание Писания и Предания, по Х-ву, так же богодухновенно, как и сам первоисточник. Этим соображением устраняется, кажется, замечание Горского: «Позволительно ли православному богослову смешивать богодухновенные Писания В. и Н. Заветов с писаниями собственно церковными?» Также не совсем верно говорит Горский, что Хомяков «пророчит» новое Откровение. «Если будет новое Писание, будут и новые догматы». Нигде Хомяков нового откровения не пророчил, а напротив, всегда и везде утверждал, что Откровение, раз данное, дано во всей полноте и что поэтому

---

<sup>1</sup> Сам же Горский говорит, что слово Церкви есть то же слово Христова, только в разъяснении. Проф. Остроумов в «Введении к истории канонического права» указывает на то, что в новелле 131 Юстиниана постановления соборов почитаются Св. Писанием (стр. 84, пр.).

ложно римское учение о развитии догматов, приведшее к учению о *filioque*, о непорочном зачатии, о папской непогрешимости. Нельзя не заметить при этом, что римляне вовсе не связывают этих догматов ни с новым Писанием, ни с новым Откровением; и что, кроме того, не всякое слово в Писании непременно имеет значение откровения или догмата.

В пункте одиннадцатом выражается несогласие со словами Хомякова, «что ни одна община и не один пастырь не могут быть признаны за хранителей всей веры». «Почему нельзя, – возражает критик, – в настоящее время признать, что Церковь сохраняет в себе всю веру апостольскую?» Издатель замечаний Горского относит это возражение Горского к §4 «Церковь одна». Если указание на этот параграф верно, то опять нельзя не предположить недоразумения между критиком и автором. «Благодать веры не отдельно от святости жизни... Как ни один пастырь, ни одна община не могут почитаться представителями всей святости церковной» и т.д. Автор говорит об отдельной общине, а критик относит его слова ко всей Церкви, тогда как Хомяков полноту веры, включающую и святость, приписывает всей Церкви; но именно «полноту» оной, а не одно знание и хранение апостольского учения, которые могут быть свойственны и отдельной общине, и отдельному даже лицу. Такое же недоразумение проглядывает и в замечаниях пункта двенадцатого. Автор с явным намеком на Римскую Церковь говорит о «присвоении права догматического учения»; возражатель же ставит вопрос, почему отдельная община не может догматически учить на основании Слова Божия? Отдельной церковной общине автор присвоит право делать обрядовые изменения, а критик на это не соглашается, так как обряды входят в «состав» таинств. «Что будет за порядок и благочиние, о которых

так заботились апостолы, если всякая община будет произвольно изменять обряды?» – замечает Горский. Но вслед за этим он же приводит слова автора: «Единством обрядов церковных должен дорожить каждый христианин». По-видимому, в этом выражении Горский более имел в виду возразить против присвоения этого права «общине», а не «епископу», так как его постоянно смущает предполагаемое им в Хомякове желание покуситься на иерархические преимущества клира. Он приводит в подтверждение ссылку на уполномочие ап. Павлом Тимофея к устройению порядков в Церкви Ефесской. Но какие бы ни были на этот предмет взгляды Хомякова, тем не менее в настоящем случае он, конечно, имел в виду общину, не отдельную от епископа, а общину с епископом во главе. Приводимый же Горским пример едва ли достаточен даже для его целей; ибо ни из чего не видно, чтобы Апостол устранял понятие о согласном действии Тимофея с паствой, а требовал бы, чтобы его уполномоченный предписывал единовластно ефесской общине порядки, ею не одобряемые. Хотя Апостол и поручает Тимофею пасти ефесскую общину, но он же сам поясняет Тимофею, что пишет к нему, дабы «он знал», как подобает жить в доме Божьем, «который есть Церковь Бога живого, столп и утверждение истины». (1-е к Тим., 3, 14.).

В тринадцатом пункте замечаний Горский возражает против слов Хомякова: «Церковь хранит Предание и писала Писание». «Апостолы писали, – по мнению критика, – не от лица той или другой церкви, а по данной им от Иисуса Христа власти. Почему автор соглашается сказать, что Церковь хранит Предание, следовательно, приняла его, а не соглашается сказать, что приняла также и Писание?» Ему также не нравится выражение: «Не лицо и не множество лиц в Церкви хранит Предание и

пишут, но Дух Божий, живущий в совокупности церковной». «Везде, – замечает он, – автор уничтожает личную деятельность членов Церкви». Если допустим, что люди, писавшие Писание, делали это как члены Церкви, что признает и Горский, то едва ли можно возражать против того, что они служили выразителями Церкви; ибо только через Церковь сделались они выразителями Духа, в Церкви живущего. Но, как видно из предшествующей выписки, критик не может, говоря о Церкви, отрешиться от понятия о «местной церкви». Хомяков говорит, что в апостолах писала Церковь, а ему возражают, что апостолы писали не от имени такой или другой местной церкви. Поэтому он требует, чтобы автор признал, что писание пришло в Церковь, т.е. со стороны, а не было поведено ей ее членами; и что и предание таким же путем сложилось не в ней самой, а было поведено ей извне. Едва ли убедительно указание на слово «хранит», употребленное Хомяковым как доказательство того, что предание Церковью воспринято. Хранить целомудрие не значит, что оно получено от другого: от Бога, конечно, но ведь все благое от Бога. А хранить предания семейные, народные и т.п.? Откуда семья приняла свои предания или народ свои, если они не сложились в них самих? «Но Дух Божий не сам непосредственно пишет и не через всю совокупность Церкви... Еда вси Апостоли?.. Вот язык апостольский». Этого Хомяков, конечно, никогда и не отвергал, но он принимал во внимание и другие апостольские выражения, как, например: «Да скажется ныне началом и влаstem на небесах Церковью многообразная премудрость Божия». Если Церковь не может, по мнению Горского, писать, то может ли она говорить? Однако это тоже выражение апостольское!

Пункты четырнадцатый и шестнадцатый замечаний направлены против §5 разбираемого текста. В пер-

вом возражается против места, начинающегося словом «потому», и ставится вопрос: отчего же не так? Но фраза, начинающаяся словом «потому», непременно предполагает предшествующие доказательства, которые при возражении критиком не опровергнуты, – им только противопоставляется другое положение, тоже недоказанное. Автор говорит, что Писание, Предание, дела суть проявление одной Церкви и она сама себя не может доказывать ею же самою. Возражатель утверждает, что единство начала... должно служить верным ручательством истинности того, другого и третьего. Доказывать единство частей сравнениями одного с другими вовсе не то же, что доказывать истинность всего согласием частей. Оттого автор и продолжает, что постигнуть истину можно, лишь сделавшись ей причастным внутренне, но тогда сразу постигается истина всех частей; или, его словами: «вне Церкви... непостижимы ни Писание, ни Предание, ни дело», так как постигновение тождественно восприятию в Церковь. На это возражает Горский, что если-де принять такое положение безусловно, то бесполезна становится проповедь: «како уверуют, – говорит ап. Павел, – его же не услышаша?» Этого, конечно, не ведал Хомяков, но он также знал, что вера предшествует пониманию: «всегда же обратятся ко Господу», а это, по его мнению, есть, так сказать, момент уже вступления в Церковь: «взимается покрывало», и тогда постигается истина, хотя, конечно, – как замечает Горский, – даже и живущие в Церкви не все еще разумеют. Когда он дальше замечает: «кто из язычников, читавших Евангелие, скажет, что нет для него ничего здесь постижимого», то опять-таки становится ясным, что автор говорит о постигновении верой, а он – лишь о формальном, логическом понимании. Не мог же автор действительно предполагать, что язычники не способ-

ны понимать формальной стороны Писания, Предания и разницы между добрыми и дурными делами!

Пункт шестнадцатый возражений показывает, однако, в чем заключается самая сущность недоразумения, возводимого критиком в возражение по поводу вопроса о познании Церковью своих основоположений, заключающихся в Писании, Предании и деле. «Конечно, – говорит он, – если у вас (автора) речь о Церкви в существе ее... если вы разумеете Его (Духа Божия, живущего в Церкви) под именем Церкви, как сказали выше, – конечно, нет нужды дознавать, какое Писание Его истинно» и пр.; «но для чего, говоря о том, что не подлежит никакому вопросу, не говорит ничего о Церкви действительной?» Вероятно, в этом эпитете «действительной» заключается вся суть дела. Для Горского Церковь «действительная» есть Церковь видимая, оттого у него второй вопрос: «отчего избегаете говорить об иерархии?» Для Хомякова действительно Церковью является Церковь по существу, та, которая познает истину Писания, Предания и дела не путем умственных исследований, хотя бы и руководимых иерархией, а Духом, в ней живущим, дающим всем ее членам одинаковое участие в познании и хранении истины, поскольку они причастны к святости Церкви, существенному залого истины познания. Об этом подробно говорится в §9 того же трактата «Церковь одна»: «Христианское знание не есть дело разума испытующего, но – веры благодатной и живой».

Но особенно наглядный пример недоразумения представляет пункт семнадцатый возражений. Приводя слова Хомякова, что Церковь не спросит о словах, когда готова называть всякую веру, надежду и любовь этими выражениями (т.е. в просторечии), он делает замечание: «не значит ли это проповедовать совершен-

ное отрицание истинной веры, надежды и любви? Если держаться строго сего воззрения, то нечего спорить... с кем-либо... непонятны тогда собственные споры автора о Церкви». Хомяков говорит, что хотя Церковь и употребляет выражения «вера», «надежда» и «любовь» в смысле способности человека верить, надеяться и любить в широком смысле, но что ее собственные понятия о Вере, Надежде и Любви иные: она их почитает дарами Духа, неотделимыми от святости и составляющими в совокупности с сей последней истинную сущность ее самой. Почему же, называя языческую веру – верой, или надежду на мир – надеждой, она не может противопоставлять ложной вере истинную, суетной надежде – надежду необманную и т.д.? Явно, что критик не освоил себе смысла учения разбираемого им автора и возражает ему не по существу, а только останавливается на фразе, смысл которой совершенно понятен всякому, понявшему общее содержание излагаемой мысли, хотя бы он и не соглашался с нею. Непонимание, однако, того, как Хомяков определяет вышепоименованные понятия, ведет к весьма существенным последствиям, а именно к непониманию его же учения о «непогрешимости» Церкви, что особенно рельефно выступает в последних пунктах замечаний проф. Горского. Совершенное понимание разбираемого не обязывает вовсе к согласию с ним, но оно одно дает возражению настоящую цену. О степени же неустройства основных положений Хомякова в учении о Церкви можно судить по следующей заметке Горского: «Г. Хомяков не переносит ли на всю Церковь то мистическое состояние, какое испытывают некоторые лица в особенных обстоятельствах? Но справедливо ли ап. Павла, восхищенного до третьего неба, представлять себе в одном положении с прочими членами Церкви?...» Хотя эта фраза и зачеркнута в подлин-

нике, как видно из примечания издателя, тем не менее она очень важна для того, чтобы уяснить себе, на какие догадки должен был пускаться писавший, доискиваясь усвоения себе смысла разбираемого им текста.

В пункте восемнадцатом критик возражает против употребленного автором выражения – исповедание «постижимо». «Не хвалились постижением его и апостолы», – замечает он. Замечание это могло бы быть верно, если бы автор не пояснил через несколько строк, как он понимает употребляемое им выражение: «оно (исповедание) содержит тайны, открытия... тем, кому Бог открывает их для внутреннего и живого, а не мертвого и внешнего познания». Под словом «постижение» (правильно или неправильно употребленным как термин) явно разумеется проникновение человека истиною в жизни, а не проникновение ума в самую тайну, знаемую одному лишь Богу; или, как, действительно, неточно выразился автор, «открытую» самому Богу. Такое понимание постигновения внутреннего уясняется фразой, послужившей критику для возражения девятнадцатого: «Общины христианские, оторвавшиеся от Св. Церкви, не могли уже исповедовать исхождение Духа Св. от Отца одного в самом Божестве, но должны были исповедовать одно лишь внешнее послание Духа во всю тварь, послание, совершаемое не только от Отца, но через Сына».

Возражений Горского на этот пункт три: 1-ое – «Эти общины признают исхождение от Отца, только им не ограничиваются»; 2-ое – «Непонятно, как нарушение братской любви самовластным прибавлением нового догмата... должно было привести к повреждению сего пункта вероучения»; 3-е – «Как считать это лжеумудрование следствием нарушения духа любви, когда оно зародилось ранее этого нарушения?» На все эти



замечания имеются, однако, у Хомякова и объяснения. Если их считать неосновательными, то надо бы неосновательность доказать, чего в возражениях не находим. Хомяков полагает взаимную любовь «залогом истины в учении», т.е., с его точки зрения, там, где она поколеблена или нарушена, должна поколебаться истина учения. «Возлюбим друг друга да единомыслием исповедимы» и т.д. Поэтому он почитал возведение в догмат существовавшего и до разделения частного мнения о *filioque* не причиной, а последствием ослабления и, наконец, нарушения церковного, на любви основанного единения. Утрата же внутреннего понимания тайны, открытой взаимной любви христиан, влечет за собою замену одного пониманием лишь внешним, а таковым является исповедание лишь внешнего, «*ad extra*» послания Духа, в отличие от исповедания внутреннего, во Св. Троице, факта исхождения Духа от Отца – по существу. Если это его утверждение и неверно, то, во всяком случае, непонятного в нем ничего нет. Гораздо непонятнее, что подразумевал сам Горский в пункте первом вышеприведенных замечаний: учить об исхождении Духа не от одного Отца, а и от Сына, кажется, и значит отрицать исхождение от одного Отца; это-то и есть искажение учения о взаимоотношениях лиц во Святой Троице. «Внешние законы сохранили они (христианские общины западные), внутренний же смысл и благодать Божию утратили они как в исповедании, так и в жизни». Эти последние слова также вызвали возражение Горского, основанное на том, что автор предрешает суд церковный о западно-христианских общинах и забывает, что Церковь признает в Церкви Римской таинства; а что, следовательно, признает также, что благодать Св. Духа еще не вполне отступила от западного Христианства. Хомяков, однако, ничем не намекал на непризнание

законности таинств вообще у римских католиков или крещения у протестантов. Он говорит лишь об исповедании и «о жизни», конечно, не христиан западных личностей, а о жизни самих общин, выразившейся в искажении церковного строя «папством», с одной, и в отрицании видимой Церкви протестантами, с другой стороны<sup>1</sup>. Искажение «исповедания и жизни», конечно, должно разрушить самую Церковь, понимаемую в смысле видимого общества, оставляя лишь в обиходном смысле за ним название Церкви, что особенно подтверждается примерами протестантства, отрицающего видимую Церковь и, однако, употребляющего для своего обихода слово «церковь». Этим соображением объясняется, почему автор отличает Церковь невидимую и Церковь видимую, выражающуюся в Духе Божьем и таинствах, от видимого общества носящих имя христиан, «которую он, по словам Горского, – не удостаивает и имени Церкви, хотя сам сознает, что в этом видимом обществе невидимо пребывает Церковь на земле». Примеры, взятые из Откровения и из послания апостола Павла относительно наименования церквями обществ, отличающихся в разных недостатках, едва ли могут доказать неправильность взгляда Хомякова на вышеизложенный вопрос. Он не утверждал, чтобы какая-либо отдельная местная церковь была совершенно «свята и непорочна», и относил эти эпитеты к Церкви – l'Église. Ее он почитает видимой только, поскольку она проявляется в учении (Дух Божий) и таинствах и непременно во взаимодействии оных. Видимое же общество христиан он

---

<sup>1</sup> Достоевский выразил ту же мысль так: «Да! На Западе воистину уже нет Христианства и Церкви, хотя и много еще есть христиан, да и никогда не исчезнут. Католичество воистину уже не Христианство и переходит в идолопоклонство, а протестантизм исполнинскими шагами переходит в атеизм и в зыбкое, текущее, изменчивое (а не вековечное) нравочение» (Дневн. пис., 1-й ответ Градовскому).

признает лишь видимой оболочкой Церкви. Но если в ней не хранится истина исповедания, то и таинства ее, так сказать, несовершенны (он эту мысль развивает в письме к Пальмеру о перекрещивании греками латинян), а следовательно, и нельзя уже более признавать в видимом обществе христиан западных присутствия истинной Церкви, хотя каждый отдельный западный христианин может вполне принадлежать к Церкви *l'Eglise* в ее высшем, мистическом, и, в сущности, единственно «абсолютно» важном смысле. Понимая эти высокие вопросы именно так, Хомяков выразился в письме к А. И. Кошелеву о Православии, что «оно спасает человечество, а не человека», и благодаря такому взгляду он мог вполне спокойно отрицать существование видимой Церкви на Западе, не опасаясь вовсе произнести жестокий приговор о самих западных христианах. Он вполне понимал, что видимая Церковь есть светоч, освещающий земной путь человечества по пути к спасению; но он при этом не раз высказывал в своих богословских сочинениях, что светом зачастую более пользуются те, которые не ведают, откуда идет освещающий их свет, чем те, которые формально близки к этому светочу или даже руками за него держатся. По-видимому, различие понимания Церкви автором и критиком заключается в том, что первый понимает под нею, так сказать, душу ее, а критик стоит за применение слова «церковь» к той внешней формальной ограде, в которую, так или иначе, заключаются христиане, группирующиеся в общества церковные. В его смысле нельзя отрицать Церкви везде, где существуют, видимо, объединенные христиане, и в этом смысле Хомяков не мог отрицать на Западе существования церквей – «*églises*», но он отрицал, чтобы в этих «*églises*» заключалась «*l'Eglise*», тогда как он не сомневался в том, что *l'Eglise* заключалась в семи церк-

вах апокалиптических, несмотря на то, что в них, как и в церквах галатских, оказывалось немало плевел, обличаемых Христом и Апостолом.

В возражении двадцать первом Горский указывает на неправильность выражения: «Много есть и других таинств» и т.д. «Для чего же смешивать понятия без нужды, не по указанию Церкви расширяя понятие о таинствах?» Если бы критик обратил должное внимание на сказанное далее Хомяковым, то он никак бы не мог сказать, что он смешивает понятия. Вопрос о верности этих понятий остается, конечно, открытым, но смешения-то именно у Хомякова нет. Он говорит: «Много есть и других таинств...<sup>1</sup> Но семь таинств совершаются действительно не одним каким лицом, достойным милости Божьей, но всею Церковью в одном лице, хотя и недостойном». Не обратив должного внимания на эту фразу в своем возражении, критик делает из нее, напротив, тему для дальнейшего возражения против мысли о том, что «вся Церковь совершает таинства в лице одного». «Если же, – так пишет он, – особые дары благодати не нужны для совершения таинств, всякий член Церкви может их совершить!? Нет... вся Церковь избирает совершителя таинств (так ли?), но не вся совершает таинства. Нужно для этого сообщение особой благодати, преподаваемой от Христа через Церковь» (sic). Таким образом, лицо, совершающее таинства, должно быть избрано Церковью и получить благодать Христову через Церковь же. Ужель после этого можно возражать против положения, что Церковь совершает таинства через отдельное лицо, ее представляющее? Дальнейшие замечания критика на тему, что Церковь есть живой организм и каждый орган имеет в нем свое назначение, совсем не понятны в ответ на положение, что Церковь

---

<sup>1</sup> «Скажи им таинство свободы», ср. стихотв. Хомякова «К России».

совершает таинства через известные органы свои: все равно было бы сказать, что неверно положение, что все тело ест, потому что оно ест ртом. Критик, конечно, понимал хорошо то, что ему не нравилось в словах Хомякова, ибо имел в виду всегда смущавшее его умаление значения «иерархии». Но так как в настоящем случае речь идет не непосредственно о ней, а смысл клонится к опасным, по его мнению, выводам, то он счел нужным возражать, хотя, собственно, на отмеченные им фразы возражать было нечего. Конечно: если бы он держался в точности того латинского учения, по которому священство учреждено до учреждения Церкви и, так сказать, дано лишь в пользование оной, как сила самостоятельная, от Церкви не зависящая (ср., напр., пат. Бранди «On Anglican Orders»<sup>1</sup>), то он бы был прав, опровергая Хомякова в этом месте его трактата о Церкви; но, раз сказав, что благодать священства дается через Церковь, он явно отказался стоять на латинской точке зрения; да это и было бы невозможно для православного богослова. Латиняне в своем взгляде на иерархию гораздо последовательнее тех православных богословов, которым предносятся чисто латинские понятия о иерархии, но которые именно по своему Православию не решаются основывать таковое на положениях, не имеющих почвы ни в Писании, ни в Предании. По-видимому, пр. А. В. Горский до некоторой степени держался именно таких взглядов: хотя при проведении их оказывался очень некрепко вооруженным.

Возражение двадцать второе указывает на недоказанность положения Хомякова: «Никакой Дух, кроме Бога, не может вполне называться бестелесным». Вероятно, возражатель хотел указать на церковное наименование ангелов «бесплотными силами». Но тело и плоть

---

<sup>1</sup> Об англиканских орденах (англ.). – Прим. сост.

не однозначаша, хотя часто смешиваются в употреблении. Ангелы действительно бесплотны; но едва ли их Церковь почитает бестелесными: нельзя же явление ангелов понимать в смысле временного облечения их в тела! Писание же говорит, что по воскресении тело душевное заменится телом духовным; а облеченные оным, по словам Спасителя, «яко Ангели Божии на небеси» будут. Бестелесность явно не есть атрибут ангелов. Если Горский имел в виду не ангелов, а остальные небесные силы, то и об них Писание и церковная терминология постоянно употребляют выражения, указывающие на «образ»: шестокрылатии Серафимы, крылатые животные и т.п. Трудно понять, чем это выражение Хомякова могло заслужить сделанную критиком вопросительную о нем отметку!..

Двадцать третье замечание возражает против выражения, что «рукоположение содержит в себе всю полноту благодати, даруемой Христом своей Церкви», и заключается обвинением в недостаточном оттенении автором значения иерархии, не как совершительнице только таинств, но и как учительнице веры и правительнице Церкви. По-видимому, начало возражения как будто бы противоречит концу: в начале автор обвиняется в том, что он слишком много сказал о значении рукоположения, а в конце – что он-де умалил значение рукоположенных. Такое кажущееся противоречие разрешается, однако, среднюю часть этого параграфа, в которой критик восстает уже не в первый раз против учения о распределении Церковью духовных даров между ее членами. Критик не хочет допустить Церковь как посредницу между Христом и иерархией: он предпочитает умалить до известной степени «полноту» благодати, даруемой через рукоположение, лишь бы выгородить для иерархии совершенно независимое от

Церкви положение. Апостолы получили свои дары не от Церкви, а от Христа самого; иерархи – преемники апостолов; следовательно, в сущности, и они – не от Церкви, а над Церковью. Если бы критик разработал и доказал свой взгляд на этот важнейший для церковного строя вопрос – положивший в сущности основание разделению Востока и Запада в церковном отношении, то против его возражений можно было бы выставить доводы, почерпнутые, может быть, и не из одних сочинений Хомякова; но в данном случае он не доказывает своего взгляда, а только отмечает взгляд Хомякова как неправильный; а в том виде, в котором он делает свое возражение, он проявляет прежде всего недомыслие относительно взгляда разбираемого им противника. «Помимо даров, получаемых при рукоположении, – говорит Горский, – могут быть иные дары Св. Духа, которые, так сказать, не включены в число даров, связанных с рукоположением». Хомяков никогда в этом и не сомневался и очень ясно это признает в выражении, которое подверглось также критике Горского относительно числа таинств.

Говоря о полноте даров, Хомяков явно понимает полноту даров духовных, даруемых Церкви для ее проявления как таковой, и говорит не о тех частных дарах, которые через ту же Церковь даруются отдельным членам ее, но не в смысле, так сказать, домостроительном. Полнота этих последних даров, по мнению Хомякова, выражается в таинстве рукоположения, и те, кого Церковь облакает в эту полноту, суть иерархи: все же другие члены Церкви получают от нее эти дары лишь в степени, зависящей, так сказать, от ее усмотрения. У Хомякова учение это основано на том, что Христос дал полноту даров не апостолам лично, как думает Горский, а Церкви Апостольской, то есть той Церкви, которая в

лице апостолов заключала в себе и клир, и мирян, и, так сказать, полноту церковную в небольшой группе лиц, именуемых апостолами. Горский же держится того понятия, что Христос, так сказать, рукоположил апостолов в иерархов, которым поручил составить Церковь и ею управлять, сначала самим, а потом через своих преемников. Этот взгляд приводит римскую часть Христианства к папизму; конечно, и в нашей Церкви имеет он своих представителей, но в настоящем случае дело идет не о доказательствах того или другого взгляда, а лишь о том, ясно ли у Хомякова изложен его взгляд, как вытекающий из его же основных положений. Если же Горскому желательно было получить от автора ссылки из церковной литературы для подтверждения им сказанного, тогда он должен бы с самого начала отвергнуть значение всего разбираемого им труда, как нигде не подкрепленного так называемым ученым аппаратом. Но этого он не делает, а напротив, признает, вероятно чутьем, что автор «обязан своим глубоким воззрением на предметы Христианской веры весьма обширному, продолжительному и добросовестному изучению Слова Божия и писаний отеческих и т.д.». При таком отзыве о фактическом знании автора и при отсутствии у него ссылок везде – почему было требовать таковых именно здесь, а не доказать самому свой взгляд более вескими доводами, чем двумя текстами: «той дал есть овы убо Апостолы» и т.д. и «Дух Святой поставил вас пасти стадо Христово», которых автор не мог же не знать. Хомяков, конечно, не сомневался, что и апостолы, и пророцы, и учителя поставляются от Свят. Духа; вопрос, подлежащий разрешению: даруется ли Дух через Церковь или без ее участия? Явно, что приводимые Горским тексты на это не отвечают; а с другой стороны, ему бы полезнее было для своей цели объяснить, как мог апостол Фома



получить дары, данные Христом остальным апостолам в его отсутствие (Ин. 20–24), если не предположить, что таковые даны были Церкви Апостольской, а не лично каждому апостолу<sup>1</sup>, или – в чем отличаются апостолы от верующих по слову их, относительно испрашиваемого для них от Бога Христом в ст. 20, 17 гл. от Иоанна. Самое веское замечание в этом параграфе заключается в том, что если-де различие степеней не исходит от Св. Духа непосредственно, то «как бы Церковь сама собою могла ограничить его излияние на низшие степени или расширить на высшие?» Но это возражение может быть сделано точно так же и по адресу возражателя, поставив на место Церкви апостольской каждого апостола в частности. Источник даров благодатных в обоих случаях один и тот же. Почему же в одном посредствующее лицо единичное может само определить, сколько оно уделяет другому из полноты им получаемого, а в другом коллективное не может того же сделать? Этот параграф своих замечаний Горский заключает словами: «Очевидно, как мало удовлетворительного заключают в себе эти слова об иерархии. И, однако же, это единственное место в учении о Церкви, где говорится об иерархии. Но и здесь говорится о членах иерархии только как о совершителях таинств, не как об учителях веры и правителях Церкви». Действительно, в статье «Церковь одна» автор не распространяется о функциях иерархии во всех подробностях, потому что его цель – развить мысль о внутреннем единстве Церкви, а не рассматривать подробно внешние органы единения, к каковым относятся иерархи в своих домостроительных функциях. Вероятно, что Горский писал эти свои замечания о «Церковь

<sup>1</sup> Римляне давно обратили внимание на это обстоятельство, и у них сложилась легенда о том, что ап. Фома получил потом от ап. Петра то, что он по отсутствию лишен был возможности получить непосредственно от Господа.

одна», не дочитав всей книги Х-ва, ибо в заключение оных там, где он обобщает замечания, ознакомившись с остальными статьями, он посвящает довольно подробный отзыв взгляду Хомякова на учительское значение иерархии и на ее устроительное значение в Церкви; так что это его замечание если и верно, то разве только по отношению к статье «Церковь одна». Замечания Горского на взгляды Хомякова об учительском значении иерархии сводятся (стр. 540 и 541, «Бог. Вест.») к тому, что он признает, что Хомяков считает учительство преимущественно обязанностью епископов; сам же он соглашается не настаивать на фразе «Церковь учащая» в отличие от «Церкви поучаемой».

В параграфе двадцать четвертом замечаний критик хочет поправить неточное понятие Хомякова о браке между язычниками и христианами, называющего таковой таинством. Таинство, по понятию его же, «может быть только для Церкви и в Церкви»; Апостол же не утверждает брака смешанного, а только «де терпит его». Брат или сестра (т.е. христианские стороны) не связаны, если неверующий или неверующая хотят развестись. Делая это замечание, сам критик, однако, забывает объяснить, как надо, по его мнению, смотреть на супружество между язычником и верующей: как на брак в полном смысле слова, – тогда оно непременно таинство; или как на терпимое наложничество, которое, однако, верующая сторона, по Апостолу же, расторгнуть не может. Приводя ссылку из 7-й главы 1-го послания к коринфянам, он забыл объяснить конец стиха 14, наиболее существенный текст для правильной оценки супружеских отношений между разноверными лицами. Если бы неверующий муж не освящался женою верующей и обратно в смысле несколько высшем, чем одно снисхождение Церкви к установившимся от-

ношениям, то мог ли бы Апостол сказать: «Иначе дети ваши были бы нечисты, а теперь они святы». Если плоды от брака между язычником и христианкой так же святы, как плод от брака между христианами (далее святости идти ведь некуда), то нельзя не согласиться с тем, что и качество браков, произведших плоды однокачественные, – одинаково.

В замечании двадцать пятом критик останавливается на словах Хомякова, что «одна только Церковь имеет силу оправдания». По его мнению, конечно, вполне верному, грех прощается самим Господом. «Христос и Церковь, однако, не одно и то же. Церковь без Христа ничего, а Христос без Церкви есть Бог Слово». Выражение, употребленное здесь Хомяковым, можно понять в настоящем его смысле, только приняв во внимание его учение о Церкви вообще, что постоянно упускается из вида критиком. Что же касается до его замечания, что Христос и Церковь не одно и то же, то в этом видна, кажется, некоторая неточность, равно как и в выражении «Церковь без Христа ничего, а Христос без Церкви есть Бог Слово». Как лицо, Христос, конечно, не тождествен с Церковью; но, как мистическая глава ее, Он с нею неразделен, ибо глава от тела неотделима; и если совершенно верно, что Церковь без Христа немислима, то и Христос, как таковой, а не только как Бог Слово, без Церкви тоже немислим, ибо глава только потому и глава, что она завершает тело: без тела глава как таковая не может существовать. В этом же параграфе ставится Хомякову в вину римско-католический взгляд на таинство елеосвящения как на предсмертное освящение. Надо по этому поводу заметить, что в римском католицизме этот взгляд не догматический, а, так сказать, бытовой. Критик, вероятно, основал свое мнение о римско-католическом учении на слове «extrême

onction»<sup>1</sup>, которое, впрочем, и само вовсе не выражает неприменимости этого таинства к могущему выздороветь (ср. рим. католический катехизис «ex decr.»<sup>2</sup> Тридентинского собора). Что же до Хомякова, то едва ли он придерживался католического взгляда, когда несколькими строками ниже приводимого Горским места он добавляет, что «в елеосвящении совершается суд Божественный над земным составом человека, исцеляя его, когда все средства целебные бессильны, и т.д.». Далее критик останавливается на выражении Хомякова: «не только каждый из членов Церкви, но и вся она торжественно называет себя святой». Не каждый из ее членов свят, замечает он, хотя каждый из них званию святого причастен. Апостол, однако, употребляет название святых для отдельных членов Церкви, которые, вероятно, не все были святыми в точном смысле этого выражения. Замечание это было бы, в сущности, очень не важно, если бы в нем не видно было опять неусвоения критиком точки зрения автора, до опровержения которой он нигде по этому самому и не доходит. Тогда как Хомяков говорит о Церкви по существу, Горский не может отрешиться от понятия о той видимой Церкви, которая действительно состоит по большей части не из настоящих членов, а из лиц, лишь причисленных к ней. «Каждый член ее званию святого причастен! Неточность понятия облекается в крайнюю неточность выражения». Эта неточность выражения вызывает со стороны критика возражения, которые при иных условиях, вероятно, не были бы им сделаны. Он упрекает Хомякова в том, что тот выражается о Церкви: «Она не признает над собой ничьей власти, кроме собственной. Глава Церкви видимой и невидимой – Христос. Но Христос не член Церкви,

---

<sup>1</sup> Особое миропомазание (фр.). – Прим. сост.

<sup>2</sup> Из декрета (лат.). – Прим. сост.

чтобы Церковь могла считать его власть своею». Каким образом можно понимать главу иначе, как неразрывной с телом, и мыслима ли глава без тела, как Христос без Церкви, которая есть тело Его? Единственный приводимый Горским текст: «Церковь повинуется Христу» – он сопровождается словами «а не Христос – Церкви». Руки и ноги повинуются главе, а не глава ногам; но можно ли отрицать, что тело предполагает органическое соединение всех членов под главенством главы?

Последние три замечания нельзя назвать возражениями, а скорее выражениями сомнения в точности высказанных автором взглядов на значение крещения младенцев, на поклонение и славление святых и на то, что Церковь-де молится не о всем мире, но об избранных. В доказательство того, что Церковь не почитает некрещенных младенцев состоящими под блюдением добрых ангелов, он (говоря при этом, что вопрос о младенцах, не сподобившихся крещения, Церковью не разработан) приводит слова молитвы при крещении: «сопрязи животу его Ангела светла и т.д.». Но делая такое очень вежливое замечание, он, кажется, не обратил сам внимания на вопрос о том, не применяется ли к младенцам ритуал, составленный первоначально для взрослых, ибо крещение младенцев вошло в употребление не рано. Указывая на бездоказательность фразы: «Поклоняясь и славя святых, мы просим, дабы прославил их Бог», подтвержденной будто бы только словами: «кто нам запретит просить, да прославит Он святых своих», следовало бы выписать и предшествующие, поясняющие таковые: «Если нам позволено просить Бога, да прославит Он имя Свое и совершит волю Свою... то...». Смысл приводимых критиком слов явно неполон без начала той фразы, в которой они находятся. В замечании на слова Хомякова: «за неизбранных же не молимся», критик не

принял во внимание, что у Хомякова в данном месте говорится лишь об усопших, хотя вопрос от этого, конечно, не изменяется. Едва ли указанные им слова из так называемой первосвященнической молитвы, дополняющие «не о всем мире молю», могут опровергать оспариваемое им положение. Христос молится о всех, имеющих уверовать в Него по слову апостолов. Но ведь, по понятию Хомякова, да, кажется, не его одного, верующие и суть избранные, если под верой понимать не одно лишь словесное исповедание.

Этим заканчивается ряд замечаний Горского на статью, которой открывается ряд богословских сочинений Хомякова, названную автором «Церковь одна». Остальные части второго тома сочинений Хомякова Горский не успел разобрать в сохранившейся рукописи, но из них не упустил выбрать для должного опровержения те места, в которых говорится о значении иерархии в деле охранения Церковной истины. Хомяков, пишет он, утверждает, что охраняет Церковь от погрешностей не иерархия, а народ<sup>1</sup>. Но этого Хомяков никогда и нигде не утверждал. Он всегда утверждал, что хранение истинного учения вверено Христом Церкви в ее полноте, «а не одной иерархии»; но никогда ему не приходило на ум выражать приписанной ему критиком мысли, что «общество мирян помимо иерархии» хранит истинное учение. Благодаря такому, невольному, конечно, искажению взгляда разбираемого им автора, ему вообразилось, что Хомяков предполагал, что соборные постановления поступали на обсуждение народа, который их скреплял или отвергал. «Это фикция, – пишет он. – Таких пересмотров никто не предпринимал, тем менее миряне. Если и было после некоторых соборов, именовавшихся вселенскими,

---

<sup>1</sup> Вероятно, имеется в виду стр. 60 или, м.б., 363 4-го изд. 2 тома сочинений Хомякова.

опровержение их, как после собора иконоборческого или Флорентийского, то не миряне единственно восставали, но с ними и остальные иерархи, на соборе не присутствовавшие или на соборе терпевшие насилие». Хомяков ссылается в своем утверждении на слова Патриаршей грамоты 48-го года в ответ на воззвание Пия IX, которой он придает громадное значение, как непоколебимому утверждению истинного понятия о Церкви с точки зрения православной в отличие от римской. Оно выражено в положении, что хранитель благочестия есть народ, т.е. тело церковное. Но, конечно, ни Патриархи, ни Хомяков не исключали иерархов из состава тела церковного, а понимали, что вся Церковь хранит учение, а не одна иерархия. Горский, стоявший на страже прав иерархии, захотел увидеть в словах Хомякова попытку умалить значение иерархии в этой важнейшей сфере ее деятельности и произвольно приписал ему утверждение, что «в деле охранения истины иерархи не участвуют». Но когда он стал развивать свой собственный взгляд на этот вопрос, так сказать, исторически, то оказалось, что он не только не опроверг учения противника, но еще пояснил его примерами. «Во времена гонения на Православие множество православных, естественно, должно были защищать пастырей своих, готовых стоять за Православие... С другой стороны, конечно, и пастыри иногда побаивались своего народа, когда они желали в чем-нибудь изменить истину<sup>1</sup>. В этом смысле говорится, что и наш раскол немало содействовал сохранению нашей Церкви в древнем своем положении».

Последняя часть замечаний посвящена разъяснению смысла слов ответного послания вселенских патри-

---

<sup>1</sup> Как, напр., русские иерархи не отпали вслед за митр. Исидором после флорентийского собора, потому что побоялись в. кн. Василия Васильевича.

архов папе Пию IX, которым Хомяков придавал столь выдающееся значение, о том, что в Православной Церкви хранитель благочестия есть тело Церкви, т.е. сам народ, – слов, неправильно будто бы понятых Хомяковым. В словах послания, пишет Горский, «говорится не собственно об учительстве и не приписывается учительство народу или каждому из членов Церкви, и не отрицается ни право, ни обязанность иерархии учить, а только указывается, какую услугу в Церкви оказывал и оказывает самый простой народ на Востоке своею верностью Православию» и т.д. Но в этих строках опять повторяется непонятное приписывание автору отрицания «права и обязанности иерархии учить» и отождествления слова «народ» с простонародием. Явно, что ни патриархи, ни Хомяков не почитали одно простонародие хранителем благочестия, а под народом понимали все тело Церковное с иерархами включительно, не отделяя их от этого тела, как неотделим от Церкви и Христос, Который через Св. Духа и есть, в сущности, единственный хранитель истины в Церкви. Критик, конечно, не отделяет Христа от Церкви как главу от тела, но он постоянно как-то Его выделяет, так же и иерархию, хотя и почитает, конечно, иерархию входящую в состав Церкви; но она в действительности ему представляется стоящею над Церковью, как заместительница «Главы», которая, конечно, стоит над телом, хотя не в смысле выделения ее из тела. У него же незаметно для него самого это выделение совершается в том, например, что когда патриархи или Хомяков говорят о теле Церкви, Горскому тотчас представляется, что под телом подразумевается противоположное Главе. Он в этом отношении, конечно, ближе стоял к тому началу, которое развилось на Западе в папизм, этот неизбежный результат излишнего возвеличения духовенства, чем Хомяков по вопросу об



елеосвящении, как замечено было выше. Его, видимо, постоянно преследовал страх утратить как-нибудь незаметно те привилегии, которые составляют преимущества священного сана, и в числе их главную – право учительства. На Западе прямо и решительно утверждают, что право учить непогрешимо принадлежит только духовенству и что только апостолам и их иерархическим преемникам даровано обетование «се Аз с вами есмь». Оттуда образовалось и господствующее у них (до протестантства включительно) разделение Церкви на учащую и поучаемую. Хотелось бы, конечно, удержать это деление и у нас (ср. Макария «Введен. в Пр. Богослов.»), но дух Православия не допускает развиться этому понятию, загубившему весь церковный строй на Западе; и, как истинно православный человек, Горский пишет, что он не настаивает на фразе «Церковь учащая», но он настаивает, однако, на том, что право учительства принадлежит иерархии, восстает против неточного определения учительства, которое дает Хомяков, распространяющий учительство на всякого, который «всякими словами, внушенными христианскою любовью, живой верой и надеждой, поучает». Учение веры, пишет он, заключает тайны, не для всех доступные, и потому ап. Павел заповедует Тимофею передать принятое от него учение другим верным, которые будут способны иных научать. Вероятно, Горскому представляется, что под словом «другие верные, способные иных научать» подразумеваются члены клира. Но этого нельзя извлечь из слов Апостола, так же, как нельзя заключить из слов Хомякова, чтобы он не признавал вместе с Горским, «что православный верит, что обязанность учительства в Церкви лежит главным образом на епископе и потом по его поручению на... служителях алтаря» и т.д. Напротив того, Хомяков эти самые слова повторял не раз

и даже вполне признавал, что в Церкви, как собрании верующих, где все делается по известному порядку, не должно учительствовать лицо, не получившее на то уполномочия; в Церкви, т.е. в собрании, «не мнози учителя бывайте» и «жене не подобает учить»; и поэтому шестой Вселенский Собор очень основательно постановляет строгие взыскания с тех мирян, которые «перед народом... берут на себя учительское достоинство» (пр. 64). Хомяков не отделял в учительстве церковном катехизации от учения всем духом, в Церкви живущим; вместе с апостолом он почитал, что «если я имею всякое познание и веру, любви же не имам, я — ничто» (Кор. 13, 2); и, говоря об учении, он именно понимал, что истинное поучение в Церкви не может быть приурочено к какому-либо положению члена оной. Но если отделить от этого широко понимаемого учения, так сказать, право и обязанность катехизации, то, конечно, в Церкви это право и обязанность принадлежит духовенству. Но хранение истинной веры, не отделяемой от нравственной основы, по его понятию, принадлежит не одному классу или званию, а именно всей совокупности церковной, обладающей и тем этическим элементом, который служит основанием для истинного исповедания. Посему для него соборы не суть высшая инстанция иерархическая только, но они — глашатаи истины, живущей в Церкви, устами иерархов, представителей своих областей. Для Горского же собор есть высший иерархический институт, обладающий непогрешимостью вследствие состава своего из иерархов, а не мирян. На этом пункте особенно ясно обличается присущее ему внутреннее желание монополизировать непогрешимость за иерархию, хотя в начальных положениях об учительстве и непогрешимости у православного богослова не хватает решимости высказать

прямо те положения, которые одни могут оправдывать учение о непогрешимости иерархических соборов, а потом, неизбежно, – пап.

Во всех почти замечаниях покойного А. В. Горского проглядывает одна преобладающая забота – обличить в авторе начало церковного либерализма, выражающегося главным образом в умалении начала «авторитета». В этом он совершенно согласен со своим корреспондентом, профессором Казанским, который очень пронзительно заметил неудобный для иерархической общности смысл толкования Хомяковым таинства миропомазания. Хотя Горский не поддержал его в этом именно пункте, что очень знаменательно, тем не менее в нем, не менее чем в Казанском, проглядывает опасение за ненарушаемость иерархических привилегий, на которые, как верно заметил преосвященный Нектарий Харьковский в своем отзыве о богословских сочинениях Хомякова, послужившем основанием для разрешения их в России, этот последний никогда не покушался. В письме своем к Казанскому Горский так определяет сущность взглядов Хомякова на Церковь (выписываем весь период, в котором заключен этот отзыв): «Мне не представлялось, чтобы Хомяков хотел быть провозвестником какой-нибудь философской теории под личиною Христианства. Это не высказывается ни в опубликованных им статьях, ни в письмах интимных, по смерти его изданных, хотя, конечно, по выбору<sup>1</sup>. В его любомудрии богословском всего яснее сказывается одно чувство – свободы. Ему ни власть, ни закон, ни символ, ничто не препятствует! Любовью, свободно он хочет покоряться Евангелию; но в этой покорности он не перестает себя чувствовать свободным». Характеристика эта, несомненно, верна, но едва ли она может почитаться осу-

---

<sup>1</sup> Это предположение неверно.

дительной, ввиду слов Апостола: «К свободе призваны вы, братья; и так стойте в свободе, которую даровал вам Христос» (1 Гал. 5, 13), и, наконец: «Где Дух Господень, там свобода» (2 Кор. 3, 17).

### **А. С. Хомяков о преподобном Серафиме Саровском**

В нынешнем году совершается церковное торжество, давно подготовлявшееся в уме и чувстве православного русского народа, чтившего преподобного Серафима еще при жизни его и не переставшего стекаться к его могиле в течение семидесяти лет, протекших со времени его преставления. То, что на официальном языке называется прославлением почивших подвижников или праведников, есть не что иное, как торжественное признание законности благоговейного отношения народа к их памяти; святые это – те народные герои духа, кого народ сам себе излюбливает, ожидая от церковной власти лишь разрешения торжественно проявлять чувства, сложившиеся в его душе помимо всякого властного указания (как это ведется, наоборот, у латинян). Не говоря о святых издревле прославленных, вспомним только тех, прославление коих совершилось в последнее столетие, и мы увидим, что они все были прославлены благодарною и благоговейною памятью народа задолго до их официальной «канонизации». Симеон Верхотурский: его имя даже было забыто или вовсе неизвестно, а память не переставала жить до того времени, когда сама земля вынесла на поверхность его останки. Митрофаней Воронежский, еще более Тихон Задонский, Феодосий Черниговский и теперь Серафим Саровский – все они не переставали

читаться со дня кончины их; и потому прославление их есть действительно народно-церковное торжество, радостное тем, что оно завершает собою чаяния целых поколений. Конечно, бывали случаи в церковной истории, когда прославление святых совершалось не столь живым порядком; но тем отраднее, если имеющее совершиться торжество можно вполне отнести к разряду тех торжеств, в которых процесс приготовления совершенно безыскусственный. Серафим Саровский чтился при жизни, и его слава дала еще в начале XIX века общую известность избранной им обители, хотя таковая основалась и пользовалась уважением и до него, чему доказательством служит, напр., щедрое наделение ее землею еще при императрице Анне Ивановне. Но все-таки настоящее возвеличение Саровской пустыни, несомненно, связано с подвижнической жизнью преподобного Серафима.

В числе его почитателей еще при его жизни, а также и по преставлении был А. С. Хомяков. Деревенский дом его в с. Богучарове изобилует изображениями Серафима, теми разнообразными литографическими портретами его, которые во множестве стали распространяться вскоре после кончины преподобного. Но из этого одного трудно бы заключать, как и в какой степени чтит память Серафима сам Хомяков, т.к. весьма возможно, что почин почитания преподобного подвижника шел более от матери его, Марьи Алексеевны, настолько благоговевшей перед саровским подвижником, что она постоянно носила шапочку, освященную на его могиле, и пила воду не иначе, как кладя в нее кусок от камня, на котором Серафим проводил ночи в молитве. Случайно перелистывая третий том сочинений ее сына, попал я на одно место в письме об общине, которое явно доказывает, какое значение придавал он

духовным подвигам Серафима. Хомяков прямо его не называет, но, упоминая о Сарове, он дает ему (Сарову) такое выдающееся значение, что ставит его в параллель с Кремлем и Киевом; это едва ли не указывает на то, что он имел в виду славу Сарова, приобретенную им чрез преп. Серафима. Вот что Хомяков писал одному своему приятелю (не названному в издании 1900 г., которым мы пользуемся): «Беда... когда начало умозрительное вздумает создавать. Эта забота постоянного умничанья идет у нас со времен Петра безостановочно и беззапиночно. Какого она вздора насоздала! Теперь оглянись, и ты увидишь, что все у нас ново и бескоренно: мы с тобою, т.е. дворяне, цехи, городское устройство, чиновничество во всех его разветвлениях, выборы наши, просвещение наше с его прививочным характером, наши привычки, все от «альфы до омеги». Корень и основа: Кремль, Киев, Саровская пустынь, народный быт с его песнями и обрядами, и по преимуществу община сельская».

Надо было очень высоко ценить подвиги и народную славу Серафима, чтобы сопоставить Саров с Киевом и признать за ним значение корня и основы. Конечно, это сказано не в том смысле, что, «де», сама Саровская пустынь легла в основу народной жизни; она взята как олицетворение идеи монашеского подвижничества, столь высоко ценимого народом. Но для того, чтобы избрать именно ее, надо было иметь очень высокое мнение о том, кто ее прославил.

Письмо это писано к Александру Ивановичу Кошелеву в то самое время, когда Хомяков и И. В. Киреевский совместно обращали его из западника, скептика и противника общины в свою «русскую веру». Очень может быть, что эти самые слова Хомякова побудили Кошелева предпринять паломничество именно в Са-

ров. Воспоминание об этой обители и ее пустынно-жительстве навсегда оставило глубокое впечатление в А. И. Кошелеве и, может быть, способствовало ему сделаться тем твердо убежденным православным человеком, каким он остался до самой кончины своей.

### **К столетию со дня рождения А. С. Хомякова**

Со дня рождения А. С. Хомякова исполняется 1 мая текущего года сто лет, а сорок четыре года со дня его кончины истекнут 23 сентября. В такой продолжительный срок, кажется, мог бы вполне завершиться процесс уяснения его значения в истории нашего просвещения, а еще прежде того – вполне установиться самое понимание его учения. Однако ни то ни другое далеко еще не закончено. Если бы его умственный труд оказался неплодотворным, то за этот же период успели бы и забыть о нем как о мыслителе, отнеся его к разряду лишь более или менее даровитых поэтов первой половины XIX столетия, и в этом качестве сохранить за ним право на память потомства. Однако дело обстоит совершенно не так: учение Хомякова и его друзей не только не «осуждено, как пережитой момент», хотя это выражение охотно повторяют при всех возможных случаях те, которые желали бы видеть его действительно сданным в архив, но наоборот, оно только теперь серьезно начинает входить в мыслительный обиход нашего общества, что доказывается как не прекращающейся, а все увеличивающейся ученой литературой о нем (что можно видеть хотя бы из книги профессора Завитневича), так и особенно непрестающим и растущим спросом на его сочинения, нелегкие для чтения. Скорый успех не всег-

да доказывает глубину произведенного воздействия на умы. Можно сказать вместе с поэтом:

Знай, кто Божье слово сеет,  
Что, как древесное зерно,  
Оно незримо, тихо зреет,  
И всходит медленно оно.

Все не подлежащее «прехождению» в области мысли и слова может быть до некоторой степени почитаемо причастным тому, что в более точном смысле почитается «Божьим словом». И. С. Аксаков в приведенных выше стихах имел в виду именно слово Божье в этом самом смысле. Все яснее становится, что учению т.н. славянофильскому (точнее, православно-русскому) предстоит непреходящее значение в умственной жизни православно-русского народа, посему сторонникам онога отрадно отмечать всякое новое явление в нашей ученой литературе, подтверждающее законность такого в них убеждения.

Недавно появился истинно монументальный труд о Хомякове В. З. Завитневича. В нем кроме чисто-научной разработки как жизни, так и учения Хомякова (сочинение не кончено; пока вышло лишь два объемистых тома) есть еще и обширные рассуждения самого автора о смысле и понимании (а даже подчас критика) писаний Хомякова. Но до сих пор еще никто не брал на себя задачи, усвоив взгляд Хомякова на тот или другой вопрос, входящий, так сказать, эпизодически в его систему, постараться развить его до возможной полноты и точности, до такой разработки, при которой отвлеченное положение получило бы полную конкретность в оболочке почти совершенной осуществимости. Таких вопросов, разрешенных по существу, но специально не разрабо-



танных, в сочинениях Хомякова можно встретить очень много. В сущности, он обработал вполне лишь то, на чем зиждется все мировоззрение его: Православие как вероучение Церкви и как основа русского просвещения. Но с этим светочем в руках он освещал почти все вопросы, которые может задать себе мыслящий человек, желающий понять исторические судьбы человечества в прошедшем и настоящем и извлечь из них назидание для будущего. В этом заключается отличительная черта его учения: оно всесторонне, т.е. оно не оставляет внимательного читателя в неведении, как смотреть на то или другое явление с точки зрения, им избранной. Разделяете ли вы или нет его основное понимание, но вы в точности можете сказать, как он смотрел на самые разнообразные вопросы жизни, пользуясь этим либо для вящего себя назидания, либо для критики его положений; неясности, недосказанности, невыдержанности в применении излюбленного им начала – нигде у него нет. Но из этого не следует, конечно, что вопросы, освещенные светом «его понимания», не требуют еще большей детальной разработки. Наоборот: они напрашиваются на таковую, дабы путем этой разработки, расклубления, сделаться удобоусвояемыми для тех, кто не может довольствоваться одним, хотя и очень ясным, общим указанием начал. Можно сказать более: чем мысль и учение глубже, тем более они не только допускают, но требуют дальнейшей разработки. Как бы ни было, кажется, разработано автором учение – если оно действительно глубоко, то никогда оно не исчерпается. Платон и Аристотель до сих пор гораздо больше дают пищи для мысли и разработки, чем многие, жившие веками позднее. По-видимому, А. С. Хомяков строго выработал свое учение о Православии и православном понимании, но и оно, несомненно, только тогда может быть признано

вполне глубоким и верным, когда из него можно будет извлекать все новые и новые приложения ко всем явлениям, входящим в область вечно развивающейся жизни. Тем более дают пищи для разработки, так сказать, побочные, прикладные стороны его учения.

Построить полную схему понимания по отдельному вопросу на основании указаний, находящихся в сочинениях Хомякова, – такой опыт впервые взялся произвести по отделу этико-социальному профессор Л. Е. Владимиров: изданная им недавно книга «А. С. Хомяков и его этико-социальное учение» уже интересна по самой своей задаче. У излюбленного им автора он не мог найти систематического изложения учения об этике в связи с таковым же об общественном устройстве народной жизни. В сочинениях Хомякова разбросаны во многих местах отдельные замечания по вопросу о народе, обществе и государстве в разных их проявлениях; есть даже целая статья, озаглавленная «о юридических вопросах», но все таки вывод об его этико-социальном учении можно было сделать лишь на основании сопоставления отдельных изречений, разбросанных по всем томам сочинений Хомякова; для чего, прежде всего, требовалось такое ознакомление с ними, которое можно определить иностранным словом «проштудирование» (у нас подходящего русского слова, кажется, нет; да и редко встречается в нашем образованном обществе склонность к тому, что этим словом выражается). Нам думается, что если бы читатели глубже вникали в такие книги, которые, подобно сочинениям Хомякова, требуют не одного добросовестного перелистывания, судьбы этих сочинений давно выразились бы в том виде, который только теперь начинает обрисовываться, и как похвала, так и критика давно приняли бы более серьезный характер.

Из отдельных замечаний Хомякова проф. Владимиров составил полную систему построения общества на началах христианской этики; он почел возможным развить ее до освещения ею самых разнообразных сторон в организации христианского государства и уяснения строя такого же общества. Его книга не есть только изложение учения избранного им автора, воссозданное из сопоставления разбросанных частей «сочинений»: это труд более чем просто экзегетический, так как в нем отведено широкое место для «почти творческих» дополнений от самого составителя книги. Он не только воссоздает Хомякова, но он строит «свое» на почве хомяковского учения. Это-то и делает книгу особенно интересной, ибо этим дается пример того, как может широко развиваться ввиду новых запросов жизни то, что было высказано как принцип, как общее положение при условиях жизни иных, чем теперешние. Если этот принцип не утратил способности применимости к возможному на основании его дальнейшему построению, то этим будет доказано и его непреходящее значение.

В одном месте своей книги проф. Владимиров упоминает о любопытном произведении К. С. Аксакова «О современном человеке» и выражается о нем так: «Это самобытная работа, устаревшая в подробностях<sup>1</sup>, но животрепещущая в основных идеях. Вот образец мысленного труда, непреходящего по своему основному смыслу». Действительно, это произведение Аксакова могло бы тоже послужить для переработки, применительно к современному состоянию человечества, и оно оказалось бы после такого расклубления еще более многозначительно, чем оно есть в своем теперешнем виде. Может быть, и указанное г. Владимировым сочинение дождет-

---

<sup>1</sup> Кажется, что вернее было бы сказать, что она писана при условиях общественных, во многом не доразвившихся до современных

ся в свою очередь такого же процесса дальнейшей разработки своих основных мыслей, какой применен им к одной из сторон учения А. С. Хомякова. Указываем на сделанное проф. Владимировым замечание для пояснения задачи, взятой им на себя по части Хомякова: он нашел в нем «животрепещущие идеи» по части своей ученой специальности и потщился придать им ту целостность и завершенность, которые нужны, чтобы из высказанных принципов получилась целая, ясная картина того, в каком виде эти принципы могли бы найти себе наглядное выражение. Такова была задача автора книги «Хомяков и его этико-социальное учение». Близкое, по-видимому, знакомство проф. Владимирова с Англией и ее ученой литературой дало его труду одно достоинство, и весьма большое, которым отличаются почти все произведения английского научного ума, и очень редкое у нас: его книга вполне ясна и проработана, так сказать, «насквозь». Нигде нет ни малейшей неясности; и благодаря этому, самая структура книги поражает своей органической расчлененностью: она вся состоит из мелких отделов, соответствующих составным частям рассуждения. Вы всегда имеете в руках нить мысли автора, всегда знаете в точности, как и что он в данном месте думает. Такая ясность построения находится в тесной связи, конечно, с ясностью понимания; она же указывает и на то, что автор желает дать как сочувствующим читателям возможность свободно ориентироваться в его книге, так и оппонентам таковую же избирать для нападения положения, которые им самим вполне конкретизированы и не только не нуждаются для целей защиты в благодетельной иногда туманности, но наоборот, так сказать, прямо напрашиваются на смелое нападение.

Профессор Владимиров известен многими учено-литературными трудами. Предпоследнее его ученое

произведение озаглавлено «Уголовный законодатель как воспитатель народа». Книга эта, как более или менее специального характера, подлежит оценке специалистов же, и, может быть, она вызвала уже такие оценки. Рассматривая ее с общей стороны, в ней можно было найти лишь один пробел: в ней недоставало изложения взгляда автора на государство, без чего оставалось как бы недосказанным, чем оправдывается роль законодателя как воспитателя народа. Явно, что роль законодателя тесно связана с характером государства, на пользу которого он призван действовать. Настоящая книга в этом отношении вполне дополняет предшествующую ей. Государство, как его определяет Л. Е. Владимиров по принципам этико-социального учения Хомякова, вполне узаконяет за уголовным законодателем роль «воспитателя народа», так как по его программе государственного действия этические цели всегда и во всем должны быть главными «руководящими мотивами».

Новой книге профессора Владимирова нельзя не пожелать самого широкого распространения: даже оспаривание ее положений благонамеренными противниками принесло бы большую пользу для выяснения в обществе взглядов на разработанные им вопросы.

### **О классицизме**

Нужно или нет основывать высшее образование на почве классической? Об этом спорят давно, но пока разрешение вопроса этого далеко еще не предвидится в смысле принципиальном, хотя практически он во многих странах разрешен столь же давно в пользу классицизма. Знаменитый Яков Гримм в своем рассуждении

об академическом образовании<sup>1</sup> ставит задачей будущего – выработку системы, основанной на чисто немецких (германских) началах; но в настоящее время он не почитает возможным сойти с классической почвы, ибо для него выбор только между абсолютно национальной системой и классической. Национальная выше, но пока ее нет еще и в «пролегоменах»: следовательно, надо в ожидании ее появления довольствоваться классической, так рассуждает он. На Западе этот вопрос потому разрешается легче практически, чем у нас, что там классицизм не есть искусственно введенное нечто. Только греческие язык и литература внесены извне во время Возрождения; но и с этой эпохи прошло уже 400 лет, и, таким образом, полной классической школе там уже минула почтенная давность. Не то у нас: с классическим миром мы были связаны в его эллинской оболочке только традиционно. Знание греческого языка было принадлежностью немногих, а насаждение латинского в своих предначатиях не восходит далее половины семнадцатого века. Малороссия в этом отношении намного нас предупредила: в ней латинская культура рано свила себе гнездо, благодаря Польше, и произвела своеобразное нечто, глубоко пропитанное внешним латинизмом, но необыкновенно крепкое в своей антилатинской основе. Она заимствовала западную броню против самого Запада, заплатив, однако, немалую ему дань в разных подробностях быта и учения церковно-гражданского. Петр в своих заботах о привитии к нам европейских порядков не коснулся вовсе вопроса образовательного и направил все свои старания к введению разных видов технического обучения; таковое получило поэтому преобладающее значение в области гражданского образования, а весь классический элемент замкнулся почти

---

<sup>1</sup> Kleine Schriften I Band, Ueber Schule etc.

всецело в церковной педагогической практике, процветая там, благодаря преобладанию в иерархии до конца XVIII века элемента малороссийского в форме почти исключительно латинской, против которой восстал один из первых митрополит Московский Филарет. Сам, будучи одним из могиканов латинской образованности, он проявил в своей антилатинской деятельности некое несвойственное ему вообще, столь глубокомысленному и дальновидному, странное непонимание значения латинизма в духовно-учебных заведениях.

В течение почти всего XIX века понятия о значении классицизма в системе высшего образования подвергались постоянным колебаниям. С одной стороны, выставлялись соображения о практической ненужности древних языков; с другой, утверждалось, что без знания тех древних языков, в которых выразилась полная логическая сила, их создавшая (и затем закристаллизовавшаяся в них, как отживших), и сложившейся чрез их посредство литературы, нельзя, «де», достигнуть истинной умственной культуры. Последний взгляд восторжествовал, но ненадолго; и теперь мы переживаем период упадка этого торжествовавшего тридцать лет взгляда; хотя доводы против него более истекают из способа осуществления классической теории, чем из ясно выраженных аргументов против оной по существу.

Победа классицизма в семидесятых годах была не столько результатом истинного убеждения общественного в превосходстве классицизма, сколько таковым же возобладания неких утилитарных соображений, мало оправдавшихся на деле. Вопрос этот опять ожил, но и теперь незаметно, чтобы разрешение его предстояло на почве уяснения самого существа дела; и даже более того, нам кажется, что в настоящее время не заметно

вовсе потребности переобсудить оный, хотя бы с той глубиной, которую проявил М. Н. Катков в своей публицистической кампании, окончившейся временным торжеством его теории. Предстоит, по-видимому, какой-то компромисс, судьба коего, вероятно, будет та же, какая предлежит всякому компромиссу.

Если говорить об обязательном прохождении классической школы для всякого юноши, стремящегося получить лишь то в учебном деле, что нужно для прохождения жизненного пути трудом не исключительно физическим, то не подлежит сомнению, что от классицизма пользы он не получит. Тому, кто ищет не образования, а обучения, конечно, потребно лишь то, что прямо, осязательно полезно; то, что необходимо для сознательного прохождения профессии, а не для чего-то иного, невесомого и не формулируемого и к профессиональной жизни непосредственно не применимого. Всякий человек, желающий получить лишь то, что называют англичане *training*, какой бы степени это, так сказать, «натаскивание» ни было, должен, конечно, довольствоваться лишь теми знаниями, которые относятся к практической жизни, связывая их, по мере возможности, с усвоением того, что необходимо для ориентирования в среде, в которой он живет. Он должен знать веру, в которой родился, должен знать язык, которым призван говорить, должен знать народ, в котором живет, в его прошлом и в его настоящем и, по возможности, те народы, которые в прошлом и настоящем более соприкасались с ним. Он должен знать все, что несомненно известно о планете Земле, об ее положении в космосе, об органических существах, населяющих оную, и особенно понять законы данного человеку мыслительного аппарата, что достигается знанием математики и логики. Надо пройти эти науки в меру той степени, которой желают достигнуть



в профессиональной или зависимо-служебной карьере. Но эта образовательная схема годится лишь для целей восполнить практическое обучение. Образование же в настоящем смысле имеет свою цель в себе, а не в чем-либо внешнем, постороннем, прикладном. Оно задается развитием в человеке высшей степени человечности, не только в области ума, но и в таковых же – эстетики и этики. При наличности оного человек получает возможность быть не только применителем, но и активным участником в водительстве других по пути истинного прогресса<sup>1</sup>. Конечно, не всякий образованный человек непременно способен к такому высшему призванию; несомненно также, что к такой деятельности призываются иногда Провидением люди, не прошедшие через процесс высшего школьного образования; несомненно также, что способность двигать вперед знания дается иногда, и даже часто, людям, только вращающимся в пределах специальности: но как первое есть высший дар, «свыше исходяй» и никаким формальным путем не достигается; так и во втором случае способность к так называемым открытиям в области знания, проявляемая нередко людьми, не имеющими высшего общего образования, почти всегда разрешается такими открытиями, которые носят на себе отпечаток шаблонной утилитарности, не прошедшей через оценку полезности с точки зрения всечеловечности, при каковой нередко явствуется, что самое открытие это есть не более, как техническое обострение, не только не полезное вообще, но даже обременяющее собою и без того обремененный избытком ненужного знания человеческий ум. Школы, которые дают возможность прошедшему через них вступить на

---

<sup>1</sup> Употребляю это слово без точного его толкования, в смысле т.е. ходячем; хотя, конечно, это позволительно лишь там, где оно, возможно, мало влияет на «суть» рассуждения.

деятельность разумно исполнительную по всем отраслям, не должны чуждаться, конечно, введения в свои программы возможно большего элемента чисто образовательного, этико-эстетического. Но только высшее образование может задаваться чисто идеальной целью абсолютно полного развития самого человека, без отношения к утилитарным соображениям; и конечно, такому образованию должны быть причастны только те, кто по самому существу своему влекутся к таким идеальным целям. Таких людей всегда и везде немного, и, конечно, более всего такое направление встречается у юношей, выходящих из среды, сравнительно материально обеспеченной и в которой часто преемственно хранится потребность к такому расширению умственного горизонта, которая дает возможность руководить, а не служить только просвещенным орудием. Но если в этой среде такое направление естественно существует, то об ней нечего и заботиться – она сама пойдет и без посторонней общественной помощи по пути искания высшего образования. Но надо принять в соображение, что всякая наследственность легко вырождается в посредственность и что вполне могучи лишь самородки. Обязанность общества и государства давать таким самородкам возможность достигать высшего образования, конечно, не поощряя погоню за таковым лиц, не дающих осязательных доказательств того, что в них есть задатки действительного призвания. Призывание и зазывание к такому непосильному делу массы – одна из настоящих язв современного человечества, благодаря чему в обществе развивается быстрее, чем что другое, – дешевое самомнение и упадок истинного просвещения, основа которого, с одной стороны, – общее «просвещение» народа (там, где «он» есть в настоящем его смысле), а с другой – истинное образование общества, состо-

ящего из «лучших» людей, а не из той самомнительной интеллигенции, которая все более и более стремится вытеснить настоящее общество, имеющее назначение быть той средой, в которой народные убеждения проявляют себя во всеоружии культурного сознания. Для освобождения учебных учреждений, назначаемых для лиц, ищущих высшего образования, от наплыва непригодных элементов, конечно, необходимо кроме училищ технических и специальных еще образование таких школ, которые давали бы довольствующимся деятельностью служебной (т.е. службой так или иначе зависимой) те знания положительные, без которых нельзя обходиться культурному человеку в жизни. Если к таким заведениям прибавить курсы специальные, подобно тому, как это существует у нас в духовном и военном ведомствах, с правом поступать на всякие должности второстепенные, то заведения чисто образовательные, завершающиеся университетом, сделаются достоянием только того меньшинства, для которого развитие общее, т.е. идеальное, есть настоящая потребность. Вполне способных к таковому, конечно, окажется меньшинство из меньшинства; но все-таки и не «избранные», прошедшие через высшие образовательные учреждения, получают тот особый отпечаток, который свойствен истинному образованию. Надо очень тщательно отделять понятие об образованности от понятия просвещения. Только совершенное незнание языка и непонимание сути дела обучения и образования могли изобрести наименование Министерства Просвещения, тогда как именно никакая школа просвещения не дает. Просвещение есть та духовная атмосфера, в которой живет весь народ и которая вдыхается им ежеминутно, как духовный жизненный эликсир. Оно имеет свою основу в чувстве, а не в знании, и в нем пребывает всегда, на разных сте-

пенях личного развития. Христиански просвещенный человек может быть ученым и неученым, и даже необразованным формально. Просвещение его не находится в зависимости от его учености: Преподобный Серафим Саровский или Антоний Великий (неграмотный) были вполне просвещенные люди. Образование же и знание дают лишь (помимо их существующему) просвещению орудие самопроявления; но они вместе с тем и обоюдоострое нечто: способствуя расклублению начал просветительных, они иногда стремятся занять сами место просвещения и тогда дают результаты, обратные своему истинному назначению. Посему и учреждение правительственное, присвоившее себе неподлежащее наименование, иногда очень неясно сознает свое конечное назначение; и, предполагая, что оно просветительное нечто, перестает быть тем, чем должно быть – учреждением, служащим лишь делу образования и обучения, – и обращается в нечто инквизиционное.

На чем же должно быть основано у нас истинное образование, соответствующее нашим же просветительным началам?

Задача составления программ не входит, конечно, в состав того, что мы имеем в виду, ставя этот вопрос. Раз выработана точка зрения и на ней сошлись, – программа выработается без труда; и, вероятно, более или менее всех удовлетворяющая. Подробности же оной никогда не могут быть установлены неизменно. Идеальная цель, к которой стремится высшее образование, – это пробуждение в человеке всех умственных и душевных (духовные составляют область высшую, недоступную воздействию формально внешних факторов) его сил, как прирожденных, так и полученных от воздействия на них начала просветительного, в пределах коего образование себя проявляет. Оно разрешается в конце сво-

его процесса в соприкосновении с областью научной, чистой науки – университетом; не потому, однако, чтобы наука в ее формальном виде была непременно целью всякого вполне образованного человека, но только потому, что она есть та почва, на которой может себя показать, проявиться полученное развитие. Вполне образованный человек доказывает свое высшее образование и развитие на, так сказать, пробном занятии наукой. В прежнее время, когда область знания была ограничена, он мог выказать себя, обращаясь с тем, что называлось *universitas Scientiarum*<sup>1</sup>. Теперь это уже невозможно и приходится довольствоваться одной какой-нибудь ветвью науки. Но, во всяком случае, оканчивающий высшее образование на почве чистой науки этим самым вовсе не записывает себя в цех ученых: он получает только возможность сделаться ученым, но может сделаться человеком жизни, так называемым «деятелем». На науке же и «деятель» показывает лишь свою способность к независимому труду во всякой области, какую бы он ни избрал<sup>2</sup>. Оттого введение медицины практической в область высшего образования есть недомыслие. Врач – практик может лишь подготовиться, но не патентоваться учреждением чисто образовательным, каковым должен быть университет. Это все равно, как если бы из университета выпускались инженеры, готовые судьи, финансисты и т.п. Получивший образование высшее способен к высшей деятельности – но только в потенции. Его преимущество перед теми, которые познали какую-либо науку, не прошедши через общее развитие, состоит в том, что он и в специальном вопросе не утрачивает способности постигать связь этого отдельного вопроса с потребностями, так сказать, полно-

---

<sup>1</sup> Совокупность наук (*лат.*). – *Прим. сост.*

<sup>2</sup> Пример – Гладстон.

ты человеческого духа; тогда как «только специалист» видит в своем «фахе» нечто себе довлеющее, отчего с такой поразительной быстротой следуют одно за другими разные открытия, большинство коих никому не нужно, а многие прямо вредны, ибо служат только для спекуляции или, представляясь сначала очень заманчивыми, в конце концов оказываются просто вредными, например в медицине.

Таким образом, высшее образование, доступное в сущности лишь избранному меньшинству, есть то, которое задается развитием в человеке его разумной всечеловечности, в уверенности, что достигши сего, он выразит себя в той или другой области знания или делания с полнотой, свойственной целостности духа человеческого, направленной в ту или другую сторону, а не с односторонним лишь знанием тонкостей известной специальности, всегда суживающей кругозор человека, «даже по сравнению с той прирожденной широтой, которая свойственна человеку, предоставленному самому себе». Разница в образовательной задаче школ специальных или образовательных, общедоступных и высшеобразовательных состоит в том, что первые должны довольствоваться задачей «не расшатать по возможности прирожденной всякому человеку целостности духа», тогда как последние должны стремиться к тому, чтобы таковую, прирожденную, довести до полного высшего разумного расцвета. Людям, достигшим сего, принадлежит водительство человеков, какие бы ни делали важные и полезные дела, в виде исключения, люди, обладающие только специальными знаниями. Такое определение высшего образования может, пожалуй, показаться лишь апологией так называемого «гуманизма». Но это было бы неточным заключением. Конечно, оно может быть названо гуманизмом только с той оговоркой, что

его надо отличать от того, что понимается под этим словом на Западе. Западный гуманизм есть своего рода образовательный протестантизм, учащий о вере без дел. Образование само для себя; развитие для наслаждения этим самым развитием, дающим лишь способность, так сказать, смаковать все человеческое, и более или менее всегда с окраской религиозного индифферентизма, происходящего, как законное последствие, из слишком утонченного понимания только человеческого. То же начало, но имеющее себе целью «дело», а не самонаслаждение своею культурностью, дает желанный результат – высшее образование, как начало активное; а таковое, конечно, не может быть действительно иначе, как если оно зиждется на незыблемой почве веры. Вера, может быть, и есть не только религиозная, но без нее совершенно нельзя быть человеком истинно образованным, а не только гуманистом; ибо высшее, до чего может достигнуть человек в смысле образования, это – совоплощения знания с жизнью, а не только самоуслаждающегося знания. Посему там, где в основе высшего образования не положена вера, начало активное, оно само несостоятельно. Вера может быть политическая, научная, эстетическая и, наконец, высшая – вера в Бога. На Западе преобладает всяческая вера над верой религиозной, конечно, не упраздняя и этой. В Германии первенствует вера в науку, во Франции – вера в жизненный практицизм, в Англии – вера в строй общественной жизни, в Италии веры нет никакой, и потому высшее образование в Италии, в сущности, не существует<sup>1</sup>, как и у нас в России. Среда, составляющая теперешний контингент посетителей университетов, есть и в Италии, и у нас «чистая интеллигенция», то есть такая, которая

---

<sup>1</sup> Конечно, не в смысле единичном. Ср. Fouillée. *Peuples Europ.* 71 и 108 стр.

стоит на почве одной рассудочности, а рассудочность есть начало разлагающее, а не зиждущее, и, следовательно, неспособное создать никакой веры, хотя бы самого посредственного калибра, вроде, например, политической; и потому на ее основе высшая образованность никакая сложиться не может, если признать наше определение: что-де таковая непременно действенная, а не пассивная или отрицательная.

Цель высшего образования в стране христиански просвещенной заключается в том, чтобы дать человеку возможность усвоить все то, что необходимо для уразумения и осуществления того типа, который один может явить полноту культуры, зиждущейся на христианской основе. Нравственная высота каждого христианина в отдельности стоит вне области формального образования: она есть результат усвоения в большей по возможности степени действия благодати, дающейся «не мерою», как говорит Апостол, а во всей полноте всякому, способному ее воспринять. Но высота христианской культурности и образованности, конечно, связанной в конце концов с этическим элементом, зависит от восприятия умственного образования, истекающего из познания всего, что сделано человечеством в области всего *enteudement humain*<sup>1</sup>, т.е. всего того развития, которое делает человека способным принять и постигнуть умом все те чисто человеческие познания, которые необходимы для построения умственного здания христианского мирозерцания, как в общем, так и в частности. Хотя Паскаль и сказал с обычною ему точностью, что *Dieu en veut plus à notre volonté que à notre esprit*<sup>2</sup>; тем не менее дело образования, понятого в школьном смысле, есть

---

<sup>1</sup> Человеческий разум (фр.). – Прим. сост.

<sup>2</sup> Бог хочет это больше по нашему желанию, чем согласно нашему рассудку (фр.). – Прим. сост.



дело прежде всего ума. Оно должно обработать ум в связи с целостью духа до способности постигновения высшего; а таковое есть именно постигновение христианское, ибо Христианство рядом с просвещением души внесло в мир и абсолютную способность понимания, которая без душевного просвещения невозможна. Сама наука могла развиваться до настоящего своего уровня только благодаря тому, что христиански просвещенное человечество получило полноту понимания, немислимую для древнего человека, скованного узостью своего мировоззрения, на все налагавшего печать условности. Христианство есть абсолютное освобождение духа человеческого, выразившееся прежде всего в богатстве душевных движений, совершенно неизвестных древнему миру. Стоит только сравнить богатство христианской психологии, выражающейся в искусстве, со скудностью душевных мотивов, которыми пробавлялся древний человек, чтобы понять, что без этого пробуждения души немислимо было и полное пробуждение ума, который есть все-таки не более как формальное орудие, действующее под влиянием факторов высшего разряда. Но Христианство само в своем образовательном значении состоит не только из догмы и истекающей из нее этики. Для полного проявления, как начала культурного, оно нуждается в такой полноте развития всех способностей духа, которая доступна лишь человеку, стоящему на степени мужа совершенна, могущего применять в жизни те начала, которые составляют богооткровенную сущность учения. Воспринять для себя лично Евангелие Царствия может и стоящий на степени умственной детскости. Детский ум и душа славянина, усвоив благодатную сторону принесенного к нему высококультурными эллинами Христианства, в некотором отношении поняла ее полнее, может быть, чем понима-

ли ее самые просветители. Для русского человека Христианство выразилось в молитвенной формуле «Господи помилуй», формуле, созданной греческим умом для целей только ритуалистических и никогда не получившей той полноты духовного значения, которую с нею связал русский человек, прежде всего постигший, что краеуголие Христианства состоит в смирении и сокрушении. Эллин постиг умом красоту христианского смирения; русский постиг смирение душою и этим сразу поставил себя в отношении христианского возрождения выше своего учителя. Христианином в высшем личном смысле может быть самый первобытный человек – какой-нибудь «дядя Том». Но полнота христианской, так сказать, гражданственности выражается не в одной высоте личной нравственности, но и в усвоении всего того, что может создать христианское общество, земную Церковь. Для этого недостаточно одной личной даже святости; надо прямо сказать – для этого надо развитие всех сил человеческой души с умом включительно; и потому способствовать устроению на земле «Града Божия» может лишь тот, в ком всечеловечность его стоит на высоте воспитавшего его начала. И действительно, где Церкви, основанные и существующие на почве, не переработанной эллинской культурой? Если теперь и устроятся Церкви в Китае, Японии и других странах, то все-таки руководство ими остается за людьми, прошедшими так называемую классическую школу и особенно школу эллинскую; так как римский элемент, хотя и тесно связанный с греческим просвещением, сам по себе не достаточен по своей односторонности для того, чтобы дать образование уму всестороннее. Римский дух, формально юридический, составляет ценный вклад в сокровищницу человеческой культуры, как проявление присущего человеку запроса на формальную

точность и правомерную логичность<sup>1</sup>; но сам по себе он не исходит из глубин целостного духа, а только служит для развития чисто формальной стороны ума. Непосредственно в нем христианское понимание не могло найти и не нашло себе выразителя; и поэтому Христианство, основанное на латинской культуре, впало в ту явную для нас односторонность, которая, по меткому выражению историка Кудрявцева, низвела идею христианской кафоличности на степень римского католицизма («Судьбы Италии»). Для того, чтобы стать человеку на высшую степень развития, ему необходимо усвоить все то, что приобрело человечество абсолютно в просветительном и образовательном отношении за всю историю свою. Усваивать надо лишь общечеловеческое; и хотя таковое никогда не является иначе как в оболочке народного, тем не менее, усвоению подлежит только общечеловеческое, народное же – лишь поскольку оно не отделимо от первого. Что же человечество приобрело такового с начала своей истории? Прежде всего, и выше всего, оно получило Откровение христианское, проявившееся в конкрете с окраской еврейской; а затем оно выработало из самого себя тот высший тип культурного человека, который обратился в отношении именно культурности в вечную норму для всего будущего человечества. Этот тип – эллина, человека, достигшего до совершенного развития всех способностей душевных и умственных при возможно полном устранении всякого местного и племенного умственного «идиотизма»<sup>2</sup>. Эллада в своей долгой и полной преврат-

<sup>1</sup> Harnack говорит, что западный ум *mehr Verstand als Vernunft war* (был скорее пониманием, чем осознанием *(нем.)*). – *Прим. сост.*) *Dog. Gesch.* III. 339 и сл.

<sup>2</sup> В смысле греческом. *Voilà pourquoi la Grèce a un rôle apart comme la Judée* (Вот почему Греция играет более подобающую роль, чем Иудея *(фр.)*). – *Прим. сост.*), говорит Ренан (*Melanges Religieux etc.*, 189 стр.).

ностей истории служила исключительно идее – выработать человека наисовершеннейшего. Поклоняясь человеческой красоте, красоте тела и ума (*χαλοχαγαθία*), она действительно нашла этот тип и принесла его человечеству как чудный дар того идеального сосуда, в котором наиболее может проявить себя все высокое, до высочайшего включительно. Данное миру через евреев Откровение не могло вмещаться в явно одностороннем и узком сосуде еврея-националиста; и оно, действительно, немедленно как бы переселяется в мир эллинский и настолько с ним отождествляется, что можно смело сказать – Христианство засветилось миру на свечнице эллинизма и от него в известном отношении неотделимо, – не в качестве начала просвещающего всякого человека, грядущего в мир (тут нет места ни народности, ни культуре), но в смысле орудия для проявления себя, как культурно-бытового начала; так сказать, как орудие для осуществления на земле, в возможной полноте, христианского идеала земной Церкви. Ни один народ, кроме эллинского, не выработал такого ясного и сознательного чувства «единения на начале внутреннем, без всякой потребности в чем-либо внешнем, во внешнем знаке единения». Все другие народы единились или на государственном начале, или на начале внешнего культа, или, наконец, как евреи, на Законе, хотя и богодарованном, но все-таки внешнем начале, как то признает и апостол Павел: Закон – пестун. Совсем иное видим мы у эллинов. То, что объединяло их при всей их розни между собой, что давало им право противопоставлять себя всем другим народам, – это сознание, что связь, их соединяющая, внутренняя, и исключительно внутренняя, без всякой внешней формы; ибо даже вера их как религиозная вера не представляла сама настоящего цемента. Эта внутренняя связь настолько сильна была и

есть даже у современных греков, что при полной неспособности к государственному укладу (Византия была «Рим» на греческой почве), объединительная сила эллинизма ни минуты не ослабевала; и чем слабее становилась собственно Греция, тем сильнее выражался дух эллинизма – в складе ума, способного «понять» все человеческое, без всякого привнесения национальной односторонности. Такая среда была единственно способна воспринять учение христианское, в смысле понимания ононого «вполне». Эклессия, то высшее проявление единения о духе, на чем зиждется весь земной строй Христианства и соединяет его с чаемым строем загробным, – понятие чисто эллинское и доступно в своей полноте только тем, которые привили к себе вполне эллинскую культуру, не в смысле обращения себя в греков, а в смысле полного приобщения ума к широте эллинского постигновения, которое, благодаря вложенному в него высшему откровенному учению, создало то, что так метко и непреходяще наименовано – Православие. Действительно, с первых же минут Христианство отождествляется с эллинизмом<sup>1</sup>; и оно начинает распространяться через эллинские колонии, сохраняя даже и внешность эллинизма до такой степени, что само богослужение отправлялось на Западе по-гречески (остаток сего – латинский «Кирие элейсон»<sup>2</sup>) и большинство епископов, даже римских, первых веков были греки или грецизированные туземцы. Гарнак со свойственным ему беспристрастием суждения говорит (Dog.

<sup>1</sup> «No sooner had it (Christianity): moved outwards from its cradle in Jerusalem, than it assumed the aspect of a Greek religion». Gladstone: «The Hellenistic factor in the Eastern problem», p. 11. («Не скорее это было с Христианством: покинув свою колыбель в Иерусалиме, оно восприняло аспект греческой религии»). Gladston: «Эллинистический фактор в восточной проблеме», с. 11 (англ.). – Прим. сост.).

<sup>2</sup> Господи помилуй (греч.). – Прим. сост.

Gesch.), что «идея Церкви есть идея греческая». Чтобы ее осуществлять в ее чистой форме, надо стоять на греко-христианской точке, т.е. понимать возможность единения в духе «помимо всякой внешней объединяющей вехи». Рим этого понятия никогда усвоить не мог вполне. Ему нельзя было с его односторонней точки понимания обойтись без *centrum unitatis*<sup>1</sup>(центра единения) видимого; и оттого, по мере как Христианство олатинивалось, на Западе все более и более тускнело понятие о Церкви в строго христианском смысле и заменялось католическим понятием о необходимости для Христианства иметь видимого представителя, заместителя Христа на земле; подобно тому как древнему человечеству, когда оно начало утрачивать внутреннее единство духа, понадобилась вавилонская башня. Сравнительный успех западного столпа в отличие от вавилонского объясняется тем, что он все таки построен и донныне стоит на почве христианской, т.е. объединительной самой по себе, подкрепляемой лишь древнеримским изречением «*tu regere imperio populos, Romane, memento*»<sup>2</sup>. Такое одностороннее направление латинства должно бы на основании вышеизложенного, по видимому, устранить его значение в смысле общекультурного элемента, так как он есть скорее торжество некоего «идиотизма» в этой области, что противоречит нашему запросу развития (в смысле высшего образования) только того, что делает человека возможно менее идиотичным. В действительности оно не так: человек никогда не может «вполне» реализовать никакого идеала; и самый идеал абсолютной широты понимания может легко обратиться в расплывчатость понимания,

---

<sup>1</sup> Центр единения (лат.). – Прим. сост.

<sup>2</sup> Помни, римлянин, что тебе дана власть править народами (лат.). – Прим. сост.

чему не раз поддавалась и чисто греческая культурность. Рим есть корректив для Греции, и такой, который действительно необходим, для того чтобы отнять у эллинизма его склонность к тому, что можно в вульгарном смысле назвать «преснотой». Это своего рода отрубь в хлебе. Присутствие таковой в простом ржаном хлебе делает то, что на нем одном почти живет русский крестьянин, чего нельзя или трудно на ситном, или на пшеничном, обдирном. Оттого, говоря о классицизме, невозможно отделять эти две его ветви; но только в их единении можно искать полноты так называемого гуманизма, того просветительно-действенного гуманизма, который мы противопоставляем гуманизму квиэтистическому, выработавшемуся на Западе как противоположение грубому утилитаризму, искони свойственному духу народов германских или тех, которые имели основанием своего просвещения чистое латинство, в котором, отдельно взятом, нет ничего чисто культурного, кроме разве того, что оно заимствовало, обесцветив, у тех же греков. Введение в основу учения, направленного к высшему образованию, исключительно одного латинского языка и его литературы можно почесть средством диаметрально противоположной цели, которая в этом деле существенна; и несомненно, что, например, соединение математики с латынью способно скорее дать обратные результаты в деле высшего образования, чем содействовать достижению оно-го. Лучше устранить совершенно всякий классицизм, чем давать его в искаженном виде. Математика – наука о формальных построениях в области «числа и меры». Латинская культура – результат формального (только) понимания вещей и их взаимоотношений. Лучшие умы латинского мира сами это сознавали и поэтому искали выхода из собственного формализма в свежих струях

греческого мирозерцания, никогда, однако, не достигши до истинного оного понимания. Общее образование высшее, построенное на таких основах, может дать лишь то именно, против чего сам Запад начал протестовать во времена Возрождения, основав свое стремление к выходу из этого всепоглощающего формализма на возвращении к изучению греческой словесности и создавшей ее культуры<sup>1</sup>. Этот взгляд на значение эллино-римской культуры полагает ее краеугольным камнем возможности истинного просвещения общественного для всего мира, не исключая «недвижного Китая» или страны Восходящего Солнца. Как бы ни были блестящи результаты их собственных культур, нельзя не видеть, что на них христианской культуры основать нельзя, потому что Христианство для полного себя проявления, как воспринятое и примененное к общественной жизни откровение (Земная Церковь), требует, по-видимому, такого предварительного пробуждения умственно-душевных сил человека, достигнуть которого дано было Провидением только эллино-римскому миру (Шеллинг, *Tiersch Apost. Zeitalter*), в чем и его высокое, вечное значение. Мы знаем, что распространение Христианства как бы совпадает с границами этой предварительной культуры; за ее пределами видим только индивидуальные приобретения, но не общественные; и даже те отдельные, иногда ревностные индивиды, которых удастся присоединить к Христианству, не могут из себя составить церковных обществ без руководства лиц эллино-римской закваски. В Китае многовековая Римско-католическая Церковь доселе

<sup>1</sup> Только с этой точки зрения могло быть допустимо антилатинское направление в церковной школе у нас в 40-х годах; но тогда нужно было не умалять латинство, а усилить греческое к нему дополнение. Вместо того, в сущности, выбросили и то, и другое. Что получилось – *patet* (ясно, очевидно (*лат.*)). – *Прим. сост.*



управляется европейцами, а в православной миссии в Японии едва ли пр. Николай заменим теперь японцем, не прошедшим школы, заквашенной просвещением греческим, хотя бы не непременно греческим языком в его непосредственном приложении. Для основания Церквей в странах, совершенно независимых от нашей культуры, надо насаждать эту культуру, и тогда будут положены основания для возможности в будущем совершенно японо-китайско-индусских церквей; до тех же пор придется цементировать эти церкви извне приносимым началом; тем, на котором может стоять здание Церкви видимой, понятой так полно, как это доступно только для греко-латинского понимания. Ближе всего к эллинно-христианскому пониманию единения о духе подходит буддизм, но его пассивная заковка делает то, что и прошедшие через него по пути к Христианству все-таки не способны понять вполне христианскую концепцию Церкви, в которой начало действенное составляет элемент существенный. Последователи буддизма не идут дальше «сопоставления», но объединения активного они понять не могут; они идут по одному пути, но истинного единства они не могут реализовать. Оно осуществляется только теми, которые усвоили себе, просветив его Христианством, то внутреннее культурное единение, которое выработала Греция, как бы в предведении его высшего назначения.

Классицизм является, таким образом, для нас основанием возможно полной христианской культуры (образования), и потому, и только потому, его необходимо класть в основу высшего образования, тогда как именно этой его стороны у нас во внимание не принимают. Противники классицизма у нас и на Западе прибегают к одинаковым аргументам для полемики против него – и это вполне основательно. Но сторонники его

едва ли правильно прибегают у нас только к тем доказательством его полезности, которые выработаны на европейской почве. Для Европы, говорящей на языках, в большей или меньшей степени утративших органичность, возможность пользоваться языками, сохранившими свою первобытную органичность, – самая материя древних языков имеет существенную важность: она дает им действительно то, что так необходимо для умственного развития – возможность понимать логику мышления, почерпнутую из живого органа мысли – языка. Но мы обладаем в обиходе нашем таким языком, который не уступает, по органичности своей, ни в чем языкам древним. Конечно, есть некоторая польза знакомиться с законами языка «не обиходного», но эта польза ничтожная при обращении со своим, столь же органическим, языком. Изучая «серьезно» свой язык, мы в этом отношении получим почти все то для гимнастики ума, что дают западному человеку древние языки. Дополняя же свой язык еще ц.-славянским и обращая внимание на его особенности, мы можем смело рассчитывать на то, что в этой области найдем значительную для ума гимнастику. Аргумент этот в пользу древних языков, важный для Европы, у нас обесценивается значительно, сравнительно с его весомостью для Европы. Отношение же латинских рас к латинскому языку настолько исключительно, что все, что вполне оправдывает необходимость его для француза, итальянца, испанца и иных, – совершенно к нам не применимо: латинский язык у них играет роль ц.-славянского нашего, а для остальных народов, германо-кельтских, он есть язык той культуры, которая заквасила всю их гражданственность, тогда как русская гражданственность – не петровская, конечно – ее чужается. Если взять литературу древних только с литературной стороны, то ведь в отношении

этом – за исключением Гомера – новые народы могут выставить писателей, не менее совершенных по гению и по совершенству формы. Данте, Шекспир, Гете, Байрон могут не только стать на одну доску с писателями классическими, но и затмить их. Но, тем не менее, есть громадная разница между образовательным значением литературы классической и таковыми же по классической, до современности. Современная и вообще христианская эпоха литературы дает нам лишь отдельные образцы большей или меньшей гениальности лиц, принадлежащих к нашему собственному мирозерцанию, со свойственной каждому по человечеству односторонностью, и, следовательно, они являют из себя лишь блестящие анекдоты нашей собственной среды. Не то древние: несмотря на очень средние таланты большинства писателей и поэтов древности, они все вместе делали неведомо для себя одно общее дело – выражали и запечатлевали процесс образования того высшего типа человека – вообще, который был необходим для целей Промысла – дать возможность христианскому откровению облечься для своих «земных» целей в возможно совершенную человеческую оболочку. В одном церковном песнопении говорится, что вся вселенная соединилась для поднесения Христу того, что каждая часть могла поднести лучшего: небеса – звезду, волхвы – дары, люди – Матерь Деву. Но к этому перечислению можно бы прибавить еще тот самым человечеством выработанный тип культурного человека, который необходим был для того, чтобы умом постигнуть, так сказать, умственную сторону Христианства, без которой человек в частности может почитать себя христианином, но без которой человечество не может в своих общих судьбах осуществить Христианство на Земле в его полноте. А. С. Хомяков сказал: «Православие спасает не челове-

ка, а человечество». Православие же есть именно в своем проявлении жизненном нечто от греческой культуры неотделимое, ибо оно есть утверждение истинной церковности; а таковая как понятие выработана греческим умом, как заметил весьма глубокомысленно Гарнак. Настоящая высшая культура возможна теперь в России только абсолютно христианская, а таковая неотделима от классицизма, как выражения того человечеством выработанного по воле Промысла сосуда, в котором одном вполне укладывается понимание Христианства, как явления культурно-мирового. Эта внутренняя связь классицизма с Христианством понимается весьма представителями антихристианского направления; и особенно у нас, где главное движение антиклассическое идет из среды так называемой либеральной; а таковая есть вместе если и не антихристианская, то минимально-христианская. На Западе это менее заметно потому, что там сложившееся вековой жизнью менее подвержено реформаторскому нападению даже тех, которые мыслят про себя иначе. Сама литература классическая для Христианства ничего не дает существенного, но она в конечном результате своем выражает то умственное направление, которое должно было открыть человечеству глаза для созерцания того, что для умственных глаз людей другой культуры было и останется всегда настолько ослепительным, что воспринять оное вполне они никогда не смогут. В этом, вероятно, смысле Климент Александрийский говорил, что греческая философия приготовила эллинов к Христианству. Конечно, не сама философия, в которой «догма» очень не важна на пользу Христианства, а тот склад ума, который выработался у греков – их культурное любомудрие.

Но если значение образованности древней велико по своему общему результату, а не по особым развива-

тельным условиям языков греческого и римского и не по особым достоинствам писателей (Гомер и Платон исключаются), то нельзя ли получить плод этой культуры без усвоения языков, не через чтение классических источников в подлиннике? Зачем тратить так много времени на языки, когда все, что на них писали, переведено? Ответ на это краткий, но очень ясный, дает итальянская поговорка: *traduttore-tradittore*<sup>1</sup>.

*В языке выражается дух создавшего его народа; и чем важнее мы почитаем быть именно «дух древнего мира», выразивший только свои идиотизмы в своей литературе, оправдавшийся только в том, что как он работал человеческую мысль для дальнейшего и важнейшего и для выражения того, чего он по существу и в уме не имел, тем важнее именно вникнуть в него через «medium»<sup>2</sup> языка; и только для этого знание настоящее, так сказать, живое древних языков нам абсолютно нужно<sup>3</sup>, если мы хотим *summa petere*<sup>4</sup> в деле образования. Прошедший через школу древнегреческо-римского мышления (а это достигается только проникновением в тайну духа этих народов чрез усвоение их мыслительного орудия – языка) получает способность понимать в полноте то, что дано человечеству чрез совершенно другой источник, оказавшийся сам по себе столь же неспособным оное усвоить, сколь он один оказался способным сохранить те семена, из которых это сверхчеловеческое должно было выйти во образе человеческом и для спасения человечества.*

<sup>1</sup> Переводить значит портить (*ит.*). – *Прим. сост.*

<sup>2</sup> Центр (*лат.*). – *Прим. сост.*

<sup>3</sup> Но, конечно, тот, кто перечел всех древних писателей, хотя бы и в переводе, ближе стоит к идеалу близко знакомого с древностью человека, чем тонкий знаток в грамматическом отношении, не овладевший литературой чрез «курсорное» чтение.

<sup>4</sup> Стремиться к совершенству (*лат.*). – *Прим. сост.*

## Нечто о Записке статс-секретаря Витте, составленной для Особого Совещания по делам сельскохозяйственной промышленности

Записка по крестьянскому делу Председателя Высочайше утвержденного Особого Совещания о нуждах «сельскохозяйственной промышленности», статс-секретаря С. Ю. Витте требует серьезного к себе отношения, ибо она идет от лица, особенно выдающегося по своему положению вообще и по роли его в деле, подлежащем рассмотрению вышеназванного Совещания. Будем поэтому следить по возможности обстоятельно за всеми рассуждениями его и вытекающими из оных выводами. Первые ценны потому, что они составляют материал для выводов; выводы же подлежат оценке как с точки зрения согласия их с его же рассуждениями, так и с точки зрения их ценности по существу.

\* \* \*

На первой же странице нельзя не остановиться на очень интересном факте, засвидетельствованном автором вот каким: вопрос, коему посвящена вся Записка г. Витте, не входил в состав программы, сообщенной Особым Совещанием местным Комитетам: «таковая *совершенно* не касалась крестьянского вопроса». По свидетельству автора, этот вопрос был втянут в число предметов, обсуждавшихся Комитетами, *по собственному их усмотрению*. Поводы к своевольному включению этого вопроса в программу Комитетами таковы: «преуспеяние-де сельскохозяйственной промышленности зависит от такого улучшения правового положения

нашего крестьянства, которое содействовало бы развитию в нем духа хозяйственной предприимчивости и самодетельности». Это мнение высказано Комитетами аподиктически – *magistri dixerunt*<sup>1</sup>; и также аподиктически повторяет это и ст.-сек. Витте. Но нам невольно представляется следующее соображение: всякий знает, что деятельность человека находится прежде всего в зависимости от его духовного и умственного, пожалуй даже и социального положения. Это, вероятно, не могло быть тайной для авторов разосланной по Комитетам от Особого Совещания программы, и, однако, они не включили в программу вопросов, касающихся сельскохозяйственной промышленности, вопроса о реорганизации строя жизни разных классов, занимающихся земледелием в России. Очень вероятно, что последовало бы улучшение в положении сельскохозяйственного дела, когда и крестьяне, и дворяне и другие земледелием занимающиеся разночинцы очутились бы на другой степени культуры и даже на другой степени гражданского развития. Но ведь, однако, составленная в Петербурге программа не включила в свои параграфы такие вопросы, не непосредственно связанные с вопросом основным, почти технического свойства, улучшения сельскохозяйственной промышленности. Составители этой программы, конечно, знали, что по всякому вопросу можно, пожалуй, обо всем говорить; и что нет такого вопроса житейского, который не сводился бы в конце концов к вопросам духовным, до грехопадения включительно; посему они и удержались от выхода за точные пределы «дела». Но, с другой стороны, видимо, им же и ст.-сек. Витте в особенности желательно было под предлогом одного вызвать разговоры о другом, совсем к делу не идущем; и это удалось вполне хорошо; так хоро-

---

<sup>1</sup> Сказано знающими (*лат.*). – *Прим. сост.*

шо, что автор Записки без всяких дальнейших рассуждений, как бы увлекаемый неудержимым порывом, спешит идти вслед за Комитетами, тогда как надо было ожидать обратного, по обычным правительственным порядкам. Ясно, что он предвидел, *что этот самый желанный вопрос выскочит наружу без всякого указания свыше*. Как же можно было предвидеть возникновение этого желанного вопроса без прямого на него указания в данной программе? Очень просто. У нас, как известно, так называемый культурный слой (интеллигенция) живет понятиями и бытовыми условиями, совершенно чуждыми тем, которыми живет народ. Первоначально (после Петра) этот слой состоял почти исключительно из дворян, по своему происхождению большей частью чуждых народу<sup>1</sup>, но до Петра объединенный с ним по крайней мере совместным служением одним интересам – народно-государственным. Когда же с XVIII века выпало на долю дворянству сделаться единовременно и просветителем народа по немецкой программе, и его крепостным владельцем, между высшими слоями и народом произошло совершенное разъединение (Екатерининская комиссия усердно стояла за «распространение» прав на владение душами), которое со времени освобождения не только не уменьшилось, но может быть даже и обострилось введением в состав культурного дворянского слоя элементов, хотя и чуждых (и даже враждебных) дворянству, но в одном с ним сходных и вполне солидарных – в отчужденности от народа и в постоянном стремлении добиться его преобразования по своим понятиям, по своему образу и подобию. Хорош ли этот образ и подобие – это иной вопрос,

<sup>1</sup> Пришельцы, начиная с Рюриковичей. Д. А. Валув в своем капитальном рассуждении о местничестве еще в 40-х годах ставит вопрос: можно ли и в древней Руси почитать служилое сословие представителем народа в смысле органически завершительной части его.



но нельзя не заметить, что мнимая культурность этих слоев очень мало отразилась на степени усовершенствования того самого сельского хозяйства, которое, если бы оно зависело в такой степени, как говорят, от гражданской полноправности и культурности, должно бы являть картину значительного преуспевания. Верно лишь одно: культурное сословие, пока было чисто дворянским, только об одном думало, как бы властвовать над народом, держа его в крепости, и если бы в 61-м году прошлого столетия Государь придал такое значение мнению большинства местных комитетов, особенно по вопросу об освобождении с землею, какое придаст теперь ст.-сек. Витте большинству местных Комитетов, высказавшемуся по вопросу о крестьянах, *никем оным не заданному*, то не состоялось бы и освобождение вообще, и с землею в частности. После 61-го года новые элементы растворили собою дворянскую среду и обратили ее почти всецело в так называемую интеллигенцию; по *mutatis mutandis* в этой среде осталось то же, что и прежде – похоть властвовать над народом<sup>1</sup>, навязывать ему свои понятия, не справившись даже об его понятиях, нуждах и желаниях. Это – существенная черта всего строя так называемой интеллигенции. Ее, конечно, знали составители разосланной Особым Совещанием программы, и потому ответ на незаданный вопрос не только не удивил, но лишь пополнил негласную часть этой самой программы. Потребность навязывать свое народу, *даже не спросивши, что ему надо*, ярко выразилась в деле сельскохозяйственных Комитетов, которые ст.-сек. Витте признаны авторитетным голосом земской России и в которых рядом с насильственным захватом не подлежащего вопро-

---

<sup>1</sup> А. С. Хомяков еще в 50-х годах сказал: «у нас правительство самодержавно – это хорошо; но плохо, что общество у нас деспотично».

са ни разу даже не раздался голос о необходимости спросить народ о том, как же он-то о себе думает: нужны ли ему «плоды просвещения» или, как толстовским крестьянам, – выгоны для домашних животных<sup>1</sup>. Но если народу нужно, действительно, для поднятия сельскохозяйственного его уровня все постановленное Комитетами, то, конечно, ему всего нужнее признание за ним *прежде всего* того гражданского права, которое называется «право иметь суждение о самом себе». Об этом, однако, *элементарном праве* нигде нет помина. Судьбы 80% населения решаются безапелляционно представителями других 20%; да и то не всех; и это почитается первым шагом «признания полноправности *массы*». Если же кто скажет, что пока наш народ еще недостаточно развит, чтобы составлять проекты для поднятия своего благосостояния, то в этом лишь доля правды. Народ нигде не пишет законов, но он везде и всегда умеет сказать (при вопросах по возможности на местах), *что ему нужно* и чего не нужно вообще или в частности. Счастливы те страны, где законы пишутся для народа на основании опроса его! Но у нас рядом с постоянными громкими словами о свободе и полноправии эти самые свобода и полноправие попираются представителями интеллигенции, которых правительство, выходящее из ее же рядов, приняло за правило почитать представителями народа вообще. «Земская Россия» доставила контингент членов Комитетов, признанных г. Витте за выразителей народных нужд, и получилось то самое, что в 59-м году XIX столетия: огромное большинство высказалось против потребностей и желаний народа; а Россия спаслась тогда только тем, что ее царь понял, что настоящее большинство выражается в данном случае лишь меньшинством, и последовал за ним, а

---

<sup>1</sup> Ср. комедию гр. Толстого «Плоды просвещения».

не дал себя обмануть формальным подсчетом голосов, которому дает столь абсолютное значение автор Записки. Повторяем: кто же не знает, что ничто не может приносить настоящий плод без участия в делах человеческих факторов, так сказать, высшего свойства. Но если такие высшие соображения применить к каждому отдельному практическому вопросу, то вместо дельного ответа получится высказанное с пафосом то, что англичане так метко называли *truisms*, т.е. опошленная правда, из которой потому ничего нельзя сделать, что именно «правда» не терпит банальности, пошлости. Кто не знает, что всегда лучше, чтобы обыватели страны пользовались высшими по возможности правами гражданскими. Но если немцы и свободнее и культурнее китайцев, мешает ли это тому, что у китайцев левая культура, по мнению Либиха, должна служить образцом для самих немцев? Или кто не знает, что искусство для своего процветания нуждается тоже в благоприятных общественных и культурных условиях; и никому не придет в голову это отвергать. Но, однако, когда и где искусство достигало своего апогея? В Греции, где государственные порядки были, конечно, не образцовы, а образование было гораздо ниже современного; или в XV–XVI веках, когда безначалие, и бесправие, и слабая культурность были всеобщими в Европе. Конечно, ни бесправие, ни безначалие не способствовали сами по себе процветанию чего-либо кроме кулачного права; но также верно, что гражданственность «сама по себе» не поднимает сельского хозяйства и не развивает ни наук, ни искусств. Если бы Комитеты и возглавляющая их Записка ст.-секр. Витте вместо провозглашения общих мест для того, чтобы дать себе право под предлогом сельскохозяйственных улучшений перекраивать быт 100 миллионов людей, потрудились

обсудить вопрос в его основании – какое отношение к сельскому хозяйству имеют все придуманные ими комбинации социально-экономически-гражданского свойства, то они бы, вероятно, убедились легко, что для улучшения плодородия ни реформа волостного правления, ни улучшенные опеки, ни измененные суды не нужны. В сущности, всеми этими учреждениями пользуется в каждую данную минуту лишь ничтожное меньшинство, а большинство может и сеять, и собирать при самых плохих условиях. Гораздо важнее для поселения, чтобы волки не съедали скота, чтобы его самого не грабили или не обкрадывали, чтобы была власть, которая защищала бы его от буйнов и безобразников. Но об этих «пустяках» никто из интеллигентов не думает: они хотят лишь одного – переkreить народ на свой лад; сами же они этим ладом вовсе не довольны и только и знают, что мечтать об его постоянной ломке и переделке с основания. Но, однако, скажут, вопрос о порядке пользования землей – это ужели не относится прямо к сельскому хозяйству? Как же ростовские огородники, или поволжские яблочники, или перешедшие на общинное пользование сарептские колонисты<sup>1</sup> уживаются с общинным владением? Или как английские фермеры, по большей части держащие землю бесконтрактно, решаются ее удобрять, да еще как? Ведь нельзя же серьезно трактовать об общине на основании одного Чичерина да Бунге! Литература этого вопроса настолько велика, что только не зная ее вовсе, можно говорить вместе с г. Витте, что теперь уже доказано исторически-ми изысканиями и самые-де горячие защитники этой формы землепользования отказались от мысли, что она составляет нашу национальную особенность. Мы не станем уверять, что нельзя иметь об общине, ее исто-

---

<sup>1</sup> По свидетельству Гакстгаузена.

рии и настоящем ее положении того или другого мнения; но утверждение такого рода (особенно в Записке, не имеющей научного значения) показывает, как мало об этом вопросе знает сам автор Записки.

В этих немногих словах мы выразили нашу общую оценку всей постановки вопроса «о крестьянском деле», данной ему местными Комитетами с Особого Сопровождающего о нуждах сельскохозяйственной промышленности; и, собственно говоря, после такого принципиального взгляда на весь процесс рассмотрения этого неподлежащего вопросу должны бы и умолкнуть. Но... так как рассмотрение этого неправильно поднятого вопроса остановить не в нашей власти, – приходится волей-неволей идти по пятам Записки в надежде, что и в частности ее рассуждения могут быть обезвешены в глазах тех, которые пожелали бы ее оценить.

Мы совсем не понимаем, зачем нужно было поднимать справки о том, какие разговоры были некогда в Редакционной комиссии 50-х годов между депутатами разных призывов для уяснения вопросов, так категорически разрешенных Манифестом 26 февраля 1903 года и Указом Сенату 8 января 1904 года. Кто же не знает, что в Положении 19 февраля 1861 года есть главные начала, проведенные последовательно сквозь весь закон, как, например, наделение землею, принцип выкупа оной и прежде всего уничтожение крепостной зависимости. Но рядом с ними есть и второстепенные, которые до сих пор составляли предмет спора для желавших уяснить основной взгляд Закона и подававшие повод к разным практическим замешательствам, вроде необыкновенно поощрявшегося некогда расхищения общинных земель, остановленного лишь Законом 14 декабря 1893 года. Этот закон разрешил частный вопрос, неясно поставленный в Положении 19 февраля, акте за-

конодательном, как известно, выработанном на почве компромиссов и потому отличавшемся во многом непоследовательностью. К числу таких вопросов относится вопрос об общинном владении и об организации крестьянского самоуправления. Когда закон говорит, что общинное владение может быть уничтожено постановлением лишь 2/3 голосов схода, и он же предоставляет каждому отдельному члену решить этот же вопрос простым внесением выкупной ссуды (уменьшающейся с годами почти до нуля), то это явное противоречие, ничем не примиримое<sup>1</sup>. Также, когда закон говорит об управлении сословном, но при этом в мотивах своих часто упоминает и об общегражданском порядке, – то и тут противоречие. Манифест 26 февраля 1903 г. и Указ Сенату от 8 января 1904 года сделал по этим двум вопросам то же, что сделал закон 14 декабря 1893 г. по вопросу о выкупах и об отчуждении земель. Оба они разрешают в одном смысле вопросы, поставленные в законе двусмысленно. До сих пор можно было спорить между собою даже властям предрержащим – относительно того, есть ли община только терпимая форма землепользования или такая, которая пользуется покровительством закона. Точно так же надо понимать и все касающееся вопросов организации крестьянского управления – сословному ему быть или безусловному. И это решение вопроса тем яснее, что в обоих актах говорится об этом, как имеющем быть учиненным на почве главных преобразований 1861 года, а не с сохранением каждой буквы. Значение упомянутых актов (Манифеста и Указа Сенату) состоит именно в разрешении вкравшихся в основной закон: противоречия в одном случае (относительно общинного владения) и неясности в другом (со-

---

<sup>1</sup> Ср. Ф. Самарина – «О мирской надельной земле» (1902 г.). Весьма замечательное исследование этого вопроса.

словный строй). Записка же г. Витте вся посвящена именно (к удивлению) тому, чтобы полемизировать с самым общинным владением, как, по его мнению, годившимся только в известное патриархальное время (*le bon vieux temps*), и это подкрепляется ссылками на известных противников общинного владения<sup>1</sup> и на науку (как удобно этим громким словом удивлять и поражать в средах, в которых научность вовсе не составляет обязательного атрибута), признавшую будто бы, что общинная форма владения свойственна всем «младенчествующим» народам и вовсе не составляет «исключительного» русского явления. Когда же сторонники общины утверждали, что она никогда не была известна другим народам, и можно ли уверять, что теперь они от этого взгляда отказались? С самого начала возбуждения вопроса об общине сторонники ее указывали на сильное развитие ее некогда в Англии; и теперь интересно и поучительно ознакомиться с историей ее уничтожения в этой стране тем самым же средством, которым стараются (и не безуспешно) вывести и у нас – путем задушения ее в пределах замкнутых навсегда наделов. Действительно, общинное владение есть такая форма, которая требует возможности постоянного роста, как все живое и органическое<sup>2</sup>; и хотя еще недавно раздавались авторитетные голоса, восклицавшие, что «ужасно подумать, что крестьяне у нас еще могут думать о новых наделах», тем не менее нельзя не отметить, как один из самых важных фактов нашей государственной

---

<sup>1</sup> Проф. Бунге и Чичерина. Если можно признавать за последним знание общины, то за первым это положительно невозможно, ибо вся его деятельность была чисто теоретическая, и особенно об общине он никакого понятия не имел, как киевский ученый.

<sup>2</sup> То же относится и к крестьянскому землевладению вообще, т.е. и к подворному, если смотреть на оное как на «нечто сословное». В этом община вовсе не отличается от подворной формы.

жизни за 1904 год, что в нем законодательным актом, изданным пока, правда, только для некоторых восточных и северных губерний, категорически признана и законность новых наделов, и даже правительственных пособий для заселения оных. Если этому закону будет дано дальнейшее развитие, то русской общине нечего будет опасаться судьбы английской общины, существование коей, не в обиду будь сказано автору рассматриваемой Записки, никто из сторонников общины не отвергал. Как известно, в Англии до сих пор существуют так называемые commons, т.е. общие выгоны, как памятник погибшего поземельного строя, и погибшего вовсе не собственной «эволюционной» смертью, а той искусственной, которую у нас применяют к общине в течение сорока лет и которую желают еще усугубить новыми мерами составитель Записки и большинство Комитетов губернских, введших, в сущности, в свою программу, без всякого на то права, вопрос о крестьянском быте только для того, чтобы постараться провести желанную меру – «уничтожение общины». Это желание, несомненно, разделяется Президиумом Особого Совещания, ибо иначе, конечно, не дан был бы ход рассуждениям по вопросу, чисто, так сказать, техническому. Хотя об этом и было уже сказано выше, но здесь прибавим еще одно тому доказательство: Комитеты и возглавляющее их Особое Совещание созданы для рассмотрения вопроса сельскохозяйственной промышленности. Но едва ли кто даже из самых усердных противников нынешнего крестьянского строя не признает, что отношение народа (и всякого человека) к земле *не исчерпывается промышленностью*. Отношение к земле нормирует быт: а это, конечно, вопрос настолько более широкий, чем промышленный, входящий в него лишь мимоходом, что разрешать общее на основании частно-



го представляется здесь, как и всегда, – абсурдом. Но, конечно, на такие мелочи не стоит обращать внимания, когда желательно во что бы то ни стало достигнуть известной цели... Так и было поступлено Комитетами, и теперь так же, в том же смысле продолжает работать рассматриваемая нами Записка, отличающаяся, впрочем, от мнения Комитетов тем, что они, по крайней мере, не вступили в открытую полемику с законодательной властью, в то время еще не обнаруживавшей ни Манифеста 26 февраля 1903 года, ни Указа Сенату от 8 января 1904 года. После таких категорических актов как-то уже трудно полемизировать по существу вопросов, оными разрешенных для дальнейшего хода нашего законодательства. В научном же отношении, конечно, всегда остается открытым поле для оспаривания достоинства разных видов землепользования, а равно и преимуществ сословных перед несословными порядками. Но ведь эти вопросы до такой степени сложны и многообразны, что их можно только профанировать, а не разрешать на каком-нибудь десятке страниц. Необходимо, однако, отметить те возражения против пригодности начал, признанных за основные законодательными актами, которые основаны на недостаточном знакомстве с тем, о чем трактуется, или на том, что в виде политических целей прикрывается недвусмысленными инсинуациями. Начнем с последнего. На странице 85-й Записки говорится – «нельзя не отметить еще большего внешне-го сходства общины с теми экономическими стадиями, которых не существует в действительности, но которые заняли прочное место в теоретических построениях социального коммунизма». Это обвинение слышится уже очень давно и его главным представителем был покойный Чичерин, главный же, как кажется, для ст.-секр. Витте источник для суждений об общине. Литература

этого вопроса очень велика, и на обвинение общины в социализме так часто и много отвечали, что не лишним было бы хотя обмолвиться намеком на знакомство с противоположным этому мнением. Первое, на что следовало бы обратить внимание г. Витте, это на существенную разницу между русской общиной и теоретическими построениями социалистов, заключающуюся в том, что одно – продукт жизни, нечто реально существующее (этим, вероятно, отличались и европейские, и индийские<sup>1</sup>, и всякие иные исторические общины от «измышлений социалистов»); а другое – фантазия, желающая заводить несуществующее и навязать себя, как и фантазии антиобщинников, желающих у нас также навязать свои поземельные идеалы народу, «пока» живущему идеалами иными. Это-то и есть существенная черта всех *всемирных интеллигентов*, людей, живущих понятиями, измышленными лишь собственным умствованием безотносительно к понятиям, традициям, истории и особенно характеру своего народа. Желающий упразднить существующее, хотя бы и не прямо, насильственно, но лишь «через облегчение к исчезновению», ничем не отличается от того, кто хочет существующее заменить своим фаланстерным построением. Навязывать в Малороссии, например, общину было бы такое же «интеллигентное насилие», как уничтожение ее в Великороссии. Разница лишь в том, что везде легче уничтожить явление, основанное на связи органической людей, чем завести оную там, где ее смели историческая превратности. Г. Витте серьезно думает вместе с Чичериным, что это сходство с коммуной социалистов доставило общине много поклонников. Но

---

<sup>1</sup> Любопытные сведения об общине в Индии и ее почти совершенном уничтожении англичанами по непониманию дела можно найти в письмах об Индии пок. проф. Минаева.

не мешало бы вспомнить, что раньше провозглашения принципа общины в упомянутых выше актах правительства основными сторонниками общины были так называемые славянофилы, которых обвиняли во всем, в чем угодно, кроме сочувствия западным идеалам; их почитали сторонниками квасной старины, но никогда, кажется, таковыми же новейших теорий западной политико-экон. науки. Если у нас и были и есть конвертиты к общине по причине, указанной Чичериним, то таковые вместе с самим Чичериним были люди, совершенно не понимавшие существенной разницы русской общины и западных коммунистических учений. Этого, кажется, не понимает и автор Записки, когда он, например, говорит на странице 84, что «надежды на развитие кооперативных начал в общине совершенно не оправдались». Община как кооперативная единица – это-то именно и есть представление вовсе чуждое русскому человеку<sup>1</sup>, совершенно не склонному к коммунистическим началам. Надежды на развитие кооперативных начал до степени обращения общины в союз, делящий не землю, а продукты, – это взгляд, проводившийся некогда «Современником» и абсолютно чуждый и неприемлимый с началами русскими, выразившимися в печати так называемыми славянофилами. «Современник» и его последователи действительно хотели видеть в общине будущую коммуну; этому взгляду на нее «русская коммуна», но не община, действительно обязана некоторыми сторонниками; но между нею и общиной такая лежит бездна, что смешивать эти два понятия могут лишь такие чуждые русскому пониманию ученые, каковы Чичерин, Бунге и за ними сам г. Витте. Русская община, как это прекрасно разъяснено многими, начиная с А. С. Хомякова и кончая (в деле защиты общинно-

---

<sup>1</sup> Хотя «кооперативность» во всяких видах очень желательна.

го начала незабвенным) сенатором Н. П. Семеновым, есть примирение двух одинаково законных начал человеческой деятельности – начала объединительного и начала индивидуалистического (центростремительной и центробежной сил, которыми держится мир-вселенная). Всякая попытка дать преобладание одному из этих начал в деле общественно-социальном ведет к нарушению «предустановленной гармонии», которую поддерживать должно всегда и искать во всем и которой именно русский человек особенно дорожит. Можно сказать, что в этом искании примирения начал объединительного и индивидуального заключается вся разгадка его государственно-общественного идеала. Обострите начало объединительное – получится «коммуна» с ее бездушностью и механичностью; избегая этого, западный человек впал в противоположную крайность; а обостренный индивидуализм, производя крайнее дозволение, умеряется в конце концов условной формой кооперации, компаний, трестов и т.п. Вовсе не нужно вместе с г. Витте доказывать, как важно развитие начала индивидуального: это тот же truism. Но нельзя, говоря в пользу одного, не видеть и другого, необходимость не условной кооперации только, а коренного смягчения индивидуализма в деле землевладения, чего никакая конституция не даст. Русская община положительно отрицает коммунизм<sup>1</sup>; но она хочет общностью землевладения, периодически передуваемого, смягчить начало фиксации личной земельной собственности, создав такой порядок, который есть единовременно и личное владение, и не кристаллизация его. Эту

<sup>1</sup> Если духоборы в Америке и являют склонность к коммунизму кооперативному, то это явление, обусловленное их отчуждением от русского понимания, происходящее от основного искажения их мировоззрения западным религиозным учением. Религия, искренне воспринимаемая, охватывает человека всесторонне.

форму землевладения он выработал только для крестьянства, т.е. для слоя, живущего непосредственно на земле. Но он никогда ее не считал единственной, допускающей вполне личную земельную собственность для тех, кто ведет жизнь индивидуализированную в большей степени, чем простонародье. Дальше сего русский человек никогда не хотел идти. Но эту точку зрения на отношение к земле земледельца он сознательно излюбил и ее держится: пока внешние силы (правительственные меры) не доводят его до той дилеммы, что ему приходится или все потерять, или хоть спасти частицу земли, хотя бы эта частица и являлась только соломинкой при общем потоке. Главный для общины разрушитель – это обезземеленье, или, точнее, не обеспечение нарождающихся членов новыми землями. Община не может жить при отсутствии эластичности поземельной; но ведь и подворное владение «при условии понимания его как крестьянского привилегииума», тоже немислимо без наделаемости, «и вовсе не в меньшей степени, чем община». Если не наделять крестьян, подворно владеющих, вскоре крестьянство настоящее оскудеет и заменится деревенским пролетариатом с крупными сравнительно бауег'ами, которые будут жить трудом других односельчан. Оба вида землевладения, понимаемые как обеспечение земледельческого люда в массе, должны вымереть при ненаделимости прогрессивной. Но, конечно, община скорее проявит на себе следы разрушения, ибо в ней сначала разовьется расхищение земель наличными владельцами общинных участков в виде переходов к подворному владению, а потом они подпадут общему и им и подворным исконным владельцам оскудению землею, имеющему разрешиться конечным обезземелением всех, не успевших обратиться в чистых капиталистов. Понимая это, крестьяне в 1861 году упор-

но отказывались от подписания уставных грамот, вводимых без всякого намека на дальнейшую судьбу нарождающихся душ. Но в настоящее время, когда принцип новой наделаемости провозглашен самим правительством в законах об образовании переселенческих участков в восточных и северных губерниях (в восточных признана норма надела в четыре десятины<sup>1</sup>) и таком же об оказании пособий при переселении (до сих пор требовался обратно сему залог в 300, а потом в 400 р.), нечего ставить общине в вину ее зависимость от начал экспансивности; да и в настоящей Записке даже сказано, на странице 101, что в числе сословных преимуществ крестьян «допускается и право заселения казенных земель» (*сословный порядок заселения свободных казенных земель*), а это-то, конечно, не что иное, как признание права наделаемости, ибо оно отделено тут же от сословного же арендования казенных земель. Ничего, следовательно, «коммунистического» нет в русской общине, а наоборот, она есть возможно удачная попытка примирить навсегда идею коллективизма в ее законной борьбе с не менее законным началом индивидуальности в землевладении. Есть же ли она будто бы непреодолимый тормоз для развития сельскохозяйственной промышленности? Хотя после Манифеста 26 февраля 1903 года и Указа Сенату 1904 года в документе, исходящем от лица, отправляющего при составлении оного функции государственные, и странно встретить усиленную полемику против выраженного категорически Высочайшей властью неприкосновенности общинного начала, тем не менее мы должны ответить на попытку доказать несостоятельность общины, предоставив самому автору Записки разрешить

---

<sup>1</sup> Законы об образовании участков и о переселении утверждены 6 и 7 июня 1904 года.

вопрос о том, как можно, с одной стороны, «ротиться и клястися» в обязательности провозглашенных начал к исполнению, посвящая при этом, с другой стороны, большую часть Записки доказательствам негодности этих самых начал (общинности, сословности). Пересматривая подробно все, что Записка приводит против общины, мы видим, что это все лишь теоретические рассуждения, которых, конечно, можно привести сколько угодно, как в одном, так и в другом направлении. Фактов, даже попыток подтвердить размышления фактами, нигде не заметно. Крайний аргумент (*ultima ratio*) тот, что все эти рассуждения получили одобрение большинства Комитетов, а в Комитетах сидели 11 тысяч экспертов. Если бы г. Витте был знаком с литературой затронутого им вопроса, то он знал бы, что обе стороны, т.е. защитники и противники общины, давно исчерпали все доводы *pro* и *contra*, и что теперь уже трудно убеждать доводами, от разума почерпнутыми, а надо решать вопрос на основании соображений иного рода – и главное, на почве исторического факта и отношения к нему народа. В России факт исторический тот, что великорусский народ сохранил у себя общинное владение, не просит об его отмене, а наоборот, просит лишь о даровании ему возможности продолжать жить именно этим порядком, для чего необходимы ему новые земли. На это последнее его желание, слава Богу, не отвечают, как прежде, – «странно подумать, что наш народ еще думает о новых наделах»<sup>1</sup>, – даже в настоящей Записке, как мы указали выше, вопрос поставлен на очень благоприятную почву (стр. 101); но что касается самой сущности вопроса об общине, все еще не могут отстать от разрешения вопроса на основании отвлеченных умозрений.

---

<sup>1</sup> Записка по вопросу об образовании Особого Совещания. Примечание I (Ст.-сек. Витте, в то время мин. финансов).

Хотя автор Записки и говорит, что надо предоставить народу решить, что ему нужно<sup>1</sup>, но именно в вопросе об общине он всячески старается привести целый ряд доказательств (!) отжилости, негодности общины в настоящее время; и после неоднократного повторения, что надо всячески исполнить волю Законодателя, выраженную в упомянутых Манифесте и Указе, предлагаются им такие меры, которые должны способствовать разрушению общинного строя. Об этом скажем ниже, а пока ответим практически на теоретические рассуждения о несовместимости общины с высшей культурой. К чему может привести в конце концов землепользование двух различных видов, мы из практики не знаем, ибо в странах «высшей культуры» общинного владения уже не существует; но в России мы находим пока вот что: за исключением небольшого количества хозяйств частных, стоящих довольно высоко (и то благодаря лишь присутствию в них перерабатывающих продукты заводов, в большинстве случаев истощающих при этом огромные чужие земли для улучшения небольшой сравнительно площади, прилегающей к заводу, или т.н. семенных хозяйств, возможных именно только потому, что их немного), в остальных земли как личные, так и общинные стоят на одинаковой степени культуры. По указаниям таблицы в книге г. Бехтеева<sup>2</sup>, крестьянская земля удобряется даже больше частновладельческих

---

<sup>1</sup> Любопытно, что это, по-видимому, случайно сорвавшееся с пера выражение не играет никакой роли в общем отношении к вопросу о нуждах крестьян. Но автор Записки в других местах не повторяет этого мудрого своего изречения, и ни один из Комитетов с 11 тысячами членов не обмолвился о смысле опроса самих крестьян. Только в статье гр. Уварова (Моск. Вед. 1904 г., № 352) упоминается о необходимости справляться с мнением тех, о ком идет дело.

<sup>2</sup> Кажется, называемой «Итоги сельскохозяйственной деятельности...» и т.д. книги под рукой у нас нет. (Хозяйственные итоги прошедшего сорокапятилетия и меры к хозяйственному подъему. Спб., 1902. – *Прим. сост.*.)



(исключая одной Виленской губернии); приемы же, севообороты, продукты все те же. Если есть в России местности, где распространился какой-нибудь злак, особенно подходящий к местным условиям, то крестьяне тотчас не только за него берутся, но еще почти монополизируют посев его, как, напр., в льновозделывающих губерниях. Общинное владение не мешает огородническому хозяйству, и оно же допускает ягодное, яблочковое и вообще садовое дело, как это видно под Москвою, в Поволжье и других местах. Если же сказать, что община мешает крестьянам переходить от низшей к высшей культуре, особенно в черноземной местности, то надо указать факты и прежде всего указать, к какой именно высшей форме. Мы думаем, наоборот, что беда не в том, что крестьяне не могут благодаря общинному владению переходить к лучшей форме земледелия, а в том, что пока никто этой высшей формы не знает; и что если бы ее знали, то частные собственники к ней бы перешли, чего мы, однако, не видим. На основании личного умозаключения можно, конечно, желать все ломать и все переделывать; но это именно и есть черта, свойственная нашей интеллигенции всех наименований; и это же есть доказательство того, что она по существу своему, как беспочвенная, в сущности революционна, хотя бы и носила в себе все видимые знаки свойственного власти консерватизма<sup>1</sup>.

Чем же автор Записки намеревается способствовать расхищению общинной земли, заявляя при этом постоянно, что он считает нужным лишь не навязывать общины искусственно? Ничем иным (но это средство достаточное), как под видом осуществления духа Положения

---

<sup>1</sup> Революционность есть стремление насильственно заменять исторический строй искусственным. Насиловать же можно одинаково как дрекольем, так и пером законодателя.

19 февраля 1861 г.<sup>1</sup> настаиванием на сохранении ст. 165. Мы уже сказали выше, что Положение это допустило в себе по некоторым вопросам такую двойственность начал, которые друг другу вполне противоречат<sup>2</sup>, что значение Манифеста 26 февраля и Указа Сенату именно в том и состоит, что они решили вопросы эти в пользу начала одного – *общинного*. Следовательно, все, что с этим началом несогласно в Положении, то должно быть устранено, а не поставлено, напротив, ребром только потому, что оно действительно имеется в Положении 19 февраля 1861 года. Если в самом Манифесте и говорится об облегчении выхода из общины, то это выражение при положении «во главу угла тоже общинного владения» уже не может быть понимаемо в смысле «*выделения*», а лишь только выхода. На это могут сказать – да, выход всегда был и есть легкий. Но, во-первых, надо обратить внимание, что до уничтожения круговой поруки и самый простой выход был не легкий, а круговая порука уничтожена после 26 фев. 1903 г.; и затем на то, что если *выход pur et simple*<sup>3</sup> теперь легкий, то он таков лишь при совершенном отказе от, так сказать, учета прав общинника, желающего из общины выйти. Если он хочет уйти, отказавшись совершенно от «стоимости» своего участия в общинном владении, то, конечно, ему – «дорога скатертью». Но права его как общинника «чего-нибудь да стоят» – вопрос в

---

<sup>1</sup> Это делается на основании того же манифеста 26 февр. 1903 г., указавшего, что крестьянское дело должно быть развиваемо на основе Положения 19 февраля.

<sup>2</sup> Укажем опять на брошюру Ф. Д. Самарина, стр. 25. Из брошюры г. Самарина почерпаем весьма веское замечание насчет утверждения автора Записки, что будто бы при составлении Положения 19 февраля так или иначе идея «переходности» общинного владения доминировала. Если бы это было так, то не могло бы положение о государственных крестьянах, явившееся в 1866 году, ввести такие постановления, какие указаны г. Самариним на стр. 33.

<sup>3</sup> Без прикрас (*фр.*). – *Прим. сост.*

том, чтобы эту стоимость получить при выходе из общины, не нарушая владения общины. Этот вопрос, конечно, неотделим от вопроса, связанного со ст. 165. Эта статья, самая злая выразительница начала антиобщинного, допускавшегося Положением рядом с общинным, неминуемо должна идти насмарку после 26 февраля 1903 года. Нельзя действительно говорить о незыблемости сохранения общинного владения, сохраняя право за каждым отдельным членом отрывать от общины свой, и к тому же крайне неорганически образовавшийся, клочок; т.е. предоставляя каждому для себя проделывать то, что вообще для всей общины требует большинства (2/3) голосов. Крайняя возможная уступка могла бы состоять только в том, что как все общество может себя упразднить по приговору 2/3 голосов<sup>1</sup>, так и каждый отдельный член общества может получить выдел участка по приговору большинства, не менее также двух третей; и это правило могло бы применяться и к уходящему из общины: землю «натурой» он может получить лишь при согласии схода и большинства (2/3). Если же общество не согласно отдать ему землю, то выплачивает вознаграждение не по какому-либо частному расчету, а по общей норме, утвержденной для каждой отдельной полосы России, и по расчету не того, чем он в данную минуту пользовался, ибо это есть случайность, лишь терпимая обществом и укрепляемая, к несчастью, теми же порядками, которые теперь господствуют и которые так верно осуждены автором Записки на стр. 88<sup>2</sup>. В сущности, каждый член

---

<sup>1</sup> Трудно понять, почему остающаяся одна треть обязана тоже распаться как община, если она того не желает.

<sup>2</sup> «Необходимость чрезмерной регламентации общинной жизни не допускалась Положением и существует в настоящее время лишь благодаря правилам о переделах и предоставленным учреждениям по крестьянским делам праву контролировать любой приговор сельского схода». Очень веское замечание!

имеет право лишь на причитающееся количество земли по разделу на количество наличных душ, плюс свою усадебную оседлость, если он домохозяин. Таким образом, выход из общины может дать ему право на получение части земли, равной тому, сколько бы ему пришлось иметь по разделению оной на всех наличных душ с согласия схода, или же получение за нее суммы по определенной оценке и, конечно, при условии выдачи обществу ссуды на эту сумму под круговую поруку. Хотя круговая порука отменена для обязательных повинностей, но ее едва ли можно почесть недопустимой в случае добровольного займа всем обществом. Впрочем, и тут есть простой исход: взыскание процента и ссуды пропорционально количеству земли, держимой отдельными домохозяевами в каждую данную минуту. Но, видимо, автор Записки имеет другой взгляд на смысл Высочайшего выражения о неприкосновенности общины: право каждого отдельного крестьянина прикасаться к ней для унесения клоков земли по собственному произволу он умеет примирять с понятием *неприкосновенности*. Очень своеобразная логика и очень своеобразная терминология! В тесной связи с вопросом сохранения от расхищения крестьянских земель, как общинной, так и подворной, — находится вопрос о признании в обществе усадебной, а в подворном владении всей земли собственностью домохозяина или семьи, как теперь. Несомненно, как ни рассуждай автор Записки, что если желать возможной устойчивости владения, то чем меньше личный произвол временного главы семьи может влиять на судьбу владения, тем лучше. Если стремиться, наоборот, к выбрасыванию земель крестьянских на рынок (чего, между прочим, так желал «тонкий знаток» крестьянского дела Н. Х. Бунге и чего так боялся другой, более крупный государственный деятель, Гладстон, при возбужде-

нии вопроса им же о возможности выкупа земель ирландских фермеров (ср. его биогр. Морлей, т. III), хотя бы и ограниченному сословными пределами, то, конечно, признание земли подворной и усадьбы в общине собственностью личной крайне этому поможет. Вообще, видимо, автор Записки, хотя и не очень явно, но сочувствует этому переходу из рук в руки путем купли и продажи земель, оттого он так часто выражает заботу о сохранении за этими недвижимостями наивысшей рыночной цены, зная, конечно, что высокая цена есть самая сильная приманка ко всяческой ликвидации. Он, конечно, приводит целый ряд доказательств необходимости такого перечисления участков с семьи на лицо; но все они почерпнуты из того же арсенала теории «всяческой индивидуализации». Необходимость же таковой принимается за веру, «как аксиома». Вместе с тем, однако, та же Записка не отвергает необходимости охранения сословного характера крестьянского землевладения и даже указывает на то, что Губернские Комитеты высказывались по большей части в этом смысле. Но, если, таким образом, крестьянское землевладение есть вид ограниченной, неполной собственности, почему необходимо настаивать на применении к оному одной из черт собственности полной, нужной, в сущности, почти исключительно для ликвидации? Нельзя же предполагать, что автор Записки, а равно и 11 тысяч членов Комитетов так наивны, чтобы не понимать, что при серьезном сохранении неотчуждаемости крестьянской земли перевода участков или усадеб в общинах из разряда имущества семейного в личное – не нужно. Думаем, что чрез эту уловку желается провести меру, способную перевести почти незаметно эту самую сословную собственность в разряд собственности по X тому. Сначала будет сказано, что упомянутые имущества суть имущества личные,

распоряжение коими ограничено лишь пределами сословия. А затем посредством маленькой прибавки к закону, могущей пройти вначале почти незамеченной, эти сословные границы будут устранены и... к радости и восторгу наших интеллигентов всяческих наименований, откроется широкое и не стесняемое поприще для желанного обезземеления<sup>1</sup>. Почему бы, однако, не обмолвиться мыслью, что, может быть, все неудобства семейного владения в подворном строе, равно как неудобства, указываемые в общинном, легко могут быть устраняемы чрез такое же новое наделение как подворных владельцев, так и общинников, что так хорошо реализовано для некоторых местностей России законом о переселении и об образовании участков 6 и 7 июня 1904 г. Но, кажется, дело в том, что хотя народ, живущий общинно или подворно во всей России, только одного и просит (образно выражено в комедии Толстого «Плоды просвещения»), экспансивности землепользования, интеллигентные об нем радители именно менее всего желают ему помочь в достижении этой его «едино на потребу». Полноправия сколько только возможно; грамотности – даже больше, чем народ хочет, ибо везде высказываются за всеобщее «обязательное» обучение. Но земли, которой народ действительно жаждет, как для применения общинного, так и подворного крестьянствования, – этого не только не желают ему дать, но наоборот – всячески желают так устроить, чтобы земля ускользала все более и более от непосредственных ее возделателей; и этого желают разнообразные фракции интеллигенции по совершенно различным мотивам: одни, научники-экономисты, находят, что земля должна

<sup>1</sup> Если память нам не изменяет, это самое было прямо высказано в Киевском Комитете как желанная цель поземельной реформы, имеющей способствовать будущему улучшению сельскохозяйственной промышленности.

быть в руках абсолютно культурных: масса-де, несмотря даже на желанную обязательность обучения, никогда *in cogrore* не будет культурна. Другие интеллигенты, менее научные, но более практично настроенные, желают поддержать земельный голод для предложения голодающим своих земель по повышенной цене; и, наконец, интеллигенты-«радикалы» – для того, чтобы постепенно обратить устойчивую крестьянскую среду в удобоподвижную, удобоподдающуюся всяческому агитациям по образу и подобию столь любезного им типа фабричных пролетариев. Выше мы сказали, что общинное владение немисливо без возможности экспансивности. Но теперь мы должны к этому добавить, что и крестьянское подворное владение, «если его сохранить, как сословное», не менее общинного нуждается в возможности личного удовлетворения постоянно нарождающейся потребности в земле. Без этого оно неизбежно подвергнется сначала размельчанию участков, необходимо ведущему к обратной скупке «собираателями земли» (чего так опасался Гладстон в деле ирландского аграрного вопроса) и обезземелению значительной части крестьянства, вынужденного продавать свои земельные крохи. Крестьянство, обеспеченное широко примененным Законом 6 и 7 июня 1904 года, не будет без крайности раздроблять свои участки, зная, что оно всегда найдет новые в других местностях, да еще с правительственной помощью (ст. 25, 6 июня) на переселение, с разными другими льготами. Это есть действительное средство предотвратить разделение участков, а следовательно, это самое значительно или даже вовсе упраздняет все аргументы, приводимые в пользу обращения подворного владения из семейного в личное<sup>1</sup>. Но это средство, видимо, не на

---

<sup>1</sup> Сводящиеся к недоразумениям при совместном житье семейном большой семьи.

руку радетелям об интересах крестьян, и этим, вероятно, объясняется, почему упоминаемый нами закон так мало вызвал сочувствия в интеллигентных сферах; применению же его в правительственных высших сферах, как нам известно, очень мало способствуют.

Перейдем теперь к рассмотрению других частей Записки, касающихся сословной организации крестьянского быта и его сословного строя, также объявленного «неизменно утвержденным» Манифестом 26 февраля 1903 г. и Указом 8 января 1904 г. При этом, конечно, надо будет принять во внимание и Указ 12 декабря 1904 года, вышедший уже после составления Записки ст.-секр. Витте.

### **Забастовка духовных академий**

Забастовала у Троицы-Сергия духовная академия! В то время, когда бастуют учебные заведения, считающие своих слушателей тысячами, почти шуточным чем-то является «потуга» немногочисленных слушателей академических, у Троицы, курсов не отстать от своих светских товарищей. Это, действительно, шутка, но шутка очень плохая, ибо она, хотя ничтожна по размерам, но очень крупна по содержанию. Содержание же ее – совершенное непонимание будущими пастырями и архипастырями (а ученики академий духовных такими почитаться должны) как значения богословского учения самого по себе, так и роли Церкви в деле религиозного образования. Академисты явно ставят себя на одну ногу со студентами светских наук. Но, как теперь вообще пробаваются люди одними словами, не стараясь несколько вникнуть в смысл оных, так и здесь: в университетах есть профессора, студенты и курсы;



так и в академии тоже – профессора, студенты и курсы. Автономия и право забастовок для одних: как же не требовать тех же прав и другим?! Хороша или плоха автономия светских школ – это вопрос, о котором, если не достаточно наличных фактов, можно еще рассуждать принципиально, но для школ церковных, какого бы они ранга ни были, вопрос разрешается радикально самим понятием о Церкви. Светская наука отрицает догму абсолютную; Церковь утверждает на абсолютности догмы. Наука светская свободна по существу: ей принадлежит, по словам А. С. Хомякова, право «сомнения». Наука церковная «сомнения» не терпит, иначе как отказавшись от понятия о Церкви, зиждущейся на бесспорности догмы. Из этого вытекает, что в первом случае «свобода» есть принадлежность чистой науки как таковой (мы не говорим о регламентации и дисциплине школ – это дело особое), за нее никто не отвечает, кроме ее личных представителей; во втором же наоборот: церковная школа учит только церковному учению и за преподаванием церковной истины наблюдают те, коим поручено «пасти Церковь Господа и Бога»; и за ее правильное преподавание они же, как представители Церкви, и отвечают. Где же тут место автономии? Если под автономией понимать хозяйственную, то и тут едва ли она допустима, ибо академии едва ли содержатся на свой счет. Требовать же автономии, т.е. освобождения академического преподавания от иерархического контроля, – «абсурд», с точки зрения церковной. Но этого именно требуют дети левитов и будущие (в большинстве) левиты и архилевиты. Не ясно ли, что они не имеют понятия о Церкви и ее функциях, и они-то готовятся руководить ее «земными» судьбами! В хороших же руках судьбы если не Православной вообще, то Русской Церкви в частности! Для того, чтоб утратить до такой степе-

ни «вчистую» понимание того, чему собираются люди служить, недостаточно пройти через низшие, сбитые с толку школы: нет! надо принадлежать к среде, утратившей это понимание издавна, ибо иначе домашнее влияние уравновешивало бы вредные школьные миазмы. И действительно, нигде понятия о Церкви так не сбиты и не искажены, как в самом духовенстве. Для большинства церковников церковь есть то место, где стоит алтарь; а от алтаря служители оно, «по Апостолу», – питаются. Для светских студентов университеты суть только дипломатические учреждения; диплом документа да питание себя на счет казны, общества, частных лиц. Вот почему «автономия», как средство к забираю в свои руки фабрики документов на пропитание, так теперь в моде. Но в делах светских, конечно, все более или менее вращается около экономического вопроса. Можно ли мириться с тем, чтоб и в деле церковном господствовал тот же исключительно штандпункт (т.е. точка зрения); а он господствует несомненно, и требование автономии духовными академиями – есть красноречивое тому доказательство. Вот почему мы сказали в начале, что «малый» факт забастовки Троицкой академии крупен своим внутренним содержанием.

Особенно же он крупен тем, что знакомит нас с внутренним содержанием по церковной части нашего духовенства, того самого, которое за последнее время так громко заявляет о желании своем забрать Церковь «в свои руки». Вопрос о Патриархе есть не что иное, как стремление клира к церковному полновластию, хотя бы это последнее и скрашивалось разными «сметками» (это выражение охотничье), но опытного человека сметка со следа не собьет никогда. Мы, конечно, не сторонники настоящего церковного распорядка, как мы не были и сторонниками нашего правительственного распорядка.

Но теперешний церковный строй дает еще надежду на возможность возвращения на истинный путь именно своей явной нецерковностью. Стоит же только завести лжецерковный строй – сойти с него уже будет нельзя. Это то же, что и в области государственной: до учреждения Думы можно еще было надеяться на возвращение нашего Отечества к истинно русским началам; теперь же о таком не может быть помину. Но государство еще кое-как может допустить эклектицизм (хотя это более чем сомнительно). Эклектицизм церковный – немыслимое без гибели самой Церкви явление. Если Церковь впустит в себя «органически» нецерковное начало, она не устоит. Церковная школа, ставшая на почву «свободы науки» и всяких других свобод, себя убивает. Любители такой формальной свободы, абсолютно противоположной «свободе о Христе», пусть ищут себе удовлетворения где угодно, только не в высших школах церковного любомудрия.

### **Об аграрном вопросе**

(По поводу Высочайшего повеления, помещенного в № 110 «Правительственного Вестника»)

В № 110 «Правительственного Вестника» опубликовано Высочайшее повеление об *отмене и изменении узаконений, несогласных с временными правилами о добровольном переселении в июне 1904 года*. Это Высочайшее повеление в высокой степени важно, ибо оно имеет целью облегчить переселение из внутренних губерний в местности, где населения почти нет, т.е. способствовать осуществлению того, что есть единственно радикальная мера для разрешения так называе-

мого аграрного вопроса, этого самого острого из всех вопросов современной государственной экономической жизни России и вместе с тем, несомненно, искусственно и не совсем бессознательно созданного той правительственной средою, которая под личиной преданности Монархии издавна готовила материалы для того государственного потрясения, которое теперь сторонники его остроумно наименовали «освободительным движением». Для того, чтобы «освободить» Россию от ее исконных устоев и подвести на их место порох и динамит, конечно, единственное вполне практическое средство было создать аграрный вопрос (очень тесно связанный к тому же и с рабочим, т.е. фабричным, вопросом); а создать его можно было, при обилии наших незаселенных углов, лишь искусственным закуповориванием крестьянского населения в тесных пределах наделов с единственным свободным выходом в так называемые пролетарии, в фабричные и городские рабочие, с которыми теперь, в свою очередь, приходится считаться. Об ослаблении этого закуповоривания чрез посредство Крестьянского банка почти не дают упоминать, потому что, кроме других причин к негодности, этот банк мог помогать не крестьянам вообще, а только тем, которые имели счастье жить рядом с продающимися землями. Переселение, которому искони Россия была обязана своим ростом, а крестьянство возможностью жить «по-крестьянски», было почти что прекращено с 1861 г. разными правительственными мерами, тогда как оно должно бы было быть поощряемо всячески<sup>1</sup>. Вместо того чтобы выдавать ссуду переселенцам, стали требовать от них денежных залогов от 300 до 400 р., не говоря о том, что самое право переселяться было обращено

---

<sup>1</sup> В Америке правительство всячески старалось заселять свои огромные пустыри.

из прирожденного в такое, которое лишь даровалось по усмотрению начальства; а начальство почти всегда смотрело отрицательно на желание крестьян переселяться, держась взгляда, выраженного официально бывшим министром финансов, а после реформатором всей России, С. Ю. Витте, – «что, де, ужасно подумать, что крестьяне еще могут мечтать о новых наделах», тогда как мы теперь, кажется, видим, что ужасно было и есть обратное – что наши министры считали это желание крестьян ужасным и всячески ему противились. Переселение, которое, в сущности, есть «новое наделение», затрудняли и формальностью, и требованиями залогов тогда, когда, наоборот, необходимо было его поощрять денежными вспомоществованиями, как было прежде, когда и правительство, и помещики полагали своим интересом способствовать расселению. Но только не надо думать, что эти меры правительства происходили лишь от непонимания интересов народа. Вовсе нет! Бюрократически индифферентная часть его действовала под тайным руководством крамольной части его же; и в этом оно шло рука об руку с такой же крамольной интеллигенцией, которая, прекрасно понимая значение аграрного вопроса, сознательно его замалчивала, поднося народу всяческие суррогаты вроде равноправия, общего обучения и поднятия сельскохозяйственной культуры. Если бы крамола могла разжечь в народе политические страсти иначе, она бы и не коснулась аграрного дела; но она понимала, что это орудие возможного взрыва надо беречь и оттачивать «на случай». И потому его и подготавливали, и хранили про запас, как зеницу ока<sup>1</sup>. Наступило, однако, время, когда в понимании правительства совершился какой-то перелом, и оно, в лице

---

<sup>1</sup> Не давая даже и подозревать, что оно бережется до последней и для последней минуты.

особенно покойного В. К. Плеве, вдруг вступило на почву разрешения крестьянского вопроса именно путем правильно поставленного переселенческого дела. Этот переворот ознаменовался изданием законов 6 и 7 июня 1904 г., поставивших дело переселения, хотя в скромных размерах, но на очень твердую принципиальную почву. Переселение с содействием от государства переходило в руки правительства, с самыми сочувственными его правильному ходу видами...

Но этого было достаточно, чтобы «кому нужно» устранить тотчас прочь (15-го июня 1904 г.) руководителя этого дела, покойного Плеве: и им выработанные законы канули в совершенную неизвестность. Их властно замолчали! Но с этого момента проявляется явно решимость крамолы вступить в борьбу с правительством, борьбу, которую она при других условиях, может быть, отложила бы на более позднее время. Действительно, раз она знала, что ее главное орудие в попытке ниспровержения господствующего строя есть аграрный вопрос, и раз она увидела, что правительство, сознавши положение, явно решилось это орудие у нее отнять, оставалось одно: начать борьбу не на живот, а на смерть; и мы видим, что эта борьба и разыгрывается теперь именно на этой почве.

А законы 6 и 7 июня 1904 г. так-таки оставались где-то сложенными без употребления. Никто из крестьян, вероятно, и не знал об их существовании, тогда как они должны бы были быть оповещены по всей России самым торжественным образом, что, конечно, повлияло бы на умы народа в более успокоительном и, конечно, более правильном смысле, чем Манифест 3 ноября 1905 года (вторая его часть).

Пословица говорит: «лучше поздно, чем никогда», и хотя позднечко, но, однако, вспомнили об этих, при самом рождении в темницу заключенных, законах, и как

знак возвращения им жизнедеятельности, появился упомянутый нами в начале этой заметки закон, «устраняющий препятствия на пути осуществления закона 6 июня 1904 г.». Нельзя не приветствовать его издания. Но, конечно, теперь надо ждать от правительства не только этого, но и более решительного приступа к разрешению аграрного вопроса, не одними законами, а мероприятиями, во главе которых должно лечь широкое ассигнование на этот предмет средств. Не говоря о политическо-социальной стороне этого почина, можно смело сказать, что каждый рубль, вложенный в дело переселения, принесет процент сторичный, чего, увы, никак нельзя сказать «вообще» о суммах, отпускаемых на покупку помещичьих земель, уже истрепанных и изношенных и в которые новые владельцы едва ли в состоянии будут вложить что-либо для поднятия их ценности, тогда как каждая новораспаханная десятина сразу удесятерится в цене от одного факта приложения к ней рук, хотя бы и не обладающих капиталами.

### **Разгром общины — Указ 9 ноября**

Совершилось! Высочайшим Указом Сената от 9 ноября завершился тот двухсотлетний период насилий, которому положено начало Петром и который волею судеб должен был совершить полный свой цикл разрушения всего народного, чтобы дать место или новой творческой деятельности этого самого народа вследствие наступившего просветления порушенного, но всегда могущего быть восстановленным и даже улучшенным идеала (так после тоже двухсотлетней татарщины русский народ, расслабевший в Киеве и Владимире, себя воссоздал в Москве), или чтобы низвести Россию с самотытного пути, на котором она могла и должна бы

быть равноправной со всеми другими народами мира, на путь подражательный, на котором она осуждена будет идти во хвосте других народов<sup>1</sup>, уже на многие поприща опередивших ее и, следовательно, недогонимых; тем более, что другие народы идут по своему пути, а мы пойдем по пути лишь жалкого подражания.

Петровское насаждение принципа культурного насилия над народом, его обычаями и понятиями, как и подобало, разделилось на два лагеря: один, насилующий сверху, это – лагерь прямых потомков, по закону получивших наследство Петрово; и они-то, после двухсотлетнего искажения Самодержавия в абсолютизм, наконец его уже и принципиально заклали 17 октября 1905 года, а теперь еще законом 9 ноября 1906 года окончательно добились, сломав (или попытавшись сломать) его единственный живой устой, заключавшийся в крестьянстве, том особом мире, который, сплоченный своими (впрочем уже сильно расшатанными тем же – сверху – насилием) – особым бытом и учреждениями, кое-как отстаивал все русское с Самодержавием во главе против натиска интеллигенции вообще; а второй лагерь – по внешнему виду с первым враждующий, бросающий даже в него бомбы и пускающий пули из браунингов, но совершенно с ним в конечных целях солидарный. Лозунг той и другой фракции один: уничтожить все русское и да царствует общемировая культура на его развалинах! Для одних – эта общемировая культура основана на доведенном до крайности принципе личности и собственности; а для других – этот же

---

<sup>1</sup> Это то же, что так называемое равноправие женщин. Вместо того чтобы развивать свою женскую область и в ней царствовать, женщины все более и более стараются получить равноправие с мужчинами в той области, в которой последние доселе господствовали. В одном деле двух хозяев быть не может: надо, чтобы женщины перестали быть таковыми, что едва ли от них зависит, или чтобы они убедились, что, ставши на этот путь, они лишь еще ярче докажут свою в мужской области несостоятельность.



мировой принцип выражается так: собственности личной нет, и сама личность (но также вполне индивидуализированная чрез уничтожение ее органической связи с исторически сложившимися группами) обращается в достояние механически оборудованного всечеловечества. Для последней партии надо уничтожить всякую вообще живую группировку, а для первой – достаточно в нашем общественном обиходе уничтожить только крестьянство, как единственный остаток русской самобытности; и прежде всего надо уничтожить общину, как мешающую чему-то другому, а вовсе не поднятию земельной культуры<sup>1</sup>. Это ведь пустая шутка: ростовские огородники, всяческие садоводы на общинной земле и даже очень искаженные представители общинности, сектанты, удивляющие отдаленных канадцев чудесами общинной культуры, которую сначала эти самые канадцы, верные традициям Европы, даже допускать у себя не хотели, – доказывают обратное.

Еще очень недавно, всего тому менее двух лет, наше правительство, не решавшееся совершенно открыто стать на свойственную ему (по петровскому завету) революционную почву, казалось наклонным в аграрном деле проявить некие остатки допетровской консервативности и желало переговорить с представителями крестьянства о его нуждах и о его же понимании тех путей, которыми эти нужды могут быть удовлетворены<sup>2</sup>. Но это, видимо, был лишь последний луч угасавшей, двести лет тлевшей где-то в царских теремах, лампы; ей не суждено было возжечь свет на всю Россию; наоборот, тьма ее окончательно объяла, тьма революционного, по всей «образованной» России разлившегося дурмана; и последним плодом его

<sup>1</sup> Обычный аргумент противобщинников.

<sup>2</sup> В мае 1905 года было торжественно оповещено крестьянству всей России чрез председателя Особого Совецания об укреплении крестьянского землевладения, что крестьяне будут допрошены о своих поземельных нуждах. (См. «Сельский Вестник» того времени).

явился Указ 9 ноября, о характере которого если бы кто-нибудь хотел усомниться, то, вероятно, таковое сомнение его сразу исчезло бы по прочтении на столбцах «Нов. Врем.» (№ 11016), в статье, видимо, писанной одним из авторов этого указа, такого оправдания законности подобного акта. «Такой же ход аграрного развития, – сказано там, – наблюдался и в остальной Европе. Во Франции общинные земли были распределены на участки личной собственности в силу декрета революционного (sic) правительства 14 августа 1792 г., без сведения чересполосных участков к одним местам». И да не подумают читатели, что пример Франции есть один из ряда подобных насильственных актов, совершенных другими государствами в лице их неревolutionных правительств. В таком случае очень ослабело бы красноречие приведенного факта. Все другие декреты: голштинские, датские, шведские, норвежские, прусские, упомянутые в той же статье, относятся только к разверстанию чересполосиц и не касаются уничтожения общин. Благодаря сотруднику «Нового Времени» мы теперь знаем, что насильственное уничтожение живого строя народной жизни было декретировано лишь двумя правительствами – «революционным» французским в 1792 г. и ... (какое наименование приложить – недоумеваем) русским 1906 г. 9 ноября! *Sapienti sat!*

Крестьянство, зиждущееся на общине, таким образом уничтожено, и не какой-нибудь бунтарской Думой, от которой всего можно ждать, но которая все-таки не договорилась до решения, тождественного с решением французского революционного правительства 1792 г. Оно уничтожено правительством, поправшим эту болтливую гидру.

Что же? На место оной не восстало ли хоть на 8 месяцев думских вакаций Самодержавие? Увы, нет, а восстал

---

<sup>1</sup> Умному достаточно (*лат.*). – *Прим. сост.*

тот же революционный петровский абсолютизм, который есть сам-друг революционного парламентаризма. Это те два полюса, между которыми качается маятник политической жизни Европы, и будет качаться, по-видимому, и наш политический маятник, начавший свои качания по-европейски со дня, когда при «Великом» Петре мы, по словам его панегириста, Феофана Прокоповича, «к политическим народам были присовокуплены».

Самодержавные слабенькие нотки, дозвучавшие до освобождения крестьян и до «попытки» неудавшегося созыва крестьян на совещания по их нуждам, в мае 1905 г., теперь окончательно замерли. Самодержавие, само давно не функционировавшее вообще как таковое, под влиянием искусственно устроенной театральной грозы отреклось от себя 17 октября<sup>1</sup>. Но уж если себя убивать – так радикально – в корень! Что составляет корень у нас идеи (на практике давно не действовавшего) Самодержавия? Крестьянство! (ср. корреспонденцию из Саратова в «Новом Времени» от 15 ноября). Не мужики в их личной отдельности, а крестьянство было основой нашего государственного здания. Актом 9 ноября мужики (крестьяне) оставлены, – их уничтожить сразу нельзя, но крестьянство уничтожено; а что крестьяне и крестьянство не одно и то же, это явствует из того, что ведь гг. Аладьины, Жилкины и К<sup>о</sup> тоже крестьяне; но кто же усомнится, что они вовсе не часть крестьянства, а только юридически к крестьянству пристегнутые люди. Крестьянство можно получить в Думу путем лишь жеребьевки, т.е. путем, так сказать, «эманации» из народной массы ее крепко друг с другом сплоченных частей. Теперешние же крестьянские

---

<sup>1</sup> Трудно понять, почему почитатели акта, этим числом отмеченного, не хотяют вместе с более последовательными людьми чтить память «жертв освобождения». Без них мы бы имели только акт 6 августа. Им мы обязаны 17 октября! Если вкусны плоды – как не чтить дерева, принесшего их? Так нам кажется, но, может быть, мы тут чего-нибудь недоумеваем!

представители, добытые путем, крестьянству чуждым – формальной оценкой будто бы качеств того или другого лица, – и дали «думских» мужичков.

Для нас это карикатура – и очень жуткая карикатура крестьянства; но к обращению всего крестьянства в таких именно мужичков стремится революционный гений, создавший Указ 9 ноября и полагающий в «сознательном земледельце» тот идеальный тип, которым должен быть заменен отживший свой век крестьянин-общинник.

На это, конечно, скажут апологеты Указа 9 ноября: «Да разве во всей России крестьяне – общинники?! Где они на юге и на западе? Да и к тому же Указ не уничтожает насильственно общину – он только высвобождает от ее гнета» и т.д., то самое, одним словом, что мы слышим от представителей культуры и правительственной, и крамольной за последние сорок лет. Конечно, в России как географическом понятии есть много крестьян-необщинников, но суть России, ее основа – великорус, именно он-то и держится твердо за общинное начало и насаждает его везде (до Канады), где ему предоставляется свобода действий. Мы знаем, что в Канаде духоборы выдержали целую войну за право сохранить общину, и знаем, какие получают там от нее плоды. Знаем мы тоже, конечно, что в современной России община находится в очень жалком положении. Но кому же не известно, что ее непорядки суть плоды, с одной стороны, постоянной, непрошенной растлевающей опеки правительственной <sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Это признано даже С. Ю. Витте, известным антиобщинником, в Записке по крестьянскому делу, представленной им в Особое Собрание, коего он был председателем, и которое было заменено тоже Особым Собранием под председательством И. Л. Горемыкина для спасения ныне убитого тем же правительством, но под другим руководством крестьянства. Надо сказать, однако, что если и было намерение у Государя спасти крестьянство, то едва ли бы этого достигли чрез гг. Горемыкина и Стишинского, показавших себя в проекте о поземельном устройстве, представленном в Думу, родными отцами Указа 9 ноября.

а с другой – крамольного (sic) противодействия столь необходимому и искони сильно у нас процветавшему колонизаторскому духу народа, благодаря которому, а вовсе не правительственному почину, Россия растянулась от финских хладных скал до Колхиды и от потрясенного Кремля до стен недвижимого Китая<sup>1</sup>. Но искаженные и искалеченные и община, и Самодержавие, пока не сломали первой указом 9 ноября и не отреклись от второго 17 октября 1905 года, были легко восстановимы. Последнее легче восстановимо, ибо оно – идея, принцип, но первое есть осязаемая действительность, а таковая, раз расхищенная, трудно восстановима.

Конечно, сильный подъем духа может выручать и в самом трудном положении. Когда новый закон тиранически вводит обязательное расчленение общинной собственности, помимо воли владельцев, в общинах, в которых переделов не было 24 (почему?) года (это, между прочим, изобретение гг. Стишинского и Горемыкина, перешедшее по наследству гг. князю Васильчикову, Риттиху, Гурко и К°, и «ему же честь, честь!»), то еще «*on peut revenir la dessus*»<sup>2</sup> – это отменимо. Но когда каждый отдельный пропойца или спекулятор из членов общины может, получивши свою часть, сбегать в город и продать свой участок кому угодно (нигде не сказано, что сохранен закон 1893 г. о неотчуждаемости крестьянской земли иначе, как крестьянам же, – надо думать, что он предполагается упраздненным), даже не уведомив своих односельчан, то против такого расхищения, сознательно

---

<sup>1</sup> Народные завоевания были целесообразны, но правительственные не всегда таковы. Последним мы обязаны Финляндией, Польшей и Ляодунским полуостровом. Сибирь и Средняя Азия захватывались самим народом, оттого и исполнители этого завоевательного народного движения – народные герои Ермак, ген. Черняев.

<sup>2</sup> Можно вернуться выше (фр.). – Прим. сост.

облегченного упрощенным нотариальным порядком, никакой подъем духа не поможет.

По общим законам, при совместном владении со-участники имеют преимущественное право покупки участков, продаваемых совладельцами, и всегда имеют право выкупа в случае непредложения им купить продаваемую часть. В Указе 9 ноября нет об этом и помину. Но зато очень обстоятельно сказано, что если кто из крестьян владеет землею в количестве, превышающем то, на которое он имеет право, то он может эту землю оставить за собою по первоначальной, 1861 года оценке, т.е. около 30 р. за десятину. В то же время с места он эту же землю может продать тому же обществу или постороннему за сотни рублей. Такое систематическое ограбление общества для сугубого уловления отдельных лиц к упразднению «цепей, налагаемых общиной», вызывает разве только неудержимое желание закричать – караул! Но этого делать не стоит, потому что уже поздно. На выручку придти некому. Само правительство не может отменить, из чувства собственного достоинства, только что изданное им положение, а при действии его каждое крестьянское общество может ежедневно узнавать, что столько-то участков продано на сторону. «Не отмежеванные к одному месту участки никто-де не купит», – скажут нам! Беспokoиться об этом нечего: покупщики найдутся – из интеллигентов особенно; а эти господа, конечно, явятся покупателями не для агрономических целей, а для «культурного воздействия на односельчан». Не так давно один губернатор был удален от должности за издание циркуляра, облегчавшего сближение агитаторов-интеллигентов с народом. Теперь этот циркуляр обращен в закон, да еще в какой?! Сугубо ядовитый. Если бы не жаль было всего русского народа, отданного на расхищение и развращение какому угодно третьему элементу,

то можно бы воскликнуть: «Жаль по-видимому невинно пострадавшего губернатора!»

Настоящая наша статья, своего рода: «На реках Вавилонских, тамо седоном и плакахом, вегда помянути нам Сиона», может принять слишком большие размеры, если пуститься в изобличение всего, что в Указе 9 ноября нам кажется «неудобоносимым». Посему заключим наш плач о стряшейся беде назидательной для нас выпиской иностранной газеты. «Journal de Geneve» (Mardi 27), рассуждая об американских властителях-миллиардерах, ныне нарвавшихся на судебное преследование, говорит: «надо признаться, что плутократы (для нас требуется вариант: «интеллигенты-бюрократы, ныне властвующие») Нового Света понимают гражданство своеобразно, но очень жалким образом, и соперничают с анархистами – минус бомбы».

«На реках Вавилонских, тамо седоном и плакахом, вегда помянути нам Сиона». Нашим Сионом были Самодержавие и свобода огражденного от вторжений народного быта, и над ними нам теперь остается, по-видимому, тоже – только плакать, вегда помянути их<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Любопытно для характеристики современных наших властителей привести следующую справку: «Отменить порто-франко во Владивостоке нельзя без Думы», – так изрек г. министр торговли. «Отменяется без всякой Думы самая основа быта миллионов русских людей», – повелевает Совет Министров. Но добавим к этому: порто-франко можно где угодно вводить и упразднять без особых последствий, но расхищенную крестьянскую землю из цепких рук интеллигентов, кулаков, а может быть, и евреев (если будет угодно г. Столыпину и К<sup>о</sup>) уже не вернешь. Мы уже не говорим о приятном положении деревень и сел, которые окажутся прошпигованными этими господами. Но, может быть, желательность их присутствия для просвещения народа, некогда объявленная пострадавшим за это губернатором, теперь является абсолютно несомненной? Очень что-то скоро собраны эти доказательства желательности – и кем? Всей, конечно, властной и подвластной и власть ниспровергающей интеллигенцией, и последней особенно. Если сия последняя и взрывает представителей первых категорий, то ее же представители незримо заседают с первыми.

## О непротивлении злу<sup>1</sup>

Для того, чтобы найти твердую почву, на которой можно построить толкование евангельских изречений о непротивлении злу, – необходимо установить прежде понятие, что такое «зло». Переводить ли евангельские тексты: «не противьтесь злу» или «не противьтесь злему (человеку)» – суть остается одна: она заключается в вопросе о зле. Без установлений этого понятия самый эпитет «злой» будет неясным. Зло и добро суть понятия, почерпнутые не из внешнего опыта: злых и добрых вещей или существ по внешним признакам не существует. Эти понятия относятся к области духа, и если мы нашим внутренним опытом научаемся в себе самих различать два противоположных течения, которыми окрашиваются явления нашей внутренней жизни, переходящие или не переходящие в проявление внешнее, то лишь по аналогии переносим мы их на явления внешнего мира, включая в них и оценку других людей, как по отношению к их отдельным действиям, так и при общей оценке их индивидуальности.

Так называемая «этика» не имеет себе осязаемого субстрата в мире явлений: и, по крайней мере с христианской точки зрения, – это положение несомненно. «Аще языки человеческими глаголю и ангельскими, любви же не имам, бых яко медь звенящая или кимвал звяцаый; и аще имам пророчества и вем вся и все разумею, и аще имам всю веру яко и горы преставляти, любви же не имам – ничтоже есмь. И аще раздам вся имения моя и аще предам тело мое, во еже сжещи е, любви же не имам – никакая ми польза есть»<sup>2</sup>, – говорит ап. Павел (Кор. 1, 13, 1).

<sup>1</sup> Возможная программа для разработки этого вопроса.

<sup>2</sup> Ср. для иллюстрации этого положения Лукиана «De morte Peregrini» («О смерти Пeregрина» (лат.) – Прим. сост.). Этот рассказ почитается многими за пасквиль на христиан.



Добро и зло имеют себе источник в любви и ненависти. Апостол, перечисляя вышеперечисленные духовные совершенства и сопоставляя с ними те крайние жертвы, на которые способен человек, производит им оценку с точки зрения этики и признает их бесценными самих по себе: цена их и значение – все заключается, по его мнению, во внутренней оценке, по мерилу присутствия или отсутствия стимула «любви». Злое или доброе действие или явление определяются как таковые, лишь на основании того нравственного элемента, который есть или предполагается в действующем или в явлении, поскольку они связаны с этическим источником.

Из этого рассуждения вытекает и следующее понимание непротивления злу или злему: «не противляйтесь, не употребляйте внешней силы в борьбе с тем, что есть явление духовное, с явлением, имеющим себе источник, корень, в духе». Победить явление «враждебное» можно только любовью, а не насилием. Сила физическая может применяться там, где ей противоплагается таковая же, не имеющая в себе нравственного основания: бороться же внешней силой против «духа» нельзя, ибо это совершенно различные области. «Зла», плода нравственного извращения, нельзя победить иначе, как нравственным же началом «добра». Сила может устранить только физические явления, истекающие как последствия от нравственного фактора «зла», но до самого зла она даже и коснуться не может. Оттого в Евангелии Христос говорит ученикам, что Он мог бы умолить Отца и Он прислал бы «вещше нежели дванадцать легион ангелов» в Его защиту; но Он этого не просит потому, что и такая сила ничего не может поделать против «зла», победить которое может лишь Он Сам, явившийся в мир с одной, но непобедимой силой воплощенного абсолютного добра, которое от внешней

силы не может выиграть ничего, ибо таковая в самую суть «зла» попасть не может.

В смысле обиходном под словом «зло» привыкли понимать не всегда *нечто этическое*: и даже по большей части только то, что во внешних явлениях человеку лично неприятно, противно; нередко говорят «буря злая», «злой рок» и под., под которым понимают, однако, простое стечение неблагоприятных обстоятельств, т.е. нечто тоже безличное, а, следовательно, безвольное и безответственное. Злость зверей, существ, стоящих вне тех законов этики, которые нормируют жизнь человека, относится также к сфере явлений, не могущих быть меримы по мерилу той этики, которая говорит о непротивлении злу. В животном царстве противление злу *внешнему* вполне устойчивое начало и действующее, так сказать, нормально, в зависимости от неменяемости того класса существ, которые этот принцип применяют. Если же этот закон «противления» составляет внутренний распорядок мира животного в собственном обиходе, то его нельзя совершенно упразднить в обращении человека с миром животным. В этом мире начало «преобладающей силы» вполне господствует и оно же органически проявляется в мире так называемых низших существ, растений и самой неорганической природы. Человек законно устраняет с пути упавшую на него глыбу, он борется с холодом, с жаром прорубает леса, защищается от зверя и даже обращает в пользу себе растения и животных: т.е. является даже не только противляющимся так называемому «злу», от них ему чинимому, но и носителем «зла» этим существам<sup>1</sup>. Но это не есть то «зло», которому ни противляться не следует,

<sup>1</sup> Известный естествоиспытатель, акад. Бэр, почитал самое убийство животных для них не «злом», ввиду печального положения стареющих таковых, осужденных самой природой на гораздо большие страдания. Ср. его «Academ. Reden» etc.

ни причинять которое тем более нельзя, а действие в отношении нравственном «безразличное», если только в самом причиняющем его нет злого побуждения: например, мучить животных, убивать их для забавы или даже рубить растения и рвать их для удовольствия истребления. Апостол, бросивший в огонь змею, вероятно, держался этого взгляда, понимая, что против змеиного яда и опасности для других от одного нравственные факторы бессильны. Не все, и далеко не все вредное нам в природе и в людях «зло» по существу. Собственно в природе «зла» нет вовсе, и оно только *облекается* в осязаемое явление, следовательно, природное, потому, что в мире чувственном только чувственная передача сверхчувственных факторов возможна. Огонь, пожирающий меня при случайном пожаре, и огонь, подпущенный поджигателем, тождественны по проявлению: но в первом отсутствует понятие о «зле» в настоящем смысле, а во втором оно присутствует – оно делает огонь орудием своим... В отношении к животным иногда применимо воздействие этическое<sup>1</sup>, хотя и не без применения разумного противления: злую собаку, лошадь и т.д. можно иногда побеждать кротким обращением; но зато пьяного, сумасшедшего, действующих просто как разнузданная физическая сила, – можно ли подводить под нравственный закон непротивления злу? Пьяный или временно сумасшедший будет сам благодарен, протрезвившись или выздоровевши, тому, кто силой помешает ему причинить вред часто совершенно незнакомым людям или даже животным... Есть даже такие

---

<sup>1</sup> Во сколько, однако, мир животных способен подчиняться нравственному влиянию человека – вопрос. Когда утверждают некоторые, что чувство «стыда» неизвестно животным, то это требует доказательств, а не простого, аподиктического утверждения. Можно смело сказать, что в жизни животных высшего разряда – обезьян, собак и др. – есть намеки на что-то, очень смахивающее на чувство стыда.

действия человеческие, в которых этический элемент настолько не непосредственный фактор, что самому действующему неэтически его собственные действия не представляются таковыми, т.е. как последствия злой воли. Они бывают результатом основного искажения понимания, в чем, конечно, непременно участвует этика; но сам действующий в своем делании не является прямым орудием злого начала. Таковы были торговцы в храме: они, делая несправедное, не сознавали того сами, и их Спаситель изгнал из храма «вервием» – так сказать, устранил. Против зла, которое было причиной искажения понятий, доведшего до возможности обратить «дом Божий» в дом торговли, Христос боролся словом и самопожертвованием, но косвенный результат этого зла Он устранял противлением – изгнанием торжников. То же самое делал Он при изгнании бесов. С бесом Он боролся жизнью и крестною смертью, но бесов Он изгонял – «властью», силою хотя и нравственною, но не той, которую можно назвать в точном смысле только этической. Это то же, что тушить пожар, сделанный лихим человеком: как относиться к желающему поджечь – это еще может быть вопрос, но мешать ему достигнуть своей цели тушением пожара (это все-таки некое противление) едва ли кто откажется.

Евангелие, говоря о непротивлении, не довольствуется общим положением, но поясняет свое учение примером. Первый: желающему ударить тебя в одну щеку, подставь и другую; второй: желающему отнять твой плащ – отдай и нижнее платье; требующего от тебя сопровождения до известного пункта – проводи еще дальше. Поняв смысл этих примеров, можно уяснить себе границы самой заповеди. Распространять же заповедь дальше ее пределов равносильно ее дискредитированию, и это, конечно, подрывает ее значение, лишая

оную существенного элемента – исполнимости. Если рассерженный чем-нибудь карла<sup>1</sup> пожелает зарезать перочинным ножом несколько здоровенных молодцев, – ужели они должны дать ему это учинить? Каждому постороннему зрителю покажется, если молодцы допустили бы такую над собою операцию, что они просто дураки; и даже едва ли кто их пожалеет. Скорее пожалеют о карле, которому дали молодцы совершить это злодейство. Чисто формальное понимание заповеди живой свидетельствовало бы, конечно, о необычайной кротости тех молодцев, над которыми карла совершил злодеяние; но вместе с тем и о том, что они не усвоили эту заповедь духом, а лишь буквально, как бы вразрез с общеевангельским началом «понимания в духе». Если они дадут себя убить, не удержавши руки, вооруженной перочинным ножом, то они дадут совершиться над собою «акту», настолько легко отвратимому, что допущение его *равносильно самоубийству* (невольно вспоминается, как почти тождественное, мартирологи печенгских иноков); остановив же направленную на них руку и проявляя при сем в ответ на ярость кротость и полное, до любовности, незлобие к покусителю, они применили бы заповедь, которая состоит в том чтобы любить врагов, но не непременно позволять им делать *практически* вредное, когда *эту сторону* «зла» устранить возможно без вреда для желающего причинить вред по злобе. Если же для устранения последствий (материальных) чей-либо злой воли нужно бороться силой физической, могущей причинить противнику вред, то, конечно, такая борьба предусматривается заповедью о неделании другому того, чего себе не желаешь, т.е. материального вреда. Посему – если борьба эта имеет исход вполне несомненный, т.е. такой, что препятствую-

<sup>1</sup> Карлик (уст.). – Прим. сост.

щая сила может остановить вред, имеющий произойти от проявления злой воли, на меня направленной, то тут не может быть и речи о незаконности принятия мер против нападающего, ибо я упраздняю этим вред без вреда для него: это не борьба, а просто лишение возможности учинить вредное. Например, в Евангелии говорится, что желающему снять с тебя плащ – отдай и его и нижнее платье. Так я и должен поступить: но если в дом лезут ночью разбойники, чтобы отнять имущество мое, то имею ли я право задвинуть засов в воротах или запереть на замок дверь? Конечно, при условии отдачи им имущества, добровольно выбросив его, скажем, из форточки? Понимая *буквально* заповедь непротивления, нельзя этого делать; да и, собственно говоря, самое запираение чего-либо как средство охранения от похитителей – является «противлением» злу в его возможности, а следовательно, тоже нарушением заповеди. Примеры евангельские убеждают, что, во-первых, эта заповедь чисто личного свойства, т.е. ограничивает непротивление пределами зла, направленного на вас непосредственно; и что против зла бороться нельзя иначе, как орудием чисто этическим – добром. Всякое же употребление силы вещественной негодно, ибо не попадает в цель. Здесь коренится самое краеуголие христианского вероучения: для борьбы с бесом, овладевшим миром, в мир является Богочеловек, приносящий Себя в жертву за грехи людские; тогда как легко бы силой Божественной стереть сатану и заменить искупление жертвой – упразднением врага. Но победа над мировым злом возможна только противопоставлением ему «абсолютного добра»: это борьба с злом по существу; тогда как уничтожение зла и злого не есть победа над ним «*как злом*», а только доказательство того, что сатана, так сказать, физически слабее Бога. Но суть сатанинства этим

не упраздняется, его надо победить на его же почве: явление в мир Христа дает возможность человеку полюбить «абсолютное добро» и тем победить в себе господство зла, олицетворенного в сатане. Этот же, как зло абсолютное, не доступен исправлению: он подлежит лишь упразднению в конце концов, т.е. когда довершится дело домостроительства Божия о человеческом роде, по словам Апостола (Петр 2, 11, 4; Иуда, 6). Положение это, кажется, совершенно ясно: но, тем не менее, не всем ясно, как начало это «непротивления злу» может и должно применяться к жизни, где свободное проявление зла при полном непротивлении ему сделало бы жизнь невозможной в ее обиходном виде. Зло, вошедшее в мир при грехопадении, расстроило всю гармонию вселенной, внося в него те искажения первоизданной гармонии, которые являются нам во образе *«практического зла»*, вовсе не тождественного с истинным злом, но которых нельзя предполагать существовавшими в эдеме. Если их не устранять, то жизнь на земле делается нестерпимой: холод, зной, голод, жажда и т.п. явления, связанные с грехопадением и, следовательно, по отношению к человеку проявляющие начало зла, вошедшего в мир и возобладавшего в нем, совершенно возобладают и над самим человеком и изведут его в корень; а это же не может быть согласно с видами Промысла, сотворившего человека не для изведения его такими средствами. Конечно, не бес сотворил все эти враждебные явления, но он косвенно способствовал этой дезорганизации вселенной, ибо таковая есть последствие расстройств душевного строя человека, как сказано в Писании: *«проклята земля из-за тебя»*<sup>1</sup>. В этом смысле

<sup>1</sup> Нельзя себе представить сохранение земли в райском совершенстве при искаженности обывателей – это было бы абсурд. В раю мог жить только райски совершенный человек. Для искаженного злом человека уже необходима и соответственная природа.

житейское зло (например, быть съеденным зверями) возводится, конечно, к этому миродержавному злу. Но если мы топим жилища, надеваем теплые платья зимой, а летом ходим под зонтиками и не даем себя съесть зверям (по буддизму, надо себя из любви ко всем существам отдавать в пищу зверям), то этим мы и не мним бороться со злом по существу, а только устраняем физическое воздействие на нас зла, чего нигде в Евангелии не воспрещается. Зло должно иметь свое течение, и оно побеждается лишь добром –непротивлением, когда его *проявление не отделимо от его сущности*. Когда наглость хочет зашить тебя, она собственно ущерба не причиняет, нечего, так сказать, устранять; действие, так сказать, выражает только самое намерение –злое. Но если наглец так замахнется, что может ногу переломить, то ужели нельзя подложить подушку или защититься чем-либо иным? Тут ведь идет дело не о борьбе со злым намерением, а только об устранении последствий чисто физических, следовательно, в смысле этики безразличных. Злой человек хочет бросить огонь в дом, чтобы выместить злобу: бороться с ним – это бороться со злом, стремящимся выразиться; но поймать на лету брошенную головешку – едва ли воспрещается Евангелием. Точно так же, если злое начало выражается в желании отнять имущество, то этому препятствовать не следует, ибо это борьба со злом, выражающимся именно в пожелании чужого; но если разбойники для отнятия имущества ломаются в дом и угрожают убить, то нет основания к непринятию мер к устранению опасности, приносимой искателями даровой наживы не как цель, а лишь как средство, отпадающее, если их цель будет достигнута иначе: запереть двери перед разбойниками и ворами ничто не запрещает при условии добровольной отдачи им «евангельского плаща». Если злой человек



покушается на твою жизнь – что делать? Ясно, что подвергать его опасности чрез борьбу – противно Христианству; но противиться иначе, т.е. оборонительно, – вполне позволительно и даже обязательно, ибо неохранение жизни *равносильно самоубийству*. Христианин верит, что жизнь есть дар, данный от Бога, так сказать, до востребования, без права произвольно слагать с себя «бремя жизни», иначе как «полагая ее за други». Когда Христа хотели свергнуть с горы, Он не дал совершиться этому злему умыслу, исчезнув (Лука, 4, 30), что, в сущности, как бы не согласно с «подставлением ланиты». Христос усматривал в намерении толпы в этом случае лишь проявление минутного возбуждения, такового, которое лишь случайно же выражалось в покушении на низвержение с горы. Не то заключалось в действиях старейшин еврейских в Иерусалиме, приведших к крестной смерти: там самая суть злонамерения заключалась в искании его казни, и потому уклонение, исчезновение было бы борьбой со «злом по существу», средством не этическим, а чисто физическим, что не согласно было бы с целью его земного подвига, ибо «сего ради приидох на час сей» (Иоанн 12, 27).

Апостол Иаков говорит – «противьтесь дьяволу»; Павел – «яко да возможем противостати козням дьявольским». Злу противиться необходимо и обязательно, но только тем оружием, которое одно может, так сказать, уязвить зло: ударяющему по ланите или отнимающему плащ можно по существу противопоставить лишь нахальству – кротость, корысти – равнодушие к обладанию... Нахальство, по существу, не побеждается нахальством, нельзя и корысть победить корыстью. Противляясь же проявлениям того и другого нравственными средствами, можно лишь устранять акциденции того и другого, но, по существу, они этим не уязвимы. Посему

то противление злу, которое для христианина обязательно, исполнимо только указанным Самим Христом способом. Но раз проявления зла отделимы от него самого по существу, как мы указали выше, устранение их есть только акт простого благоразумия, здравого смысла, никогда не порицаемого Евангелием. Когда зло, так сказать трансцендентальное, облекается в проявления мира физического или даже животного, то противление оным чисто физическим неудобствам является настолько законным, что, например, апостол Павел счел нужным сбросить в огонь змею, угрожавшую уязвить его спутников после того, как она «секну в руку» его (Деяния, 28, 3) самого.

Евангельская заповедь о непротивлении злу имеет характер исключительно личный, т.е. она заключается в непротивлении злу, на меня лично направляемому. И, как мы сказали выше, она ограничивается указанием на невозможность противления злу средствами физическими, но вовсе не предполагает запрещенным устранение материальных последствий злого намерения, на меня направленного, если только материальная сторона такового отделима от самого злого намерения. Евангельские примеры именно такого свойства: желание оскорбить неотделимо от оскорбительного действия, то же надо сказать и относительно желания нахального присвоения чужого. Без факта присвоения самое намерение сводится ни к чему. Тогда как, например, желание сломать тебе руку или ногу, шею и т.д. может как злое намерение проявиться, и ему препятствовать нельзя, связывая руки насильнику, но подложить подушку или подставить щит, чтобы сохранить тот член, которому угрожают, – нигде в Писании не запрещается. Также, если желающий вредить обладает лишь такой ничтожной силой, что его намерение может быть устранено

без борьбы, то и здесь устранение могущего произойти вреда путем противления вполне законно, ибо только в идее борьбы может быть предполагаемо какое-нибудь злое намерение со стороны защищающегося, и тогда только получается «зло против зла»; тогда как взять за руку рассвирепевшего карлика, намеревающегося нанести оплеуху великану, который не может за это питать к карлику злобы, так как при такой несоизмеримости действующих лиц оплеуха не может даже почитаться оскорблением – вполне законно, по смыслу евангельскому, хотя бы «буква» была против такого понимания: Евангелие недаром предупреждает против буквоедства. Только то противление воспрещается Евангелием, в котором противящийся рискует сам подпасть чувству враждебности, но если человек любит врагов своих неизменно, то в этом чувстве он найдет всегда ясное разрешение вопроса – какое именно противление недопустимо по Евангелию и какое «вовсе» не противоречит заповеди. Если стать на эту точку, т.е. признать, что лишь противление злему злом воспрещено Евангелием, то явно, что в отношении к противлению злему или злу, направленному на третье лицо, вопрос разрешается сам собою. По отношению ко мне там нет места «злу», ибо действие направлено не на меня, следовательно, оно по отношению ко мне является действием индифферентным: передо мною является лишь действие вредное для ближнего, которое я должен из любви к нему тшаться устранять даже до пожертвования жизни своей, как, например, я обязан броситься в воду, чтобы спасти утопающего, т.е. спасти его от явления злого и для него вредного; но это явление лишь в обиходном смысле может называться злым, тогда как оно не более как вредное, губительное или тому подобное, но не злое в настоящем смысле. Мотивы вредного действия, направленного на

другого, до меня не касаются; что в них нравственно злого – я не ведаю: это подлежит суждению того, на кого действие направлено; мне же просто подлежит спасти человека от опасности, а в этой области опасность от чисто физического явления, которое я могу отвратить, или от хищного животного, или от покушения злого человека – решительно одинаковы. Мое дело спасти человека от направленного на него покушения, даже до оплеухи включительно, если могу ее отвратить; дело же того, кого я спас, – не злобствовать на того, от кого он спасен благовременным вмешательством третьих лиц, и ему же предлежит этим орудием смирения и незлобия противоборствовать дьяволу: «противьтесь диаволу и бежит от вас», – говорит апостол Иаков; противиться же он повелевает терпением своим личным. Право, а следовательно, и обязанность устранять от других последствие зла, на них направляемого, всегда входили и входят в состав христиански, не менее как и всячески иначе понятого долга. На этом и основано то общежитие, которое людям потребно искони, которое составляет основу и государственного строя, по существу своему не противоположно Христианству, в тех границах, в которых оно не переходит за черту служения общему благу, без искания корысти личной или общественной.

Государство имеет целью устранение внешних последствий злых волей, а не борьбу с ними, по существу, самого зла, до которого оно и добраться не может. Если же государство вводит в свой обиход начала иные, то этим оно проявляет лишь тот факт, что мир во зле лежит и государства ему причастны, поскольку во зле лежит и сам человек; а «всяк человек ложь»! Принципиально и война вполне может быть оправдана при полном допущении заповеди непротивления злу. Воевать за угнетенных в принципе вполне возможно, так сказать

высвободить их; оттого и тип христоролюбивого воина (воинства), *militis Christi*, имел всегда свою христиански привлекательную физиономию: положить душу за други – заповедь христианская же. Вопрос на деле сводится к тому, – возможно ли воевать так, чтобы, так сказать, подробности военных действий не заходили ни в чем за черту только устранения «*последствий зла*». В действительности это невозможно, и потому в конце концов война всяческая обращается в нечто по меньшей мере не христианское; и само государство обращается в нечто, также не вмещающее в себе чисто христианскую этику.

Но Христос, произнося слова «воздадите кесарево – кесареви», тем самым признал государство как нечто не подлежащее отрицанию, а напротив, признал за нечто такое, перед чем надо преклоняться, как перед неустраняемым чем-то, явлением, так сказать, неотвратимым, а потому таким, с которым необходимо считаться, как почти космическим.

После грехопадения изменился весь строй мира: в нем уже не осталось ничего, не зараженного началом зла, того зла, против которого бороться можно только этически, но последствия коего, так сказать осязаемый оногo продукт, подлежат либо принятию в расчет, как неустраняемое неудобство (оно зло лишь в смысле условном, как нечто восходящее к началу злoму, но само по себе – просто явление видимого мира, вроде дурной погоды, разных космических явлений и т.п.), либо как таковых же, против которых можно и должно бороться, когда они, так сказать, попадают вам на пути как отдельные факты, с которыми ваша сила в состоянии бороться для частичного устранения того вреда, который, в общем, уже неустраним, ибо его источник – зло – тоже неустранимо, как коэффициент, вне райской жизни человечества. В общем вопросе о противлении

злу самую главную для разрешения трудность составляет именно вопрос о законности, с христианской точки зрения, государства и его сам-друг – войны. Хотя война-драка есть, несомненно, прямой и почти первый по грехопадению грех (Каин и Авель), но собственно война, как институт, проявляющий себя независимо от личного чувства озлобления, – это, несомненно, часть государственности, и только ею, так сказать, освящаемая. То и другое, т.е. государство и война, стоят или падают вместе. Война без воюющих государств немыслима (междоусобные брани тоже связаны с государством, распадающимся временно на два государства, желающих одно над другим возобладать), и государство без войны немыслимо, то есть без права и потребности проявлять по временам *ad extra* (вовне) то начало силы понудительности, которое оно непрерывно проявляет *ad intra* (вовнутрь себя), как пасущее своих подданных отчасти этическим авторитетом, но отчасти, и даже по преимуществу, силой и даже мечом.

Раз Христос признал кесаря как явление, с которым надо считаться в положительном, а не отрицательном смысле, ибо «воздадите» есть повеление положительного содержания, – для христиан не может быть даже вопроса о том – совместимо ли Христианство с государством. Христианство явно не повелевает чураться государства, а напротив, повелевает исполнять его законные требования; т.е. оно признает его существование в обиходе мира как вполне устойчивое, неотменимое. Оно себя с ним не только не сближает, но, наоборот, ясно и точно противопоставляет Божье – кесареву; в кесаре Христос явно признает такой атрибут жизни людей невозрожденных, а их громадное большинство, что с ним нечего бороться, но даже, более того, не следует уклоняться даже и от служения ему, ибо уплата подати

есть прямое способствование существованию государства. Христианство, значит, учит устами самого Христа, что его последователи должны способствовать существованию или, по крайней мере, не уклоняться от споспешествования государственной жизни, ибо слово «кесарь» в устах Христа, конечно, тождественно с понятием государство. Отношение христианина к миру не чисто христианскому (а государство, конечно, есть явление не христианское само по себе) очень хорошо поясняется в другой области, но близко подходящей – словами апостола Павла, наставляющего избегать плохих христиан, но не чуждаться язычников, ибо, говорит он, тогда и на свете нельзя было бы жить. Государство явно почитается Христом тем, без чего людям века сего нельзя жить на свете, и его нельзя чуждаться, как, по Павлу, нельзя чуждаться всех нехристиан потому именно, что они-то составляют тот земной мир, в котором Христианство само живет. Необходимо лишь запомнить слова Господа: «не любите мира, ни всего, что в мире». Любить государство, т.е. государственность, Христианство запрещает; но оно же повелевает не чуждаться его *противлением* ему. Посему вовсе ложно уверение, что Христианство, по существу, враждует с государством: оно стоит вне его, оно не признает его своим, ибо повелевает его не любить (но не ненавидеть); но раз оно с ним, так сказать, уживается, то, значит, оно не считает его *совершенно* чем-то неприемлемым, ибо со злом абсолютным общения оно не допускает: «какое общение между Христом и велиаром?» Государство, однако, вполне стоит на начале борьбы со злом внешним<sup>1</sup>, и следовательно, если Христос допускает законность служения государству

<sup>1</sup> Христос часто поминает о существовании государственных взысканий вовсе не укорительно, не говоря уже о Павле, который допускает, что *вручение меча* властителю – от Бога; и в нем он даже признает служителя Божьего.

(податью), то он же допускает и таковую же законность борьбы со злом (вредом *от злого*), олицетворяемой *государством*. Государство именно борется не со злом в его чистом виде, а лишь с вредными *практически* последствиями зла, т.е. делает то именно, что не запрещается нисколько словами «не противьтесь злу» (т.е. злumu), на вас направленному, а очень даже рекомендуется примером Самого Господа, изгнавшего торжников из храма. Но, конечно, самая острая форма, в которой проявляется насильственная сторона государства, – это война. Об ее ужасах достаточно известно, чтобы не брать на себя быть ее апологетом, но дело в том что, во-первых, для войны, если она ведется с целью не своекорыстной, есть очень много *circonstances atenuantes* (смягчающих обстоятельств), а во-вторых, самое понятие о войне как противополoжении миру в нравственном отношении есть понятие очень шаткое. Будь оно иначе, будь обиходное понятие о войне (война и ее ужасы и т.п.) правильно – чем бы можно объяснить, что везде и всегда, и даже в Христианстве, хотя бы не чисто евангельском (скажут некоторые), тип воина всегда окружался известным ореолом, тогда как он должен бы быть в сущности тождественным с понятием несколько лишь рискующего собою палача. На деле вовсе не так, и воин вообще в понятии всех народов (не китайцев, впрочем, если верить рассказам иностранцев) стоит гораздо выше простого, мирного гражданина.

Представление о войне бескорыстной допустимо вполне *в теории*, но на практике оно, однако, слишком не выдерживает критики, чтобы на нем можно было останавливаться долго. Действительно, были попытки бескорыстных войн (крестовые походы, войны наши с Турцией), но в них во всех бескорыстное начало так скоро померкло, что о нем почти не стоит и упоминать. Но



вот на втором соображении стоит позадуматься: есть ли, действительно, война *по существу* нечто противоположное миру, или разница между ними заключается лишь только во внешности? Сколько ни было попыток устроить вечный мир – ничего из этого не выходило; но главное – важно то, что как ни расписывают самыми ужасными красками войну, она не налагает печати отвержения на своих деятелей, а наоборот; а затем все признают, что во время войны рядом с ужасами столько проявляется доблестей и добродетелей, дремлющих в мирное время, что невольно преклоняешься перед ними. Дело, по-видимому, в том состоит, что мир и война суть лишь два вида одного и того же: в мирное время идет непрерывная борьба интересов (*bellum omnium contra omnes*<sup>1</sup>), прикровенная война и лиц и народов, в которой жестокости, бездушия, своекорыстия и т.п. – разливанное море. Когда этому накопившемуся злу нельзя уже более вмещаться в сосуде терпения людей и народов – является какая-то дикая потребность, по крайней мере, открыто, а посему и честно, дать волю всему тому взаимному враждованию, которое господствует без удержу, но скрытно, а потому и подло, в обыкновенное, так называемое мирное время. Гроза есть такое же средство восстановления равновесия электрического в природе, как война в людских отношениях: она восстанавливает равновесие, нарушенное слишком долгим периодом «мирной человеческой безнравственности», посредством разнузданной животной дикости, более или менее скованной во времена мирные; но зато она же открывает и заключенные добродетели и дает им возможность, хотя временно, осветить ту сторону жизни, которая не совсем заедена своекорыстными расчетами, эгоизмом, эксплуатацией ближнего и, в сущности,

---

<sup>1</sup> Война всех против всех (*лат.*) – *Прим. сост.*

бездушной, хотя мирной жестокостью. Взамен этой последней если и является жестокость другая, то она все-таки скрашивается ежеминутным самопожертвованием. Тот истинный мир, о даровании коего мы молимся (о свышнем мире), в сущности, невозможен для человечества падшего (даже в кантовском смысле<sup>1</sup>), и его могут достигнуть лишь истинные последователи Христа благодатью Духа. Но мир, так называемый гражданский, и война суть лишь две стороны одного и того же человеческого греховного обихода, и потому говорить о прекращении войны с тем, чтобы процветал наш теперешний мир, это совершенно нелепо, ибо теперешние войны одни лишь вносят несколько облагораживающее мотивы в абсолютно неблагородную и антиэтическую жизнь человечества. Нельзя, конечно, не сказать, что возмутительно противен тот элемент зверской жестокости, который составляет отрицательную черту войны и своим страстным характером замещает холодное, бездушное, но корректное братоненавидение, которое царит во времена блаженного мира. Но это есть, в сущности, лишь раскрытие, и честное раскрытие того, что есть действительно зверского в человеческой натуре. Самый же характер взаимного на войне истребления получает совершенно другой характер, чем имеет заурядная криминальность. Человек, убивающий других в обычное время, клеймится, а убивающий в военное время – нет. Почему это так? А потому, что во время войны люди являют из себя не личных убийц или насильников, а жертв мировой греховности, в них проявляющейся, так сказать, без их виновности личной; что и делает из них предметы, с одной стороны, удивления за личную храбрость, с другой – таковые же общего сочувствия и соболезнования, как призванные к ужасной

---

<sup>1</sup> Die Religion innerhalb d. Grenzen и т.д. Zweiter Abschnitt.

роли – выразителей *мирового греха*, проявленного в разнужданности человеческого зверства, обманно прикрытого в невоенное время. Война, таким образом, должна быть признана атрибутом государства; а государство, со своей стороны, должно быть признано как нечто, к чему христианин не должен относиться отрицательно, а наоборот, должен, во сколько он член человечества и обязан нести на своих плечах весь «порайский строй» жизни падшего человечества, кроме греха абсолютного, – оное поддерживать. Государство же само есть именно институт для борьбы со злом в его осязаемом проявлении *вреда*, истекающего как от посторонних факторов, так и от взаимной вражды людей друг к другу или, по крайней мере, от недостаточной взаимной любви. Государство есть именно такое сообщество, которое совместными усилиями граждан призвано (в теории, конечно, ибо на деле в его деятельность вторгается опять-таки «всему земному присущее начало *злое*») устранять от каждого направленные на него козни или беды; оно обеспечивает каждому личную безопасность, устраняя потребность самозащиты: а каждому из своих членов, устраняющему от других направленное на них зло, предоставляет, если он истинный христианин, – подставлять ланиту и т.д. в деле лично его касающемся. Но если Евангелие, с одной стороны, говорит о непротивлении злу или злему, а с другой, повелевает поддерживать государственные порядки, имеющие целью именно борьбу со злом, то ясно, что – или Христос впал в противоречие с Самим Собою, или что заповедь о *непротивлении* не может быть понята в смысле непротивления явлениям вредным и враждебным, поскольку они вредные, и что, следовательно, эта заповедь учит лишь тому, что в борьбе *со злом действительным* ничто не может победить, кроме той силы, которая одна

его истинный антипод, силы *любви*. «Так возлюбил Бог мир, что едиnorodного Сына Своего дал на спасение мира», а не силой истребил Он, Всемогущий, зло, ибо и Он не хочет зла победить иначе, как добром; хотя Он же может истребить злое в смысле *бытия* его; но это не победа была бы, а уничтожение, которое по Евангелию относится к тому времени, когда зло в мире будет побеждено – тогда источник зла уничтожится.

Самая заповедь о непротивлении злу дана вовсе не для попугайского ее заучивания и повторения рабского. Она лишь анекдотическое пояснение заповеди иной: *любите враги ваши, добро творите ненавидящим вас*; и понимать ее надо с точки зрения этой главной заповеди. Кто усвоит ее себе, тот вовсе не будет рабски повторять перечисленные возможные проявления любви в словах о ланите, плаще и торжище; а будет носителем истинной любви Христовой, даже к врагам.

Таковой же иной раз лучше ей последует, с любовью помешав брату сделать злое даже силой, чем если везде и всегда будет, формально применяясь к букве, давать разгуливаться злой воле или всяческому вредоносному действию, направленному на себя, а особенно на других. Непротивление злу, понятое как формула, так сказать, юридическая, есть не только не христианская заповедь – а простой абсурд.

## Новейшая свобода

Давно уже понятие о свободе, как основе общественного строя (знамя так называемого либерализма), во имя которой всяческого наименования революционеры стремятся свергнуть заматерелый деспотизм нынешних государств разных видов, стало внушать сомнения

людям рассудительным; и, конечно, первый подрыв ей причинила «великая французская революция, водрузившая прожорливую гильотину на началах “свободы, равенства и братства”»<sup>1</sup>. Но, тем не менее, и доселе всякий восстающий против существующего строя, непременно в чем-нибудь стеснительного, украшает свое знамя громким словом «свобода», для достижения коей прежде всего он начинает с нарушения свободы других, ибо тотчас приступает к насилию: борьба есть насилие, а форма, в которую эта борьба облекается, принимает всегда такие необузданные размеры, что перед приемами апостолов «свободы» деспотический гнет обращается в жалкую шутку, в ребяческую игру.

Можем похвалиться тем, что нашему отечеству суждено было проявить в нигде еще не виданных размерах такие плоды свободолюбия, перед которыми меркнут даже похождения незабвенной памяти Калигулы, Нерона и их на римском престоле подражателей – до служителей испанской инквизиции включительно, о которой, впрочем, не менее распущено сомнительных рассказов, чем о капрейском Тиверии. Конечно, такое странное, навыворот применение собственного начала объясняется его представителями *неизбежностью борьбы*, как подготовительного шага: «клин, де, клином выбивается». Когда они победят, тогда наступит и осуществление пресловутых «свободы, равенства и братства». До тех пор, пожалуйста, потерпите! Однако до сих пор мы не видим на деле наступления обе-

<sup>1</sup> Теперешние французские консервативные шутники предлагают читать этот девиз без пропуска знаков препинания; и тогда получается-де настоящий его смысл. При лапидарном воспроизведении сего девиза между словами ставят точку, а по-французски она называется «point», что означает и простое отрицание. Истинный-де девиз этот будет, следовательно, – «ни свободы, ни равенства, ни братства». Кажется, что на деле он таковым и оказался во Франции, да и повсюду.

щанного блаженства в тех странах, где «свобода» уже попрала так называемый деспотизм: везде одна форма такового лишь заменялась другой, и сугубой, в смысле силы. Внешний, так сказать полицейский, гнет уступал экономическому и всяческому партийному. Так, например, теперь в Европе почти везде торжествует именуемое «масонство», этот плод еврейского капитализма, соединенного с всемирными антихристианскими элементами. Если только посмотреть на то, что делает, например, французское масонство, во власти сущее, и что пытается оно же делать в других странах, наряду с деспотизмом социалистическим, порабащившим рабочие массы почти всегда страхом и насилием, – то нечего удивляться, что у нас наши всему подражатели, не стесняемые никаким традиционно-культурным отпором, который все-таки на Западе (особенно в Англии) себя очень проявляет, доходят в своем «практическом попирании свободы» до поистине геркулесовых столбов, характер коих заставляет почесывать затылок даже наших европейских наставников.

Все это, однако, нисколько не смущает свободолюбцев, которые продолжают кричать: «да здравствует свобода», отнимая ее вместе с жизнью у всех, кто стоит поперек дороги, и даже нередко у просто подвертывающихся под руку. Можно ли в этом видеть лишь непоследовательность? Или это криводушие, улавливающее простецов громкими фразами, которым цену оно само хорошо знает? Что есть и такие свободонасадители – это несомненно; но что большинство серьезно верит тому, что насилия и убийства не мешают нисколько быть апостолами свободы, – это и того вернее... Самый идеал того общества, к которому они стремятся, – анти-свободный: весь строй социалистический предполагает такую железную дисциплину, перед которой деспотизм

венчанный – ничто; и недаром писал Менделеев<sup>1</sup>, что количество чиновников, которое потребуется для проведения социалистических порядков, будет во много раз больше против того, которое имеется налицо в самых бюрократических государствах. Тем не менее, все крайние либералы, имеющие в виду осуществить это крайне деспотическое общественное устройство, кричат в один голос: «да здравствует свобода!» Не сумасшедшие же они; не все же они обманщики! Ведь из-за этой любви к, по-видимому, ими же попираемой свободе они не только убивают других, но и себя приносят в жертву! Тут мы явно имеем дело с фанатической верой во что-то, ими действительно почитаемое «свободой», и если она не такова, какой мы ее себе представляем, то все-таки они сами под нею что-нибудь да представляют. Какая же это может быть свобода, в которую люди веруют как в таковую и которая так уживается с крайним насилием? Вот вопрос.

\* \* \*

Всякий общественный строй, какой бы он ни был, слагается под влиянием того религиозного мирозерцания, которое ему предшествует и служит основой того религиозного строя, из которого образуются элементы, служащие строительным материалом для общества гражданского. Вера как учение, как догма в бытовом проявлении облекается в жизненную этику, которая для масс совершенно застилает собою догму: например, почитание коровы служит объединительным началом для индусов, хотя для большинства из них такое отношение к корове совершенно необъяснимо и есть просто религиозный обычай, вошедший в быто-

---

<sup>1</sup> «К познанию России».

вую этику. Так и наша христианская этика служит основанием для нашего гражданского строя, и он со своей стороны стремится ее выразить по отношению к политическому и социальному быту; и потому на деле он от нее неотделим, хотя, конечно, он не может почитаться ее полным выразителем, а ее, с другой стороны, за него всецело ответственной почитать нельзя. Во многом он даже компрометирует христианскую этику, и это до такой степени, что митрополит Филарет в одном из своих наиглубокомысленнейших и наиизыщнейших «Слов» решается прямо противопоставлять истинному Христианству – мирское Христианство, и почитает это последнее опаснейшим для Христианства истинным врагом, подрывающим оное под личиной тождества с ним, за которой скрывается полное искажение евангельского учения... Это-то извращение Христианства в жизни общественной и государственной так называемых христианских народов и создало все более и более растущее отчуждение от веры вообще и Христианства в особенности, которое доводит многих до ненависти ко всякой вере и всякой этике и выражается в наше не догматизирующее, а реалистическое время страшной, тупою враждой ко всему, что связано с Христианством вообще и его культурой, особенно наглядно выражаемых в политико-социальном и, пожалуй, экономическом обиходе европейских народов.

Христианское учение в жизни народа выражается по большей части внешностью, далеко не соответствующей действительному применению провозглашаемых начал: братолюбие и самоотвержение заменены на деле братоненавидением и алчностью; и эгоизм во всяческих своих проявлениях нигде так не царит, как у тех, которые проповедуют живейшую любовь к ближнему. На почве этой великой мировой лжи должен был по-



степенно зреть ожесточенный протест: и во сколько ложь мнимо христианской культуры срослась с понятием о культурности вообще, во столько протест против нее должен был облечься в протест *против культурности вообще*. В настоящее время в Европе господствует одна христианская культура с ее этикой и эстетикой: посему восстание против нее должно было выступить с отрицанием и их; а так как христианские начала безусловны, то и противопоставлять им можно только безусловное: требованию *совершенного господства духа над плотью* можно только противопоставить *упразднение духа в угоду плоти*. Иными словами, против Христианства можно идти только под знаменем абсолютной животности, главное достоинство которой есть-де отрицающая христианское фарисейство совершенная безыскусственность, та самая, которой отличаются животные; искренностью это назвать нельзя потому, что таковая есть произведение сознательного душевного движения, а тут самая душа упраздняется.

Настоящая цель теперешних социалистов и анархистов есть уничтожение христианской нравственности, выражаемой культурой и государственностью, и против них, как оплотов их основного врага, направлены пока все атаки, хотя кое-где проглядывает прямое нападение на веру и ее учреждения, но все-таки это последнее делается сравнительно умеренно или прикровенно, дабы не раскрыть преждевременно плана: овладей сначала внешними фортами, а потом уже легко будет взять штурмом и самую цитадель; да еще, пожалуй, она после потери внешних укреплений сама сдастся! Главное, в чем проявляется суть борьбы, это поразительная, доселе нигде не виданная безразборчивость в средствах и крупной, и партизанской войны. Крупные подкопы подводятся с помощью наглой лжи, обманов, подкупов и

т.д., а это тем легче делать, что крупные вожаки состоят в близких отношениях с капиталом и его держателями; в мелких же проявлениях какая-то дикая, даже не холодная жестокость (в духе, например, Цезаря Борджии), а бессмысленная, которой применители оной как бы пародируют; и это не столько для наведения страха, сколько как будто для некоего самоуслаждения. Только при освещении всего дела светом того понимания, которое видит в совершающемся вовсе не специально-политическое явление, а антикультурное, антиобщественное, а главное – антирелигиозное явление, все подробности его становятся ясны и понятны. Чем более пускаются в ход действия, претящие христианской этике, тем более они приучают применителей оных *на деле* освобождаться от предрассудков старой, низвергаемой этики: свержение же оной, как сказано выше, есть настоящая цель всего этого мирового движения, прикрывающегося лишь мотивами социально-политическими. Если таковые и имеются серьезно в виду, то лишь как служебные для осуществления грандиозного плана аморального (безнравственного) строя человеческого быта на развалинах пережитых всяческих этик и культуры.

Новые социально-экономические идеалы сводятся к обеспечению каждому пайка, получаемого при наименьшем количестве труда, для того, чтобы все человечество могло жить той первобытной (будто бы) животной жизнью, которая не знает и не хочет знать ничего другого, кроме физического блаженства, недостижимого вполне при стеснении нравственными предрассудками. Для того, чтобы быть достойными восприятия в среде членов антиэтического мира, надо вжиться в такой строй, при котором никакие нравственные узы не имели бы ни малейшего значения. Надо не только отвергнуть нравственность умом, но и попать ее ногами,

на деле. В зрелые годы к этому последнему требованию трудно привыкать, но с ранних лет привыкнуть к грабёжам и убийствам, до обращения их в нечто совершенно безразличное вполне возможно. И вот одна из главных задач руководителей нового мирозозерцания направляется на образование в этом духе грядущих поколений, на обработку в желанном смысле детей и подростков: надо их приучить к практической аморальности, ибо, раз они привыкнут не только по-новому мыслить, но и по-новому жить, – будущее совершенно обеспечено... С этой точки зрения становятся так понятны эти бесчисленные, чуть ли не детскими руками совершаемые преступления: это практические курсы применения начал, созданных более зрелыми людьми, но не привыкшими сами делать то, чему учат. Бессмыслие большинства этих преступлений только этим и объясняется, а тесная связь оных с школьным миром становится вполне понятной. В школе ведь учатся: чему? В «старой» школе учили разным предрассудкам, нравственным и бытовым, и набивали головы никуда не годным знанием. В той же школе теперь учат, пока тайно, но потом будут учить и явно, практическому аморализму (безнравственности), как на деле свергать узы пережитой и сданной в архив этики; знание же научное должно быть направлено к лишь техническим целям, особенно тем, которые связаны с производством истребительных средств.

Эти цели могут, по мнению реформаторов, наравне с целями технически-производительными, оправдать сохранение какой-нибудь науки; но в остальном наука вообще подлежит упразднению. Общество, основанное на единственном начале обеспечения пищевого довольствия, не более, – открывает широкое поле для применения всяких средств для личных расчетов между его членами: как у зверей и животных для расчета друг с

другом от природы полагаются зубы, когти, клыки и рога, так у людей-животных эти недостающие им органы для полноты животности могут быть заменены с успехом бомбами, браунингами и еще, может быть, чем-нибудь более совершенным. Дело будущего социально-анархического мира будет заключаться лишь в требовании от людей минимальной работы для прокормления и содержания и в раздаче пайков: а засим – убивают ли друг друга люди из-за своих животных похотей и вообще, как они между собою будут рассчитывать, – кому до этого дело? На безбрежных равнинах для пасущихся стад пищи вдоволь; кому дело до того, протыкают ли пасущиеся особи бока друг другу по своим личным счетам, – это их личное дело! Такова картина и будущего блаженства людского: пища, одежда и помещение будут обеспечены, а рога и зубы пусть каждый приставляет себе сам и пользуется ими по произволу: взаимные расчеты людей-животных не интересуют никого, до взаимного истребления включительно. Уже теперь зарождающаяся новая общественность несколько не интересуется уменьшить бесцельные, по-видимому, убийства; но она не менее легко относится и к жизни своих сочленов, пока еще считающихся единицами; какая же будет оценка человеческой жизни, когда все будут уже скотоподобны! По бесцельно погибающим анархистам и по почти шутя себя убивающим экспроприаторам судя, нужно думать, что охрана личной безопасности будет последней из забот заправителей «будущего блаженного строя»<sup>1</sup>. Самое существенное

---

<sup>1</sup> То, что делается в Лодзи за последнее время, хорошо иллюстрирует будущие порядки анархического благоустройства. Впрочем, там и нынешнее правительство разделяет, кажется, взгляды готовящегося будущего на вопрос об охране безопасности, проявляя полное безучастие к террору и лишь подчеркивая в своих сообщениях, что «убийство совершено на партийной почве».

для получения права гражданства в будущем блаженном аморальном строе, как можно догадываться, это — доказать на деле, что все старые предрассудки поправны начистую ногами кандидатов на принятие в оный. Такой обычай существует у многих дикарей, по нашему — одичавших ветвей человечества, а по понятиям ультрасовременным — «людей первобытных, культурой не извращенных»: только по представлении известного количества голов или, при большей мягкости нравов, — скальпов, молодой человек удостоивался звания воина-гражданина. Происходящие на наших глазах мелкий, ежечасный терроризм и грабеж, часто кажущиеся бессмысленными и бесцельными, в сущности суть не что иное, как прохождение подростками курса практического аморализма для получения диплома *«сверхнравственной зрелости»*. Когда большинство пройдет этот курс, тогда наступит и желанная эра господства на земле *скотоподобного блаженства*.

Не есть ли это все, действительно, лишь крайний протест против Христианства и его этики, вызванный либо извечной, но теперь особенно обострившейся борьбою «князя века сего» против истинного Христианства, либо — законная, накопившаяся злоба против того лжехристианства, которое, как мы сказали выше, митрополит Филарет заклеил названием мирского Христианства, почитая оное самым страшным врагом Христианства истинного? Но если допустить последнее, то несомненно и то, что главный споспешествователь христианскому извращению есть тот же «князь века сего», способствующий по мере сил образованию такого лжеподобия Христианства, которое вызвало бы отвращение к Христианству вообще и подняло бы против него такую брань, не на живот, а на смерть, которая смела бы и настоящее Христианство, ибо диавол не ве-

рит в то, что врата адовы не одолеют насаждение Христово, и напрягает все силы в борьбе с Ним.

Теперь, кажется, мы дошли до того пункта, с которого может открыться тот широкий горизонт, который способствует распознаванию того, где выход из непролазных дебрей того кажущегося противоречия, которое желательно разрешить не для одной пытливости умственной, но и для вполне практической цели – знать, с кем и с чем имеешь дело, и тогда действовать так или иначе в деле самозащиты и борьбы за то, что мы почитаем священным само по себе и не менее священным, как основу всякого возможного этического общежития.

Нам казалось парадоксальным, как девиз свободы может довести его последователей до практического, грубейшего попирания на деле этой самой свободы. В настоящее время многие и многие, сбитые с толку заманчивостью этого девиза, блуждают вслед за его провозгласителями; и хотя они подчас смущаются тем, что крайний либерализм вдруг проявляет себя во образе самого отчаянного и даже кровавого держимордства, но, однако, не могут отделаться от дурмана, напускаемого этим словом, окутанным туманом к нему пристегнутых, по большей части недовыясненных политических и социальных программ.

Как понять, действительно, что борцы за свободу (будто бы) являются на деле самыми ужасными деспотами? Как может быть, чтобы они, необуздано попирающие чужую свободу, сами восторженно клялись той же «свободой»? А на деле это так, и большинство из них, конечно, не сознательные лжецы! Руководители этого движения – те сознательно морочат человечество: но масса исполнителей, ежечасно ставящая на карту самую жизнь, конечно, искренно верит в свой девиз и не хочет видеть противоречия между своими словами и своими же делами.

Но в сущности этого противоречия и нет, а есть только, с одной стороны, недоговаривание, а с другой, отсутствие запроса на уяснение самим себе своих же начал, поддерживаемое «увлечением чувством в ущерб вдумчивости».

Все освободительное движение направлено не против деспотизма и политического гнета, как конечной цели: его объект заключается в освобождении от внутреннего самоналагаемого нравственного стеснения, истекающего из известного вероучения, и в разнуздании чисто животных похотей, подавляющих «этическо-религиозные предрассудки» в ущерб «естественной животности». Во имя этой-то свободы совершается всяческое нарушение всех иных «культурных» свобод, и тут противоречия нет никакого. Они стоят за свободу животную: а таковая не то что отрицает, а просто игнорирует свободу этическую или гражданскую. В этом тоже ясно проглядывает все антихристианское значение анархического социализма, этого исключительно антирелигиозного движения, лишь прикрывающегося политико-экономическими причинами для того, чтобы ими привлекать, как последователей, всех мало-мальских обездоленных и под предлогом «всеобщего материального благоденствия» вести их и человечество к целям, предначертанным «диаволом и аггелами его». В параллель к учению Христианства о том, что истинная свобода «о Христе» и что все другие не заслуживают никакого внимания, – новое учение говорит: единственная свобода, действительно ценная, это свобода чувственной разнузданности; для достижения ее попирай, уничтожай всяческую иную свободу, проявлению оной мешающую. Христианство не допускает насилия, и потому оно учит лишь пренебрегать суетными свободами и искать одной, безусловной – «о Христе». Безверие же, в ответ на это, говорит: одна свобода

дорога – свобода животности; да принесутся ей в жертву все другие виды свободы; строй общественный да будет основан на обращении людей в машины, насильственно, для всеобщего уравнивания; но за этим – полная свобода всяческая, до самопожирания включительно, – то, что покойный Н. М. Павлов называл: «понимание жизни по стихиям мира».

Стоят сейчас друг против друга два мира, из коих один нападающий, а другой страдательный: мир чувственный и мир христианский; и, конечно, между ними не может быть примирения, как между Христом и Велларом. Христианский мир занимает, по-видимому, наименее выгодное положение – защищающегося, и то еще без возможности наступления, того, что почитается столь важным в оборонительной войне. Но для верующих не пройдет евангельское слово: «претерпевый до конца, той спасен будет»! Надо только иметь в виду, что это обещание применимо лишь к истинно христианскому миру, а не к тому мирскому Христианству, которое так ясно охарактеризовано митрополитом Филаретом<sup>1</sup> и которое под личиной Христианства скрывает свое оному враждебное лжеподобие.

## **К сорокалетию кончины митрополита Филарета**

(И. А. Митрополит Филарет

о господствующих в современном нравственно-  
правовом сознании понятиях. 1905 г.)

В газетах пронесся слух, что в петербургских высших церковных сферах возник вопрос о чествовании памяти митр. Филарета по случаю приближающейся

---

<sup>1</sup> Проповедь на день св. Димитрия Царевича.



сорокалетней годовщины со дня его кончины, последовавшей 19 ноября 1867 г. Хотелось бы верить в достоверность этого слуха, ибо официальное чествование памяти такого крупного, с твердо определенным направлением человека, каким был почивший великий святитель, служило бы неким утешительным признаком в наше расшатанное во всех отношениях время, и в церковном не менее, чем в других.

Митрополит Филарет выдается в истории нашего просвещения особенно тем, что он, великий церковный и политический деятель, оставил нам начертание своего церковно-политического учения в таких письменах, которые, по их неподражаемому совершенству в отношении изящества и ясной точности мысли, поистине непреходящи. Он один из тех церковно-политических мыслителей, которых нельзя не знать всякому, мнящему себя быть человеком образованным. Образованному человеку можно не разделять, конечно, взглядов митр. Филарета, но нельзя с ними не посчитаться, прежде чем иметь право сказать с осведомленностью: «я в том или другом убежден». Разносторонность затронутых и всегда ясно разрешенных им вопросов такова, что его ум должно почесть истинно энциклопедическим: в его проповедях, например, вы найдете в связи с основной мыслью то высокоценный разбор «Contrat Social» Руссо, то рассуждение самого глубокого характера об основах математики в понятии о числе по отношению к основе христианского учения о Пресвятой Троице<sup>1</sup>.

Если, действительно, даже современная Петербургская церковность считает долгом благоговейно преклониться перед памятью такого человека, каким был

<sup>1</sup> Ср. «Слово в день тезоименитства Наследника Цесаревича» 1830 г. и речь на освящении храма при Московском Университете. На эту последнюю любил указывать покойный Н. М. Павлов в доказательство глубокомыслия митр. Филарета.

митр. Филарет (а он был не только выдающийся отвле-  
ченный богослов и высоко одаренный вития, но и вы-  
разитель очень определенного церковно-гражданского  
мировоззрения и столь же определенный выразитель  
некоей строгой церковной практики), то с удовольстви-  
ем можно будет сказать, что, к счастью, наша современ-  
ная церковность, при всех своих невероятных потугах в  
стремлении по пути прогресса, еще не совсем порвала с  
преданием (что так важно вообще и так законоположно в  
области церковной). В последнее время в нашей церков-  
ной среде идея «абсолютного прогресса» до такой сте-  
пени возобладали, что невольно приходилось опасаться  
за судьбу Церкви (конечно, официальной) в России,  
видимо забывшей, что для нее, зиждущейся на учении  
о явлении в мир абсолютной истины почти две тысячи  
лет тому назад, невозможно искать совершенства толь-  
ко в новшествах, тогда как его надо искать, наоборот, в  
глубине веков и посему «изучать дни древние и в них  
поучаться». Такое стремительное движение «на пред-  
няя» не могло иначе выразиться, как в забвении и от-  
рицательном отношении к старине и к представителям  
ее<sup>1</sup>. Время, когда жил митр. Филарет, не очень от нас от-  
далено, но, благодаря быстрому темпу нашей новейшей  
истории, оно былшем поросло для многих и почитается  
чуть-чуть не допотопным, ветхозаветным же во всяком  
случае. Посему и сам митр. Филарет является многим  
из современных интеллигентов (их же в Церкви, пожа-  
луй, более, чем где-либо) давно пережитым моментом, о  
котором если и можно поминать, то разве лишь в смыс-  
ле отрицательном (известно-де его угодничество перед  
светской властью, да и клерикал при этом!). Если осу-

---

<sup>1</sup> В предисловии, напр., к своей изумительной по начитанности «Истории Русской Церкви» проф. Голубинский высказывается очень отрица-  
тельно о Досинодальной ее эпохе, считая ее почти доисторической.

ществится чествование памяти митр. Филарета в ноябре месяце, да еще по почину петербургских высших церковных сфер, то можно будет почесть это отрядным доказательством того, что в среде наших черных и белых властей начинают задумываться о целесообразности жечь корабли. Пока надо и этим довольствоваться.

При наступлении знаменательной годовщины все, касающееся памяти великого покойника, должно привлекать внимание и вызывать интерес. Желательно в особенности видеть как можно более трудов, посвященных уяснению его учения, как в виде ученых комментариев к его сочинениям, так и в виде обработки их в форме общедоступной для читателей, непривычных к чтению строго требовательному. Истинные ценители любомудрия духовного и светского, конечно, могут и должны пользоваться подлинным текстом, но для распространения учения митр. Филарета необходимо подвергать его писания переработке в смысле общедоступности, делая из них систематические по разным специальностям руководства. Например, как бы желательно было иметь богословие, составленное по его проповедям, с сохранением по возможности и подлинной его речи: ведь в пяти томах его проповедей затронуты почти все вопросы, из ответов на которые слагается так называемое богословие. А что он сам не был удовлетворен ходячими у нас и доселе богословиями, это видно из его отзыва о богословиях пр. Филарета Черниговского или Макария (впоследствии митр. Московского), напечатанного в «Русском Архиве» нынешнего года, в воспоминаниях пр. Леонида (вып. 10, стр. 152). А какой неисчерпаемый материал для всяческих извлечений и обработок дают его официальные бумаги, изданные пр. Саввой! А его письма! Недаром сказал о нем, тотчас после его кончины, пр. Алексей (впоследствии архиеп. Литовский):

«нет ума столь глубокого, чтобы исчерпать шестидесятилетнюю изумительно благотворную и разнообразную деятельность преставившегося святителя! Нет знания столь обширного, которое могло бы обнять все содержание этой деятельности». Неисполнимое для одного человека может, однако, быть исполнено совместной деятельностью многих; и если бы нашлись работники на этой ниве, действительно не оскудевающей вовек (творения гениальных людей всегда отличаются именно качеством *неисчерпаемости*), то русская литература и наука обогатились бы поистине перворазрядными вкладками. С другой стороны, занятие таким делом, как будто археологическим, а в сущности вполне живым и современным, послужило бы доказательством неоскудения в нас и высших интересов, и сознания, что удовлетворить им можно не одним построением новых умосплетений, но, что гораздо лучше, – чрез усвоение того, что вещали мудрецы всех времен, ибо истина открыта для людей «Тем, Кто есть вещей истина», во все времена, особенно же с того дня, когда она воссияла миру из Вифлеемских яслей. Выразителями ее были избранные умы в разные времена, отдаленность коих нисколько не умаляет, а наоборот, еще подчас усиливает исходящий от них свет разума, ибо если этот свет мог не померкнуть, доходя до нас из глубины веков, то это дает чувствовать, что его сила такова, что «и тьма его не объят»<sup>1</sup>.

Важнейшая сторона духовной деятельности Филарета была, конечно, направлена на богословские вопросы и на приложение богооткровенных истин к жизни в

---

<sup>1</sup> Что может быть назидательнее для современных политиков «Политики» Аристотеля, и вообще для современных мыслящих людей всего Аристотеля и его сам-друга Платона? Они нам во многом более по плечу, чем их современникам. Таков Данте для теперешних итальянцев, умеющих, впрочем, лишь делать из него цитаты, но не умеющих им назидаться, потому что сами они слишком против него измельчали.

ее разнообразных проявлениях. Но богословские труды покойного митрополита должны питать умы и сердца православных вовек, подобно тому как учение великих Отцев Церкви составляет навсегда неисчерпаемый источник наставления для ума и назидания для чувства верующих. Смело можно сказать о Филарете, что он «новейший из Отцев Церкви», и над ним, как таковым, пусть поработают грядущие поколения непрестанно. Но к определенному дню чествования его памяти возможно лишь сделать сравнительно легко исполнимое: изложить, например, взгляды его на те жизненные вопросы, которые представляли на его суд и на которые он давал ответы всегда поразительно ясные и определенные. Вопросы эти, в сущности, те же почти, какие всегда выдвигаются жизнью, хотя они и видоизменяются в своем облики. Например, в наше время нет более вопроса о крепостном праве; но ведь вопрос о зависимости людей друг от друга в порядке подчинения или экономической зависимости – вопрос вечный; и то, что по этому вопросу писал митр. Филарет применительно к раскрепощению, то может быть назидательно и в наше время погони за безграничной свободой.

Такую именно задачу избрал себе автор книжечки, озаглавленной «Митрополит Филарет о господствующим в современном нравственно-правовом сознании понятиях». Она есть отдельный оттиск статей, напечатанных в журнале «Вера и Знание»<sup>1</sup>, и принадлежит перу автора, выставившего лишь буквы И. А.<sup>2</sup> Очень советуем познакомиться с этой книжкой, которая, кроме других качеств, имеет и несомненное большое достоинство ясного изложения и прекрасного распределения

---

<sup>1</sup> Статьи публиковались в журнале «Вера и Церковь». – *Прим. сост.*

<sup>2</sup> Автором работы был Сергей Владимирович Симанский, будущий Патриарх Алексий I. – *Прим. сост.*

содержания по главам, посвященным каждая отдельной стороне деятельности митр. Филарета. После краткого введения идут главы: личность митр. Филарета, общая характеристика митр. Филарета и выяснение его значения для нашего времени, учение митр. Филарета о власти и государстве, освобождение крестьян и участие в этом акте митр. Филарета, вопрос о наказаниях, вопрос о возвышении духовенства, митр. Филарет как нравственный судья и руководитель современного ему общества; глава заключительная.

Из этого перечня содержания видно, что покойный митрополит представлен всесторонне в книжке о И. А., исключая его деятельности чисто богословской; но таковая и не входит в пределы избранной автором задачи, ибо рассматривать оную вкратце, как сказано выше, — на такое дело потребовались бы многие и многие тома.

Познакомившись из книжки о И. А. с личностью митрополита и с его учением по вышеперечисленным вопросам, читатель, даже самый предубежденный, вынесет то впечатление, что митр. Филарет вовсе не был ни деспотом клерикалом<sup>1</sup>, ни тем угодником светской власти, каким его так охотно изображают представители церковного либерализма, начавшегося еще с древних времен и особенно размножившегося в наши всяческого либерализма дни, ни тем врагом свободы, каким должен бы быть человек, обвиняемый в несочувствии к освобождению крестьян.

Митр. Филарет, действительно, не преклонялся перед либеральными фразами, не фрондировал перед светской властью, но он нисколько не боялся свободы истинной и не боялся говорить, что хотя единение между Церковью и государством очень желательно, но что

---

<sup>1</sup> Деспотизм, приписываемый митр. Филарету, объясняется *отчасти* пушкинским стихом «Ум, любя простор, теснит».

Церковь вовсе не нуждается в покровительстве, чему-де доказательством служит самая история Церкви, развившейся не благодаря покровительству светскому, а благодаря преследованиям и мучениям исповедников ее.

Нельзя, однако, в заключение не заметить, что у автора рассматриваемой нами книжки уважение к митр. Филарету и глубокое преклонение перед его мудростью склонны переходить в некое «подобие культа», не допускающего никакого сомнения в том, что митрополит был в сущности воплощенная мудрость и благодать. Когда автор пишет: «...нам не нужно искать твердого основания, оно нам дано в мощной мысли митр. Филарета. Утвердившись на ней, мы ее светом можем освещать все явления жизни в правовом и нравственном отношениях, которые, будучи реальным отражением тех или иных веяний и направлений, характеризуют дух эпохи, являются те понятия, которые господствуют в данное время в нравственно-правовом познании общества. Митрополит Филарет! Это имя, блистающее в истории Российской Церкви и Российского государства на протяжении многих десятилетий... это имя является теперь синонимом закона, правды, мудрости, непререкаемости», – невольно вспоминаются слова Псалмопевца: «Аще беззакония назриши... кто постоит?» Думается, что излишним, умеренным превознесением никогда нельзя послужить памяти превозносимого. То положительное, что дано в книжке о И. А., вполне достаточно, чтобы избавить от необходимости оценивать ум и душевные качества Филарета такими крайними восхвалениями. Достаточно было бы, думается нам, указать на действительно громадную пользу изучения творений и самой деятельности почившего иерарха, для того чтобы с помощью одного стремиться к тому уяснению понятий нравственно-правовых, без которого никакое общество не может твердо стоять.

Недаром некогда столь гремевший у нас О. Конт указывал на то, что все наши политические и социальные тревобления происходят от недостатка выработки понятий и объединения на понятиях ясных и точных: оттуда-де и наши всяческие революции. (Auguste Comte. Cours de philosophie positive, I. 41).

Изучение творений митр. Филарета, действительно, может послужить для умов, ищущих света, к выработке точных и ясных понятий; а еще более к развитию «потребности в ясности и точности», отсутствие коей так преобладает у нас во всех направлениях, кроме разве в самых левых, сила коих, может быть, тем и объясняется, что против них выступает мысль хотя и благонамеренная, но не продуманная, а посему дряблая и бессильная.

Жаль, что в указанной книжке для большей полноты не отведено места оценке литературной стороны писаний митр. Филарета. Наша литературная речь так склонна исказиться и пошлеть, благодаря, м.б., тому, что она сделалась орудием не только не русских, но даже всему русскому враждебных начал, что следовало бы в числе понятий, которым должно позаимствоваться у Филарета, указать и на то, которое учит чтить и хранить чистоту родной речи, как полнейшей выразительницы народной мудрости, ее же создавшей<sup>1</sup>.

## **Клир и Государственная дума<sup>2</sup>**

В 10 № журнала «Мирный Труд» за 1906 г. напечатана речь, сказанная профессором-протоиереем Бутке-

---

<sup>1</sup> А. С. Хомяков писал, что и в его время только крайние имели твердые логически-последовательные убеждения.

<sup>2</sup> Прочтена в сокращенном виде на 82-м общем собрании Союза Русских Людей в Москве товарищем председателя Ю. П. Бартевым.



вичем в заседании Государственного Совета по вопросу о совместимости с Христианством смертной казни. Многое в словах протоиерея-профессора очень поучительно, но впечатление от его речи совершенно бледнеет после чтения заключительной части оной, из которой явствует, что она сказана «главным образом» для того, чтобы оправдать свое, как духовного лица, уклонение от решения вопроса в утвердительном смысле, несовместимого с духовным званием. Так-де поступили три русские святителя, призванные к участию в рассмотрении дела о декабристах: когда суд над ними дошел до заключительного акта, – они встали, поклонились и ушли.

Последний факт, нам доселе неизвестный и за сообщение которого мы очень благодарны проф. Буткевичу, весьма характеричен. Но какое из него сделать заключение? Вполне ли автор одобряет (принципиально) поступок трех митрополитов, или он только хочет им воспользоваться, как прецедентом для узаконения такового же с своей стороны уклонения, – это не разъяснено. Приводим мы все это лишь для удобнейшего приступа (*entrée en matière*) к обсуждению общего вопроса об участии лиц духовного звания в делах государственных, каковой усиленно напрашивается на разрешение со дня издания закона о Думе и ее сам-друг, преобразованном Государственном Совете; особенно же после того, как участие духовных лиц в законодательной лаборатории успело выказать себя со всевозможных сторон, в течение разыгрывания двух актов думской драмы.

Наступил третий акт. Занавес поднят, актеры выступили на сцену, а мы еще даже и не приступали к обсуждению, явно не праздному, вопроса о том, – могут ли, не впадая в практическую «антиномию», некоторые из них играть за раз двойные роли; нынешняя же Дума особенно богата духовными «представителями».

Пример, данный митрополитами 26-года прошлого столетия, и таковой же, данный проф. Буткевичем, уклонившимся от изречения приговора по подлежащему его рассмотрению в качестве члена учреждения, призванного высказываться по всем делам, его ведению подлежащим, вопросу, доказывает, как нам кажется, лишь то, что мы очень неохотно начинаем нашу деятельность с точного определения основных начал таковой, а издавна предпочитаем (особенно со времен Петра, этого «Великого» насадителя беспринципности, – увы! – так успешно к нам привившейся) анекдотическую форму разрешения затруднений, как более покладистую и более гибкую. Гибкость, действительно, имеет много в себе *«прелестного»*. Но самое выражение это должно указывать и на опасность в некоторых важных вопросах решения оных способом, допускающим такой двусмысленный о себе предикат.

Не лучше ли было митрополитам в 26-м году XIX столетия и другим духовным лицам из нашей современности до выступления в дело, которое они явно не могут или доводить до конца, или доделывать во всех подробностях его, – не лучше ли было решить предварительно: вступать ли им в оное или нет? Нам, по крайней мере, кажется, что брать на себя то, что я заведомо не могу довершить или в общем, или в частности, – не целесообразно. Непосильными бывают задачи либо по недостатку сил умственных, либо по избытку запросов нравственных, связывающих человека практически, когда оппортунизм является почти неизбежным императивом.

Следовало бы решить наперед, могут ли архиереи участвовать в суде, могущем требовать произношения приговоров, с Христианством несовместимых? А также до вступления в члены Думы или Государственного

Совета не лучше ли было решить: можно ли духовному лицу брать на себя решение вопросов, с духовным званием не совместимых?

Члены Думы и Государственного Совета предполагаются компетентными или ничем не стесненными по разрешению всех предлагаемых им вопросов (конечно, не в смысле всезнания).

Если бы в эти два учреждения пошли очень многие, а может быть, даже большинство лиц, по своему положению не могущих решать такие или иные дела, – какое же странное учреждение составилось бы из таких лиц!

Но именно самого основного вопроса об участии духовных лиц в учреждениях гражданских законодательных никто из властных или невластных духовных лиц (кроме одного, отца Арсеньева, заявившего печатно, что он считает участие священников в учреждениях народоправных противным апостольским правилам, а посему отказывается от внесения своего имени в списки и от участия в выборах) не поднимал; сколько нам известно, гражданская печать тоже этого вопроса не затрагивала, но это может быть из деликатности по отношению к духовенству, чтобы его не обидеть произнесением суждения, неприятного для многих духовных лиц (если не всех), жаждущих политиканить чуть-чуть не больше, чем некоторые миряне. Это объяснение мы допускаем, впрочем, тоже из деликатности, ибо думаем, что и светские, и духовные одинаково у нас не любят приступать к обсуждению всяческих вопросов с предположением таковому латинского изречения: «Distinguo»<sup>1</sup>. Это есть крауголие западной иезуитской схоластики. Но ведь там, где требуется ответ точный, там и метод схоластический нельзя достаточно рекомендовать. Западные люди лишь в том погрешали, что хотели быть

---

<sup>1</sup> Разделяю, решаю (лат.). – Прим. сост.

вполне точными даже в вопросах, по-нашему, точности формальной не допускающих.

Но вопрос обихода житейского очень нуждается в точном решении, а посему, желая сказать нечто по поводу участия лиц духовных в гражданском законодательстве, мы поставим эпиграфом дальнейшему нашему рассуждению латинское очень почтенное слово «*Distinguo*»<sup>1</sup>.

Надо постараться точно выяснить вопрос, какое должно допустить, с точки зрения церковной, понятие о совместимости служения Церкви и государству в лице членов клира.

С точки зрения государственной, этот вопрос решается просто: член клира – полноправный гражданин или нет? Конечно – да. Но с государственной же точки зрения может быть поставлен вопрос: не следует ли, ввиду сугубых обязанностей клириков избавить их от некоторых обязанностей же, несовместимых с их званием или слишком обременительных, например – воинской повинности или повинности по судебной части<sup>2</sup>.

Этот вопрос поставлен и разрешен уже в форме утвердительной по указанным пунктам, и клирики не

---

<sup>1</sup> Латинский язык, созданный для выражения юридически точных понятий, весьма важен для нашего культурно-умственного обихода именно потому, что он восполняет нашу эллино-восточную наклонность к такой отвлеченности, которая легко переходит в совершенную бесформенность. Знание латинского языка для нас столько же необходимо, сколько для западных народов – греческого языка, на основании потребности восполнения недостающего противоположным. Хотя, по мнению митрополита Филарета, латинский язык не пригоден для выражения понятий нашей церковно-богословской науки, но едва ли православное богословие выиграло от вытеснения латыни из семинарий и академий; и едва ли точность понимания не ослабела в левитской среде с тех пор, как живая латынь исчезла из обихода учебных заведений.

<sup>2</sup> Неточность нашего законодательства последних времен, не хотящего также признавать принципа «*Distinguo*», сделала то, что последняя обязанность облечена в форму права, которым, впрочем, едва ли кто потщится когда-либо воспользоваться.

несут ни военной ни судебной повинностей, или, иными словами, не пользуются правом с оружием защищать родину и ставить вердикты. Если смотреть на участие в законодательной работе как на повинность, то не следует ли также освободить от нее членов клира, и тоже по несовместимости чисто формальной, как от нее освобождены и все лица, занимающие государственные должности, препятствующие единовременному исполнению двух обязанностей. Но если считать, что государство смотрит на воинскую повинность как на право, хотя бы и в форме высокого священного долга перед Отечеством, а также и на судебную, и избавляет лиц духовного звания от несения их по несовместимости внутренней этих функций с важнейшим служением Церкви, то не представится ли с государственной же точки зрения и вопрос такого рода: лиц духовного сословия, хотя и полноправных граждан, но если по сущности своего звания они не могут исполнять некоторых общегражданских функций, – то можно ли их почитать зауряд-гражданами, и не суть ли они что-то вроде сверхграждан (гражданских сверхчеловеков) и, следовательно, лиц, не могущих быть представителями зауряд-граждан, как состоящие уже представителями культурного начала сверхгосударственного, а следовательно, уже не представителям того государственного, для них низшего, строя, который выражается в законодательстве по вопросам, на которые они, как представители высшего, могут и должны смотреть сверху вниз и, следовательно, в такой перспективе, которая для практического применения негодна.

Из примера протоиерея Буткевича явствует, что он смотрит именно с этой точки зрения на вопрос о смертной казни.

Высказанное им – совершенно верно по учению христианскому. Но если он уклонился от нормального

решения вопроса именно потому, что стоял на высшей точке, сверхгосударственной, и таковую не считал применимой к формальному решению, то ясно, что он сам признал себя некомпетентным играть роль законодателя по этому вопросу; а посему, следовательно, и не всесторонним законодателем.

Если же законодательное учреждение будет состоять из людей, которые не компетентны, не по незнанию, а по принципиальному отношению к подлежащим им делам, то что же это будет за государственное законодательное учреждение?

По-видимому, не много таких щекотливых вопросов, как вопрос о смертной казни, могут подлежать решению законодательных палат; а посему – не беда, если по двум-трем делам члены оных из духовенства уклонятся от обсуждения их и от решения по ним. Едва ли, однако, позволительно предполагать, что этих дел так мало. Думаем даже, что их очень много, и даже таких, которые для решения по ним гораздо неудобнее для духовных лиц, чем вопрос о смертной казни, о котором духовные же лица, современники Владимира Святого, не постеснялись высказаться в смысле самом категорическом. И действительно, это такой вопрос, в решении которого, пожалуй, очень и очень нужно даже и не священникам становиться на ту высшую точку зрения, которая по преимуществу должна быть почитаема сверхгосударственной и из-за которой именно, как для них обязательной, некоторые современные иереи, в отличие от иереев древних, себя объявили некомпетентными.

Но каково же должно быть положение тех же духовных лиц по вопросам, в которых нет никаких высших нот, а лишь одни самые низменные, в действительности составляющие огромное большинство всех вопросов государственных.

Берем, так сказать, первые попавшиеся под руку, например все вопросы об армии, за исключением, может быть, вопроса о духовном руководстве воинов. Все почти вопросы финансовые, вопросы о регулировании общественных пороков и т.п. По сим последним с точки зрения церковной возможна лишь полнейшая несговорчивость (*intrensi geance*). По ним, конечно, должны невольно высказаться и христиане-неклирики; и для них этот акт так же труден, как для иереев: не более же последние – христиане, чем первые? Это, конечно, верно, но между ними и иереями по отношению к таким вопросам существует то важное различие, что одни, священники, суть «представители Церкви», а вторые лишь ее члены: и то, что терпимо в последних, то нетерпимо в первых; ибо если сии в известном случае будут сходиться с высоты своего церковного представительства, чтобы временно сделаться представителями начала низшего и низших интересов, то они тем самым изменяют своему высшему служению и унижают себя, изменяя представительству церковному, за каковое они добровольно взялись, и притом навсегда и везде. Общее положение таково: то, что может говорить от себя по вопросам, например, национальным частный человек, того не может говорить официальный представитель державы, не компрометируя представляемого им государства. Даже лица, одним лишь официальным званием облеченные, не могут о многих вопросах высказываться с той свободой, которая вполне допустима для заурядных граждан<sup>1</sup>. Священник, конечно, может, по человечеству, иметь такое или иное мнение об армейских порядках, о разных видах налогов или даже о том, как смотреть на

---

<sup>1</sup> Стоит вспомнить инцидент с речью Скобелева, вызвавшего бурю в Германии и протест императора Вильгельма и Бисмарка: а он был во Франции не представителем России, а только лицом, облеченным саном.

разные терпимые государством фривольности; но если он об них будет судить в Думе или в Совете и выражать свои взгляды на перевооружение армии, на средство увеличить доходность от монополий, на регламентацию публичных мест, то он, конечно, не совершая ничего граждански-предосудительного, тем не менее, в глазах народа православного гораздо более себя представит выходящим из пределов своей высшей роли, чем если он даже выскажется категорически о смертной казни, вопросе действительно не только государственным, но и таком, который затрагивает самые глубокие стороны человеческой души.

Для государства, следовательно, вопрос об участии духовенства в законодательстве должен бы представляться в таком виде: лица духовные суть полноправные граждане, а потому не могут не иметь тех же прав по участию в законодательной работе, что и прочие граждане. Но государство христианское не может вместе с тем не знать, что начало религиозное «церковное» почитается против государственного высшим и что, следовательно, служители высшего начала, в сущности, могут лишь унижаться (*déroger*), делаясь слугами начала низшего. Посему, прежде чем приглашать их к такому акту *самоунижения*, следовало бы спросить у Церкви, как она сама смотрит на участие ее служителей в несении именно этой законодательной формы государственного бремени и совместимо ли, и в какой степени, участие лиц, избравших служение «алтарю», со служением и той земной суете, которая олицетворяется в государстве.

Очень может быть, что Церковь признала бы совместимость эту не только возможной, но и желательной в известных пределах и в известном виде, и тогда государству следовало бы с этим сообразовать пригла-



шение духовных лиц к участию в законодательстве и, может быть, придать такому участию особый вид, подчеркивающий как высокое значение духовенства, так и его сознательное устранение от рассмотрения дел, несовместных с высотой этого служения.

\* \* \*

Вводя впопыхах новое законодательное учреждение, правительство наше совсем не приняло во внимание исключительное положение духовенства, но ввиду его гражданского полноправия смешало его в общую массу лиц, допущенных к избранию и к избираемости в Думу и Государственный Совет. Но тогда же в одну массу скомканы были все обыватели русского государства «всех племен, наречий, состояний» и вер, что, конечно, объяснимо лишь теми условиями «скоропалительности», которые были почитаемы правительством за главный в то время императив. Этим до известной степени и объясняется и, пожалуй, оправдывается такое отношение к вопросу об участии в законодательстве по всем без различия делам лиц православного духовенства. Но когда, после двух неудачных опытов с Думою, составленной «скоропалительно» в 1907 году, устав ее подвергся значительному преобразованию, вопрос о том, не следует ли дать духовенству особую роль в законодательном деле или даже его вовсе от участия в оном уволить, — все-таки не возник, несмотря на явные неудобства для самой Церкви от участия ее не специально ею же уполномоченных служителей в делах века сего, — то едва ли уже одна государственная власть подлежит порицанию за такое невнимание к особому положению духовенства, ибо само высшее представительство Церкви ничего не возразило против

скороспело установленных порядков. Оно этим как бы признало, что участие священнослужителей в делах политических вполне допустимо на общих основаниях; и чему же удивляться, если многие иереи, став на точку зрения, не осужденную высшей церковной властью, заиграли в политику «во вся». Никто из православных не возьмется оправдывать похождения иереев думских, подвергшихся церковному осуждению или только избежавших формального церковного осуждения; но едва ли найдется кто-либо, кто не признал бы, что главная вина в том, что проявили в Думе многие иереи, падает на церковную власть, которая совсем не высказала своего мнения об участии духовных лиц в политической игре, освященной конституционной идеей, насажденной у нас по образцу европейскому. А при отсутствии такого указания – ясно, что всякий иерей имел право предположить, что св. Синод его благословляет к игре на политической бирже, и в таком случае всякий, де, волен играть на повышение или понижение тех ценностей, которые ему любезны.

Причину такого явления нельзя не видеть в том, что и наше духовное начальство не хочет принять себе в руководство того западного, но очень почтенного положения, которое выражается словом «Distinguo».

Это, думаем мы, происходит не от нерасположения ко всему западному, в чем нельзя очень обвинять наше высшее, да и всяческое (новейшей формации) духовенство, а более от того, что «Distinguo» очень требовательное нечто: при нем надо мысленно подтянуться, а мы все вообще, и иерархия наша в том числе, совершенно не расположены утомлять себя излишней точностью – не для того ли и изгнан был из духовных школ латинизм, этот главный коэффициент оформленности умственной, чтобы с полной свободой предаться всей

прелести восточной «широты мысли» – увы! столь наклонной переходить в мысленное ничто. По существу своему русский ум не есть совершенно аморфное нечто. Русский народный ум лишь не любит порабощения форме, к чему ум западный очень склонен; но наша интеллигенция, как духовная, так и светская, отличается именно тем, что она в себе соединила все отрицательные стороны Востока и Запада, и посему в ней постоянно идет рука об руку совершенная мысленная бесформенность с повседневным *культотом формы*, возведенной на степень фетиша. Нигде так, например, не индифферентны люди к истинной мысли и знанию, как у нас; и нигде так не поклоняются фетишу-диплому, как у нас же. С дипломом без знания куда угодно ход; без диплома же, будь семи пядей во лбу, – никуда. При таком отношении ко всяческим вопросам церковная высшая интеллигенция, а за ней и всяческая, удовлетворившись вполне формальным признанием за членами клира гражданских прав, дарованных всем, не сказала и теперь, после 3 июня 1907 года, и даже не подумала ни минуты о том, как заурядное пользование гражданскими правами выразится на деле и как оно отзовется на ходе служебных обязанностей духовенства. Но ведь для решения этих вопросов надо было сначала поставить вопрос об отношении государства к Церкви в принципиальном смысле; не о том только, *как им жить в согласии и мире или во взаимном отчуждении*, а о том, как смотреть людям церковным на свое призвание по отношению к гражданскому делу, как на высшее к низшему, как на равное к равному или как низшее к высшему; и тогда, согласно с этим, ясно сказать, что клирикам для гражданских обязанностей надо пренебрегать церковными или наоборот, пренебрегать гражданскими для церковных; или, наконец, при равенстве таковых ста-

ратся о совмещении оных путем взаимных уступок. Церковная интеллигенция, видимо, в глубине души почитала, что гражданская роль все-таки поважнее духовной – Церковь-де вмещается в государстве, а не наоборот, посему и поприще государственное шире, ходить по нему поважнее, чем только заниматься сравнительно узкой сферой клерикальных интересов. А если так, то, жертвуя государственными правами церковным обязанностям, клирики останутся в убытке. Посему скорее давайте пользоваться дарованными государственными правами. И воспользовались! Но как? В Думе иереи заиграли на самого высокого тона политических инструментах, а не ждавшие такого увлечения иерархи нагрянули на них и начали их разносить. В Государственном же Совете более культурные и высшего пошиба иереи заявили при первом щекотливом вопросе, что-де им, как священникам, решать таковые неудобно. Да разве церковное правительство не могло предвидеть, что заурядные иереи, пустившись в политику, зарвутся, а высшего пошиба, встретившись с препятствиями, которых лишь слепые не предусматривали на таком поприще, которое всяческими камнями преткновения усеяно, скажут – имейте нас по сему делу отреченными?! Чего же было допускать участие клириков в учреждениях, в которых они, явно, не могут так же свободно обращаться, как остальные граждане, а следовательно, и осуждены либо играть роль неподходящую в смысле легкомыслия, либо роль урезанную в случае обладания «умеренностью и аккуратностью»?

Конечно, этот недосмотр происходит не от случайных причин, не от того, что новые учреждения пали как снег на голову, ибо в течение двух лет можно бы было опомниться и осмотреться. Наше духовенство всех ступеней живет в такой же недодуманности по своей части,

в какой оставшаяся интеллигенция по своей. Точных понятий у нас в обиходе нет; и ничего так недолюбливает русский «образованный человек», как требования от него схоластического, но почтенного «Distinguo». Оттуда эти вечные недоразумения даже между записанными под одним ярлыком; и потому программы партий так мало в сущности значат. Только что программу начнут применять – она расплывается, «как сон, как легкое видение». Сильны только отрицательные программы, или, точнее говоря, программы в их отрицательной стороне, ибо эти живут не своим «положением», а положительностью отрицаемого, объединяющего противников в деле разрушения.

Какое место принадлежит Церкви в государстве и какова роль церковников в деле гражданском? Св. Синод был обязан решить этот вопрос в принципе: он этого не сделал и доселе не тщится делать; а благодаря этому появляется, с одной стороны, бесшабашность никем не направляемых членов Думы из батюшек и, с другой стороны, чрезмерная осторожность священных членов Государственного Совета, судя по примеру почтенного протоиерея Буткевича. Вопрос этот может быть разрешен, думается нам, после предварительного решения вопроса – что выше: служение Церкви или государству? Служить же двум господам, по евангельскому слову, нельзя<sup>1</sup>. В теории, конечно, церковная область считается высшей; но гражданская несравненно любезнее: она касается таких интересных, осязаемых вопросов и таких разнообразных! Посему и получается при применении требования «Distinguo» такое положение,

---

<sup>1</sup> Хотя в Евангелии взяты для примера два таких господина, каковы Бог и мамона, но, во-первых, мамона вовсе не бес в точном смысле, а затем положение о двух господах высказано в форме общей, и пример двух господ взят вовсе не исчерпывательный. По Евангелию, – нельзя служить вообще двум господам, не однородным.

в котором легко разыграть древнего Hercules in bivio<sup>1</sup>. В одном отношении Церковь выше, ибо она занимается вопросами высшими; с другой стороны, государство «забористее», ибо его интересы уж очень близки каждому, да и так разнообразны! К тому же священные лица так заманчиво признаны совершенно полноправными гражданами, что отказаться от прямого и постоянного участия в делах государственных было бы и слишком тяжело, и как бы доказательством неполной гражданственности. Последнее особенно нестерпимо: сколько лет духовенство было почти гражданскими париями; в нем столько лет назревали политические похоти, потому что оно было лишено политической роли<sup>2</sup>, что упустить теперь случай заиграть на всех гражданских струнах, имеющихся в душе священных лиц не менее, чем у других обывателей, было бы безрассудно.

Вопрос этот сразу принимает крайне практическую форму; но похоти политические, видимо, так сильны, что на него даже никто из иерархов не обратил внимания, хотя думаем, что многие миряне очень обратили на него внимание и, может быть, очень многие же глубоко смущены невниманием к нему тех, кому оный вопрос ведать надлежит.

Приходской священник (то же и архиерей, хотя несколько в меньшей степени), призванный к водительству душ ко спасению, избирается в Думу на пять лет. Заседания Думы предполагаются свыше полугодовых

---

<sup>1</sup> Геркулес на перепутье (*лат.*) – Прим. сост.

<sup>2</sup> Когда митрополит Филарет высказывался против участия духовных лиц в Государственном Совете, то это, может быть, происходило от того, что он лично был часто приглашаем к участию в решении государственных вопросов и потому его личные политические аппетиты были вполне удовлетворены. Если не предположить, что он, как истинный церковный мыслитель, смотрел на вопросы с высшей и не личной точки зрения, то такое объяснение, может быть, и допустимо.

в каждую сессию. Следовательно, при благоприятном ходе дел пастырь словесных овец должен бросить свою паству на долгий срок на произвол судеб; ибо причисление временное к другому приходу – равносильно сведению на нет духовного водительства; а в приходах друг от друга отдаленных даже и жреческая сторона служения тоже почти сходит на нет<sup>1</sup>. И это на пять лет! Замещать временно командированным монахом на пять полугодий отсутствующего иерея неудобно, ибо и он будет непостоянным пастырем; а с другой стороны, прихожане либо будут подозревать, что их иерей *из-за корысти* бросает их<sup>2</sup>, или, что, пожалуй, еще хуже, – будут приывать видеть в политике нечто против Церкви высшее, ибо, де, священник променял служение Богу на служение политике и, следовательно, с согласия епископа явно исповедовал, что мирские дела важнее духовных, ибо последние приносятся в жертву первым. А так как для простого народа проповедь делом убедительнее таковой же словом, то очень возможно, что паства таких пастырей, которые ставят дело мирское выше Божьего,

<sup>1</sup> Нельзя не заметить, что в духовенстве гораздо более принимается во внимание жреческая его роль, чем пастырская, на что еще обращал внимание покойный митрополит Моск. Иннокентий. Посему, может быть, оно и мирится на том, что требы будут-де так или иначе исполнены. По этому поводу приходит на мысль, что народное название иерея «поп», пожалуй, указывает именно на их преобладающий жреческий характер. А. С. Хомяков в своих «Записках по всемирной истории» проводил очень не бездоказательно мысль о том, что в латинском языке сильная струя славянства. Эту мысль, но в еще более решительной форме защищает итальянский ученый, профессор Серджи, почитающий латинское племя за отпрыск средневропейского общеславянского племени. Ср. проф. Модестова, «Введение к римской истории». По латыни жрец закалатель назывался «рора». Во всяком случае слово «поп» вовсе не одного корня с греческим «папас», римским Папой, хотя сей последний, приняв титул Pontifex'a, также причислил себя к жречеству quasi языческому.

<sup>2</sup> Особенно если пройдет проект о крупном, постоянном содержании депутатов.

убедится их примером и тоже принесет Бога в жертву мамоне, а тогда... вернувшись после пятилетнего отсутствия священнику придется уложить пожитки и за ненадобностью в нем удалиться вовсе. Конечно, мы делаем предположение очень неправдоподобное. Но оно *вытекает логически* из принципа, по которому пастырь «бросает овцы и бегаёт».

Если сказанное нами на деле, вероятно, не осуществится, то лишь потому, что пастыри наши в среднем одинаково мало воздействуют на пасомых как словом, так и делом. Для данного случая это очень благоприятное явление; но в общем едва ли оно очень утешительно. Пасомые у нас, в сущности, доселе редко имеют в лице духовенства пастырей и обходятся в жизни и в деле веры почти исключительно тем общим просветительным началом, которое со времен крещения Руси, так сказать, носится в нашей духовной атмосфере; и, конечно, это сознают наши пастыри настолько, что внутренне себя вполне успокаивают соображением, что-де таинство как-нибудь, кто-нибудь да совершит, а в остальном как при нас, так и без нас от Православия «уповательно» не отступят; нам же, как полноправным гражданам, нельзя не исполнить своего общегражданского долга, и к тому же, если нас сограждане выбирают, то этим возвышается престиж Церкви, коему мы призваны споспешествовать; «косвенно мы и в Думе служители Церкви».

Что же, однако, эти иереи отправляются делать вдали от своих приходов – вот этот-то вопрос никто не ставит на разрешение, а в нем вся суть.

Если бы то, что им предлежит творить, покидая приход, действительно было важнее того, что они призваны делать, состоя при своем храме, тогда, конечно, и временное отсутствие их было бы вполне законно. Но



об этом-то никто даже и вопроса не ставит, – едем-де исполнить гражданский долг, а из чего он действительно слагается? Вот этого-то именно анализа подлежащей в Думе иереям деятельности ни они сами, ни их наболевшие не дают себе труда сделать. Если же это было бы учинено, то, несомненно, получилось бы либо сознательное, официально выраженное одобрение политиканствованию иереев и епископов, либо, наоборот, последовало бы или представление синодальное Государю о желательности выделения иереев-граждан в особую «курию» для какого-нибудь отличного от общегражданского служения законотворения, или совершенно бы от такового служения увольнения; либо, наконец, Синод или епископы дали бы совет иереям уклониться от избрания и избираемости, подкрепляя оный *примером самого епископа*.

\* \* \*

Конечно, перебирать здесь дела, могущие быть предложенными на усмотрение священников-думцев и государственных советников для выяснения, какие из них могут быть иереями вершимы без ущерба для иерейского достоинства, было бы очень сложной и не совсем нужной работой. В сущности многие такие вопросы не унижительно, а обязательно важны для гражданина, свободного от другого, более высокого призвания. Они только потому являются низменными для человека, посвятившего себя высшему служению (даже хоть науке или искусству), что наглядно показывают, что занимающийся ими не занимается своим высшим делом. Если в Думе рассматривается вопрос о смертной казни или об организации учебно-образовательного дела, то никто не скажет, что ученый, художник или иерей снис-

ходит до них, а наоборот, все одобряет участие этих лиц в подобных делах. Но рассмотрение вопроса о реформе таможенного дела или тому подобных (вопросы сами по себе очень почтенные) иереями или епископами не может не выставить на вид того, что они, которые должны бы «поучаться в законе Господнем день и ночь» для того, чтобы в нем наставлять других, предпочитают сему (никогда не исчерпаемому) занятию, служащему основой для их пастырского служения, другие занятия, которые, в сущности, служат лишь для удовлетворения самым банальным потребностям государственного обихода. Таким образом, не входя в перечисление всего того, что подлежит рассмотрению членов Думы или Государственного Совета, можно и должно высказаться духовенству, особенно же архипастырям, по общему вопросу: можно ли тому, кто призван делать, не покладая рук, дело Божье, делать и дела мирские, из которых многие так не духовны, что *одно занятие ими подчеркивает забвение о духовном деле в тех, кто ими занимается*. Если духовенство посвятило себя духовному служению, то может ли оно одновременно служить тому, что так далеко и так отдаляет от духовного? Когда в Иерусалиме первые христиане завели общие трапезы, то апостолы тотчас заявили, что им нельзя одновременно и проповедовать, и заниматься хозяйством, и учредили для сего институт низший – дьяконов. А теперь оказывается, что преемники их в полноте их служения и их ближайшие помощники, пресвитеры, находят себя вполне способными отвлекаться от дел проповеди не только для все-таки вполне церковного, но хотя сравнительно низшего дела прокормления своих же членов, но даже и для занятий вопросами, требующими углубления во всю житейскую суету и, следовательно, положительно мешающими заняться делами своего призвания.

Практическая несовместимость этих занятий ясна. Но, может быть, однако, надо признать, что в гражданниерее церковная роль его должна уступать его гражданскому призванию. Вот этот-то вопрос и подлежит разъяснению категорическому, и если этот вопрос не был даже рассмотрен правительством христианского государства, то это должно непременно быть сделано самими водителями Церкви – Синодом и иерархами<sup>1</sup>. Мы не думаем, что это доказывает господство в иерархии русской эрастианизма английского XVIII века. Нет, это все та же умственная спячка, которая есть доселе преобладающая черта всей и светской, и духовной интеллигенции, и только она одна препятствует и духовной власти тряхнуть схоластическим<sup>2</sup> «Distinguo» по делу столь важному для церковного самосознания нашего. Хотя многие почитают, что громы событий последних лет окончательно пробудили наше долго дремавшее общество, но едва ли с этим можно вполне согласиться. Эти события лишь нарушили наш сон, но не пробудили нас; оттого теперь и сбывается лишь то, что некогда предсказывал А. С. Хомяков: усыпленное правительством

---

<sup>1</sup> Но их полное равнодушие ко всем правительственным распоряжениям, явно задевающим церковную жизнь, поразительно... Кто из российских преемников апостолов заявил протест против выборов в Думу, назначенных в 1906 г. на 25 марта? Или в 1907 г. выборы были назначены на 14 сентября! Явно, что несколько отдаленные от городов священники и миряне, чтобы исполнить гражданский долг, должны забыть об исполнении своей религиозной потребности, и не ясно ли, что избрание таких дней сделано нашей юдофильскою властью сознательно, чтобы уменьшить количество на выборах православного, а следовательно, и консервативного элемента. Православный предпочтет Церковь избирательной зале, а либеральный элемент учтет это в свою пользу.

<sup>2</sup> Гарнак, хотя он большой либерал по церковной части, и тот вступился за честь схоластицизма и говорит, что из этого слова напрасно сделали выражение умалительное, тогда как оно в сущности лишь означает простой и очень почтенный академизм.

общество, внезапно потревоженное, спросонок понесет всяческую дребедень. Истинное пробуждение не есть только неспанье, но пробуждение потребности ясной мысли (*Distinguo*), а таковая с полумыслями, с полупониманием и, наконец, с полумерами не совместима. У нас же пока мы видим лишь «полу»-всё. Таковой же полумерою является и анекдотическое преследование отдельных иереев, без всякой попытки разъяснить положительно вопросы основные<sup>1</sup>. Благодаря этому получается такой абсурд: отцы могут, по-видимому не без благословения Синода, играть на политических кимвалах, на струнах гражданственно-сладкогласных, но если они берут некоторые ноты, кому-то не нравящиеся, то их за сие подвергают неприятностям. Правильнее было бы формально рассмотреть – позволительно ли духовным лицам с забвением своего непосредственного призвания брать в руки светские инструменты и на них импровизировать, подобно другим? Если позволительно, то какие мелодии должны почитаться профанирующими звание духовного виртуоза?

\* \* \*

Древняя Русь дает нам очень наглядный пример и образец того, как Церковь в те времена понимала участие ее служителей в деле государственном, что потеперешнему, когда вместо понятия об обязанности возоблададо таковое же о правах, выразилось бы фразою «пользование гражданскими правами». В минуты непосредственной опасности церковники выступали

---

<sup>1</sup> Слышно, что, например, на Московском съезде земцев, где так много говорили о мелкой земской единице, никто не поднял даже вопроса ни о том, чем должно быть земство вообще, ни даже хоть о том, что такое о себе должна быть мелкая единица. Ее «акциденции» были разобраны кое-как, но ее «субстанция» так и осталась незатронутой.

на защиту отечества наравне с мирянами (Пересвет и Ослябя), ибо когда горит дом, то все без разбора занимаются тушением пожара, и может случиться, что придется иной раз иерею глушить головешки епитрахилью. Но когда течение государственной жизни шло правильным порядком, тогда духовенство привлекалось к совету только по специальным вопросам, которые почитались совместимыми с духовным служением. Если же люди от этого по-видимому и отступали, то лишь по-видимому.

Если духовенство участвовало, например, в обсуждении вопроса об Азове, то это был лишь вопрос об его готовности жертвовать, в качестве крупнейшего собственника. Да и то, сколько нам известно, на соборы приглашались лишь «черные власти», т.е. именно та часть духовенства, которая наименее занята пастырством душ, а наиболее окормлением корабля церковного, что допускает большую свободу личную, чем непосредственная *siga animarum*<sup>1</sup>. Думаем, что и теперь есть немало вопросов гражданских, по которым выслушать мнение представителей Церкви весьма желательно. Но рядом с этим мы думаем, что отвлечение священников от алтаря и амвона для рассмотрения государственного бюджета и тому подобного может лишь смущать православных, доселе почитавших, что священники, избравшие по православному понятию служение высшее, должны забывать сего высшего дела для низшего, могущего быть сделанным и не освященными руками. Но рядом с этим православным воззрением на отношение пастырей к гражданскому делу существует в русском народе и другое твердое понятие о том, что вообще Царь должен советоваться с народом *только по важ-*

---

<sup>1</sup> Исцеление душ (*лат.*). – Прим. сост.

нейшим делам, а вовсе не привлекать его к постоянно-му совместному государствованию, так как этим не в меру облегчается дело царское, которое народ любит себе представлять как очень и очень тяжелое (а посему и благоговеет он перед званием и лицом царевым), и вместе с тем возлагается совершенно непосильное бремя на самый народ, который создан, чтобы жить по-православному, а не политиканствовать через мнимых представителей, избрание коих было, есть и будет дело самое недельное, которым и он (да и почти все народы) занимается лишь по принуждению в угоду сильнейшим из своей среды.

Автор старинного английского романа («Векфильдский викарий») Оливер Гольдсмит очень метко подметил и выразил английский взгляд на народоправство, и его словами мы заключим настоящую статью: «I found that monarchy was the best government for the poor to live in; and commonwealth for the rich» («Для бедных лучшая форма управления монархическая, а для богатых всего выгоднее народоправство»).

## Собор, соборность, приход и пастырь<sup>1</sup>

### Введение

Действительно ли Русская Церковь дремлет потому, что у ее изголовья не стоит имеющий ее постоянно будить Патриарх и что нет соборных периодических заседаний; и действительно ли она не имеет в народе

---

<sup>1</sup> Заимствовано из статьи Д. А. Хомякова «Соборное завершение и приходская основа церковного строя», написанной в 1906 году. Заглавие и подзаголовки принадлежат редакции «Религиозно-философской библиотеки» (М., 1917). – Прим. сост.

должного значения потому, что приход лишен прав юридической личности? Эти положения появились «почти как аксиомы», и если есть, де, о чем спорить, то разве о подробностях. Но действительно ли «тело церковное» изнывает от того, что нет патриарха, нет постоянного функционирующего соборного института и что ноги оно так шатки потому, что приход не может приобрести имущество на свое имя и распоряжаться храмом, как собственностью, и выбирать священников, — этого доказать еще никто не пробовал, а общенародного голоса в этом смысле не раздалось.

**«Пастырь добрый» и народная нужда в нем.** Единственное, что за последнее время было ясно и точно выражено народом по церковному делу, это то, что народ сознает для себя необходимым иметь *пастырей добрых*, т.е. таких, какие соответствуют его о пастыре представлению, полагающих душу за овцы, и это выражение было добыто не голосованием, а проявилось просто в беспримерной всероссийской известности и славе о. Иоанна Кронштадтского. Известность его и слава, конечно, не могут объясняться ни чудесами, ибо они относятся только к меньшинству из притекающих к нему лично или иным, косвенным путем: громадное большинство его почитателей чудес и исцелений у него не просило и не искало таковых; его благотворительность была не причиной, а последствием притока к нему жертв от уже оценивших его православных. Объяснима его охватившая всю Россию слава только тем, что народ, веками ищущий себе пастыря идеального и в нем полагающий суть церковного строя, внезапно услышал, что такой пастырь явился, и он всем сердцем бросился к нему, чем и показал, что он ищет разрешения всего для Церкви нужного в исправлении наиболее слабого пункта нашего церковного обихода: он ищет пастыря

себе. Иначе сказать, в России весь церковный вопрос вращается около этого живого средоточия. Но что для «церкви простецов» ясно, то, по-видимому, сокрыто от «премудрых и разумных». У нас вместо постановки на основании народного приговора вопроса о том: «да как бы вызвать к жизни побольше отцов Иоаннов?» – тотчас решили, что, де, необходимо реформировать высшую церковную администрацию, а в ответ раздались голоса, что, де, спасение в приходе, облеченном правами юридического лица. Невольно приходит на мысль следующее сопоставление вопросов: если бы в большинстве русских приходов явились настоятелями достойные последователи св. Сергия Радонежского, св. Серафима Саровского и о. Иоанна Кронштадтского, оживилась ли бы церковная жизнь в наших приходах, городских и сельских, а следовательно и в комплексе их – епархиях и во всей Русской Церкви?! Мне представляется, что ответ должен быть положительный.

**Помогут ли Церкви Собор и приход при отсутствии соборного духа в Церкви?** Ну а что же получится, если вместо нынешнего Синода и его порядков, до бесправного прихода включительно, явится поместный Собор с патриархом и все приходы обратятся в юридические единицы? Что это, действительно, при теперешнем церковном персонале, при теперешнем вялом духе даст Церкви и жизнь и цветение – позволительно в этом сомневаться, и вот на каких основаниях: управление Церковью и ее ячеечная организация постоянно видоизменялись: первое – в отношении точности осуществления основного канонического идеала, а вторая – в смысле большей или меньшей независимости ячеек; и, однако, едва ли возможно доказать, что корректные формы да-

---

<sup>1</sup> Особенно если бы во главе епархий стали достойные наследники Тихона Задонского, Митрофана Воронежского, Дмитрия Ростовского и т.д.



вали всегда желательные результаты. Например, говоря о соборном начале: далеко не везде соборный строй выдерживался строго, и менее всего, пожалуй, в древней России. Однако древняя Русь, хотя и пользовалась самым несовершенным церковным управлением, все-таки сохранила в себе веры так много, что даже теперь достаточно явиться пастырю истинно по сердцу русскому, как вся Россия обращает к нему свои взоры и готова отдать себя в его водительство<sup>1</sup>.

Народ, думаем мы, пожалуй, исключительно ищет в Церкви духовной стороны ее деятельности: он более придает значения Церкви мистической и даже несколько, может быть, умаляет значение Церкви-организации, Церкви видимой (в чем, пожалуй, заключается основное отличие «общенародного» Православия от старообрядчества), тогда как правящие церковные сферы вместе с церковной интеллигенцией, конечно, не забывая о мистической стороне Церкви, выработали свой особый штандпункт, при котором организация церковной видимой жизни получает окраску более свойственную культуре самих этих высших церковных слоев, которые суть вместе и слои общекультурные – плоды культуры западной с ее склонностью к форме более выраженной, чем каковой обладает простой *русский* человек. Хотя этих простых людей и больше, чем интеллигентов, тем не менее, видимо, последние дали «свою» окраску делу «церковного обновления», и нам приходится считаться с этим возобладавшим течением, которое *мы* почли бы вполне законным, если бы оно шло *только* рука об руку с теми действительно чисто церковными запросами, которыми живет простой православный люд, этот

<sup>1</sup> Да не подумает читатель, что пишущий эти строки сам идеализатор до крайности Кронштадтского пастыря. Глубоко чтя его личные высокие качества, мы здесь берем его только как симптом, а не делаем ему личной оценки, которой еще не пришло время.

главный (по числу и по непосредственности) хранитель благочестия, как выразились некогда восточные иерархи в известном ответе их папе Пию IX<sup>1</sup>.

## I

### Собор и соборность

**Соборы в древней Церкви и в Церкви современной.** Точка отправления для желания воссоздать соборное управление находится как в истории Церкви, начинающейся почти что с так называемого Иерусалимского собора апостолов, так и в канонах, требующих периодического созыва соборов, и, наконец, в самом Символе, называющем Церковь соборной. Хотя последнее слово и есть перевод слова «кафолический», тем не менее несомненно, что подобранное славянскими переводчиками слово находится в связи с идеей Собора, как выражения церковного единения. Таким образом, идея соборности, действительно, так присуща обществу, основанному на начале единения, по возможности полного<sup>2</sup>, что, кажется, нечего бы и толковать о необходимости восстановления того, что в сущности не могло никогда бездействовать, если только соборная Церковь, действительно, не переставала существовать сама, а это, конечно, недо-

---

<sup>1</sup> Истинная Церковь, для которой не страшны врата ада, всегда себе верна, каковы бы ни были ее внешние судьбы. Вот выписка из путешествия В. Г. Барского, в которой необыкновенно живо выражена эта вера, которой дай Бог нам всем побольше иметь: «Церковь Христова... никогда же ни от кого же преодолена бывает, ниже будет. Стоит бо недвижимо, аки гора, красится красотою, аки невеста, сияет в сем мире, аки солнце, светя на благия и злыя; пребывает тверда, аки адамант, процветает, яко крин посреде терния, горит всегда непрестанным пламенем любви, яже к Богу, его же никаким видом всякие еретичествующих ветры угасити не могут; никогда смущается, всегда веселится, победную воспевающе песнь».

<sup>2</sup> «Да будут едино, якоже Мы».

пустимо. Мы думаем, что, действительно, если бы соборности не было в Церкви, то и ее бы самой не было. Были ли, однако, соборы за последние 200 лет в России? Да и на Востоке так ли они действуют, как того требуют апостольские правила и истекающие из них, или, по крайней мере, сродственные им, постановления соборов Никейского и иных? Кажется, на этот вопрос ответ один – отрицательный. Значит, в Церкви перестал функционировать орган, почти что абсолютно жизненный, а все-таки Церковь существует и действенна! Если скажут, что, де, при патриархах существуют соборы даже постоянные, что греческий и румынский синоды, да, пожалуй, и наш – соборные учреждения, что даже в Австрии при карловицком митрополите собираются соборы, то всякий же признает, что эти учреждения очень далеки от того, что требуется канонами. Итак, настоящее соборное управление, которое особенно устойчиво функционировало с IV века до XI–XII-го, за какое время насчитывают некоторые более 1000 соборов, постепенно слабеет в позднейшие века; но в этом отношении века доконстантиновские представляют явление почти подобное. Обычай ежегодных соборов по апостольским правилам был вовсе не всеобщий, и некоторые даже думают, что это правило, занесенное в апостольские правила, имеет происхождение местное, именно сирийское. Так в Италии частые, срочные соборы были мало в ходу, равно как в Египте, и, тем не менее, эти Церкви были строго православны и процветали. Но если формально внешнее «соборование» было не везде одинаково развито, то это вовсе не доказывает, что дух апостольского строя был менее жив в одной Церкви, чем в другой.

**Соборность и дух соборности.** Суть соборного начала состоит вовсе не в обычае совместного сидения по

делам догматическим или дисциплинарным одних епископов, епископов ли с пресвитерами и мирянами, а «в духе соборности», т.е. потребности постоянного единения во всем, касающемся церковной жизни, между членами Церкви и частными церквями, одних с другими.

Приходит на память по этому поводу одна глава в книге проф. Ешевского «Аполлинарий Сидоний», в которой он, рассказывая о положении Церкви в Галлии в V веке, между прочим говорит, что в это время церковная жизнь была так тесно объединена живым интересом церковности, что мельчайшие церковные дела на Западе живо обсуждались на Востоке, и обратно. Не есть ли это истинная соборность, которая составляет суть церковной жизни? Иными словами: не есть ли «соборность» – взаимная, выражаемая видимо любовь, выражаемая разными средствами и приемами, и между прочим – и путем совместного совещания по делам: епископов ли одних, епископов ли с пресвитерами и мирянами, – всегда стремящаяся к одному: к единству, к «единству любви в союзе мира»? Такой взгляд на соборы как на выразителей «духа соборного», составляющего суть церковного строя, а не как на «учреждение», имеющее «абсолютную о себе» цену, и тем большую, поскольку оно лучше организовано, находит себе подтверждение в древнем строе той же нашей допетровской Руси.

**Соборность в древней Руси и в современной России.** Нельзя не признать, что постоянное церковное управление в ней было не то, что принято называть в точном смысле *соборное*, но оно было и вполне соборным по духу его. Соборность в ней была живая, не ограничивавшаяся иерархическим соборованием, проводившая начало «общения» до возможных пределов во всех церковных делах, больших и малых. Петр, переделывая церковное управление по-своему, не отме-

нял соборного порядка управления, а только ввел ложную соборную форму вместо прежней живой, но почти бесформенной соборности; и с его легкой руки именно формально соборная церковная власть постепенно вытравивала из обихода живую соборность, даже до самых ее основ видимых (ибо соборность внутреннюю уничтожить нельзя, она-то и спасает), так что теперь почти не осталось о ней понятия. О соборности, как учреждении, как церковной высшей власти, теперь горячо и сильно хлопочут, а о восстановлении соборного духа, долженствующего идти снизу вверх и там завершаться в Соборе видимом, и помину нет. Если бы потребность такой соборности была жива или ожила, то она бы и проявилась прежде всего в жизни епархиальной; но, хотя мы и читаем о «собориках» поместных, эти самые совещания показали яснее всего отсутствие *духа*. Идут разговоры почти исключительно о формах и реформах, и почти везде эти разговоры завершаются голосованием, т.е. решением по счету голосов, иначе – тем порядком, который даже государь Николай Павлович считал возмутительным в церковных вопросах (ср. «Ист. Об. Прокуроров», г. Благовидова). Сколько времени, как в каждой епархии существуют съезды духовенства по делам хозяйственным, и никогда на этих съездах (кажется) не подымались вопросы об общецерковных духовных интересах! Да и никогда, кажется, сами архиереи не присутствовали на съездах, а только утверждали или не утверждали мнения таковых. То же являет и само духовенство: чувствовало ли оно потребность лично сообщаться для разговоров о пастырских обязанностях<sup>1</sup> своих? А с прихожанами соборовать никогда священникам и в голову не приходило.

<sup>1</sup> Вспоминается выражение митр. Моск. Иннокентия: наше духовенство ушло в жречество, забыв о пастырстве.

**Оскудение духа соборности и формальное понимание Собора.** При таком совершенном оскудении духа общения, который и есть основа всякой соборности, возможно ли восстановить истинно соборное начало, а не только одно формальное соборование, канонически аккуратное? Тот характер, который приняли прения о соборах или Соборе, заставляет думать, что действительно хотят воскресить лишь институт, конечно, очень почтенный, безусловно необходимый для правильного течения церковной жизни, если он ее собою выражает, а о том, что он должен быть «по существу» – забывают.

В Соборе видят, кажется, почти исключительно – «высший трибунал»; а не ценен ли он только как выражение «духа единения», «духа соборности», который сам по себе основа церковной жизни, принимающей формы всяческие, и в том числе видимую форму «соборания». Если бы на Собор смотреть с широкой, чисто церковной точки зрения, то, кажется, не могли бы получить такую острую форму споры о составе Собора: из одних ли епископов ему состоять или из епископов с пресвитерами и мирянами? – и с вечными возвращениями к примеру Собора апостольского.

**Церковное единение и Собор.** Ведь если все дело церковное основано на единении, то ясно, что от церковного дела никто из членов Церкви не может быть устранен; а если этот принцип принять, то из него вытекает, как последствие, что всякий член Церкви всегда может соглашаться или не соглашаться на любое постановление, сделанное Собором в «любом составе». Если так, то соглашаюсь ли я на постановление, сидя за одним столом с епископами или не сидя с ними, или я при тех же условиях не соглашаюсь, могу голос свой подать и во время заседаний, и после, – то не второстепенное ли дело о том, из кого состоит собор? Важно, чтобы на

соборе, *из кого бы он ни состоял*<sup>1</sup>, не решали дела, как это делается в гражданских учреждениях, обладающих принудительной властью, большинством, а чтобы все творилось, «изволившу Св. Духу», а Св. Дух есть «дух единения», а не разногласия. И если бы положен был этот взгляд в основу вопроса о Соборе у нас, то, вероятно, не только все дело бы устроилось, но взгляд на этот вопрос дал бы и всем остальным вопросам характер иной, более церковный, менее формальный, чем какой принимает теперь дело церковного обновления.

**Состав Собора. Участие мирян.** Идет оживленный спор о праве иереев и мирян участвовать на соборах то с решающим, то с совещательным голосом. Да отчего бы мирянам не участвовать на соборе, не только потому, что они участвовали на Иерусалимском соборе, но и потому, что Церковь есть сама всемирный Собор, который потому лишь не заседает формально и постоянно, что этого сделать фактически нельзя? Но если миряне не илоты в вере, то ясно, что они же и участники в решении церковных дел, с тем лишь отличием от иерархов, что иерархи призваны к этому «по долгу служения», а миряне этой обязанности могут и не нести; это то же, что вопрос об учительстве и проповеди, да даже и о совершении таинств. Если мирянин может «по нужде» крестить и не лишен права проповедовать, то его отличие от клира только в том, что он не «специально» к этому призван, не он официальный орган Церкви, тогда как клир призван и получил для исполнения сего особую благодать, которой не вовсе лишены миряне.

**Собор и современные избирательные формы.** Участие мирян в соборах не есть, следовательно, принципиальный вопрос, а только вопрос «большого или меньшего удобства»: вопрос основной – это тот, как

<sup>1</sup> Конечно, не без епископов, носителей полноты даров церковных.

решаются церковные дела, единодушием или большинством? Если единомыслием, т.е. если тогда только считаются принятыми решения, когда достигнуто единение, то присутствие или неприсутствие мирян, с голосом решающим или совещательным, совсем не важно. Но если поставить соборное делание не почву «урн и шаров», тогда, конечно, вопрос делается острым и миряне будут настаивать на формальном участии в соборовании. Что теперь так горячо именно об этом толкуют, это самое служит печальным признаком отсутствия в большинстве современного церковного общества соборного духа, а без этого, конечно, форма соборности ничему не принесет пользы, а еще более делу навредит, внося в церковную жизнь «лжеподобие» чего-то очень почтенного и почти священного в своем истинном виде, и не почтенного и тем менее священного – в искаженном. И чем более в соборность эту будет внесено выработки и утонченности технической, тем будет хуже. Без патриарха, избранного Собором, можно обойтись; но горе, если у нас заведутся патриархи, избранные большинством. Да и от всяческих решений соборов, вышедших не из объединения о Духе, а из баллотировочного ящика, хотя бы и окропленного иссопом, – и от них храни нас Промысел!

Таким образом, мы приходим к заключению, что основа соборности, этого столь вожеленного вида проявления церковной жизни и церковного самосознания, направленного на благоустройство жизни Церкви в ее видимой части, должна быть искаема не в законоположениях о таком или ином созыве так или иначе организованных соборов, а в обнаружении духа единения во имя церковных интересов, в самом народе церковном, в котором жив, конечно, но жив прикровенно этот дух единения, только направленный более на мистические,



чем на бытовые, церковные дела. Церковь мистическая действует всегда соборно, в высшем смысле этого слова, но, конечно, желательно, чтобы эта высшая соборность применялась и к потребностям Церкви видимой в ее земном проявлении. Начало этому, конечно, надо полагать в самой народно-церковной жизни и, восходя от нее, доходить до соборности всецерковной. Вероятно, это чувство, очень важное само по себе – и навело в 70-х годах (особенно горячо выступил Д. Ф. Самарин) многих лучших людей из мирян на мысль о том, что вся церковная перестройка должна начаться с прихода: это-де ячейка всего церковного организма. Теперь же эту мысль выдвинули вперед и поставили на одну доску с вопросом о соборах представители, если можно так выразиться, церковной демократичности.

## II Приход и Церковь

**Реформа православного прихода в современном понимании.** Весь нижний устой Церкви, по учению сторонников приходской автономии, должен заключаться в приходских единицах, снабженных правами широкого самоуправления, как по духовной части, так и по имущественной, доводимыми некоторыми до права самоуправления. Между сторонниками приходского переустройства есть много градаций понимания, сходятся же все на праве прихода избирать священников, конечно, не без высшего контроля епископа, утверждающего или не утверждающего выборы, но с возможным ограничением «иерархического произвола», и особенно на признании за приходом прав юридического лица, со всеми имущественными правами и с обращением храма, как недвижимости, в собственность прихода, имеющего

ведать свои интересы, и духовные и материальные, порядком коллегиальным, в котором пресвитерство сводится на нечто очень несходное с точным смыслом его исконного наименования, а следовательно, и его изначального призвания.

**Приход в древней Церкви.** Основной вопрос составляет и здесь, как и в вопросе о Соборе (что есть соборность?), – что собственно должно почитаться ячейкой всего церковного здания? Конечно, отвечают многие, – приход! И этот ответ повторяется, как эхо. На чем такое утверждение основано? Одно несомненно – это то, что история Церкви этого взгляда не подтверждает. Самые первые местные группы христианские, какие нам известны оформленными, – ибо мы в сущности не знаем, как были организованы христианские общины самых первых времен внутри себя, – являются апокалиптические семь церквей с ангелами – епископами во главе. Засим мы знаем, что первоначально пресвитеры были лица, группировавшиеся вокруг епископа. Так называемые «домашние церкви», конечно, ничего общего с приходом не имели и, конечно, не послужили основой для приходской организации. Кажется, что приходы прежде всего начали образовываться в нашем, настоящем смысле в Риме; но все-таки выделение их в самостоятельные общины едва ли было сколько-нибудь древнее; и там хозяйничал в экономическом отношении все-таки епископ, и во время гонений, да и после, когда имущество Римской Церкви достигло таких громадных размеров, как, например, при Григории Великом.

**Приход и Церковь в их взаимных отношениях.** Таким образом, приходская организация едва ли когда-нибудь составляла живую ячейку, и это по той простой причине, что в Церкви органическая ячейка должна быть, как во всем живом, одарена всеми элементами

завершимости в себе самой. Такая завершимость предполагается только в такой единице, которая есть, так сказать, микрокосм; от соединения микрокосмов получается макрокосм. Такая единица без полноправного завершителя, епископа, немислима. Первоначально даже церковные таинства совершались епископами, и только по его уполномочию – пресвитерами. Таким образом, идею ячейки разрешает не приход с иереем во главе: это явление не исконное, и, во всяком случае, никогда приходы не претендовали на иное что-либо, как только на удовлетворение практических потребностей богослужения и той группировки, которая вызывалась и вызывается условиями обитания совместного.

Нам думается, что для верного принципиального определения значения прихода недостаточно смотреть на него с точки зрения так или иначе понятого практицизма, т.е. определять его возможную полезную самодеятельность по умозрительным соображениям; надо сначала выяснить себе его место в церковной жизни, с точки зрения понимания самой идеи Церкви: тогда можно будет точно сказать, какую роль он может играть в церковной жизни, не рискуя сойти *на нет*, с одной стороны, или развиться до роли, допустимой лишь, например, в пресвитерианской организации – с другой.

**Приход как явление в общей благодатной жизни Церкви.** Прежде всего, надо поставить вопрос: есть ли приход явление положительного характера, связанное с идеей Церкви в ее основе, или, наоборот, явление т.е. отрицательное, вносящее в идею церковности идеальной ноту земного несовершенства. Так как приход, как исторический факт, не возводится до первоначальных страниц церковной истории, чем он как явление совершенно отличен от Собора, то мы можем смело сказать, что он явление просто бытовое, истекающее из условий чело-

веческого обихода, не допускающего формального, видимого объединения всех во внешней жизни. Он именно есть видимое выражение фактической невозможности формального соборования всей Церкви, как бы отвлеченно этого ни желать: все «единомысленные о Христе» не могут быть объединены фактически, как одну минуту об этом мечтали первые иерусалимские христиане, учредившие у себя даже общность имуществ. Жизнь налагает невольно необходимость образования групп, но это образование отдельных групп есть именно явление земного несовершенства и может быть «лишь терпимо», поскольку оно может идти рука об руку с основной идеей единства, а не обращено в начало о себе довлеющее, в нечто *о себе желательное*.

**Приход и единство Церкви.** В сущности, в Церкви все, что не безусловно согласно с идеей единства, даже внешнего, есть только земной минус, вносимый в высшую основную идею – христианского единства; идеал церковный – это «едино стадо и един Пастырь»; и поэтому до некоторой степени папизм стоит на почве правильной: в этом его и сила, и если он доходит в своем проявлении до квазикошунства, то это лишь потому, что он сам – плод, так сказать, материализации духа, стремления осуществить на деле, на земле то, что может быть осуществлено лишь когда человек отрешится, а пока – только насколько он отрешается от уз плоти. Но «в идее» эта усиленная потребность единения, конечно, менее противна идее христианского строя, чем таковая же возможного обиндивидуаления каждой группы верующих, сходящихся лишь по земным случайностям в известном пункте – храме. Поскольку еще идея жива, что этот храм есть принадлежность всей Церкви и ее выражает, а не есть собственность этой случайной группы собирающихся в ней молиться людей, что в

этом храме, символизирующем именно идею всецерковности, все равны, прихожане и не прихожане, постольку приходский храм с его бытовым приходом не нарушает высшую идею. И действительно, не так ли смотрит на этот вопрос любой верующий «простец»? Когда он несет свою лепту в церковь, он именно несет ее в «Церковь», а не в кассу специально того или другого храма. Что это так, тому доказательство то, что громадное большинство опускает свою лепту совершенно безразлично, в какую бы церковь он ни попал: он жертвует на «Церковь», и в каждой церкви он себя считает таким же прихожанином, пока он в ней молится, как и так называемый форменный прихожанин. Церковь т.е. терпит приход, а не возводит его в нечто «о себе ценное». И, конечно, раз Церковь земная живет в условиях пространства и времени, она и считается с этими условиями, давая им то значение, которое они играют в нашей жизни, как нечто неизбежное – «но не более».

**Отношение Церкви к приходу и к семейному началу.** Параллель довольно точную для уразумения отношения Церкви к неизбежному группированию верующих по приходам мы можем найти в отношении Церкви к семейному началу. Апостол говорит, что кто не заботится о близких, тот заслуживает порицания; Христос и Церковь благословляют брак, и тем, конечно, утверждают и последствие его – семью; но рядом с этим Христианство всячески тщится ввести семейную жизнь в возможно скромные пределы, постоянно напоминая, что она должна уступать первенствующее место, занимаемое ею дотеле в языческом мире, высшему началу единения о Христе, единению, перед которым семейное начало должно сходить на второй, дальний план. «Не называйте никого отцом!» «Кто мать Моя и братья?» И далее, во всей истории Христианства вы постоянно

видите, как мало места отводится, так сказать, апологии семейности. Семья есть явление, истекающее из условий земной жизни, и потому настолько естественно императивно, что ее не поощрять, а умерять нужно с тех пор, как у человечества родилось представление о единстве высшем всех в Боге и Христе. То же и в деле образования естественных бытовых групп в Церкви. Не поощрять их дальнейшую склонность, присущую всякой естественной группе, к большему и большему обособлению, а наоборот, напоминать постоянно, что они лишь явления физически неизбежные и существующие, так сказать, в ущерб высшей идее единства: вот что по отношению к попыткам ультраприходофилов должна говорить Церковь, указывая при этом на то, что хотя некоторые и находят, что приходская деятельность, почти исчерпываемая единением в молитве, не полна и, так сказать, только в зародыше, но что это есть совершенное недоразумение, ибо, по учению Евангельскому, нет ничего выше единения молитвенного: «где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди их» (Мф. 18, 20). «Что попросят у Бога совместно, то будет дано». Чего же искать и желать большего?

**Приход как центр молитвенного единения верующих.** Приходский храм и естественное приходское единение дают возможность осуществить то высшее, к чему только может стремиться христианин, и поэтому высшая задача приходской совместной жизни под руководством доброго пастыря должна быть именно эта: *возможное взаимное молитвенное возгревание друг друга*; и на этой почве, конечно, приход не рискует обострить в себе тот индивидуалистический зародыш, который так опасен в отдельных лицах и в обществах, которые не подчиняют его постоянно высшему началу единства. Жизнь прихода – общение в храме и единение в молит-

ве, – что, конечно, вовсе не исключает возможности некоторых функций, например, благотворительности, обучения и др., которые могут почитаться практическими результатами молитвы истинной.

**Приход, епископ и поместная Церковь.** Приход, по нашему мнению, должен быть средоточием именно молитвенной жизни Церкви, в отличие от той «всесторонне объединяющей единицы», во главе которой поставлено лицо, *снабженное дарами благодати «пасти Церковь» во всех ее проявлениях земных*, – от поместной Церкви. Епископу именно даны дары благодати, чтобы «пасти», так как без такого вожатого Церковь земная может сбиться с пути. Пастырю приходскому этих даров не дано, и его единственное дело состоит в том, чтобы молитвенно объединять и по возможности назидать собственной жизнью группирующихся около него верующих. Всякая же попытка формально организовать эту молитвенную единицу может лишь ввести в нее и в самую Церковь такие начала единения – не органического и не молитвенного, – которым противодействовать в местной Церкви дано «благодатью управления» епископу, но не дано иерею, и которые, как показывают попытки формулирования приходского строя, лишь угрожают под самыми прекрасными предложениями обратить приход в нечто, не только не имеющее утвердить, а могущее только расшатать истинную церковную жизнь. Если приход поддастся приманкам «отвечать собственными силами на все запросы жизни», то можно опасаться, что под покровом именно необходимой для сего регламентации он сделается чем-то сначала полуцерковным, а чего доброго, под конец весьма «самочинным». Приход, думаем мы, есть та бытовая, естественная почва, на которой должны себя совместно проявлять чисто духовные и особенно естественно-общественные запросы

верующих с одной – и учительско-пастырская деятельность пастырей с другой стороны, т.е. то, что составляет самую существенную часть истинно-церковной жизни. И в этом отношении приход может и должен почитаться «основой общецерковной молитвенной организации». Церковь, объединяющаяся из приходов, где тепло и усердно молятся и где пастыри словом и делом насаждают слово Божье, – такая Церковь будет сама и жива, и цветуща, и духовно к тому же свободна, ибо где дух Христов, там свобода (но не наоборот). Простой народ это живо понимает и потому все свои надежды обращает именно на то, чтобы сознаваемая им в себе духовная немощь находила восполнение в благих пастырях, и в реформы форм не верит.

Где же искать и как найти таких по возможности идеальных пастырей? Вот, по-нашему, вся задача, действительно предлежащая высшей церковной власти, будь она синодальная, патриаршая, руководимая соборами или даже временно предоставленная сама себе, до тех пор пока истинная соборность не оживет по духу, а не по одному новейшему законоположению.

### III Пастырь

**«Пастырь и овцы» в Евангелии и в народном сознании.** На примере отца Иоанна Кронштадтского мы видим, чего именно желает народ православный для своего церковного устройства и в чем полагает найти искони им желаемое духовное основание церковной жизни. В этом, как и во многом другом, простецы являют себя более чуткими к истинному пониманию того, что «на потребу», чем те, которые себя почитают (и, конечно, в некотором смысле основательно) «му-



дрыми и разумными». Русский человек испокон века являет в себе много весьма странного и не легко объяснимого. С. А. Рачинский очень верно говорил, что хотя русский народ давно крещен, но доселе остался почти не оглашен проповедью евангельскою: это, пожалуй, подтверждается историей распространения Христианства в России. Но рядом с этим мы видим в этом народе, как бы неоглашенном, такое подчас жизненное понимание Евангелия, которого тщетно приходится искать между дипломированными богословами. Евангелие строит Церковь на схеме: «пастырь и овцы». Тот, кто наименовал Себя «Пастырем овец», которые «глас Его слышат и по Нем идут» и т.д., поручил дело пастыбы овец заменяющим Его пастырям: «паси овцы Моя». И это дело пастыбы овец пастырем добрым так живо и так просто проникло в народное понимание схемы церковного строя, что у нас, по крайней мере для христианина-крестьянина, Церковь представляется в виде конгломерата отдельных, объединенных молитвой стад церковных овец под руководством доброго пастыря, поучающего не столько словом, сколько делом, как осуществлять учение Христово и жить по-Божьи. Храм для народа – это, так сказать, Христова овчарня, в которую овцы заходят для единения в молитве, и тут-то священник-молитвенник является в полноте своей церковной роли, т.е. *молитвенного пастыря*, и именно такого, от которого ищут только духовного водительства, а не какого-либо иного, как думают некоторые интеллигентные радетели о благе церковном.

**Отношение народа к общекультурной деятельности духовенства.** Отец Иоанн тем именно и был силен в народе, что он вызывал *только* молитвенные запросы и им служил собственным примером; тем же объясняется и то, почему так мало влияют на народ па-

стыри, мнящие служить целям общекультурным, до учителя школьного включительно. Священники-хозяева, пчеловоды, врачи и т.п. – представляются крестьянам делающими дело, может быть, и хорошее, но не священническое, и, как сказано выше, даже школьное учительство считается в народе делом не священническим по существу. Один очень ревностный к учебному делу священник с удивлением говорил, что его прихожане никак не могут понять, что учительство есть такая же обязательная для него функция, как и богослужение, совершение таинств и т.д.

**Пастырь-молитвенник и приход.** Для народа – решаемся мы это утверждать – приход есть единица молитвенная, и пастырь – руководитель в молитве (понимая, конечно, таковую в ее живом всеобъемлющем значении, а не только в ритуалистическом). Отсюда получается то очень заметное для всякого явление, что народ у нас охотно подчиняется такому, так сказать, молитвенному пастырю и очень неохотно поддается влиянию пастырей благочестиво-деловитых, по типу католических патеров, деятельность коих почти всегда заходит за пределы чисто духовные. Тот же отец Иоанн Кронштадтский известен всей России, как молитвенник и бесребреник; но кто же в народе его чтит как устроителя домов трудолюбия, хотя, конечно, и это тоже очень почтенное его насаждение? В пастыре православном народ хочет видеть лицо, по возможности осуществляющее чисто христианские добродетели, лицо идеальное, а не утилитарно-полезное: таковых он охотно ищет инде и умеет их по-своему, но иначе, ценить.

В пастыре мы все желаем найти тип для почитания по мерилу христианскому, и таковое почитание вовсе не предполагает формального подчинения влиянию, каковое почти всегда сопровождает деятельность чтимых

католиками патеров и протестантами пасторов, особенно сельских. Православное отношение к пастырю есть выражение истинно-христианского начала церковного чиновначалия, идущего рука об руку с идеей христианской свободы, коей так дорожила всегда Православная Церковь и которая составляет отличительную черту ее от всех других христианских исповеданий, вечно колеблющихся между двумя полюсами: властного авторитета и самочиния.

Церковь должна быть пасома, и, конечно, чтобы она паслась на «пажитях злочных», у «вод покойных», требуются пастыри, стоящие на высоте своего призвания и, конечно, при условии желания овец быть водимыми. При этих условиях получаются те два фактора, из которых слагается вся церковная дисциплина.

**Дух христианский в народном его понимании.** Оттого народ русский, понявший дух Христианства чутьем, изначала стал искать пастырей добрых и, вероятно, находил таковых, хотя бы мы и не знали имен большинства из них. Только чрез таковых пастырей, не столько, может быть, действовавших словом, сколько поучавших делом, получилось то явление, о котором было сказано выше, что русский народ уразумел Христианство по существу его, хотя почти нигде не способен был выдерживать того испытания в вероучении, которое у западных требуется для «конфирмации». Конечно, нельзя не желать, чтобы в народе развивалось и более сознательное «знание» веры рядом с ее жизненным пониманием («молюсь духом, – говорит Апостол, – молюсь и умом»), но пока это жизненное понимание все-таки руководило религиозной жизнью народа настолько верно, что он в главных вопросах церковной жизни стоял и стоит на твердой почве. И теперь, когда только и говорят, что о формальных изменениях «по-

рядков», тело церковное вздыхает лишь об одном – о том, чтобы ему дали духовную живую пищу, каковую призваны изготавливать для него добрые пастыри, знающие, где «пажити злачныя и воды покойныя». Такие пастыри, думаем мы, были у народа во всю его допетровскую историю, и главным образом они исходили из той живой школы, которая так или иначе завершалась в монастырях и их подвижниках. Посему в народе доселе так чтятся именно подвижники-иноки, которых народ почитает настоящими наставниками своими, хотя бы от них не осталось ни слова поучения, а только одна слава их праведного жития, суть которого сводится к одному: «не любите мира, ни того, что в мире», а вовсе не заключалась в наставлениях о том, как благоустроить земную жизнь, хотя бы и под сенью креста, чего так усердно ищут те, которые хотят создать в приходах именно ячейки земного благоустройства христианской церковной общины.

### **Русское пастырство в прошлом и настоящем.**

Таких пастырей, которые соответствовали бы требованиям пасомых по отношению к духовному водительству, – их-то жаждет народ снова найти; а для того, чтобы таковые у нас явились, надо, чтобы они были так или иначе близки народу по бытовым понятиям и по строю жизни, т.е. именно такими, каковы были те неведомые нам по имени, но, несомненно, существовавшие до известного времени пастыри, которые «допасли» стадо свое до тех времен последних, когда оно утратило вследствие исторических судеб духовное водительство пастырей, благодаря чему масса русского народа осталась «сирою». Священников-пастырей теперь почти что нечего и искать, разве только в городах, где они несколько слились со средою, к которой для пастырства приставлены. Священники-интеллигенты иногда

с успехом и теперь действуют в интеллигентной или полуинтеллигентной среде городского населения. Но в деревнях уже почти нельзя найти такого типа иереев, о каких тщетно вздыхает народ и представителя каковых он как бы нашел в отце Иоанне.

**Общецерковный идеал пастыря.** Чем же представляется народу отец Иоанн? А именно тем, чем по народному понятию пастырь должен быть: неустанным молитвенником и совершенным нестяжателем. Таков, действительно, идеал пастыря, не только простонародный, думаем мы, но и идеал общецерковный; и вот таких-то пастырей и нужно Церкви нашей для того, чтобы она возродилась духом при теперешних или при иных административных регламентах, которые будущий собор и, может быть, будущий патриарх для нее придумают. Нельзя, однако, скажут ревнители духовного просвещения, допустить, чтобы одна религиозно-нравственная сторона исчерпывала все значение христианского пастыря. Ведь, кроме того, чтобы учить примером, необходимо, чтобы пастырь наставлял пасомых в вере, сообщая им догму того учения, которое они должны действенно проявлять к жизни. На это вполне веское замечание можно многое ответить. Конечно, пастырем не может быть тот, кто не знает, куда, на какую пажить вести овец.

Но о такой крайности не может быть и речи. Однако если пастырями, даже по смерти пасущими Церковь, могли быть неученые преп. Сергей и другие, до св. Серафима Саровского включительно, то почему непременно надо почитать, что лицо недипломированное в наши дни не может руководить людьми по пути ко спасению? Ведь сама Церковь разделяет в своем культе «пастырей» и «учителей», и, как иллюстрация всецерковная этого различия, могут служить, с одной

стороны, представители пастырства – Николай Чудотворец или Спиридон Тримифунтский и др., а с другой стоят учителя вселенной: Василий Великий, Афанасий, Златоуст и др. При этом надо заметить, что у нас народное почитание гораздо более на стороне пастырей, чем учителей.

**Современное пастырство и монашество.** Сознают ли наши пастыри свою отчужденность от пасомых (под пастырями следует понимать и архипастырей) или нет? Вероятно, да, потому что едва ли можно жить отчужденно и не чувствовать этого! Современный священник для прихожанина, особенно деревенского, является лицом, ничего не делающим иначе, как за плату, хотя бы и малую: духовного общения нет такого, которое устранило бы всякую идею платы. И это, конечно, в большинстве случаев вовсе не следствие иерейской жадности; никто ведь докторов не обвиняет за то, что они не делают визитов бесплатно; это есть последствие того житейского отчуждения, которое доводит до минимума сношения бесплатные и оставляет на виду «только платные».

Пастырь-молитвенник, трудящийся бесплатно и даже раздающий получаемое, каким является о. Иоанн, не мог не сделаться предметом всеобщего удивления, а засим – и общего народного почитания. Такими же истинными пастырями являются народу (и не одному простонародью) оптинские старцы; и надо к этому добавить, что вообще в народе черное духовенство окружено большим ореолом, чем белое, именно потому, что народ видит в иноках молитвенников, а с возможным их сребролюбием встречается на почве лишь «добровольных» приношений. Когда дело пастырства обращается в достояние касты, т.е. из дела призвания делается просто вопросом питания, то, конечно, элемент идеаль-

ный все более и более уступает чисто бытовым, материальным интересам.

**Пастырство по призванию и сословный строй духовенства.** Хотя нельзя не признать, что некоторая наследственность в занятиях всякого рода имеет свои достоинства (у нас, например, нельзя не признать, что суровая жизнь сельского духовенства очень способствует выработке таких характеров, которые нужны для прохождения тяжелого с внешней стороны служения церковного); но если такая наследственность не нежелательна, то, во всяком случае, она должна быть все-таки подчиняема высшим идеальным требованиям *призвания*, и следовательно, все, что может облегчить выход из духовного звания непризванных, и рядом с этим все, что может облегчить доступ к церковному служению людей, призванных к этому, не только желательно, но необходимо.

В сущности, теперешняя духовная среда останется при всех возможных условиях господствующей в деле служения алтарю, но ее служение будет только тогда плодотворно, когда она сама очистится от присутствия в ней тех элементов, которые теперь лишь дискредитируют духовное сословие, на том даже, может быть, только основании, что «дурная слава бежит, а добрая лежит». К тому же несомненно, что и добрые элементы духовного сословия несколько склонны к пассивности ввиду сознания, что конкуренции нет. Можно смело надеяться, что если в среду епархиального духовенства вступит несколько десятков людей из других сословий, искренне преданных своему делу, то они с пользой воздействуют на сотни лиц из того же духовного сословия, которые только потому себя не проявляют с наилучшей стороны, что нуждаются во внешнем стимуле, в поддержке, и пока – не находят оной...

**Духовенство и отношение к нему общества и народа.** Духовенство, воспитываемое в своих сословных училищах, начиная с «начальных», до такой степени принимает тип, чуждый и народу, и обществу, что оно прямо лишается возможности жизненно воздействовать как на одного, так и на другое. Для народа – священники суть грамотеи, которых он не понимает, а они с высоты своего богословского мирозерцания (если только оно у них серьезно есть, в чем позволительно сомневаться) его даже и не стараются понять; для общества же духовенство является чем-то вовсе чуждым, потому что оно своим духовно-техническим знанием совершенно лишено того, что называется культурой в широком смысле слова, т.е. страдает тем, чем страдают почти все разнородные техники, которым этот недостаток прощается лишь потому, что к ним применяются иные требования, чем к тем, которых истинное призвание – руководить по пути христианского просвещения, а таковое, как высшее, непременно всесторонне. Эти недостатки, конечно, могли бы искупаться в значительной степени, если бы, по крайней мере, в специально-духовных школах давалось строго церковное воспитание.

**Духовная школа и ее реформы.** Если бы из семинарий и академий выходили люди действительно церковные и по понятиям, и по вкусам, и по жизни, то с другими их недостатками можно легко бы помириться мирянам; истинная любовь к Церкви, даже в тесном смысле храма, в конце концов всех объединила бы. Но в этом именно отношении кастический строй себя наиболее изобличает и в конец губит, ибо школы с высшими задачами, в которые поступают без различия и чувствующие призвание, и вовсе не чувствующие такового, каковых теперь, когда духовное сословие размножилось, слишком достаточно, и все они смотрят на прохождение



через училища и семинарии лишь как на путь для достижения вовсе не церковных должностей, – такие школы не могут даже и сохранить в себе церковного духа в отношении дисциплины и внешней, и внутренней; и, конечно, выходящие из них даже хорошие юноши далеко не являют ни народу, ни обществу тех желанных служителей алтаря, которым самим дороже всего «привитать в дому Господнем». События последних времен ясно доказали, что в отношении нравственном духовные школы ничуть не лучше светских, и при этом очень ясно выказалось, в чем дело. Почти все требования семинаристов сводились к получению прав, равных гимназическим; и это вполне естественно. Загнанные поневоле в духовные училища, дети духовенства, для которого эти училища являются единовременно и восполнительными в отношении расходов на обучение, стремятся выйти из них на свободу для приискания других профессий. Но тогда ясно становится и другое, что весь вопрос об образовании пастырей сводится к тому, чтобы не было более таких условий воспитательных, при которых непринятые поощрялись искусственно к поступлению в священническое звание, принятые же из других условий искусственно устранились от поступления в священнический чин, и чтобы учрежденные для будущих пастырей учебные заведения были доступны всем прошедшим известное общее образование, а не начинались бы с почти младенческого возраста, как теперь; результатом чего получается в «кончалых» семинаристах такое пресыщение даже Св. Писанием, какое получается в воспитании светском от обучения музыке и рисованию с ранних лет. Светские дети при первой возможности бросают живопись и музыку, а кончалые семинаристы – почти уже никогда более не берут в руки Писания, кроме как для литургических целей. В духовно-учебных

заведениях, устроенных для учеников, добровольно избравших путь священства, очень легко будет установить дисциплину, построенную на началах церковности бытовой; и из таких школ, наверное, будут выходить пастыри, любящие свое дело; и этим разрешится вопрос о единении пасомых с пастырями на почве любви к Церкви и к ее внешнему выражению – храму. Выше было, однако, замечено, что пастырство не безусловно неотделимо от словесного учительства. Пасти разумное стадо можно нередко и гораздо лучше делом, примером, чем одним словесным поучением. Если бы это положение было принято во внимание более, чем это делается теперь, то, вероятно, епископы чаще пользовались бы и теперь имеющимся у них правом возводить на церковные степени лиц, известных своим нравственным достоинством, хотя и не прошедших формального богословского курса, но, конечно, настолько сведущих в учении и знакомых с ритуалом, насколько это необходимо дляверяемого им дела. Если Апостол мог сказать, что «буяя мира избра Бог, да премудрыя посрамит», то отчего же нельзя допустить, что для полезного служения Церкви нужны вовсе не свидетельства и дипломы. Эти последние в сущности очень недавнего происхождения; и если бы они были, действительно, очень нужны для проповеди веры, то, вероятно, или Церковь завела бы их издавна, или сама бы извелась. Один из самых опасных симптомов нашей русской по всем направлениям лжекультуры – это поклонение дипломам. Чем менее ценится сущность, тем более выставляется ребром форма. И, к несчастью, наша церковная жизнь так глубоко прониклась этим формализмом, что в ней дипломопоклонение острее, чем во всех других ведомствах. Каковы же последствия сего? Это, кажется, всем очевидно.

## ПРИМЕЧАНИЯ

Выявленные нами прижизненные публикации сочинений Д. А. Хомякова находятся в периодических изданиях («Русский Архив», «Православное Обозрение») или брошюрах (в серия «Религиозно-философская библиотека»). Значительная часть сочинений Д. А. Хомякова была напечатана в харьковском журнале «Мирный труд» (1904–1914 гг.). Некоторые его (или написанные при его участии) письма, имеющие важное общественное значение (в «Московских ведомостях», например), еще не введены в научный оборот. Часть переписки Хомякова была опубликована за рубежом, в изданиях, практически недоступных современному читателю<sup>1</sup>.

В настоящее издание включены работы Д. А. Хомякова, дающие целостное представление о его вкладе в понимание основ русской православной народной жизни. Подавляющее большинство из них переиздаются впервые и расположены в хронологическом порядке (за исключением триптиха «Православие. Самодержавие. Народность»).

Орфография частично изменена в соответствии с современными правилами написания. Цитаты и постраничные ссылки автора оставлены без изменений.

---

<sup>1</sup> Gratieux A. Le Mouvement slavophile a la veille de la Revolution, Dmitri A. Khomiakov. Paris: les Editions du Cerf, (Ligugo, impr. de Aubin), 1953. – 247 p.

В предисловии дана оценка жизненного пути и творческого наследия Д. А. Хомякова.

В состав примечаний включен и список изданий трудов Д. А. Хомякова, требующий, впрочем, дальнейшего уточнения и пополнения.

## РАЗДЕЛ I

### Православие. Самодержавие. Народность

Как единое сочинение с указанием полного имени автора «Православие. Самодержавие. Народность» впервые было опубликовано за границей: Хомяков Д. А. Православие, самодержавие, народность. Монреаль: Изд. Братства преп. Иова Почаевского, 1983. – 231 с.

Текст был перепечатан с внесением некоторых изменений в дореволюционную орфографию.

Белорусское издание: Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность. – Минск: Беларуская грамата, 1997. – 208 с. – является повторением издания монреальского, но с переводом в современную орфографию.

Что же касается первого российского издания, вышедшего 10-тысячным тиражом (Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность. – М.: Дар, 2005. – 408 с.), то его трудно признать за сочинение именно Д. А. Хомякова. Текст грубо искажен и не соответствует ни одному из перечисленных выше изданий. Прделана значительная и необоснованная правка, изъяты целые части текста. Кроме того, отсутствуют необходимое предисловие, примечания, перевод иностранных слов и выражений.

Текст настоящего издания публикуется по прижизненным публикациям автора в журнале «Мирный Труд» или оттискам с него, а именно:

Д. Х. Вступление к опыту построения понятия «Православие» в смысле просветительно-бытовом // Мирный труд. 1905. № 9. С. 132–155.

Д. Х. Самодержавие: Опыт схематического построения этого понятия. 2-е изд. – М.: Тип.-лит. Машистова, 1905. 47 с.

Д. Х. Самодержавие, опыт схематического построения этого понятия // Мирный труд. 1906. № 6. С. 47–69; № 7. С. 113–131; № 8. С. 1–15.

Д. Х. Самодержавие, опыт схематического построения этого понятия. 4-е изд. – Харьков: Мирный труд, 1907. 64 с.

Д. Х. Православие (как начало просветительно-бытовое, личное и общественное) // Мирный труд. 1908. № 1. С. 85–100; № 2. С. 26–45; № 3. С. 113–132; № 4. С. 39–66; № 5. С. 54–73.

Д. Х. Народность. – Харьков: Мирный труд, 1908. 69 с.

## РАЗДЕЛ 2

### **Богословие, церковная и светская публицистика, литературная критика**

#### **По поводу исторических ошибок, открытых г. Соловьевым в богословских сочинениях Хомякова**

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп.: Д. Хомяков). По поводу исторических ошибок, открытых г. Соловьевым в богословских сочинениях Хомякова // Православное Обозрение. 1888. № 3. С. 611–615.

**А. С. Хомяков к И. С. Аксакову**

Публикуется в сокращении, без публикации текста писем А. С. Хомякова, по: Хомяков Д. А. (Подп.: Сообщено Д. А. Хомяковым) А.С. Хомяков и И.С. Аксаков // Русский Архив. 1893. № 10. С. 197–208.

**Граф Л. Н. Толстой. Предисловие  
к рассказам Мопассана  
(библиографическая заметка)**

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп.: Д. Хомяков.) Граф Л. Н. Толстой. Предисловие к рассказам Мопассана. Библиографическая заметка // Русский Архив. 1898. № 3. С. 441–444.

**О замечаниях А. В. Горского  
на богословские сочинения А. С. Хомякова.**

Написано в Москве в ответ на «Замечания А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова» (Богословский вестник. 1900. № 11. С. 516–543). Завершено 26 ноября 1901 г.

Опубликовано впервые: Д. Х. О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова. М.: Кушнерев, 1902. 40 с.

Публикуется по: Хомяков Д. А. О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб., 1995. С. 435–459.

**А. С. Хомяков  
о преподобном Серафиме Саровском**

Написано: 27 мая 1903 г. в с. Богучарово.

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) А. С. Хомяков о преподобном Серафиме Саровском // Русский Архив. 1903. № 7. С. 479–480.

### **К столетию со дня рождения А. С. Хомякова**

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) К столетию со дня рождения Хомякова // Русский Архив. 1904. Кн. 2. С. 164–167.

### **О классицизме**

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) О классицизме // Мирный труд. 1904. № 6. С. 115–132.

### **Нечто о Записке статс-секретаря Витте, составленной для Особого Совещания по делам сельскохозяйственной промышленности**

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Нечто о Записке статс-секретаря Витте, составленной для Особого Совещания по делам сельскохозяйственной промышленности // Мирный труд. 1905. № 2. С. 131–150.

Изначально статья предполагала продолжение, публикации которого так и не последовало.

### **Забастовка духовных академий**

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Забастовка духовных академий // Мирный труд. 1905. № 9. С. 174–176.

### **Об аграрном вопросе**

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Об аграрном вопросе // Мирный труд. 1906. № 5. С. 204–207.

### **Разгром общины – Указ 9 ноября**

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Разгром общины – Указ 9 ноября // Мирный труд. 1906. № 10. С. 184–191.

### **О непротивлении злу**

Статья закончена в Риме в январе 1907 г. и впервые опубликована за подписью «Д. Х.»: О непротивлении злу // Мирный труд. 1907. № 2. С. 1–18.

В том же году в Харькове выходит второе отдельное издание: Д. Х. О непротивлении злу. 2-е изд. – Харьков: Мирный труд, 1907. 18 с.

Публикуется по первому изданию.

### **Новейшая свобода**

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Новейшая свобода // Мирный труд. 1907. № 6–7. С. 223–232.

### **К сорокалетию кончины митрополита Филарета**

Публикуется по: Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) К сорокалетию кончины митрополита Филарета // Русский Архив. 1907. № 12. С. 551–556.

### **Клир и Государственная Дума**

Впервые опубликовано: Хомяков Д. Х. (подп. Д. Х.) Клир и Государственная Дума // Мирный труд. 1908. № 6. С. 45–62.

Перепечатано: Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Клир и Государственная Дума: Прочт. в сокращ. виде на 82-м общ. собр. Союза рус. людей в Москве товарищем



пред. Ю. П. Бартеневым. – Тула: Тип. Дружининой, 1908. 22 с.

Публикуется по первому изданию.

### **Собор, соборность, приход и пастырь**

Печатается по: Хомяков Д. А. Собор, соборность, приход и пастырь. Саратов: Благовест; Свято-Алексеев. жен. монастырь, 1996. 30, [1] с.

### **Основные сочинения Д. А. Хомякова**

Хомяков Д. По поводу исторических ошибок, открытых г. Соловьевым в богословских сочинениях А. С. Хомякова // Православное Обозрение. – 1888. – № 3. – С. 611–615.

Хомяков Д. А. А. С. Хомяков к И. С. Аксакову // Русский Архив. – 1893. – № 10. – С. 197–208.

Извлечение из письма Д. А. Хомякова к товарищу председателя отдела иконоведения Московской Духовной семинарии по поводу реферата Г. Речменского. – М., 1898.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Хомяков.) Граф Л. Н. Толстой. Предисловие к рассказам Мопассана. Библиографическая заметка // Русский Архив. – 1898. – № 3. – С. 441–444.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Н. П. Гиляров о Пушкине (По поводу отзыва «Московских Ведомостей») // Русский Архив. – 1900. – № 12. – С. 640–642.

Хомяков Д. А. О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения А. С. Хомякова. – М.: Кушнерев, 1902. – 40 с.

Хомяков Дмитрий. Самодержавие. Опыт схематического построения этого понятия. Рим, 1899. Отпечатано на правах рукописи. – М., 1903. – 58+2 с.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) А. С. Хомяков о преподавшем Серафиме Саровском // Русский Архив. – 1903. – № 7. – С. 479–480.

Хомяков Дмитрий. Письмо К. П. Победоносцеву от 10 декабря 1903 г. // Институт рукописей Национальной Библиотеки Украины им. В. И. Вернадского. – Ф. XIII. Архив Синода. Ед. хр. 4284.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) К истории отечественной бюрократии. – Тула, 1904.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) К столетию со дня рождения А. С. Хомякова // Русский Архив. – 1904. – Кн. 2. – С. 164–167.

Хомяков Дмитрий. Поправка (об имущественных делах А. С. Хомякова) // Русский Архив. – 1904. – Кн. 3. – С. 464.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) О классицизме // Мирный труд. – 1904. – № 6. – С. 115–132.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Нечто о Записке статс-секретаря Витте, составленной для Особого Совещания по делам сельскохозяйственной промышленности // Мирный труд. – 1905. – № 2. – С. 131–150.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Вступление к опыту построения понятия «Православие» в смысле просветительно-бытовом // Мирный труд. – 1905. – № 9. – С. 132–155.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Забастовка духовных академий // Мирный труд. – 1905. – № 9. – С. 174–176.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Самодержавие: Опыт схематического построения этого понятия. 2-е изд. – М.: Тип.-лит. Машистова, 1905. – 47 с.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Об аграрном вопросе // Мирный труд. – 1906. – № 5. – С. 204–207.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Самодержавие, опыт схематического построения этого понятия // Мирный труд. – 1906. – № 6–8.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Разгром общины – Указ 9 ноября // Мирный труд. – 1906. – № 10. – С. 184–191.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Соборное завершение и приходская основа церковного строя. – М., 1906.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) О непротивлении злу // Мирный труд. – 1907. – № 2. – С. 1–18.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) О непротивлении злу. 2-е изд., доп. – Харьков: Мирный труд, 1907. – 18 с.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Самодержавие, опыт схематического построения этого понятия. 4-е изд. – Харьков: Мирный труд, 1907. – 64 с.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения Хомякова // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Сочинения богословские. Изд. пятое. – М., 1907. – С. 435–459.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.). Новейшая свобода // Мирный труд. – 1907. – № 6–7. – С. 223–232.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Новейшая свобода. – Харьков: Мирный труд, 1907. – 12 с.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) К сорокалетию кончины митрополита Филарета // Русский Архив. – 1907. – № 12. – С. 551–556.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Православие (как начало просветительно-бытовое, личное и общественное) // Мирный труд. – 1908. – № 1–5.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Православие как начало просветительно-бытовое, личное и общественное. – Харьков: Мирный труд, 1908.

Хомяков Д. Х. Клир и Государственная Дума // Мирный труд. – 1908. – № 6. – С. 45–62.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Клир и Государственная Дума: Прочт. в сокращ. виде на 82-м общ. собр. Союза рус. людей в Москве товарищем пред. Ю. П. Бартеновым. – Тула: Тип. Дружининой, 1908. – 22 с.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Мировая скорбь и Всеблагость. – Тула: Тип. Дружининой, 1908.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Народность // Мирный труд. – 1908. – № 9, 11–12.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.) Народность. – Харьков: Мирный труд, 1908. – 69 с.

Хомяков Д. А. (подп. Д. Х.). Народность. – М., 1909.

Хомяков Д. А. Собор, соборность, приход и пастырь // Религиозно-философская библиотека. – М., 1917. – 31 с.

Хомяков Д. А. Православие, самодержавие, народность. – Монреаль: Изд. Братства преп. Иова Почаевского, 1983. – 231 с.

Хомяков Д. А. О замечаниях А. В. Горского на богословские сочинения Хомякова // Хомяков А. С. Сочинения богословские. – СПб., 1995. – С. 435–459.

Хомяков Д. А. Собор, соборность, приход и пастырь. – Саратов: Благовест; Свято-Алексеев. жен. монастырь, 1996. – 30,[1] с.

Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность. – Минск: Беларуская грамата, 1997. – 208 с.

Хомяков Д. А. Православие. Самодержавие. Народность. – М.: Дар, 2005. – 408 с.

## УКАЗАТЕЛЬ ПЕРИОДИЧЕСКИХ ИЗДАНИЙ

Богословский вестник – журнал Московской духовной академии, издавался в Москве с 1891 по 1918 – 318–320.

Вера и Знание – см. Вера и Церковь.

Вера и Церковь – духовный богословско-апологетический журнал, издавался в Москве с 1899 по 1907 – 469.

Вестник Европы – умеренно-либеральный литературно-политический журнал, издавался в Петербурге с 1866 по 1918 – 9.

Журнал Министерства народного просвещения – официальный журнал Министерства Народного Просвещения, издавался с 1834 по 1917 – 102.

Литературное наследство – неперIODическое научное издание Института мировой литературы им. А. М. Горького, издается в Москве с 1931 – 13.

Мирный труд – научно-литературный и общественный журнал национально-патриотического направления, издавался в Харькове с 1902 по 1904 – 13, 21–24, 472.

Московские ведомости – общественно-политическая газета, издавалась в Москве с 1756 по 1917 – 214.

Московский сборник – литературно-художественный сборник работ славянофилов, выходил в 1846, 1847 и 1852 – 162, 215.

Новое время – политическая и литературная ежедневная газета патриотического направления, издавалась в Петербурге с 1868 по 1917 – 18.

Правительственный вестник – российская ежедневная газета при Главном управлении по делам печати (высшая цензурная инстанция при Министерстве внутренних дел Российской империи). Издавалась в С.-Петербурге с 1 (13) января 1869 по 26 февраля (11 марта) 1917 – 419.

Православное обозрение – богословско-философский журнал, издавался в Москве с 1860 по 1891. Основан свящ. Н. А. Сергиевским при поддержке митр. моск. Филарета (Дроздова) – 8.

Русская Беседа – первый журнал славянофилов, издавался в Москве с 1856 по 1860 – 151.

Русский архив – историко-литературный журнал, издавался с 1863 по 1917 – 7, 12, 17–18, 24, 103, 310, 312.

Сельский вестник – еженедельная народная газета, издавалась в Москве с 1881 по 1917 (до 1905 как приложение к «Правительственному вестнику», далее – как самостоятельное издание) – 425.

Современник – российский литературный и общественно-политический журнал, издавался в Москве с 1836 по 1866 – 403.

Тульская старина – исторический журнал, издавался в Туле с 1899 по 1912 – 15.

Journal de Geneve (Женевский журнал) – швейцарская газета, издается в Женеве с 1826 года – 431.

Zeitschrift für Volker-Psychologie und Sprach-wissenschaft. («Психология народов и языкознание») – немецкий журнал, начал издаваться в 1859 – 250.

## ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ

Август Гай Октавий (63 до н.э.–14 н.э.) – император Рима – 208–209.

Августин Блаженный (353(354?) –430) – епископ Иппонский, один из учителей Церкви, оказавший огромное влияние на развитие богословской мысли на Западе – 182.

Авель – в Библии второй сын Адама, убитый своим братом Каином – 446.

Авраам – родоначальник многих народов (Быт. 17:4), первый из трех библейских патриархов эпохи после Потопа – 95, 227, 253.

Адам – в Библии первый человек, сотворенный Богом – 62, 118, 179, 267.

Адриан Публий Элий Траян (76–138) – римский император в 117–138 – 168.

Аксаков Иван Сергеевич (1823–1886) – великий русский мыслитель, славянофил, поэт, общественный деятель, младший сын С. Т. Аксакова, младший брат К. И. Аксакова, зять Ф. И. Тютчева – 152, 187, 197, 261, 303, 311, 360.

Аксаков Константин Сергеевич (1817–1860) – великий русский мыслитель, славянофил, филолог, публицист, историк, поэт – 14, 31, 142, 203, 213, 216, 260, 266, 279, 363.

Аксаков Сергей Тимофеевич (1791–1859) – писатель и общественный деятель, литературный и театральный критик, мемуарист – 102, 279, 303.

Аладьин Алексей Федорович (1872–1927) – депутат Первой Государственной думы, из крестьян – 427.

Александр I Павлович (Благословенный) (1777–1825) – Император Всероссийский – 165, 168, 220–221, 280.

Александр II (Освободитель) (1818–1881) – Император Всероссийский – 10, 187.

Александр III (Миротворец) (1845–1894) – Император Всероссийский – 8, 197, 200, 277.

Александр VI (до интронизации – Родриго Борджиа) (1431–1503) – Папа Римский – 122.

Александров С. (XIX в.) – архитектор – 27.

Алексий (в миру – Александр Федорович Лавров-Платонов) (1829–1890) – архиепископ Литовский и Виленский, богослов – 13.

Алексий I (в миру – Сергей Владимирович Симанский) (1877–1970) – Патриарх Московский и всея Руси (с 1945) – 14, 469.

Анастасий (в миру – Александр Алексеевич Грибановский) (1873–1965) – митрополит, второй по счету первоиерарх РПЦЗ – 25–26.

Анна Иоанновна (1693–1740) – Императрица Всероссийская, племянница Петра I – 16, 357.

Антоний (в миру – Алексей Павлович Храповицкий) (1863–1936) – митрополит, основатель и первоиерарх РПЦЗ – 26.

Антоний Великий (ок. 251–356) – преподобный, величайший раннехристианский подвижник и пустыжник, основатель отшельнического монашества – 22, 113, 372.



Антоний Падуанский (1195–1231) – католический святой, проповедник – 60.

Аполлинарий Сидоний († 483) – галло-римский писатель – 500.

Арий (256–336) – один из ранних ересиархов, основоположник арианства – 299–300.

Аристотель (384–322 до н.э.) – знаменитый древнегреческий философ – 192, 269, 361, 468.

Арсеньев (XX в.) – священник, отказавшийся от участия в выборах в Государственную думу в 1907 – 475.

Афанасий Великий (ок. 298–373) – святитель, один из Отцов Церкви, принадлежавший к александрийской школе патристики – 518.

Байрон Джордж Гордон (1788–1824) – английский поэт-романтик – 117, 387.

Бакунин Михаил Александрович (1814–1876) – революционер, анархист – 245.

Бальзак Оноре де (1799–1850) – великий французский писатель – 180.

Барский (Григорович-Барский) Василий Григорьевич (1701–1747) – путешественник, писатель, публицист – 498.

Барсуков Николай Платонович (1838–1906) – археограф, библиограф, историк – 12, 30.

Бартенева Петр Иванович (1829–1921) – археограф и библиограф – 12–13.

Бартенева Юрий Петрович (1866–1908) – публицист, издатель, активный деятель монархических организаций, сын П. И. Бартенева, крестник И. С. Аксакова – 472.

Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848) – критик – 240, 283.

Беляев Иван Дмитриевич (1810–1873) – мыслитель-славянофил, юрист, историк, профессор кафедры русского законодательства Московского университета. Опубликовал значительный комплекс источников по русской истории. Главные труды – «Крестьяне на Руси» и «Лекции по истории русского законодательства» – 277.

Беляев Илья – 7.

Берк Эдмунд (1729–1797) – английский политический деятель, философ, публицист – 295.

Бехтеев Сергей Сергеевич (1844–1911) – общественный и государственный деятель – 408.

Биркбек Вильям Джон (1859–1916) – английский религиозный деятель и ученый – 10.

Бисмарк-Шенхаузен Отто Эдуард Леопольд фон (1815–1898) – князь, политик, государственный деятель, первый канцлер Германской империи (второго рейха), прозванный «железным канцлером» – 140, 210, 222, 479.

Благовидов Федор Васильевич (1865–?) – историк. Докт. дис.: «Обер-прокуроры Святейшего Синода в XVIII и в первой половине XIX столетия» (Казань, 1890) – 501.

Боборыкин Петр Дмитриевич (1836–1921) – писатель, драматург, журналист – 245.

Бобринский Николай Николаевич (1927–2000) – геолог, библиотекарь, генеалог – 7.

Борджиа Чезаре (1475–1507) – итальянский политический деятель – 123, 458.

Бранди Сальваторе (1852–1915) – английский религиозный деятель и ученый – 341.

Бунге Николай Христианович фон (1823–1895) – экономист, профессор (с 1850) ректор (1859–1862; 1871–1875; 1878–1880) Киевского университета, российский

государственный деятель XIX в., академик, министр финансов Российской империи (1881–1886), председатель Комитета министров (1887–1895) – 396, 399, 403, 412.

Бунзен Эрнст (1819–1903) – немецкий историк, библиист – 144, 172.

Бурбоны – французская королевская династия – 247.

Буткевич Тимофей Иванович (1854–1925) – протоиерей, профессор богословия Харьковского университета, член Государственного Совета, активный участник монархического движения – 473–474, 477, 485.

Бэр Карл Эрнст (Карл Максимович) фон (1792–1876) – естествоиспытатель, один из основоположников эмбриологии и сравнительной анатомии, академик Петербургской академии наук, президент Русского энтомологического общества – 434.

Валуев (Волуев) Дмитрий Александрович (1820–1845) – мыслитель, историк, редактор, издатель – 82, 191, 255, 392.

Василий II Васильевич Темный (1415–1462) – Великий князь Московский (с 1425). В 1446 в борьбе за престол был ослеплен Дмитрием Шемякой – 351.

Василий Великий (ок. 330–379) – святитель, архиепископ Кесарии Каппадокийской, церковный писатель и богослов. Св. Церковь почтила его наименованием Великого и Вселенского учителя – 518.

Васильчиков Борис Александрович (1860–1931) – князь, государственный деятель, предприниматель. С 1906 – председатель Российского общества Красного Креста (РОКК). В 1906–1908 был главноуправляющим землеустройством и земледелием в кабинете П. А. Столыпина. Активно проводил столыпинскую аграрную реформу – 429.

Веневитинов Д. (1805–1827) – поэт, философ – 5.

Веселовский Александр Николаевич (1838–1906) – историк литературы, академик Петербургской академии наук (1880). Знаток славянской, византийской и западноевропейской литературы разных эпох, фольклора разных народов, видный представитель сравнительно-исторического литературоведения – 123.

Виктор Эммануил I (1759–1824) – король Сардинского королевства и герцог Савойский (1802–1821) – 158, 209.

Виктория (1819–1901) – королева Великобритании (с 1837) – 157.

Вильгельм II (1859–1941) – германский император и прусский король (1888–1918), старший сын императора Фридриха и Виктории, дочери королевы Виктории – 479.

Вине (Винэ) Александр (1797–1847) – французский теолог, публицист, пастор – 145.

Вирхов Рудольф (1821–1902) – немецкий патологоанатом, антрополог, археолог и политический деятель – 140.

Витте Сергей Юльевич (1849–1915) – граф, государственный деятель; в 1892–1903 – министр финансов, с 1903 по 1906 – председатель Комитета министров. Подписал со стороны России Портсмутский мирный договор – 92, 167, 390–416, 421, 428.

Владимир I Святославич (ок. 960–1015) – равноап., Великий князь Киевский, при котором произошло крещение Руси. В крещении получил христианское имя Василий. Известен также как Владимир Святой, Владимир Креститель (в церковной истории) и Владимир Красное Солнышко (в былинах) – 50, 57, 292–293, 478.

Владимир Всеволодович Мономах (1053–1125) – Великий князь Киевский (с 1113), по матери внук визан-

тийского императора Константина Мономаха. Почитается как местночтимый святой – 193.

Владимиров Леонид Евстафьевич (1844–?) – доктор права, профессор кафедры уголовного права и уголовного судопроизводства юридического факультета Харьковского университета (1872), заслуженный профессор (1892). Его книга «Алексей Степанович Хомяков и его этико-социальное учение» (М., 1904), написанная к 100-летию со дня рождения А. С. Хомякова, была оценена его сыном, Д. А. Хомяковым – 362–365.

Вонифатий († 754) – свщмч., просветитель Германии – 58.

Вонифатий (Бонифаций) VII (в миру – Франко Феруччи) († 985) – Папа Римский – 58.

Вяземский Петр Андреевич (1792–1878) – князь, поэт, критик – 13.

Вязигин Андрей Сергеевич (1867–1919) – один из вождей Черной сотни, историк, председатель харьковского отдела Русского собрания, издавал научно-литературный и общественный журнал «Мирный труд», убит большевиками – 22–24.

Гакстгаузен (Haxthausen) Август фон (1792–1866) – барон, немецкий ученый и писатель по аграрным вопросам. В апреле-октябре 1843 при материальной поддержке русского правительства совершил путешествие по Центральной России, Украине, Поволжью и Кавказу с целью изучения русской крестьянской общины, проехав в общей сложности более 11 000 верст. Результатом знакомства Гакстгаузена с Россией были появившиеся почти одновременно на немецком и французском языке «*Studien über die inneren Zustände, das Volksleben und insbesondere die ländlichen Einrichtungen Russlands*» (т. I и II, Ганновер и Берлин, 1847), на издание которых русским правительством было выдано пособие в 6000 руб.

Впоследствии издан был русский перевод 1-го тома: «Исследование внутренних отношений народной жизни и в особенности сельских учреждений России» (М., 1869) – 51, 149, 255, 396.

Гамбетта Леон Мишель (1838–1882) – адвокат, французский политический и государственный деятель – 198.

Ганнибал Абрам Петрович (до крещения Ибрагим) (1697 или 1698–1781), выдающийся деятель петровской и елизаветинской эпох, прадед (по матери) А. С. Пушкина. По происхождению – эфиоп, сын владетельного князя из северной Абиссинии – 236.

Гарнак (Harnack) Адольф фон (1851–1930) – лютеранский теолог либерального направления, церковный историк, автор трудов по истории раннехристианской литературы и истории догматов – 379, 381, 388, 491.

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831) – великий немецкий философ – 242–243, 260.

Гезиод из Аскры (VII–VIII вв. до Р.Х.) – древнегреческий поэт – 194.

Генрих IV (1553–1610) – французский король, основатель династии Бурбонов. Издал Нантский эдикт 1598 о веротерпимости, уравнивший в правах католиков с протестантами-гугенотами. Убит католическим монахом – 274.

Гердер Иоганн Готфрид (1744–1803) – немецкий историк, критик, философ, писатель – 51.

Геродот Галикарнасский (484–425 до Р.Х.) – великий древнегреческий историк – 170.

Герцен Александр Иванович (1812–1870) – критик, публицист, писатель, эмигрант – 242.

Гете Иоганн Вольфганг (1749–1832) – великий немецкий поэт, писатель, философ – 140, 234, 387.

Гизебрехт Фридрих (1814–1889) – немецкий историк – 264.

Гильфердинг Александр Федорович (1831–1872) – славяновед, собиратель и исследователь былин, член-корреспондент Петербургской академии наук (1856) – 29, 262.

Гиляров-Платонов Никита Петрович (1824–1887) – великий русский мыслитель, писатель, публицист, цензор, редактор газеты «Современные известия» (с 1867 по 1887), а в 1883–1884 – еженедельного иллюстрированного журнала «Радуга». Был близок к славянофилам – 299, 328.

Гладстон (Gladstone) Уильям Юарт (Вильям Эварт) (1809–1898) – английский государственный деятель и писатель – 83, 121, 140, 148, 157, 195, 373, 381, 412, 415.

Глинка Михаил Иванович (1804–1857) – великий русский композитор, основоположник русской классической музыки – 307.

Гогенцоллерны – династия бранденбургских курфюрстов, прусских королей и германских императоров – 247.

Гоголь Николай Васильевич (1809–1852) – великий русский писатель – 26, 64, 120, 234, 239, 242, 260, 274, 306–307.

Голубинский Евгений Евстигнеевич (1834–1912) – историк Русской Церкви и церковной архитектуры. Академик Императорской академии наук. Автор ряда фундаментальных исследований по истории Русской Церкви: «История Русской Церкви» и др. – 466.

Гольдсмит Оливер (1728–1774) – английский писатель – 494.

Гомер – великий эпический поэт Древней Греции – 46–47, 260, 387, 389.

Гонорий I (?–638) – папа римский. В 680 посмертно был предан анафеме в числе монофелитов Шестым Вселенским собором в Трулле – 298, 302, 328.

Горемыкин Иван Логгинович (1839–1917) – государственный деятель, министр внутренних дел в 1895–1899. В 1905 – председатель Особого совещания о мерах по укреплению крестьянского землевладения. Председатель Совета министров Российской империи в 1906 и в 1914–1916 – 428–429.

Горский Александр Васильевич (1812–1875) – протоиерей, историк Церкви, ректор Московской духовной академии (с 1862) – 10, 271, 318–356.

Градовский Александр Дмитриевич (1841–1889) – историк, публицист, правовед – 338.

Грасье (Gratieux) Альбер (1874–1951) – французский богослов, историк и литератор – 11–12, 26.

Григорий (в миру – Юрий Павлович Граббе) – епископ РПЦЗ – 19, 26–28.

Григорий I Великий (Двоеслов) (ок. 540–604) – святитель, папа римский – 144, 506.

Гримм Якоб (1785–1863) – немецкий лингвист, сказочник. Один из основоположников мифологической школы в фольклористике, принадлежал к кружку гейдельбергских романтиков, возродивших интерес к народной культуре. Вместе с братом Вильгельмом Гриммом (1786–1859) собрал и издал «Детские и семейные сказки» (т. 1–2, 1812–1814) – 273, 365.

Гумбольдт Вильгельм фон (1767–1835) – немецкий филолог, философ, языковед, государственный деятель, дипломат – 52, 187.

Гурко (Ромейко-Гурко) Иосиф Владимирович (1828–1901) – генерал-фельдмаршал, наиболее известный благодаря своим победам в русско-турецкой войне 1877–1878 – 429.



Гюго Виктор Мари (1802–1885) – французский писатель – 220.

Д’Эрбиньи Мишель-Жозеф (1880–1957) – католический епископ, дипломат – 11.

Данилевский Николай Яковлевич (1822–1895) – великий русский мыслитель, ученый-естествоиспытатель, публицист – 152, 257, 267.

Данте Алигьери (1265–1321) – великий итальянский поэт – 387, 468.

Дарвин Чарльз Роберт (1809–1882) – английский натуралист и путешественник – 226.

Даскалов Христо (1832–1863) – болгарский историк – 310.

Диадохи – общее название преемников Александра III Македонского, разделивших его империю – 228.

Димитрий (в миру – Климент Иванович Муретов) (1811–1883) – архиепископ Херсонский и Одесский. С 1841 – ректор Киевской духовной академии. С 1851 по 1857 – епископ Тульский, с 1857 – епископ Херсонский. С 1874 – архиепископ Ярославский. С 1876 – архиепископ Волынский. С 1882 – архиепископ Херсонский и Одесский – 310.

Димитрий Ростовский (в миру – Даниил Саввич Туптало) (1651–1709) – свт., митрополит Ростовский, писатель, проповедник – 497.

Димитрий Угличский (1582–1591) – св. блгв. царевич, князь Угличский – 464.

Диоскор I (444–451(454?)) – патриарх Александрийский, монофизит, преемник по кафедре св. Кирилла, приобрел в церковной истории известность защитой еретика Евтихия (оба были осуждены и отлучены от Церкви) – 298–300.

Диффенбах – 264.

Достоевский Федор Михайлович (1821–1881) – великий русский писатель, мыслитель, публицист – 238, 338.

Евтихий (378–454) – ересиарх, монофизит – 299–300.

Екатерина II Алексеевна (1729–1796) – Императрица Всероссийская (с 1762) – 81, 101, 165, 191, 207, 215, 219, 221, 279.

Елизавета Петровна (1709–1761) – Императрица Всероссийская – 277.

Ермак (Аленин Ермолай Тимофеевич) (1532/1534/1542–1585) – казачий атаман, покоритель Сибири – 429.

Ешевский Степан Васильевич (1829–1865) – историк, читал историю и статистику в Казанском и Московском университетах – 500.

Жилкин Иван Васильевич (1874–1958) – депутат Первой Государственной думы, из крестьян – 427.

Жуковский Василий Андреевич (1783–1852) – поэт, прозаик, переводчик – 10, 219, 306.

Жуковский П. В. (1824–1896) – писатель, сын В. А. Жуковского – 10.

Завитневич Владимир Зенонович (1853–1927) – духовный писатель, историк, профессор Киевской духовной академии по кафедре русской гражданской истории. Автор многих сочинений, в т.ч. «Алексей Степанович Хомяков» (Т.1–2. Киев, 1902, 1913) и др – 7, 18, 359–360.

И. А. – см. Алексей I.

Иаков (называемый иначе Израиль) – патриарх, родоначальник израильского народа, младший сын патриарха Исаака, брат Исава, отец Иосифа – 218, 226, 246.

Иаков († ок. 62) – апостол, «брат Господень» – один из 70 апостолов Христа, первый епископ Иерусалима – 441, 444.

Иванов Александр Андреевич (1806–1858) – великий русский художник, автор картины «Явление Христа народу» – 6, 304, 307.

Иезекииль (ок. 622–?) – пророк – 171.

Иловайский Дмитрий Иванович (1832–1920) – историк и публицист – 25.

Иннокентий (Попов-Вениаминов Иван Евсеевич) (1797–1879) – святитель, апостол Америки и Сибири, митрополит Московский и Коломенский – 487, 501.

Иоанн III Васильевич (1440–1505) – Великий князь Московский, сын Василия II Темного – 312.

Иоанн IV Васильевич Грозный (1530–1584) – Великий князь Московский и всея Руси (с 1533), царь всея Руси (с 1547) – 122, 200, 280.

Иоанн Златоуст (347–407) – святитель, архиепископ Константинопольский, Отец и учитель Церкви – 201.

Иоанн Кронштадтский (в миру – Иоанн Ильич Сергиев) (1829–1908) – святой праведный, протоиерей Андреевского собора в Кронштадте, великий русский мыслитель, духовный писатель – 495–496, 512–514, 518.

Ионин Александр Семенович (1837–1900) – дипломат, писатель, автор соч. «По Южной Америке» – 57.

Иосия (ок. 647–609 до Р.Х.) – иудейский царь – 129.

Исав – в Библии сын Исаака и Ревекки, продавший своему младшему близнецу Иакову первородство за чечевичную похлебку (Быт. 25:30; Евр. 12:16) – 226.

Исидор Киевский (Русский) (1380/1390–1463) – митрополит Киевский и всея Руси, кардинал Римокатолической Церкви – 351.

Иуда Искарот, сын Симона – один из апостолов Иисуса Христа, предавший его – 114, 180.

Кавелин Константин Дмитриевич (1818–1885) – историк, правовед и социолог, публицист – 266, 273.

Казиков – учитель русского языка Д. А. Хомякова – 6.

Казанский Петр Симонович (1819–1878) – церковный историк, профессор Московской духовной академии – 10, 318–320, 322, 325–326, 355.

Каин – в Библии сын Адама, убивший брата Авеля, отец Еноха – 226, 246, 446.

Калачов Николай Васильевич (1819–1885) – правовед, историк, сенатор, исследователь русской артели – 52.

Калигула (Гай Юлий Цезарь Август Германик) (12–41) – римский император, третий из династии Юлиев-Клавдиев – 453.

Кальвин Жан (1509–1564) – французский теолог, один из деятелей Реформации, переводчик и толкователь Библии, основоположник кальвинизма – 184, 200.

Кант Иммануил (1724–1804) – великий немецкий философ, родоначальник немецкой классической философии – 109, 128, 140, 199, 225, 232, 246, 252, 288.

Канут (Кнут) Великий (995–1035) – король Англии (с 1016), Дании (с 1018) и Норвегии (с 1028) – 219.

Карамзин Николай Михайлович (1766–1826) – великий русский историк, писатель, журналист, почетный член Петербургской академии наук (1818). Автор «Истории государства Российского» (тома 1–12, 1803–1826) – одного из первых обобщающих трудов по истории России. Редактор «Московского журнала» (1791–1792) и «Вестника Европы» (1802–1803) – 14, 279.

Карл Великий (ок. 742–814) – король франков (с 768), император (с 800) – 219.

Карлейль Томас (1795–1881) – английский писатель, публицист, историк, философ – 83, 101.

Катков Михаил Никифорович (1818–1887) – мыслитель, публицист, издатель журнала «Русский вестник»

и газеты «Московские ведомости» – 152–153, 187, 197, 368.

Качоровский Карл Август Романович (1870 – после 1937) – экономист-аграрник, статистик, исследователь русской общины. Качоровский считал, что только община способна обеспечить прогресс в сельском хозяйстве. Отрицал разложение общины, разделяя теорию некапиталистического развития деревни – 266.

Киприан Карфагенский (ок. 200–258) – свщмч., епископ Карфагена, богослов, основные сочинения посвящены осмыслению отступничества и раскола – 302.

Киреевский Иван Васильевич (1806–1856) – великий русский мыслитель, критик, один из основоположников славянофильства – 603, 103.

Климент Александрийский (Тит Флавий) (ок.150 – до 215) – святитель, богослов, писатель, один из основателей александрийской школы – 388.

Ключевский Василий Осипович (1841–1911) – профессор, историк – 14.

Константин Великий (ок. 274–337) – святой равноапостольный царь, император Византии в 306–337, с 325 правил единолично. Прекратил гонения на христиан и сделал христианство государственной религией – 50, 181.

Конт (Comte) Огюст Франсуа Ксавье (1798–1857) – французский философ и социолог. Основоположник позитивизма и социологии как самостоятельной науки – 472.

Кохановская Н. (псевдоним, наст. имя – Соханская Надежда Степановна) (1825–1884) – писательница – 279.

Кошелев Александр Иванович (1806–1883) – славянофил, публицист, журналист, общественный деятель, принимал самое активное участие в издании журнала

«Русская беседа», являясь одним из его учредителей – 29, 63, 128, 310, 339, 358–359.

Кудрявцев Петр Николаевич (1816–1858) – профессор Московского университета. Держался умеренного либерального направления. Его основное произведение «Судьбы Италии от падения Западной Римской империи до восстановления ее Карлом» (1850) – 379.

Ладенбург Альберт (1842–1911) – немецкий химик, писатель – 174.

Лассаль Фердинанд (1825–1864) – философ, юрист, деятель немецкого рабочего движения, социалист – 221.

Латкин Василий Николаевич (1858–?) – историк права. Произведения: «Земские соборы древней Руси сравнительно с западноевропейскими представительными учреждениями» (1885) – 206.

Лебедев Алексей Петрович (1845–1908) – церковный историк, профессор Московской духовной академии и Московского университета – 319–320.

Лев X (в миру – Джованни Медичи) (1475–1521) – папа римский. Последний папа, не имевший священного сана на момент избрания – 122.

Леонардо да Винчи (1452–1519) – великий итальянский живописец, скульптор, архитектор, ученый и инженер – 125.

Леонид (Краснопевков Лев Васильевич) (1817–1876) – епископ Дмитровский, викарий Московской епархии (1859–1876), затем архиепископ Ярославский и Ростовский – 467.

Лермонтов Михаил Юрьевич (1814–1841) – великий русский писатель – 92, 267.

Леруа-Болье Анатолий (1842–1912) – французский историк и публицист – 10.

Лжесмердис (VI до Р.Х.) – персидский маг (жрец) и самозванец, в отсутствие законного царя Камбиза объявивший себя его братом и наследником – 170.

Либах Юстус фон (1803–1873) – немецкий химик – 395.

Лойола Игнатий де (ок. 1491–1556) – католический святой, основатель Общества Иисуса (ордена иезуитов) – 245.

Ломоносов Михаил Васильевич (1711–1765) – великий русский мыслитель, ученый, поэт, просветитель, один из самых выдающихся ученых мировой науки – 216, 278–279.

Лосев Алексей Федорович (1893–1998) – философ и филолог – 5.

Лукиан (ок. 120–180) – греческий писатель-сатирик, известный как «Лукиан из Самосаты» – 432.

Людовик XIV (1638–1715) – французский король (с 1643) из династии Бурбонов – 160, 191.

Лютер Мартин (1483–1546) – вождь бюргерской реформации в Германии, основоположник протестантизма – 140, 200.

Лясковский Валерий Николаевич (1858–1938) – общественный деятель, педагог и краевед – 26.

Маврикий (539–602) – восточно-римский император; вел продолжительные войны с аварами; впоследствии свержен узурпатором Фокой. Также известен как Маврикий Стратег – 50, 245, 256.

Макарий (в миру – Михаил Петрович Булгаков) (1816–1882) – церковный историк, богослов. Ректор Киевской духовной академии (1851–1857), академик Петербургской академии наук (1854), митрополит Московский и Коломенский (в 1879–1882). Автор многочисленных трудов, в т.ч. «История Русской Церкви» (т. 1–12, 1866–1883) – 13, 353, 467.

Македоний I – патриарх Константинопольский, занимал патриаршую кафедру в 341, потом как еретик был низвержен, но несколько раз захватывал в свои руки патриаршую власть до 360 – 302.

Маковицкий Душан Петрович (1866–1821) – словацкий врач семьи Л. Н. Толстого, его друг и сподвижник – 13.

Марк – апостол, евангелист – 9, 114.

Маркс Карл (1818–1883) – экономист, философ, публицист, автор «Манифеста коммунистической партии», «Капитала» (не закончен) и др. сочинений, организатор I Интернационала – первой международной террористической организации – 221.

Мелькарт Тирский – Тирский Баал (Ваал), упоминаемый в Ветхом Завете, был известен под именем Мелькарт. Святилища и храмы Баала часто называли «высотами». В качестве божества гор и божества бури Ваал изображался в соответствующем облике – 171.

Менделеев Дмитрий Иванович (1834–1907) – великий русский ученый и общественный деятель. Химик, физико-химик, физик, метролог, экономист, технолог, геолог, метеоролог, педагог, воздухоплаватель, приборостроитель, энциклопедист. В последних крупных работах «Заветные мысли» (1905) и «К познанию России» (1906) Менделеев связывал будущее России с развитием общины и артели – 455.

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1865–1941) – писатель, поэт, критик, религиозный мыслитель – 11.

Местр Жозеф де (1753–1821) – французский философ, писатель и политический деятель – 195, 209.

Мильтон Джон (1608–1674) – английский поэт, политический деятель – 119.

Минаев Иван Павлович (1840–1890) – индолог-лингвист, историк, фольклорист, этнограф. Предпри-



нял несколько путешествий в Индию и сопредельные страны – 44, 402.

Минос – легендарный царь Кноса (на Крите) – 182.

Митрофаний Воронежский (1623–1703) – святитель, первый епископ Воронежский (с 1682) – 15, 356, 496.

Модестов Василий Иванович (1839–1907) – историк, филолог, специалист в области античности. Доктор римской словесности, профессор – 487.

Мопассан Ги де (1850–1893) – французский писатель, автор многих рассказов, романов и повестей – 12, 312–316.

Морель († 1905) – французский богослов и литератор – 11.

Морли (Морлей) (Morley) Джон (1838–1923) – английский писатель и политический деятель, журналист, редактор политических газет («Pall Mall Gazette», 1880–1883) и толстых журналов («Macmillans Magazine», 1883–1885), автор серии биографических монографий «English Men of Letters» – 121, 140, 413.

Мур Томас (1779–1852) – ирландский поэт, автор баллад, представитель романтизма – 249.

Мюллер (Muller) Фридрих Максимилиан (1823–1900) – немецкий и английский филолог, специалист по общему языкознанию, индологии, мифологии – 60, 72, 127, 175, 263.

Наполеон I (Бонапарт) (1769–1821) – французский император – 269.

Неандер Август (1789–1850) – немецкий церковный историк – 297, 301–302.

Нектарий (в миру – Николай Самуилович Надеждин) (1819–1874) – архиепископ, богослов. С 1859 ректор С.-Петербургской духовной академии, викарный епископ. С 1869 – архиепископ Харьковский и Ахтырский – 355.

Нерон (37–68) – пятый и последний римский император из династии Юлиев-Клавдиев – 453.

Нестор Летописец (ок. 1056 – ок. 1114) – преп., древнерусский писатель, агиограф, монах Киево-Печерского монастыря. Автор житий князей Бориса и Глеба, Феодосия Печерского – 52, 58.

Несторий (ок. 381–451) – патриарх Константинопольский (428–443), ересиарх – зачинатель несторианства – 300.

Николай Чудотворец (ок. 270 – ок. 345) – святитель, архиепископ Мир Ликийских – 518.

Николай I (1796–1855) – Император Всероссийский (с 1825) – 20, 30, 34, 36–37, 161, 501.

Николай Японский (в миру – Иван Дмитриевич Касаткин) (1836–1912) – святитель, архиепископ, миссионер, основатель Православной Церкви в Японии – 385.

Ньюман – см. Ньюмен.

Ньюмен (Ньюман) Джон Генри (1801–1890) – английский кардинал, религиозный и общественный деятель – 195.

Одоевский Владимир Федорович (1803–1869) – князь, писатель, журналист – 92, 267.

Озеров Иван Христофорович (1869–1942) – экономист, член Государственного совета – 214.

Ольга (в крещении Елена) (?–969) – святая равнопостольная Великая княгиня, первая из русских правительниц приняла христианство еще до Крещения Руси – 57.

Ослябя († 1380) – любецкий боярин, затем инок Троице-Сергиевского монастыря, герой Куликовской битвы – 493.

Остроумов Михаил Андреевич (1847–1920?) – заслуженный ординарный профессор по кафедре церковного права Харьковского университета, редактор

«Церковных ведомостей», «Харьковских губернских ведомостей» и др. изданий – 329.

Павел I (1754–1801) – Император Всероссийский – 165, 221.

Павел (Савл) (предп. 5(15)–64(67)) – «апостол язычников» (Рим.11:13), не входивший в число Двенадцати апостолов и участвовавший в юности в преследовании христиан – 64, 73, 109, 201, 135, 202, 268, 331, 333, 335, 338, 353, 380, 432, 441–442, 447.

Павлов Николай Михайлович (1835–1906) – публицист, историк, литературный критик, писатель. Был близок к славянофилам – 14, 23, 31, 58, 103, 137, 203, 464–465.

Палацкий Франтишек (1798–1876) – чешский историк и политический деятель – 176.

Пальмер Вильям (1811–1879) – англиканский архидиакон, вице-президент коллегии св. Марии Магдалины Оксфордского университета. В 1842 и 1844 дважды посещал Россию. В 1855 перешел в католичество. Переписывался с А. С. Хомяковым – 182? 311, 339.

Пальснер – 121.

Паскаль Блез (1623–1662) – французский ученый, философ, писатель – 81, 164, 376.

Пасхалов Клавдий Никандрович (1843–1924) – мыслитель, общественный деятель, публицист, один из вождей Черной сотни – 25–26.

Пересвет († 1380) – герой Куликовской битвы, бронский боярин, монах Троице-Сергиевого монастыря – 493.

Петр († 67) – св., апостол от 70, ближайший ученик Христа – 201, 345.

Петр I – (1672–1725) – русский царь, Император Всероссийский – 20, 37, 158–160, 162, 191, 203–204, 207–

208, 219–221, 240, 255, 258–259, 261, 277–280, 283–284, 287, 308, 358, 366, 392, 423, 427, 474, 500.

Петр III (1728–1762) – Император Всероссийский – 101.

Пий IX (1792–1878) – римский папа с 1846 по 1878. Вошел в историю как папа, провозгласивший догмат о Непорочном Зачатии Пресвятой Девы Марии и созвавший I Ватиканский Собор, утвердивший догматически учение о безошибочности Римского первосвященника – 351.

Питт Уильям Младший (1759–1806) – британский государственный деятель – 220.

Платон (428 или 427 до н.э. – 348 или 347 до н.э.) – великий древнегреческий философ, ученик Сократа, учитель Аристотеля – 46, 279, 361, 389, 468.

Плеве Вячеслав Константинович (1846–1904) – государственный деятель, действительный тайный советник, директор департамента полиции (1881–1894), Государственный секретарь (1894–1902), министр внутренних дел (1902–1904), член Русского Собрания, убит террористами – 422.

Плиний Младший (ок. 61–113) – древнеримский политический деятель и писатель – 144.

Победоносцев Константин Петрович (1827–1907) – великий русский мыслитель и государственный деятель, обер-прокурор Святейшего Синода (1880–1905) – 14, 17, 23, 148, 158, 162, 215.

Погодин Михаил Петрович (1800–1875) – историк, писатель, публицист, профессор Московского университета, академик (1841) – 12, 30.

Портал (1855–1926) – французский религиозный деятель – 10–11.

Поссевино Антонио – (1534–1611) – первый иезуит, побывавший в Москве. С 1572 по 1578 – секретарь генерала ордена – 122.

Прокопий Кесарийский (между 490 и 507– после 562) – византийский писатель; секретарь полководца Велизария – 50–51, 57.

Протей – в древнегреческой мифологии морское божество – 67.

Пушкин Александр Сергеевич (1799–1837) – великий русский писатель – 117, 180, 223, 237–239, 284, 287, 292, 307.

Радамант – в греческой мифологии сын Зевса и Европы – 182.

Раден Эдита Федоровна (1825–1885) – баронесса, общественный деятель, корреспондент Ю. Ф. Самарина – 141.

Раулинсон Генри-Кресвик (1810–1895) – английский ориенталист, государственный деятель, дипломат. С 1814 консул в Багдаде, знаток клинообразных надписей, в 1856 и 1865 член парламента, в 1858 и 1866 член индийского совета, в 1859–1860 посланник в Тегеране – 170.

Рафаэль Санти (1483–1520) – итальянский живописец, график и архитектор, представитель флорентийской школы – 117.

Рачинский Сергей Александрович (1833–1902) – ученый, педагог, просветитель, профессор Московского университета, ботаник и математик, член-корреспондент Императорской С.-Петербургской академии наук – 55, 513.

Редедя († 1022) – предводитель абхазо-адыгского племени касогов – 7.

Ренан Жозеф Эрнест (1823–1892) – французский семитолог, историк, писатель. В 8-томной «Истории происхождения христианства» он развивал рационалистическую критику, особенно в первом томе «Жизнь Иисуса» – 246–247, 379.

Рёскин (Ruscine) Джон (1819–1900) – английский писатель, художник, теоретик искусства, литературный критик и поэт. Оказал большое влияние на развитие искусствоведения и эстетики вт. пол. XIX–начала XX в – 124, 314.

Риттих Александр Федорович (1831 – не ранее 1914) – русский мыслитель, военный деятель, генерал-лейтенант, картограф, этнограф, автор многочисленных трудов, в том числе книги «Славянский мир», ставшей своего рода манифестом славянского движения – 429.

Розанов Василий Васильевич (1856–1919) – религиозный философ, литературный критик и публицист – 143.

Ростовцев Яков Иванович (1803–1860) – генерал-адъютант, известный деятель крестьянской реформы – 34, 310.

Руссо Жан-Жак (1712–1778) – великий французский писатель, философ, публицист – 48, 159–160, 188, 220, 258, 265, 277, 287, 465.

Рыбников Павел Николаевич (1831–1885) – фольклорист, этнограф – 7.

Рюриковичи – русская княжеская, ставшая впоследствии царской династия – 392.

Савва (в миру – Иван Михайлович Тихомиров) (1819–1896) – архиепископ, духовный писатель. Был ректором Московской академии (с 1861), затем последовательно епископом Можайским (с 1862), Полоцким (с 1866), Харьковским (с 1874), и архиепископом Тверским (с 1879) – 467.

Самарин Дмитрий Федорович (1827–1901) – публицист, славянофил, младший брат Ю. Ф. Самарина и издатель его сочинений – 505.

Самарин Федор Дмитриевич (1858–1916) – общественный, государственный и церковный деятель сла-

вянофильского направления, надворный советник. Предводитель дворянства Богородского уезда (1884–1891), гласный Московской губернской земской управы (до 1903), выборный член Государственного совета (1907–1908), член «Московского кружка ищущих духовного просвещения». Сын Д. Ф. Самарина, племянник Ю. Ф. Самарина – 398, 410.

Самарин Юрий Федорович (1819–1876) – великий русский мыслитель, публицист, общественный деятель, один из главных представителей славянофильства – 8, 139, 141, 149, 215, 262, 267, 299, 318, 328.

Семенов Николай Петрович (1823–1904) – известный писатель и государственный деятель, сенатор – 91, 309, 404.

Серафим Саровский (в миру – Прохор Исидорович Мошнин) (1754–1833) – преп., всяя России чудотворец, открыто выступал против масонов – 15–16, 22, 356–359, 372, 496, 517.

Сергей Александрович (Романов) (1857–1905) – Великий князь, четвертый сын Александра II, московский военный генерал-губернатор (1891–1905). Погиб от руки террориста – 15.

Сергий Радонежский (в миру – Варфоломей) (1314–1392) – преп., основатель Троицкого монастыря под Москвой (ныне Троице-Сергиева лавра), величайший подвижник земли Русской – 496, 517.

Серджи Джузеппе – (1841–1936) – итальянский антрополог – 487.

Сим – в Библии старший сын Ноя – 172.

Симеон Верхотурский (Симеон Меркушинский) (ок. 1607–1642) – святой праведный, покровитель Уральской земли – 15, 356.

Скобелев Михаил Дмитриевич (1843–1882) – выдающийся военачальник и стратег, генерал от инфанте-

рии (1881), генерал-адъютант (1878). В историю вошел с прозвищем «белый генерал» – 479.

Слепов – 214.

Смирнова-Россет Александра Осиповна (1809–1882) – фрейлина двора, знакомая, друг и собеседник А. С. Пушкина, В. А. Жуковского, Н. В. Гоголя – 149.

Снегирев Иван Михайлович (1793–1868) – историк, этнограф, фольклорист, профессор по кафедре римской словесности и древностей Московского университета, по своим воззрениям был близок к славянофилам – 190.

Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900) – философ, поэт, публицист. Сын С. М. Соловьева – 8–11, 14, 245, 296–299, 301–303.

Соловьев Сергей Михайлович (1820–1879) – историк, профессор (1845–1877), ректор (1871–1877) Московского университета. Автор многотомной «Истории России с древнейших времен» – 9, 14, 259, 282, 295.

Софья (Зоя) (Фоминишна) Палеолог († 1503) – жена Великого князя Иоанна III – 312.

Спенсер Герберт (1820–1903) – английский философ и социолог – 205.

Спиридон Тримифунтский (Саламинский) (ок. 270–348) – святитель, чудотворец – 518.

Стишинский Александр Семенович (1852–1922) – государственный деятель. В 1893–1896 состоял управляющим земским отделом Министерства внутренних дел. С 1896 товарищ государственного секретаря. В 1899–1904 – товарищ министра внутренних дел. В кабинете И. Л. Горемыкина (1906) – главноуправляющий землеустройством и земледелием – 428–429.

Столыпин Петр Аркадьевич (1862–1911) – министр внутренних дел, премьер-министр России (1906–1911), гофмейстер (1906). Убит еврейским террористом – 431.



Султанов Николай Владимирович (1805–1908) – архитектор и искусствовед – 9.

Тавернье Рене – французский журналист – 10.

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160 – после 220) – христианский богослов, писатель, юрист – 323.

Тимофей (ок. 17–80) – апостол от семидесяти, ученик апостола Павла, первый епископ Эфеса – 331, 353.

Тихомиров Лев Александрович (1852–1923) – великий русский мыслитель, идеолог монархии, философ, публицист, социолог – 17.

Тихон Задонский (в миру – Тимофей Савельевич Соколов) (1724–1783) – святитель, епископ Воронежский, церковный деятель, иерарх и богослов, крупнейший православный религиозный просветитель XVIII в. – 15, 356, 496.

Толстой Александр Петрович (1801–1873) – граф, государственный деятель, член Государственного совета; обер-прокурор Святейшего Правительствующего Синода (1856–1862) – 310.

Толстой Лев Николаевич (1828–1910) – граф, писатель, публицист и общественный деятель. В конце жизни за пропаганду еретического учения отлучен от Церкви – 12–14, 199, 256, 312–317, 394, 414.

Толук (Tholück) Август (1799–1877) – немецкий богослов – 66.

Траян Марк Ульпий (53–117) – римский император – 144.

Трейчке Генрих (1834–1896) – немецкий историк и публицист – 264.

Троицкий Николай Иванович (1851–?) – духовный писатель, археолог, преподаватель тульской семинарии, в 1885 основал тульское Епархиальное древлехранилище (первое учреждение такого рода в епархиях России),

которое потом было открыто для посещения публики под именем «палаты древностей». Для разработки собранных памятников Троицким было основано тульское историко-археологическое товарищество, которое издавало труды в виде небольших сборников под названием «Тульская Старина». Автор многих трудов, в т.ч. «А. С. Хомяков как мыслитель» (Тула, 1904); «Русский народный идеал» (Москва, 1906) и др. – 15, 96.

Трубецкой Сергей Николаевич (1862–1905) – религиозный философ, публицист, общественный деятель – 11.

Тютчев Иван Федорович (1846–1909) – член Государственного совета, сын Ф. И. Тютчева – 25.

Тютчев Федор Иванович (1803–1873) – великий русский мыслитель, поэт, дипломат, публицист, член-корреспондент Петербургской академии наук (с 1857) – 25, 246, 275.

Тютчев Федор Иванович (1873–1931) – внук Ф. И. Тютчева – 25.

Уваров Сергей Семенович (1786–1855) – государственный деятель, близкий по воззрениям к славянофилам, граф (1846). Член Российской академии (1831), почетный член (1811) и президент (1818–1855) Петербургской академии наук, в 1833–1849 – министр народного просвещения. Один из главных создателей русской государственной триады – Православие–Самодержавие–Народность – 30, 34, 36, 39.

Уваров Федор Алексеевич (1866–?) – граф, землевладелец, член особого совещания о нуждах сельскохозяйственной промышленности (1904), член Государственного Совета (1909) от московского земства – 408.

Феодосий Черниговский (Полоницкий-Углицкий) († 1696) – святитель, архиепископ Черниговский – 16, 356.

Феофан (Прокопович Елиазар (Елисей)) (1681–1736) – архиепископ новгородский, церковный и политический деятель, сподвижник Петра I в реформах Русской Православной Церкви, писатель и ученый – 159, 427.

Филарет (в миру – Дмитрий Григорьевич Гумилевский) (1805–1866) – святитель, архиепископ. Автор многих духовных сочинений в т.ч. «Истории русской церкви» – 467.

Филарет (в миру – Василий Михайлович Дроздов) (1782–1867) – святитель, митрополит Московский и Коломенский (с 1826), великий русский мыслитель, богослов и библиист – 24, 201, 310, 367, 456, 461, 464–472, 476, 486.

Филиппов Третий Иванович (1825–1899) – государственный и общественный деятель, писатель, публицист – 102.

Фихте Иоганн Готлиб (1762–1814) – немецкий философ, общественный деятель – 260.

Флоренский Павел Александрович (1882–1937) – философ – 5, 26.

Фома Аквинский (1226–1274) – теолог, самый крупный представитель схоластической философии – 245.

Фома – св., апостол от двенадцати – 344–345.

Франциск Ассизский (1182–1226) – католический святой, учредитель названного его именем ордена братьев-миноритов (францисканцев) – 60.

Фридрих II Великий (1712–1786) – прусский король из династии Гогенцоллернов, прозванный еще при жизни Фридрихом Великим – 101, 140, 277.

Хомяков Алексей Степанович (1804–1860) – великий русский мыслитель, богослов, философ, писатель, поэт, публицист, один из основоположников и главных идеологов славянофильства. – 5–6, 8–9, 11, 15, 17, 19, 21,

23, 27, 29, 31, 44, 46, 61, 63, 95, 102, 123, 126, 139–140, 143, 149, 151, 156, 172, 203–204, 211, 220, 227, 240, 242, 249, 259, 262, 271–272, 274, 277, 283, 291–292, 295–312, 318–365, 387, 393, 403, 417, 472, 487, 491.

Хомяков Николай Алексеевич (1850–1925) – политический деятель, один из основателей и член ЦК Союза 17 октября – 6.

Хомяков Степан Алексеевич – сын А. С. Хомякова – 5.

Хомяков Федор Алексеевич – сын А. С. Хомякова – 5.

Хомякова (в девичестве Ушакова, во втором браке – Бреверн-Делагарди) Анна Сергеевна – жена Д. А. Хомякова – 7.

Хомякова (в девичестве Языкова) Екатерина Михайловна (1817–1862) – жена А. С. Хомякова – 5.

Хомякова (урожд. Киреевская) Мария Алексеевна (1771–1857) – мать А. С. Хомякова – 16.

Хомякова Мария Алексеевна – дочь А. С. Хомякова – 5, 26.

Чемберлен Хьюстон Стюарт (1855–1927) – британский (с юных лет жил в Германии, писал по-немецки, германский подданный с 1916) социолог, философ, расовый теоретик, зять Рихарда Вагнера, автор книги «Явление Христа» – 128, 227.

Черняев Михаил Григорьевич (1828–1898) – генерал, туркестанский генерал-губернатор, публицист славянофильского направления, вместе с генералом Р. А. Фадеевым издавал газету «Русский мир» – 429.

Чижов Федор Васильевич (1811–1877) – крупный предприниматель, финансист, писатель, славянофил – 306.

Чингисхан (Темучин) (1162–1227) – монгольский хан, полководец – 175.

Чичерин Борис Николаевич (1828–1904) – юрист, историк, профессор по кафедре государственного права Московского университета – 396, 399, 401–403.

Шарапов Сергей Федорович (1855–1911) – мыслитель, экономист, публицист – 25.

Шатобриан Франсуа Рене де (1768–1848) – французский писатель и политик – 274.

Шафарик Павел Йозеф (1795–1861) – деятель словацкого и чешского национального движения, филолог, историк славист, литератор – 52.

Шекспир Уильям (1564–1616) – великий английский драматург и поэт – 387.

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854) – философ, представитель немецкой классической философии – 215, 263, 268, 319, 384.

Шенрок Владимир Иванович (1853–1910) – историк литературы, педагог, исследователь жизни и творчества Гоголя – 102–103.

Шереметев Сергей Дмитриевич (1844–1918) – государственный деятель, коллекционер, историк – 12–13.

Шиллер Иоганн Кристоф Фридрих (1759–1805) – великий немецкий поэт, драматург, теоретик искусства – 140.

Шишков Александр Семенович (1754–1841) – мыслитель, адмирал, министр народного просвещения (с 1824 по 1828), писатель и публицист – 240, 279.

Шопенгауэр Артур (1788–1860) – великий немецкий философ – 31, 124, 204, 235, 248, 252, 264, 319.

Щедрин Сильвестр Феодосиевич (1791–1830) – художник, пейзажист – 67, 306.

Эрбен Карл-Яромир (1811–1870) – чешский поэт и историк, издатель сборника чешских народных песен (1852) – 52.

Юстиниан I (483–565) – византийский император, по происхождению славянин, много сделавший для распространения христианства и разработки православной государственной идеологии «симфонии властей» церковной и светской – 329.

Языков Николай Михайлович (1803–1846) – поэт – 5.

Янус – в римской мифологии – двуликий бог – 178.

Яфет – сын Ноя – 181.

Benedicti XIV (Бенедикт XIV) (в миру – Просперо Лоренцо Ламбертини) (1675–1758) – папа римский – 138.

Buckle Henry Thomas (Бокль Генри Томас) (1821–1862) – английский историк, автор «Истории цивилизации в Англии» – 295.

Ewald – 129.

Fielding Hall Harold (Филдинг Холл Гарольд) (1859–1917) – английский писатель и публицист – 249.

Fouillée Alfred Jules (Фуйе Альфред Жюль) (1838–1912) – французский философ, автор книги «Психология французского народа» – 222, 229, 375.

Gladstone – см. Гладстон.

Gratieux – см. Грасье.

Harnack – см. Гарнак.

Hefele Karl Joseph von (Хефеле Карл Йозеф фон) (1809–1893) – католический богослов и историк Церкви – 301.

Lazarus Moritz (Лазарус Мориц) (1824–1903) – немецкий философ и психолог – 250.

Maistre de – см. Местр Жозеф де.

Mansi John Dominic (Манси Иоанн Доминик) (1692–1769) – итальянский историк церкви, епископ лукский, издатель многотомного собрания актов соборов – 302.

- Morel – см. Морель.  
Morley – см. Морли.  
Newmann – см. Ньюмен.  
Robertson Ew. (Робертсон Э.) – 178.  
Ruscine – см. Рёскин.  
Steinthal Neumann (1823–1899) – немецкий языко-  
вед – 250.  
Stülman (Штульман) – 158.

*Именной указатель и указатель  
периодических изданий подготовил  
А. Каплин*

# СОДЕРЖАНИЕ

|                          |   |
|--------------------------|---|
| <b>Предисловие</b> ..... | 5 |
|--------------------------|---|

## РАЗДЕЛ I

### **ПРАВОСЛАВИЕ. САМОДЕРЖАВИЕ. НАРОДНОСТЬ**

|  |     |
|--|-----|
| Православие (как начало просветительно-бытовое,<br>личное и общественное)..... | 29  |
| Самодержавие (опыт схематического построения<br>этого понятия) .....           | 148 |
| Народность .....   | 215 |

## РАЗДЕЛ II

### **БОГОСЛОВИЕ, ЦЕРКОВНАЯ И СВЕТСКАЯ ПУБЛИЦИСТИКА, ЛИТЕРАТУРНАЯ КРИТИКА**

|   |     |
|---|-----|
| По поводу исторических ошибок, открытых<br>г. Соловьевым в богословских сочинениях<br>Хомякова..... | 296 |
| А. С. Хомяков к И. С. Аксакову .....  | 303 |



---

|  |            |
|--|------------|
| Граф Л. Н. Толстой. Предисловие к рассказам<br>Мопассана (библиографическая заметка) .....   | 312        |
| О замечаниях А. В. Горского на богословские<br>сочинения А. С. Хомякова .....  | 318        |
| А. С. Хомяков о преподобном Серафиме<br>Саровском .....  | 356        |
| К столетию со дня рождения А. С. Хомякова .....  | 359        |
| О классицизме .....  | 365        |
| Нечто о Записке статс-секретаря Витте,<br>составленной для Особого Совецания по делам<br>сельскохозяйственной промышленности ..... | 390        |
| Забастовка духовных академий .....   | 416        |
| Об аграрном вопросе .....  | 419        |
| Разгром общины – Указ 9 ноября .....   | 423        |
| О непротивлении злу .....  | 432        |
| Новейшая свобода .....   | 452        |
| К сорокалетию кончины митрополита Филарета .....   | 464        |
| Клир и Государственная дума .....  | 472        |
| Собор, соборность, приход и пастырь .....  | 494        |
| Введение .....   | 494        |
| I. Собор и соборность .....  | 498        |
| II. Приход и Церковь .....   | 505        |
| III. Пастырь .....   | 512        |
| <b>Примечания</b> .....  | <b>523</b> |
| <b>Указатель периодических изданий</b> .....   | <b>533</b> |
| <b>Именной указатель</b> .....   | <b>535</b> |

Автономная некоммерческая организация Институт русской цивилизации создана в октябре 2003 г. для осуществления идей и в память великого подвижника православной России митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). Предшественником Института был Научно-исследовательский и издательский центр «Энциклопедия русской цивилизации» (1997—2003).

Целью Института является творческое объединение ученых и специалистов, занимающихся изучением истории и идеологии русского народа, проведение научных исследований, конференций, семинаров и систематизация знаний по всем вопросам русской цивилизации, истории, философии, этнографии, культуры, искусства и других научных отраслей, связанных с жизнедеятельностью русского народа с древнейших времен до начала XXI века. Приоритетным направлением деятельности института является создание 20-томной «Энциклопедии русского народа» (вышло 10 томов), а также научная подготовка и публикация самых великих книг русских мыслителей, отражающих главные вехи в развитии русского национального мировоззрения и противостояния силам мирового зла, русофобии и расизма (вышло более 40 томов).

---

Редактор Д. В. Орлов  
Корректор З. А. Скобелкина  
Компьютерная верстка Д. Е. Поляков  
Институт русской цивилизации. Тел.: 8-495-605-25-35

Подписано в печать 12.01.2011 г. Формат 84 x 108 <sup>1</sup>/<sub>32</sub>.  
Гарнитура «Times». Объем 24,8 изд. л.  
Печать офсетная. Заказ №  
Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».  
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

**ИНСТИТУТ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ  
ВЫПУСКАЕТ  
БОЛЬШУЮ ЭНЦИКЛОПЕДИЮ  
РУССКОГО НАРОДА**

Главный редактор О. А. Платонов

Энциклопедия включает следующие тома:

Русская цивилизация (*вышел*)

Русское Православие в трех томах (*вышли*)

Русское государство (*вышел*)

Русский патриотизм (*вышел*)

Русское мировоззрение (*вышел*)

Русский образ жизни (*вышел*)

Русская география

Русское хозяйство (*вышел*)

Международные отношения

Национальные отношения

Русская литература (*вышел*)

Русское искусство

Русский театр

Русская музыка

Русская наука

Русская школа

Русское воинство

Памятники Отечества

Русские за рубежом

Противники русской цивилизации

Каждый том Энциклопедии посвящен определенной отрасли жизни русского народа и будет завершенным сводом энциклопедических знаний по этой отрасли от «А» до «Я». Читатели могут в зависимости от потребностей подбирать либо полный комплект Энциклопедии, либо необходимые один или несколько томов.

К подготовке издания привлекаются лучшие русские ученые и специалисты, используются опыт и наиболее ценные материалы предыдущих русских энциклопедий и словарей. Критерием подготовки и отбора статей для Энциклопедии являются православные и национальные традиции русской науки, соответствие сделанных оценок национальным интересам русского народа.

Редакция Энциклопедии привлекает к сотрудничеству всех заинтересованных русских людей и организации. Будем признательны за любую помощь в подготовке нашего издания.

Настоящая Энциклопедия является первой попыткой создания всеобъемлющего свода православных и национальных сведений о жизни русского народа. После выхода первого издания Энциклопедии предполагается ее совершенствование и подготовка нового издания.

Приглашаем к сотрудничеству всех русских людей, разделяющих идеи Святой Руси, русской цивилизации.

Будем благодарны за любые отзывы, замечания, поправки и дополнения.

Просим направлять их по адресу: 121170, Москва, а/я 18. Платонову О. А., e-mail: [info@rusinst.ru](mailto:info@rusinst.ru)

Электронную версию Энциклопедии можно получить на нашем сайте: [www.rusinst.ru](http://www.rusinst.ru).

## **ВЫШЛИ В СВЕТ КНИГИ, ПОДГОТОВЛЕННЫЕ ИНСТИТУТОМ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:**

### **СЕРИЯ «РУССКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ»**

- Митр. Иоанн. Самодержавие духа, 528 с.  
Киреевский И. Духовные основы русской жизни, 448 с.  
Гиляров-Платонов Н. П. Жизнь есть подвиг, а не наслаждение, 720 с.  
Аксаков И. С. Наше знамя – русская народность, 640 с.  
Гоголь Н. В. Нужно любить Россию, 672 с.  
Тихомиров Л. А. Руководящие идеи русской жизни, 640 с.  
Филиппов Т. И. Русское воспитание, 448 с.  
Григорьев Ап. Апология почвенничества, 688 с.  
Данилевский Н. Я. Россия и Европа, 816 с.  
Хомяков А. С. Всемирная задача России, 800 с.  
Самарин Ю. Ф. Православие и народность, 720 с.  
Катков М. Н. Идеология охранительства, 800 с.  
Булгаков С. Н. Философия хозяйства, 464 с.  
Аксаков К. С. Государство и народ, 680 с.  
Концевич И. М. Стяжание Духа Святого, 864 с.  
Флоровский Г. В. Пути русского богословия, 848 с.  
Гильфердинг А. Ф. Россия и славянство, 496 с.  
Страхов Н. Н. Борьба с Западом, 576 с.  
Мещерский В. П. За великую Россию. Против либерализма, 624 с.  
Свт. Филарет митр. Московский. Меч духовный, 720 с.  
Зеньковский В. В. Христианская философия, 1072 с.  
Ламанский В. И. Геополитика панславизма, 928 с.  
Черкасский В. А. Национальная реформа, 592 с.  
Достоевский Ф. М. Дневник писателя, 880 с.  
Солоневич И. Л. Народная монархия, 624 с.  
Валуев Д. А. Начала славянофильства, 368 с.  
Фадеев Р. А. Государственный порядок. Россия и Кавказ, 992 с.  
Лешков В. Н. Русский народ и государство, 688 с.  
Иван Грозный. Государь, 400 с.

Лобанов М. П. Твердыня духа, 1024 с.  
Безсонов П. А. Русский народ и его творческое слово, 608 с.  
Леонтьев К. Н. Славянофильство и грядущие судьбы России, 1232 с.  
Щербатов А. Г. Православный приход – твердыня русской народности, 496 с.  
Шафаревич И. Р. Русский народ в битве цивилизаций, 936 с.  
Беляев И. Д. Лекции по истории русского законодательства, 896 с.  
Коялович М. О. История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям, 688 с.  
Погодин М. П. Вечное начало. Русский дух, 832 с.  
Шишков А. С. Огонь любви к Отечеству, 672 с.

### **СЕРИЯ «РУССКОЕ СОПРОТИВЛЕНИЕ»**

Ильин И. Национальная Россия: наши задачи, 464 с.  
Нилус С. Царство антихриста «Близ есть при дверех...», 528 с.  
Шарапов С. Ф. После победы славянофилов, 624 с.  
Грингмут В. А. Объединяйтесь, люди русские!, 544 с.  
Вязигин А. С. Манифест созидательного национализма, 400 с.  
Пасхалов К. Н. Русский вопрос, 720 с.  
Платонов. О. Загадка сионских протоколов, 800 с.  
Платонов О. Почему погибнет Америка, 528 с.  
Бутми Г. Кабала или свобода, 400 с.  
Жевахов Н. Еврейская революция, 480 с.  
Никольский Б. В. Сокрушить крамолу, 464 с.  
Величко В. Л. Русские речи, 400 с.  
Архимандрит Фотий (Спасский). Борьба за веру. Против масонов, 400 с.  
Булацель П. Ф. Борьба за правду, 704 с.  
Дубровин А. И. За Родину. Против крамолы, 480 с.  
Бондаренко В. Г. Русский вызов, 688 с.  
Платонов О. А. Масонский заговор в России, 1344 с.

### **СЕРИЯ «ИССЛЕДОВАНИЯ РУССКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ»**

Лебедев С. В. Слово и дело национальной России, 576 с.

Платонов О. А. Экономика русской цивилизации, 800 с.  
Антонов М. Ф. Экономическое учение славянофилов, 416 с.  
Каплин А. Д. Мировоззрение славянофилов, 400 с.  
Романов И. Стратегия восточных территорий, 320 с.  
Евдокимов А. Ю. Биосфера и кризис цивилизации, 480 с.  
Крыленко А. К. Денежная держава, 368 с.  
Черная сотня. Историческая энциклопедия, 640 с.  
Славянофилы. Историческая энциклопедия, 736 с.  
Морозова Г. А. Третий Рим против нового мирового порядка, 272 с.  
Троицкий В. Ю. Судьбы русской школы, 480 с.  
Русские монастыри и храмы. Историческая энциклопедия, 688 с.  
Русские святые и подвижники Православия. Историческая энциклопедия, 896 с.  
Васильев А. А. Государственно-правовой идеал славянофилов, 224 с.  
Игумен Даниил (Ишматов). Просветительская и педагогическая деятельность преподобного Сергия Радонежского, 192 с.  
Сохряков Ю. И. Русская цивилизация: философия и литература, 720 с.  
Олейников А. А. Политическая экономия национального хозяйства, 1184 с.  
Черевко К. Е. Россия на рубежах Японии, Китая и США (2-я половина XVII – начало XXI века), 688 с.  
Виноградов О. Т. Очерки начальной истории русской цивилизации, 544 с.  
Платонов О. А. Русская цивилизация. История и идеология русского народа, 944 с.  
Олейников А. А. Экономическая теория. Политическая экономия национального хозяйства, 1136 с.

### **СЕРИЯ «ТЕРНОВЫЙ ВЕНЕЦ РОССИИ»**

Платонов О. История русского народа в XX веке в 2-х томах, т. 1 – 804 с.; т. 2 – 1040 с.  
Платонов О. Тайная история масонства, 912 с.

- Платонов О. История масонства. Документы и материалы в 2-х томах, т. 1 – 720 с.; т. 2 – 736 с.
- Платонов О. Пролог царевубийства, 496 с.
- Платонов О. История царевубийства, 768 с.
- Платонов О. Святая Русь. Открытие русской цивилизации, 816 с.
- Башилов Б. История русского масонства, 640 с.
- Шевцов И. В борьбе с дьяволом, 656 с.
- Лютостанский И. Криминальная история иудаизма, 992 с.
- Платонов О. Тайна беззакония. Иудаизм и масонство против христианской цивилизации, 880 с.
- Платонов О. Загадка сионских протоколов, 800 с.
- Платонов О. Заговор царевубийц, 528 с.
- Платонов О. Николай II в секретной переписке, 800 с.

Книги, подготовленные Институтом русской цивилизации, можно приобрести в Москве: в Книжном клубе «Славянофил» (Большой Предтеченский пер., 27, тел. 8(495)-605-08-58), в книжной лавке «Русского вестника» (Покровский бул., 18/15, тел. 8(495)-916-29-41), в книгоиздательской фирме «Крафт+» (Пр. Серебрякова, 4, тел. 8(495)-620-36-94) и в магазине «Политкнига» (тел. 8(495)-543-87-93, [www.politkniga.ru](http://www.politkniga.ru))