



**Г. В. ФЛОРОВСКИЙ**

## **О патриотизме праведном и греховном**

Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное, — это любовь к истине. Любовь к отечеству рождает героев, любовь к истине создает мудрецов, благодетелей человечества... Не через родину, а через истину ведет путь на небо.

*Чаадаев. Апология сумасшедшего*

Без православия  
наша народность — дрянь...

*А. М. Кошелев,  
из письма к И. С. Аксакову*

### **I**

Разгадать будущее России — для нас это означает, прежде всего, понять и осознать еще не вполне раскрытый смысл совершившейся и совершающейся русской революции. Речь идет здесь даже не об оценке, не об объективно-историческом анализе и объяснении, а о самом первичном, живом и непосредственном *восприятии* этого *исторического факта*. В том, как мы *переживаем* и *ощущаем* современность, уже заложены и наши прогнозы, и наши конкретные пожелания: они как бы *предопределяются* нашей интуицией. И вместе с тем в ней, в этом нашем непосредственном ответе на текущие впечатления, выявляется сразу и вполне все наше «мировоззрение», вся совокупность тех понятий и категорий, в которые мы преломляем жизнь; они, — эти понятия, — образуют ту апперцептивную массу, которой определяется степень нашей культурно-житейской чуткости. Решение частного русского вопроса связывается, таким образом, с длинным рядом общих, принципиальных проблем. И не следует избегать этого, укрываться от этого, упрощая себе задачу. Говоря о русской революции, рассуждая о том, чего должно ждать и на что надеяться, что надо «делать» в настоящее время, чтобы приблизилось время свершения наших чаяний и упований, — мы невольно и неизбежно вступаем в область пересмотра и переоценки многих привычных и обиходных ценностей. И только здесь возможно обрести прочную и устойчивую основу для диагнозов и предсказаний: только этим путем возможно установить подлинную «размерность» событий русской современности, подлинный порядок их абсолютной ве-

личины, независимо от оценочного знака, приставляемого нами. И этим самым мы делаем нашу оценку углубленной и отчетливой. «Чистого опыта» вообще не существует: «данное» всегда перемешано с предпосылками мысли; но только строго учитывая эти последние, мы сможем дать точный ответ на вопрос: что такое русская революция.

## II

В начальный момент своего развития русская революция была воспринята как *правительственный переворот*, как *смена власти*, как смена людей у власти. Одни называли это государственной катастрофой, другие приветствовали зарю нового «строя», но и те и другие не видели в происшедшем ничего другого, кроме перемены правительства: на место старых, непригодных к делу людей стали новые, вышедшие из «широких кругов общественности» и опиравшиеся — по их собственному ощущению и признанию — на «симпатии народных масс»... И казалось, что «революция», в сущности, тем уже и закончилась; *осталось* немного — надо обновить и подправить кое-где поослабший административный аппарат, водворить «революционный порядок» и очистить действующее законодательство от неправомерных примесей бюрократической новеллистики. С этой точки зрения вполне последовательно все, что выходило за пределы «порядка управления» или, так сказать, «полиции благоустройства», намеренно и сознательно отлагалось — до времени более благоприятного, когда станет возможным всестороннее и неторопливое «парламентарное» обсуждение — в порядке законодательном — исподволь разработанных реформационных проектов. Катастрофический темп не ожидающей сроков жизни совершенно не ощущался. Психологически за этим стояло не что иное, как своеобразная разновидность старинного просветительного оптимизма: вера в непогрешимость логики и здравого смысла, вера во всемогущество законодателя, руководящегося «принципами разума». И эта вера обладала магическим очарованием; она породила иллюзию исполнимости задачи явно утопической: среди величайшего напряжения национальных сил, после нескольких лет болезненного пребывания в состоянии внешней войны, когда все жизненные противоречия были обострены до крайних пределов, — представлялось допустимым и возможным управлять, в сущности, *без программы*, не осуществляя никаких положительных, содержательных мер. Казалось, что «правовой порядок» уже «*учрежден*» и остается лишь его «развивать» и поддерживать.

Этот оптический обман, внушенный привычными предпосылками «общественного» мировоззрения, был настолько могуществен, что разоблачавшие его предостережения, в виде нескончаемого ряда частных и общих кризисов власти, проходили совершенно бесплодно. Выше лихорадочного томления о «твердой власти» общественное сознание не поднималось, и в него как-то даже и в виде догадки не проникала мысль о том, что «твердость» есть вовсе не первичный и самобытный атрибут власти и создается не одной формальной энергией воли, а есть нечто производное, вытекающее из реальной программы властвующего, из соответствия заданий власти подлинным потребностям текущей жизни. Из узко-политического восприятия происходивших событий истекало психологическое увлечение публично-правовыми проблемами. Грозные симптомы нарастающей разрухи представлялись проявлениями недоразвитого «революционного сознания», недостаточной гражданской дисциплины, проявлениями невежественного «бунта». И вся энергия уходила на «просвещение» и на агитацию; со стороны кажется теперь даже загадочным, как много упований возлагалось тогда на «коалиционную систему», на пересмотр и согласование партийных программ, сколько надежд влагалось во взаимные партийные уступки... Психологически все это истекало из понимания революции как *борьбы за власть*, за право пользования административным аппаратом: а позади таилась все та же вера в возможность напором воли провести свою теоретически придуманную программу и в благодетельные последствия такого проведения. Здесь было много презрения к действительности и очень много уверенности в мощи человеческого разума и индивидуального расчета над нею. Иными словами, здесь проявлялось рационалистическое убеждение в том, что люди «делают историю» и что им по силам такая задача, что жизнь историческая сама по себе протекает, так сказать, аморфно, не имея своей стихийной упругости, и что поэтому возможно рассчитывать на успех, вторгаясь в нее со своими отвлеченными планами действия.

Октябрьская победа большевиков была фактическим обнаружением внутренней ошибочности такого взгляда: «вся власть» перешла к «советам» и вдруг стала «твердою» в руках народных комиссаров; ближайшая причина лежала здесь именно в том, что «большевики» немедленно сошли с узко-политической точки зрения и поторопились подвести под себя неотложно-необходимый фундамент реформ «по существу». Как бы ни относиться к программе большевиков в смысле ее соответствия реальным потребностям исторической жизни, необходимо признать верность

руководившего ими инстинкта: они поняли, что нужно *ломать и создавать наново*. Пусть в этом не было собственно «понимания», пусть здесь сказывалась слепота в одних вопросах, но зато свобода от «предрассудков» в других; пусть ломали они совсем не то, что следовало, пусть они разбирали самые стойкие части треснувшего здания; важно сознать, что здание уже трещит, колеблется в основах, и нельзя ограничиваться одним декоративным ремонтом. Важно сознание, что революция была неизбежна, что *революции не могло не быть*, и притом не только в смысле смены власти, а именно в размерах глубокого культурно-бытового потрясения и разгрома. И за этим стоит совершенно иное историческое мироощущение, в котором как-то учтена собственная ритмика жизненной стихии. Я нисколько не склонен преувеличивать глубину и проникновенность большевистского мироощущения. Мертворожденность советской программы и скудость питающего ее общего жизненного идеала раскрываются самой жизнью: эта программа отмирает и разлагается. Но по отношению к прошлому надо признать, что сила большевиков заключалась в наличии у них *своей программы*, которую тогда они не поступались с маниакальным упрямством: у них было, действительно, «свое лицо» и этому лицу — хотя бы неискренно — они умели придавать заражающе-действенное, соблазнительное для «масс» выражение; пусть это была гримасная маска «социальной иллюзии», пусть это лицо, на самом деле, ужасная разбойничья рожа, — тем не менее победа большевиков в конце 1917 года была обусловлена именно тем, что они перешли от формальной революционности к реальной и этим попали в ритм исторического процесса.

Со стороны, с точки зрения публичного права октябрьская революция была только взрывом бунтарских, анархических тенденций и сил, сосредоточенных и руководимых заблудшей и преступной волей отдельных лиц. Охарактеризованное выше понимание исторической динамики сказалось в этой оценке тем, что большевистский переворот был всецело отнесен за счет и ответственность его руководителей, которые будто бы его «сделали», осуществили напряжением личной воли. Я говорю не о моральной ответственности за содеянное: отвечая на вопрос о фактической, так сказать, *о реально-причинной* ответственности обычно утверждают: *переворота могло и не быть, большевики сделали его...* В основе «неприятия» революции и вытекающих отсюда практических программ лежит именно упрощенное историческое понимание. «Не приемлю революцию» это значит, прежде всего, — отвергаю ее *как факт*, не считаюсь с нею как с *фактам*. Здесь возможны градации: «неприятие» может начинаться с любого момента

развития революции — с самого ее начала, с приказа № 1<sup>1</sup>, или с того момента, когда «буржуазия сдала позиции буржуазной революции», или с восстания Корнилова, или только с октябрьского переворота; выбором этого момента определяются современные партийные расхождения. Но все они вырастают на общей почве; представляется, будто люди сознательно и планомерно вели и направляли события и вдруг ворвалась чья-то буйная и преступная воля, руководимая мыслью злохудожною, и отклонила поток жизни от надежного русла; достаточно устранить эту волю, достаточно противопоставить ей свою энергию, вдохновенную благоразумием, и стихии послушно войдут в берега. Так между реально-фактическим, живым содержанием исторической действительности и сознательными умыслами отдельных индивидов, «вождей и руководителей», ставится ничем не оговариваемый знак равенства. Жизнь отдается в полную власть личному усмотрению и произволу. Совершенно упускается из виду, что сознательные планы человеческие суть всегда только *один из факторов* того творческого синтеза, управляемого законом гетерогонии целей, который созидает историческую жизнь: люди действуют не в пустоте, а некоторой среде, обладающей упругостью и трением, и среде не пассивной, а имеющей *свой* ритм развития и *свои* законы: и их действия суммируются не по типу мозаического подлеставления, и даже не по типу параллелограмма сил, а скорее по типу химического синтеза... Каждый человеческий поступок вплетается в сложную систему стихийных тяготений, действий и противодействий, и в итоге могут возникать «новые качества», возникают новые явления, совершенно непредусмотренные и невыводимые из предварительного намерения, часто совершенно несхожие и далекие от того, что ставилось в виде цели отдельными действующими лицами. Если мы стоим на почве объективного анализа исторического процесса, мы не вправе изолировать «личность» от «среды», не вправе говорить об одних «идеях»: из такого подхода родится совершенно иллюзорная и мечтательная практическая идеология. В основе ходячего «неприятя» революции лежит, в сущности, «антиисторический» *постулат действовать так, как будто бы с определенного момента жизнь и история остановились* и в некотором хронологическом интервале «ничего не случилось», так что грядущую деятельность надо примыкать к какому-то, произвольно выбираемому, моменту прошлого, а не опирать ее на то конкретное сочетание сил и возможностей, которое реально сложится ко времени настоящего «открытия действий». Именно такое содержание вкладывается в лозунг борьбы во что бы то ни стало — с большевизмом и суммарного

безоглядного отрицания «завоеваний революции», — при этом снова забывается, что «завоевания революции» это не только то, что писалось на плакатах и знаменах, не только то, что выкрикивалось — к соблазну «братии сей меньшей» на митингах. Не об этих «завоеваниях» идет речь в пределах исторического анализа, — а о тех совершенно осязаемых осуществлениях исторического развития, в которых воле человека принадлежит не исключительное место. Для чуткого взора в наши дни совершенно несомненно, что события последних лет пролегли безвозвратную грань между прошлым и грядущим, что новое будет отличаться от бывшего, старого, в чем-то существенном и основном, — и это новое и есть порождение, достижение или «завоевание» революции. *Это есть факт*, — в нем объективно суммируются стихийным током жизни — все усилия и действия отдельных лиц в некоторый реальный итог. Понять и ощутить это, осознать историческую необходимость революции — не как программы, а как сбывшегося факта, — разгадать ту надындивидуальную ритмику жизни, которая привела к ней, — вот что значит «принять» революцию. Прагматически это означает требование — базировать свои дальнейшие пожелания и попытки на изменившемся лике земли. «Идти за революцией» вовсе не значит продолжать ее, т. е. усваивать и осуществлять какую-нибудь из революционных программ; «идти за революцией» значит учитывать случившееся со всею тщательностью и точностью, и его, как факт, принимать за опорную базу своей повседневной работы. Только при таком подходе к жизни возможно творчество, действие, созидание, — иначе получится только греза, бесплотная и ни на что ненадобная, хотя бы и очень привлекательная и заманчивая.

### III

Попыткою не считаться с жизнью, попыткою пойти напролом было «белое» движение, и здесь именно коренился его неизбежный неуспех. Со всею силой здесь надлежит подчеркнуть, что речь идет не о *моральной стороне* дела: ни в признании объективно-исторической необходимости революционного разгрома, ни в утверждении изначальной обреченности Белого движения не заключается *никакой моральной оценки*. Раскрыть принудительный генезис революции — не значит дать ей моральное оправдание и обоснование; вскрыть внутреннюю противоречивость белой идеологии, это не значит осудить ее в свете нравственного чувства. Скажу открыто и прямо: Белое дело родилось из беззаветного и бескорыстного патриотического порыва, оно росло и питалось чувствами

чистыми и святыми. Именно святыми: белая борьба не была ни политической, ни классовою авантюрой, она не была гражданской войной, — под белые знамена влекла не какая-нибудь программа, а чисто нравственное задание — положить коней преступному террору, надругательствам и разврату. Это был именно протест совести. И в этом смысле знамена были, действительно, белые и под ними *dulce et decorum est mori*\*. «Белые» могилы воистину — могилы праведников, героев, подвижников; они «заслужили славу и вечный покой». Все это бесспорно, но потому-то до боли тревожно. Ибо, быть может, в непорочной белизне и моральной чистоте Добровольческого дела и заключалась его слабость и непрочность как «общественного дела» — как фактора той действительности, которая во зле лежит и объективный причинно-следственный закон которой вовсе не автономное законодательство нравственного чувства (или, во всяком случае, им не исчерпывается). В отдельности каждый может сражаться за «видение, непостижное уму», но коллективное предприятие должно иметь свой «будничней» лозунг. Ведь лично оправдан и свят также и тот, кто, совершенно не умея плавать, в порыве жертвенного милосердия и любви, «больше коеяже никтоже имать», — бросится спасать ближнего своего в двенадцатибалльный шторм. Но если Богу не угодно будет совершить чудо, он только погибнет — за други своя. Белое дело в целом аналогично именно такому святому, но безнадежному порыву. Оно родилось на той же психологической почве, на которой строилась неудавшаяся работа Временного правительства; оно родилось из того же стремления внести мир и лад в разъярившиеся исторические стихии одною формальною энергией воли, одною дисциплиною, одним темпераментом власти. В нем была та же нечуткость, незоркость к глубине и сложности тех жизненных противоречий, которые привели к революционному взрыву и питали его затем. И отсюда истекала та же невнимательность к необходимости творчески преодолеть эти противоречия и направлять свою работу не по линии усмирения и дисциплинарной сдержки, а по линии культурно-бытового и действительно духовного перерождения и созидания. Ошибка была не в том, что бороться надо было не мечом, а словом; меч есть тоже благословенное орудие *земной* борьбы. Но бороться надо за что-нибудь *определенное*, за живой и *конкретный* образ Новой России, а не за отвлеченную идею Родины, *ad hoc*\*\* конкретизируемую в какой-то переливчатый образ, колеблющийся и шаткий. Из того, что определенного

---

\* Сладостно и почетно умереть (*лат.*). — *Ред.*

\*\* (Специально) для этого случая (*лат.*). — *Ред.*

знамения, священной орифламмы у «белого» движения не было, проистекала неизбежность того морального разложения и распада, о которых с жуткою жизненностью рассказал В. В. Шульгин в своих замечательных очерках «1920 года»<sup>2</sup>. Здесь лежала причина слабости власти, которая совершенно не зависела от индивидуальности вождей и от их стратегических ошибок. Отсюда же постоянный уклон к «старому», ибо для нового не имелось ни одного творческого замысла. — Я говорю все это не в осуждение; наши сердца могут быть с «белыми», с армией Деникина и Врангеля, мы с полной убежденностью можем защищать их от вражеских изветов, — и тем не менее в крушении Белого дела мы должны видеть неизбежное следствие исходной ошибки. И в «исторических ошибках» есть своя логика и неотразимость, — в известном смысле вооруженная борьба с большевиками *была* необходима; но следует признать, что не «белое» дело есть подлинное и конечное русское дело. Та борьба кончилась, а та новая, которая должна еще начаться, должна для успешности своей протекать по новому руслу.

Ярким показателем внутреннего противоречия, раздирающего идеологию «борьбы во что бы то ни стало», является т. н. «национал-большевизм». Он есть законное детище того понимания русской революции, которое суживало ее пределы до рамок государственного переворота и сводило ее механику к игре личных произволов. И в неизбежности этого процесса рождения *государственнического* «приятя» большевизма из голого его отрицания во имя только политических мотивов можно с правом видеть *reductio ad absurdum*\* самой постановки русской проблемы в данную ограниченную плоскость, — борьба с большевизмом объявляется ее идеологами во имя Великой России, ее великодержавных заданий, ее «старой мощи», военной и экономической; советский строй отвергается под углом зрения его национального и народнохозяйственного бессилия, отвергается за неспособность подъять и понести великодержавные задачи России. Но такая оценка советского строя опирается не столько на объективные факты, сколько на общие тезисы, явственно теоретического происхождения, — в конце концов, на постулат невозможности организовать хозяйственную деятельность вне личной заинтересованности рабочего, предпринимателя и собственника. Как бы эта мысль ни была *теоретически справедлива* сама по себе, к оценке конкретных явлений она неприложима просто потому, что большевизм нельзя рассматривать исключительно как «социалистический эксперимент»: этим его конкретное бытие

---

\* Сведение к абсурду (лат.). — *Ред.*

не исчерпывается. Внутренне убогая, выношенная в партийном подполье программа смогла обосновать некоторое, — допустим, краткосрочное, — всероссийское социальное действие, — смогла именно потому, что в реальном соотношении жизненных сил для нее имелись какие-то предрасположения и опоры. Факт остается фактом: темперамент власти у большевиков, несомненно, имеется, их власть обладает всеми формальными признаками «твердой власти»... В пределах чистого «этатизма» советский режим не поддается преодолению по существу, — только во имя чего-то, что больше и выше и политики, и государственности, можно разоблачить его слабость и окончательно его ниспровергнуть. Оставаясь в пределах культа великодержавности, неправомерно апеллировать к моральному чувству: ибо в основе всякой власти лежит «принуждение» и насилие, и не существует точных критериев для установления пределов государственно-допустимого гнета и насилия; *всякая* «твердая» власть управляет, в сущности, «скорпионами», и «недовольство населения» не есть — с державной точки зрения — довод против пригодности власти, ибо населению принадлежит, в таком аспекте, единственно лишь «обязанность повиновения». Если угодно, система террора говорит не о бессилии, а именно о *твердости* советской власти, или, по крайней мере, о серьезности ее *желания быть и стать «твердой»*. И только *внеполитические* соображения могут превозмочь эти факты; обосновать отвержение большевизма можно только вступивши на путь морального суждения жизненных явлений; т. е. уже не во имя публично-правовых демонстраций, не из-за несоответствия державным заданиям, а по каким-то существенно инопородным мотивам. С государственной же точки зрения, взятой отрешенно в качестве самодовлеющего мерил, оценка большевизма, как факта, может оказаться и положительной.

Если мы оставим в стороне все неполитические моменты, ограничиваясь оценкой большевизма как правительственной системы, точка зрения национал-большевиков с прямолинейной последовательностью вытечет из томления по твердой власти. Что это не предположение и не произвольный и гадательный домысел, показывают те заключения, к которым пришел — в пределах этатизма — такой чуткий и тонкий наблюдатель жизни, к большевизму отнюдь не предрасположенный, как Шульгин. Свои очерки «1920 года» он кончает таким категорическим итогом: «...и теперь очевидно стало, что (тот), кто сидит в Кремле, — безразлично, кто это, будет ли это Ульянов или Романов (простите это гнусное сравнение) — принужден... делать дело Иоанна Калиты»... Независимо от своей идеологии, на взгляд Шульгина, *на деле* большевики

«1. восстанавливают военное могущество России; 2. восстанавливают границы Российской Державы до ее естественных пределов; 3. готовят пришествие Самодержца Всероссийского»... И Шульгину кажется, что «все, что сейчас происходит, весь этот ужас, который сейчас навис над Россией» — это только страшные, трудные, ужасно мучительные «роды» этого самодержца. Между этими прозрениями Шульгина и утверждением тех, кто открыто принял на себя имя «национал-большевиков», различие только в степени глубины мыслительного обоснования и дерзновенности эмоционального пафоса. Шульгин идет тем же путем, который других приводит к культу «красных генералов, — Брусилова, прежде всего, — в качестве мужественных и верных слугителей Великой России» (Н. В. Устрялов). «Первое и главное — собрание и восстановление России как *великого и единого государства*, все остальное приложится» — эта формула Устрялова в равной мере характеризует и «белую» идеологию; да отсюда-то и пришла она, здесь родилось определение цели общественной работы над русским воскрешением как восстановления русской «мощи в области международной». Национал-большевики лишь закругляют положение идеологов великодержавности, и этим раскрывают для нас глубинную несостоятельность *такой* формы борьбы с «разрухой». Для того, кто живет только политическими вождениями, задачи побороть большевистский соблазн — выше сил. Но говорит это не о достоинствах советского строя, а о недостаточности замкнутого в себе «этатизма», не знающего ни о чем, что не на земле.

Попытка обосновать эту борьбу на культе государства ведет к вступлению на «путь в Каноссу»<sup>3</sup>. И самое страшное здесь то, что путь, противоположный по направлению, но лежащий на том же уровне понимания событий ведет в такую же Каноссу и, быть может, для национального чувства и для великодержавной идеи еще более губителен. Низвергнуть немедленно теперешнее русское правительство может только *внешняя сила*, и это возможно только в виде интервенции, менее или более замаскированной. Русскую «старую мощь» восстановить может лишь вмешательство иностранной державы, прямое или косвенное — в форме субсидии и снабжения. И вот спрашивается, если бы даже такое вторжение «Европы» в русские дела и состоялось, — по многим соображениям это весьма мало правдоподобно, — ставили ли бы иностранные силы своею действительною задачей чисто русские национальные интересы, или, напротив, все реальное их дело свелось бы к своекорыстному использованию русской великодержавности? Слишком ясно, что действительное восстановление «старой мощи» России было бы равносильно умалению всех других

наличных державных и экономических сил; и, выключая утопическую апелляцию к международному альтруизму, трудно себе представить, чтобы нашелся рыцарски-бескорыстный спаситель России. Конечно, в восстановлении России «заинтересован» весь мир, — но в каком «восстановлении»? Я хотел бы напомнить, что и в эпоху «Великой Разрухи» русской начала XVII века был момент, когда национальные расчеты строились на вмешательстве иноземной силы: это было в 1610 году, когда польского королевича Владислава избрали на Московский стол и польские войска шли «восстанавливать порядок» в ставшей добычей «воров» и голытьбы России. Но слишком скоро обнаружилось, что эти-то чужеземные носители государственности и «порядка» в гораздо большей мере, чем анархическая, бунтарская масса — и суть главная помеха подлинно национальному оздоровлению охваченного смуту государством. И это было неизбежно. Эта сторона дела обычно ускользает от внимания из-за мечтательного убеждения, что Европа *себя* будет защищать, вмешавшись в русские дела, что ей самой опасна большевистская зараза. В этом доводе скрещиваются две мысли: во-первых, русская революция опять-таки воспринимается как только социалистический эксперимент, как та самая социальная революция, о которой говорится в ходячих схемах истории саморазложения капиталистического строя; во-вторых, что весь смысл борьбы сводится к внешнему устранению советской власти. Обе мысли ошибочны. Всякое историческое явление стоит в определенной *индивидуальной* цепи причин и следствий, и совершенно ясно, что русская революция из русской истории выросла, а не из абстрактной истории «капитализма». Иными словами, «русской революции» в Европе не может быть; революция в каждой стране может явиться только результатом *местных* условий. И вполне понятно, что всюду внимание трезвых men of action\* занято трещинами и противоречиями социального и хозяйственного строя их родной страны, а не смутными «примерами» и аналогиями чужого «опыта». Опасны именно свои антиномии, и было бы грезой и утопией тратить силы не на то, чтобы их преодолеть, не на стерилизацию собственной почвы, а на то, чтобы истребить чужое поле, с которого ветром заносит ядовитые семена. Это с одной стороны, а с другой — слишком ясно, что не вопрос о смене правительства стоит сейчас перед русским сознанием; с гораздо большей тревожностью встает в нем вопрос о том, *что придет на смену*, — и это явным образом выводит нас за пределы формально-политических заданий и уменьшает почти до нуля

---

\* Люди действия (англ.). — Ред.

весь смысл иностранного вмешательства. Оно может восстановить «порядок», вернуть обстановку «европейского комфорта» и бытовые привычки прошлого; возможно, что благодаря ему снова начнется эксплуатация естественных богатств России, даже в размерах превышающих прежние, — сомнительно только, чтобы в интересах самой России. Быть может, российская территория снова станет мировой житницей, и русский лен и бакинская нефть снова завоюют себе международный рынок... Будет ли это — «Великая Россия»? Не есть ли необходимое условие подлинного «величия» — культурное творчество и национальное напряжение собственных сил? И могут ли это сделать иностранцы? Не будут ли они скорее всячески тормозить национальное возрождение, которое бы могло ослабить их значение в новой зоне «влияния»? Во всяком случае, в надеждах на интервенцию слишком явственно сказывается слабость национального самочувствия. Это тоже — путь в Каноссу<sup>3</sup>.

Так неизбежно перерождается в свою противоположность идеология, руководящаяся в своем патриотическом устремлении единственно мотивами социально-политического порядка. Конечно, тому чувству, которое ее питает, нельзя отказать в наименовании «патриотического», нельзя отказать этому патриотизму в способности быть ярким, властным и жертвенным; но называть его зорким вряд ли можно, и скажу более: можно ли назвать такую любовь к родине праведной и благословенной? Далеко не безразлично, *за что* любим мы родину, в какое ее «призвание» мы верим... Содержание нашего идеала, а не темп и страстность, с которыми мы его переживаем, должно определять в последнем итоге оценку нашего пути. Есть любовь к отечеству праведная и святая, и она спасительна и действенна. И есть любовь греховная, и эта любовь — мерзость перед Господом, и, быть может, равнодушие предпочтительнее, чем служение «идеалу Содомскому». Москва Третьего Рима и Москва Третьего Интернационала — это не две равноправных, хотя и полярных, формы национального порыва, а — две бездны... И надо «испытывать духи», даже когда они являются в образе ангелов с небеси... Во дни испытаний, скорби и горя это надо помнить, быть может, еще тверже и непреклоннее, чем во дни изобилия, славы и мощи земной... Чтобы не приняться за дело злохудожное, — за постройку Вавилонской башни...

#### IV

Первый шаг патриотизма праведного — смирение. Надо признать бессилие свое, бессилие всякого человеческого индивида своею обособленною волею, своею личною мыслью определять

и формировать жизнь. Надо признать *историческую необходимость* свершений и достижений. Но надо помнить: смирение не есть рабская покорность... Смиряясь, мы не должны отказываться ни от свободы действия, ни от свободы оценок. Историческая действительность пластична; это значит, что она открыта нашему воздействию. Но не ему одному, — в ней суммируются совместные действия многих взаимно независимых причинно-следственных рядов. Жизнь ставит нам задачи, и мы своею свободною волею должны решать. Но действовать свободно вовсе не значит — действовать в пустоте: разве творческая деятельность строителя сколько-нибудь ограничивается — в реальном, а не в абстрактно-формальном смысле слова — тем, что он должен сообразоваться и с материалом, и с тою обстановкою, в которой ему приходится работать? Наличная необходимость совершающегося есть лишь особая, своеобразная формулировка не чего иного, как *отрицания нашего всемогущества*. Из этого, разумеется, отнюдь не следует, что мы и *вообще ничего* не можем. Возвращаясь к нашему конкретному случаю, эту общую мысль можно выразить так: признание неизбежности и объективно-исторической необходимости русской революции как закономерного результата исторического процесса ни в коей мере не устраняет императивности творческого участия в жизни и никак не равнозначно ее *моральному оправданию*, не требует от нас *морального* одобрения ее действительного лица, не требует ни сочувствия путям ее, ни покорного вступления на них. Именно потому, что революция, как факт, больше и сложнее, нежели сознательные замыслы и умыслы отдельных ее участников, — в одно и то же время возможно «принимать» ее достижения (в том смысле, который этому слову дан выше), и морально осуждать и ее как целое, и тех или иных действующих в ней лиц. Область нравственной оценки вообще должна строго отделяться от области общественно-исторического «объяснения». Каждый отвечает за себя, за свои действия, за их результаты, — хотя бы эти последние и были совсем не те, которых он мечтал достигнуть, которые он полагал себе целью: во всяком случае, в качестве интегрально учитываемого фактора они вошли в сложение исторических сил. Даже и в том случае, когда сами по себе эти результаты получают — в каком-либо ином плане, какой-либо иной установке — положительную оценку, — *нравственный приговор эту оценкою еще не предрешается*. И именно потому, что человек свободен.

Здесь кроется поистине страшная и соблазнительная опасность: действительно, очень и очень легко соскользнуть из исторической дедукции в моральную диалектику и от объективной закономерности

сти происшедшего и происходящего заключить к его *нравственной необходимости* и, стало быть, оправданности. Это и есть «хитрость разума», воспетая Гегелем в его знаменитой «философии истории»; в сущности своей она есть прикрытое торжественными восклицаниями признание *метафизической необходимости зла* и его «оправдание» на том основании, что кровавым и насильственным путем достигается «*высшая справедливость*». Мало того, что здесь самым грубым образом смешиваются необходимость факта с обязательностью нормы и факт — ввиду его необходимости — включается в состав имманентно, стихийно осуществляемой нормы. Здесь речь ведется именно «о зле»; события воспринимаются в оценочной перспективе, — говорится не просто о том или ином явлении, а о явлениях «дурных» и «хороших». Конечно, историк должен «спокойно зреть на правых и виновных, добру и злу внимая равнодушно»; *но именно поэтому он не может производить вообще никаких оценок*. Иначе, из сочетания исторического беспристрастия с попыткой оценочной квалификации явлений, неизбежно получится «оправдание зла». Именно в этот соблазн впадают ныне по отношению к революции и большевизму те, кто их «приемлет». Ощущая революцию как зло, как начало гибели и разрушения, они в таком качестве и несмотря на такую оценку ее приемлют. Между тем, с одной стороны, «зло» не есть познавательная категория; а с другой — из того, что русская революция была *исторически необходима*, из того, что по этой причине ее нельзя обходить в своих практических расчетах, что ее нельзя вычеркнуть из жизни, что идти надо через нее, — изо всего этого, повторяю, никак не следует, что она благо, не следует, чтобы *она и морально должна была быть*. Такой вывод есть смешение разнородных сфер. Оправдывать правонарушения, попрание нашей, «человеческой» справедливости соображениями справедливости высшей, апелляцией к верховному «суду истории», перед которым право есть исчезающая величина, — это есть безмерное кощунство. Полагать, что «историческая сила, победившая в борьбе, есть историческая правда» (Н. В. Устрялов) — именно потому, что она победила, а «победителей не судят», — это есть нечестивое поклонение силе грубой и внешней, поклонение силе *за то одно, что она — сила...* В пределах исторического понимания вообще нет места «суду» и приговорам. А пред судом нравственного сознания не бывает ни «победителей», ни «побежденных». Говоря о «суде истории» и об его «оправдательных приговорах», мы попадаем в рамки того нравственного извращения, когда слезки невинного ребенка отираются завлекательными сказками о будущей всеобщей гармонии и благоденствии других людей. Такая «высшая нрав-

ственность» есть воистину безнравственность. Недаром сторонники этой точки зрения не обвиняясь говорят о «кривых путях истории» и с сочувствием цитируют циничные слова Жозефа де Местра о крови как удобрении для гения (Устрялов); можно было бы для полноты повторить панегирики де Местра палачу как орудию все той же высшей справедливости... Здесь — чудовищная абберация нравственного сознания, искажение его чисто логическими примесями. На деле нет, и не может быть, никакой высшей справедливости: весь смысл нравственного сознания именно в его полнейшей автономии, и все оправдание авторитарности нравственных оценок — в их абсолютности, в том, что совесть есть «всеобщее законодательство для всего царства духов». То, что осуждается нашим человеческим, нравственным сознанием, достойно осуждения вообще, само по себе, и если бы оно не было мерзостью пред Господом, то весь смысл этики исчез бы безвозвратно. Суд совести может резко разойтись с «судом» истории, — т. е. с объективно-историческим сложением сил; и в этом нет ничего поразительного для того, кто не принимает этого мира за «лучший из миров» и его законов за все совершенные. Исповедуя, что этот «мир во зле лежит», мы, в сущности, утверждаем лишь самостоятельность, автономию нравственной области; приписывая истории моральные цели, мы совершенно искажаем весь смысл нравственной оценки. Здесь в исходном пункте совершается смешение факта и нормы, и поэтому в итоге неизбежно получить возведение факта в норму и принятие действительности за ценность. Корень такого миропонимания в узкорационалистическом представлении космического порядка. При этом происходит прямое уничтожение оценки: место оценивающего субъекта, личности, занимает безликое движение стихий. Попытка понять и логически измерить мир и историю неизбежно приводит к полному отрицанию нравственности: этика без остатка замещается обожествившимся человеческим разумом. «Понимание», «объяснение» оказывается единственным способом отношения к миру. «Все существующее — разумно» Гегеля есть признание типическое. И только с самого начала строго разграничивая должное от существующего, мы можем оградить неприкосновенность нравственного сознания; и тогда *eo ipso* нам делается понятным совместимость невозможности с точки зрения морали обсуждать достижения *истории* и необходимости судить нравственным судом действия исторических *индивидов*.

Русская революция как факт и революция как «ценность», как объект моральной оценки это два разные объекта. Принимая «достижения» революции, мы вовсе не обязываемся оправдывать ее кровь и разврат, все горе и весь ужас, порожденные ею; «до-

стижения» и «ужасы» революции лежат в *разных плоскостях*; и потому, обратно, ни кровь, ни разврат не могут нам помешать признавать ее историческую необходимость. «Слушать революцию» — как призывал Ал. Блок — не значит подчинить свою душу воле стихии: это значит прислушиваться к ее голосу и идти *своим*, свободно избранным и ответственным путем, только памятуя, что вокруг буря, а не штиль.

Русская революция совершилась, она — факт, она нерасторжимо вплелась в ткань мировой жизни; мало того, русская революция — не бунт, а переворот, катастрофа, свершение каких-то судеб, конец чего-то и начало... В этом прозрении — глубокая и бесспорная правда и Блока, и А. Белого. Правда — в том, что «в сердце нашем уже отклонилась стрелка сейсмографа», что ныне *рождается* Новая Россия. Но глубине поэтического провидения здесь решительно не соответствует сила мысли, которая должна раскрывшиеся в интуиции образы претворять в философские схемы и историософические суждения. Ярko и напряженно ощущающие трагическую пульсацию бытия, — эти поэты беспомощны осознать трагизм, и в сознании своем всячески «преодолевают» его насильственными логическими дедукциями, стараясь и его вдвинуть в рамки необходимости. Можно прямо сказать: они опошляют трагедию, жуткую и умирительную, стараясь раскрыть ее прагматический «смысл», расшифровать «рациональное» значение ее мук и борений. И на месте святе оказывается скучная механика «стихий», превращенных в абстракцию. Но этого мало: Блок утверждает, что «жизнь прекрасна», что страшный и отвратительный «гул» революции — «о великом», что окровавленные и обесчещенные «двенадцать» идут «державным шагом» и несут миру — «мир и братство народов». Он уповает, что конечное торжество правды совершится *на земле* и совершится силами *человеческими*; он *знает*, что так и будет — по неотразимой, принудительной воле стихий. Вот почему с упоением он «слушает революцию» — он видит во главе ее «в белом венчике из роз» — Христа: но *видит ли* он на самом деле, *созерцает ли* он или галлюцинирует наяву? Не от самовнушения ли его «видения»? Ведь он *знает*, — твердо и непреклонно, из какого-то докритического источника, — что Христос идет впереди у *всякого* движения, ибо всякое движение «прекрасно» и благо и ведет к тому благу, которое *должно* раскрыться «в конце». Так трагедия становится, в сущности, «идиллией»: ведь «цель достигнута заранее, победа предваряет бой...», как выразился когда-то Вл. Соловьев. Весь упор Блока именно в том, что цель — стихийна, неотвратимо *предопределена*, что рано или поздно потоки крови перестанут

литься, земля впитает их, и в конце концов «прекрасная жизнь» расцветет и зазеленеет. Здесь, собственно, уже нет эмпирического «приятия революции», здесь — нечто гораздо более широкое: *метафизическое* «примирение с действительностью». Это — подлинно предельное — дерзновение «веры» в «лучший из миров». Неудивительно, что на этих пламенных высотах с уст легко срываются и пророчества о том, как «мясо белых братьев жарить» будут миро-владыки завтрашнего дня, и сладострастные признания в любви к «душному, смертному» запаху плоти... Но не от Бога этот пламень, этот взлет, — на них явный знак ада. Кощунство Блока не в том, что он «приемлет революцию», а в том, что приемлет ее он слепо, не замечая ее подлинного трагизма, совершенно растворившегося для его сознания в бесстрастной и нелицеприятной необходимости бывания. Нечестие Блока не столько даже в преклонении перед совершающимся, в идолопоклонстве перед фактом, сколько в том, что место «факта» у него заняли воплотившиеся в образы «идеи». Иллюзорный мир Блока есть мир чистого разума. И оттого его *миропонимание*, родившееся из катастрофического *мироощущения*, лишено в конечном итоге даже простой динамики: оно до крайности статично, сначала и до конца пропитано духом антиисторическим. Мир Блока закончен: «цель достигнута заранее». Блок приемлет действительность не в ее живом, непосредственном, конкретном облике: он загроможден у него галлюцинаторными примесями. Он приемлет жизнь в «идее»; собственно, даже вовсе не «жизнь» приемлет он, а ее «смысл», какое-то содержание, в ней воплощенное... У него, в сущности, вовсе нет «восприятия», наивного и чуткого; на его месте «вчувствование», втолковывание, внесение идеи в данное духовному взору. Толкование перевешивает интуицию. Сладостные пророчества Блока проистекают не из кровавого образа, тяжелого, гнетущего, растрavляющего душу, который пред его плотскими очами, — а из априорного, отвлеченного «знания» о том, что ныне совершается последний и окончательный перегиб исторического пути, и история устремляется по линии наименьшего сопротивления — к обетованной земле. Предрассудки знания мешают видеть и заставляют принимать игру своего воспаленного жаждою нетерпеливого ожидания рассудка за глубинную реальность исторического бытия. И самовнушение это поистине страшно. В болезненной грезе рядом с красным флагом, несомым окровавленными руками, Блок видит Христа; Андрей Белый в «могиле», простершей «бледный крест», «видит» уже воскресшего Христа. Все это вовсе не узрение, — это голое, насильственное толкование. Правда, из одного «наблюдения» мы вообще не можем узнать, что

совершается. Без знамений мы даже *dies irae*\* не догадаемся, что Страшный Суд настал. Но наблюдения должны проверять и контролировать толкующие гипотезы, и вот этого правила «скифы» не соблюдают. В «данной» действительности Христа нет — поэты не могут Его *созерцать*. Все их пророчества не от чуемой жизни, а от идеологии. Они *знают*, что «в веках, в народах, — в сплошных синеродах небес» — «есть, было, будет» спасение. И без доказательства принимают, что Россия — «та самая, облеченная солнцем Жена, к которой возносятся взоры». Им кажется, что пересечение уповаемого и совершаемого уже произошло, что «спасение» уже настало. Все это — ни на что не опертые дерзкие домыслы. Поэты догматически толкуют действительность. Дерзновение их «веры» сильно, — они многое готовы принять без «доказательств»: но спасительна ли вера в собственную грезу?

Образы самовнушения заслонили для «скифов»<sup>4</sup> всю непосредственную действительность. Говоря о том, «новом слове», которое миру несет Новая Россия, они, в сущности, этого слова не знают и потому не могут его произнести: они не могут сказать, что, собственно, нового несет миру Россия. Проклятия старому миру звучат у них сильно, мощно и ярко, — но о новом они говорят вяло, говорят в абстракциях, говорят так, как можно было говорить и много лет назад, когда еще «ничего не было». Они не выходят за пределы условно-риторических образов волка и ягненка, братски лежащих рядом, и мечей, перекованных на орала, за пределы старой грезы о «чудесах республики». В этих образах нет ни одной индивидуально-характерной черты. Скифы говорят не о *русской* революции, а о социалистической революции *вообще*, о той абстрактной, благодарной революции, которая *должна быть*. Нет ничего нового и в сочетании «социализма» с антитезой России и Европы: ибо в сознании скифов противостоят не живые Россия и Европа, а олицетворенные «идеи». И пусть даже эти «идеи» угаданы верно, — совершенно не угадан их конкретный лик; а живут в истории, во времени ведь все-таки не идеи... Трудно отделаться от подозрения, что скифы оттого оперируют с отвлеченностями, что конкретной противоположности они вовсе не ощущают, — что они не видят той подлинной, «линяющей» Европы, которой ныне противостоит выгорающая в огненных испытаниях, рождающаяся Россия. Из этой слепоты к конкретно-происходящему и их связанность христианскими образами, которые они кощунственно

---

\* В тот день (*лат.*). «*Dies irae, dies illa*» — Тот день, день гнева — первая строка реквиема, авторство которого приписывается итальянскому монаху Фоме из Челано (XIII в.). — *Ред.*

пародируют; то новое всеразрешающее слово, которое они хотят возвестить, еще не прозвучало, и они гадают о нем по аналогии и по контрасту с прежними вечными словами, уже явленными миру.

Скифы мирятся с революцией, приемлют ее потому, что в сущности *ее-то* они вовсе *не видят*; «действительность» для них только случайное облачение совершенно надвременного, хотя и во времени раскрывающегося плана. «Идея» воплощается и осуществляется. Абсолютный Дух проходит свою Голгофу, — «победа предваряет бой». И потому от них, зачарованных победою, сокрыты все ужасы кровавого побоища. С конкретной жизнью они примиряются оттого, что с самого начала примирились со всякою действительностью, ушли от нее в ясный для разума «мир идей». Истории, как реально ощущаемой динамики, здесь уже нет; осталась одна чистая мысль. России скифы не видят, они видят только «*Инонию*», — *они видят только свою грезу*.

Антиисторический рационализм той примитивной идеологии, о которой мы говорили выше, преодолевается здесь мнимо, призрачно. Происходит только смена тезиса — антитезисом, а узы заколдованного кольца остаются по-прежнему. На место всемогущества отдельного человека ставится всевластие слепой стихии, всемогущество не *сверх*-личного, а *без*-личного начала. Там действительность расплывалась в грезе, ибо исчезало все, кроме воли немногих; здесь по-прежнему нет действительности, а голая мечта, ибо исчез деятельный человек, а остался лишь созерцатель. Синтез свободы человеческого действия с самозаконною ритмикою жизни остался недостигнутым. Сознание ограничено полярностью соотносительных идей: аморфного мира и мира, однозначно скованного цепями безызытного предопределения. Для живой истории и творчества — места все еще не нашлось.

Только анархически-самодержавная индивидуальная мысль заместила железным законодательством всемогущего разума. В этом царстве чистого разума нет места и вообще живым и конкретным чувствам, нет места и нравственному дерзанию. «Любовь к отечеству» здесь невозможна; то, что является здесь под этим именем, в действительности есть любовь к принципу, к «идее», к «убивающей букве». И нет в ней элементов творческих, — она может быть только слепым фанатизмом, ибо предметом ее является не пластичная живая стихия и носителем — не реальный живой человек, а мертвый пассивный материал мира, самодовлеющая нормативная схема и безвольный созерцатель катастрофических сдвигов.

В итоге — тот же ирреализм, к которому приводит намеренное закрывание глаз на динамику происходящего: и те, кто не хочет

вообще видеть наличность катастрофы, и те, кто катастрофу хочет уложить в формулы мирового «прогресса», — до живой действительности дойти не могут. И их рецепты обречены на бесплодие.

## V

Предшествующий анализ привел нас к двум вполне конкретным задачам: одна — чисто эмпирического, фактического порядка, другая — проблема философско-исторического. Мы должны, во-первых, выяснить исторический смысл и значение нынешних русских событий, избегая превратить их либо в создание личных произволов, либо в отвлеченный момент некоего логического плана. И, во-вторых, мы должны искать нового историософического синтеза, который бы преодолел голую противоположность самоутверждающейся и самодержавной личности и объективной закономерности мирового бытия, который бы совместил правду радикального индивидуализма с правдою космического логизма, правду о «сверхчеловеке» с правдою о Софии. Метафизическая значительность переживаемого нами момента тем и определяется, что эти две проблемы не просто параллельны, не случайно связаны, а как-то органически сращены, и решить их можно только совместно.

Подымаясь в ретроспективном анализе к начаткам того строя, крушением которого представляется в конкретно-исторической перспективе русская революция, мы приходим к другой революции, к другому «великому потрясению» и перевороту. Новая Россия, зачатая и преобразованная в бурях Смутного времени, родилась как творение, как создание индивидуального дерзновения воли Великого Преобразователя. В высшей степени ошибочно и превратно определять и оценивать Великую Разруху начала XVII века единственно как восстание «воровских» элементов общества на ценности правопорядка, как анархическое покушение черни на блага культурного общежития. Не говоря уже о том, что Москва XVI века вовсе не была правовым государством и только в процессе «смуты» выковались и сознательно оформились основные понятия «публичного права», — совершенно невозможно учитывать в «смуте» только ее разрушительный аспект. Голого разрушения в истории вообще никогда не бывает, — «великие потрясения» порождаются всегда органическим процессом саморазложения существующего культурно-бытового порядка, и в его крушении осуществляются новые формы живого синтеза постоянно действующих исторических сил, — создается какой-то новый порядок. Разложение античности, падение Римской импе-

рии и рождение Средневековья, образование феодального строя варварских королевств — это разные имена для *одного и того же* факта; другой вопрос — как мы сравнительно оценим «старый порядок» и «новый строй». И то же должно сказать о русской Смуте: она была концом, имманентно-необходимым крушением династически-тяглогового и националистически-замкнутого Московского государства-поместья Рюриковичей; и она же была началом национальной Империи Всероссийской, началом русской великодержавности, началом России как «части Европы». Конечно, в общем «достижения» Смутного времени были только задачами, — но иначе в конкретной жизни никогда не бывает; и из работы над этими задачами, после целого столетия преобразовательных опытов, развилась петербургская реформа, — новая революция, на этот раз умышленная и произвольная. И именно здесь определились окончательно начала ныне рухнувшего строя, здесь сложились и наметились основные антиномии только что закончившегося или, если угодно, оборвавшегося периода русской истории.

Петровская реформа была, по образному выражению Герцена, дерзновенною попыткою «сразу перевести Россию из второго месяца беременности в девятый», — попыткою *не вырастить, а вдруг сделать* Великую Россию, сразу и сверху перестроивши все наличные отношения по отвлеченному образцу, составленному по аналогии с чужеземными формами жизни. Этим в значительной мере были predeterminedены характер и направление дальнейшего развития петербургской России; переживаемое нами ее крушение есть именно конечный результат того, что она *создалась*, а не *родилась*. Вся ее история слагалась из противоречий, — и именно потому, что человеческая мысль и воля постоянно стремились утвердить себя вне связи и в прямом диссонансе с тенденциями естественного, органического роста. И глубоко пророческим является сделанное давно уже Ключевским сравнение Новой России с птицею, которую вихрь несет и подымает ввысь не в меру силы ее крыльев: неизбежно наступит моменту, когда птица упадет на землю и больно расшибется... Есть что-то знаменательное в том, что внутреннее бессилие России и ее социально-политический распад совершились в период наивысшего раскрытия ее международной мощи, накануне, казалось, реализации ее предельных великодержавных мечтаний... И вдруг рассыпалась волшебная сказка, «и душа опять полна возможным»... Сказались трещины скрытые и неприметные, — и все рухнуло, все распалось...

О противоречиях русской исторической жизни говорят часто и охотно, но обычно их сводят к одной только политической обла-

сти и, освещая генезис русской революции, сосредоточивают все внимание на расколе между властью и обществом. Не говоря уже о том, что политическим расколом раздвоенность русской жизни отнюдь не исчерпывалась (и, как мы увидим, не он был первичным и основным), — в обычных формулировках плохо схватывается и его собственное индивидуально-русское своеобразие. Ошибка начинается уже с определения: противопоставлять власть «обществу», характеризовать «старый режим» как самодержавие, т. е. как неограниченную «абсолютную» монархию, — это значит переносить в изучение русского исторического процесса готовые схемы политической эволюции запада. Между тем фактически основной слабостью русской монархии императорского периода являлось совсем не то, что она представляла интересы «*меньшинства*», так или иначе ограниченного, а то, что она вообще никого не представляла, или, — что еще хуже, — представляла некоторую мнимую величину, «отвлеченную мысль европеизма», как выразился однажды Герцен. В России не было ни сословной монархии, ни господства определенного класса. Ключевский очень удачно определял управлявший Россией слой как «*действующую вне общества и лишенную всякого социального облика кучу физических лиц* разнообразного происхождения, объединенных только чинопроизводством». Нужно только сейчас же к этому добавить — эта своеобразная группа была создана петровской реформой и за чинопроизводством стояла некоторая *бытовая общность* — принадлежность к петербургско-европейской «культуре». Исторически именно по этому последнему признаку и сложился русский правящий класс. С ним в тесной связи находилась и правительственная программа императорской России: при различных высотах государственной дивинации, на всем протяжении последнего исторического периода эта программа неизменно остается в существе своем не национальной; даже в самые светлые моменты нашей истории она определяется не столько органическим ощущением потребностей и задач народного тела, сколько теоретическими соображениями европейски-вышколенной мысли. В этом и коренилась неизбывная слабость русской государственности. Она усугублялась тем, что тем же пороком — приверженностью к отвлеченной политической мудрости — страдала и противостоявшая власти группа — «общественность», а народ — «безмолвствовал», безмолвствовал отчасти потому, что не умел выразить своей воли на техническом языке «европеизированной» власти. Русское «общество» не представляло собой отчетливо определенной величины; оно объединялось тоже только общим культурно-бытовым обликом — преданностью все той же «отвлеченной мысли

европеизма» (единичные исключения в счет не идут). Завязка трагедии лежала не в том, что самодержавная власть упорно не шла на уступки «обществу», не в том, что «представители общественности» своевременно не были призваны в ряды «правлящего класса». Антиномичность положения определялась тем, что никакое передвижение границ между «властью» и «обществом» не могло преодолеть основного отчуждения правящего класса от массы населения. Во главе управления неизбежно оставалось бы культурно-обособленное «меньшинство», руководящееся *своею, а не народной* идеологией; Россия продолжала бы управляться отвлеченными принципами, и власть не стала бы живым органом народного тела, не стала бы жить реальной жизнью. Этого не могла дать никакая продолжительность политической тренировки. Изменению подлежало нечто настолько глубокое, что в пределах нашего предвидения изменение это мыслимо только в катастрофических очертаниях.

Завязка русской трагедии сосредоточена именно в факте культурного расщепления народа. Разделение «интеллигенции» и «народа», как двух культурно-бытовых, внутреннезамкнутых и взаимноограниченных сфер, есть основной парадокс русской жизни, порожденный именно петровскою реформой: как бы ни делилось на слои — по различным признакам — московское население до Петра, оно было однородно по своей культуре и быту. Московская культура имела *свои* верхи и *свои* низы; будучи весьма многосоставна по происхождению, она имела единое средоточие и творческий центр, — она жила единой жизнью во всем народе. Идеализировать прошлое не приходится: московская старина имела свой тяжкий грех, и этот грех заключался в националистической ограниченности, которая так ярко сказалась в старообрядчестве, но не менее определенно выразилась и в том, что расколу противостояло. Ошибка раскольников заключалась не в канонизации прошлого, а в *неспособности взглянуть на него иначе, как на предмет сохранения и оберегания, в неспособности и, более того, в отсутствии и потребности, и вкуса к творчеству*. Но тем же грешил не только Никон, умевший лишь копировать греков, но и сам Петр, знавший только один способ отношения к иноземному — перенимать. Как бы то ни показалось неожиданным, вопреки обычному представлению, за главную слабость и за наиболее вредную и опасную сторону петровской реформы следует считать именно ее прикладной характер, то узкотехническое отношение к культуре, которое лежало в ее основе. Пресловутое «окно в Европу» было прорублено не потому, что за ним брезжил свет просвещения, и не для того, чтобы расширить свой круго-

зор и подыскать новые культурные травы для посева на родной ниве. Окно прорублено было затем, чтобы украдкой, неслышно пролезши сквозь него, стать в *Европе* твердой ногой. Оно было прорублено оттого, что на Западе был налицо в готовом виде культурно-бытовой «прибор», весьма сподручный с точки зрения государственной пользы. И именно по этой причине европеизация оказалась равнозначной денационализации. Спервоначально задача была поставлена именно так, — должно было *стать* европейцами, точнее говоря, — суррогатом европейцев, — т. е. людьми, способными заменить и заменять европейских «специалистов» («и видеть таковых желает, каких зовет от стран чужих», — писал Ломоносов). *Европа принималась как законченный факт, а не как живая ценность*, — как готовый культурно-бытовой уклад, полезный — именно в его наличном виде — и для нас, а внутренний смысл этого житейского уклада и скрывавшаяся под ним духовная сложность совершенно упускалась из виду. В итоге получилось нечто весьма неопределенное и расплывчатое — «культура» без осевого стержня и люди с децентрализованным сознанием. Западный быт (включая сюда и науку, и технику) вырос на определенном духовном корню и органически сложился в коллективной работе поколений; взятый сам по себе, он представлял собою только разнородную мозаику. Сделать его живым не могла внешняя цель «общенародной пользы». От этого исторически судьба его в России была двойка. Либо он был усвоен только в качестве раковины или скорлупы, в которых продолжалась независимая и самобытная жизнь, — тогда он становился тяготящим внешним грузом, сохраняя значение лишь своеобразного символа; либо воспринимавшие его старались овладеть и его истоками, и тогда становились «европейцами» в полном смысле слова, переставая с тем вместе быть русскими. В последнем случае, правда, он оживал, — но средоточие жизни оказывалось совершенно за пределами национального организма. Лишь единицы (в самом буквальном смысле слова) подымались до творческого отношения к нему, — они воспринимали уже не европейский *быт*, а европейские «идеи», то вечное и вневременное, что воплотилось в исторических достижениях народов Запада. Но они никогда не образовывали сплоченной группы. Общественное значение имели только два первых типа «европеизации». «Интеллигенция» русская явилась отпрыском того класса технических работников, который был подобран для государственной надобности Великим Преобразователем. Для нее роль духовно-организующего центра играл либо отвлеченный идеал русской великодержавной государственности, либо столь же отвлеченный идеал европейской цивилизации. И когда

с течением времени родилась тяга к земле, к «почве», к родному, то это было уже «возвращение», — не непосредственное и невинно-чуткое переживание исконного, своего, а «открытие», часто поражавшее и отуманивавшее своей неожиданностью. Отсюда проистекало столь частое фетишистское отношение к родному, лишенное того подлинного подъема и дерзновения, которое дается только законным рождением и кровной связью.

Главное заключалось, однако, в том, что эта европеизация — все в силу того же своего прикладного характера — затронула лишь меньшинство населения: основная масса осталась, в существенном, в пределах старого мироощущения и миропонимания. Именно от него, от всей совокупности исстари складывавшихся культурно-бытовых навыков надо было отказываться, чтобы выйти из «народа» в «интеллигенцию». В этом и заключался общественный раскол. Уже очень давно в своих «Очерках по истории русской культуры» не кто иной, как П. Н. Милюков совершенно правильно указывал, что «разрыв произошел у нас в области веры», и отклонял, как слишком общее и недостаточно проницательное, объяснение его необходимостью «догнать Европу» и невозможностью для масс поспеть при этом за европейским развитием. Быть может, самым характерным моментом петровской реформы была попытка перевести на подчиненное и второстепенное место ту силу, которая веками являлась средоточным началом русской жизни, — Православную Церковь; превращение ее в один из органов государственного аппарата окончательно мумифицировало русскую жизнь. Православие и Церковь, религиозное устремление по-прежнему остались в центре «народной жизни», — но с народа были срезаны органически выроставшие на нем верхи и дальнейшему росту новых вершинок были поставлены всяческие преграды. Не следует чрезмерно преувеличивать культурного богатства допетровской Руси; в особенности не следует забывать об отмеченной уже слабости творческих устремлений в массах. И тем не менее не подлежит никакому сомнению, что кругозор московского книгочея XV–XVI века по размерам и углубленности нисколько не уступал кругозору его западных современников. Конечно, не во всех областях; но в тех, в которых собственно складываются культурные ценности порядка непреходящего, в сфере религиозно-философской, древнерусская письменность являет нам сокровища бесценные. Святоотеческая литература, письменность аскетическая, воплотившая в себе все лучшие традиции освоенного православия мыслью духа эллинской философии, были тою средой, в которой формировался и оттачивался древнерусский культурный идеал. Он слагался на Исааке Сирине и Максиме Исповеднике, на Василии

Великом и Афанасии Александрийском, — это значит, на учении Христа, выраженном на языке того культурного мира, средоточие и вершина которого — Платон. Можно сказать, Платона, который в эпоху итальянского Возрождения вдруг оживил и оплодотворил мысль «Запада», на Руси хорошо знали много времени до того, как его имя — после тысячелетнего забвения — услышали — и снова с «Востока» — в Европе. Но существеннее всего другое: та культура, которую на верхах жили избранные умы, та же самая культура питала и всю народную толщу. Ибо из святых отцов черпались «уставные чтения», которые «народ» слушал за богослужениями, в святоотеческом духе составлялись сборники для благочестивого чтения, — и главное, теми же святыми отцами — и в том же духе — создан был весь цикл богослужебных песнопений. И это не оставалось мертвым богатством: влияние церковной письменности на живое, «устное» народное творчество — есть объективный факт. — И вот когда было нарушено органическое сращение «верхов» и «низов», когда церковному духу было предоставлено место только на низах, — тогда в основной своей струе религиозное влечение народа приняло искаженное течение: народная религиозность находила себе исход то в расколе, то в мечтательной морали штундизма, то в изуверных порывах мистических сект. Нужно заметить, что все эти явления есть достояние только Новой России и выше конца XVII века не восходят. И при всем том всегда чувствовалось искусственное давление сверху — в старину это ощущение породило легенды о подмененном царе-немчине, который есть не кто иной, как сам антихрист; потом оно отразилось в летучих грезах о каком-то чудесном перевороте всей жизни (неизменно — с устранением «интеллигенции»); в наши дни оно вылилось в формы грубой ненависти к «культуре» бар и «господ» и угрюмого недоверия к ним даже тогда, когда нельзя указать никаких эмпирических причин для отчуждения. Не подлежит сомнению, что в мировоззрение масс «социалистическая» идея вовсе не вошла (если только за социализм не принимать врожденного недоверия и недружелюбного отношения к формальному государственному идеалу), — она оказалась лишь отдушиной для исхода скопившегося глухого недовольства. Слова Достоевского: «Русский народ весь в православии» сохраняют в полноте свое значение и ныне, — этому нисколько не противоречат те проявления дикости и хулиганства, примеров которых так много теперь. Их знал немало и сам Достоевский. Эти явления суть порождения именно того ложного культурного положения народа в общей системе русской жизни, того искусственного «паралича» Русской церкви, которые были произведены петровской реформой. Если

мы теперь повторим призыв того же Достоевского: «Стать на путь смиренного единения с народом», — это вовсе не будет означать ни зова назад, в ветхую Москву, ни вступления на путь народнического опрощения. Единение с народом есть *задание* для культурно-творческой воли *исходить* в своем строительстве *из основных начал* народного духа, опираться на те ценности, которыми он живет, — или, по крайней мере, к которым тяготеет. Православие есть нечто большее, чем только «вероисповедание», — оно есть целостный жизненный идеал, сложная совокупность оценок и целей; и хотя в жизнь народом оно претворялось и претворяется весьма несовершенно, в той или иной мере печать его лежит на всех народных созданиях. И чтобы *стать «русским»*, действительно необходимо *«быть православным»*.

Здесь именно лежит последняя причина глубиной ненациональности петербургского периода, его бездушности. Отвернувшись от духа народного, петербургские верхи не смогли одухотворить себя чужеземными началами, — и получилось зрелище двуединого народа, состоящего из напряженно ищущей массы, лишенной и руководства, и возможности духовно подняться, и из «кучи физических лиц», живущих в изолированном мире отвлеченных идей. Такая база непригодна для тяжелого здания, — и Империя Российская рухнула. Не обинуясь, можно сказать, что рухнула *петербургская Россия, кончился петербургский период*.

Русская революция — не только бунт; она не есть голое разрушение, не всплеск буйной неосмысленной стихии, — в ней есть свои свершения, свои достижения. Она не есть и окончательный исторический катаклизм, не есть тот скачок в царство свободы, которым по лжеупованиям многих должна кончиться историческая страда исканий и разочарований. Никаких последних решений, никаких всеобъемлющих откровений она не принесла с собой и не явила миру. Русская революция прежде всего *русская* — по происхождению своему, по смыслу, по своему объективному содержанию; и то, что в ней раскрывается, есть русская правда, *правда о России*. Если угодно, в революции совершился «суд истории», «суд» над определенным историческим периодом русской жизни, т. е. над определенным решением выдвигаемых жизнью задач. Революцией кончился не буржуазный строй и не эпоха капитализма, — революцией кончилась *только петербургская Россия*: и кончилась двояко — как факт и как «идея», как конкретно-бытовой уклад и как культурное умонастроение. Если угодно, вся революция есть, в сущности, — контрреволюция, исподволь подготовлявшийся отпор народного ядра тому единичному дерзанию, которое нарушило органическое развитие

русской жизни и сделало попытку подчинить ее внешним, земным целям — с полным забвением целей иных. В революции потерпел крушение замысел обосновать русское могущество на воле и темпераменте «избранного» меньшинства — помимо органического роста народного уклада. Разбилась утопия — вести народ к целям надуманным, а не к тем, которые влекут его душу и постепенно проясняются в сознании из него выходящих лучших его людей. «Лучшие пойдут от народа и должны пойти, — предсказывал Достоевский, — а наша интеллигенция из чухонских болот прошла мимо». И какую бы ни возродилась Грядущая Россия, она будет — мы верим — Россией единого народа, творчески определяющего свое бытие.

## VI

Восприятием русской революции как неизбежного итога некоего духовного извращения, лежавшего в основе всей русской жизни последнего исторического периода, предопределяется и единственно правомерный путь ее преодоления: разбушевавшиеся стихии могут быть умирены и успокоены только изнутри, только силою духа, очистившегося и обновившегося в испытаниях и преодолении соблазнов. Русская разруха может быть побеждена только духовным возрождением, только тогда, когда в основу строительства будут положены новые начала, глубоко отличные от тех, которыми определялась в своем сложении и развитии рухнувшая жизнь. Решение русской загадки может быть найдено только тогда, когда она будет поставлена в категориях «борьбы Бога и дьявола», совершающейся в сердцах людей; и когда будет осознано, что единственный выход дается сердечным исповеданием: не к кому нам идти, Господи, Ты имеешь глаголы жизни вечной. Лишь в пафосе религиозного творчества можем мы восстановить Россию.

В судорожном водовороте революционного процесса незаметно совершился великий сдвиг: восстановился патриарший престол Московский и всея Руси и возродилось соборное начало в Поместной церкви российской. Этого события нельзя укладывать единственно в рамки публичного и канонического права, нельзя воспринимать его в категориях социально-политических, как «освобождение Церкви от пленения государством, от казенщины этой убийственной», как восстановления «нормальных отношений между Церковью и государством». Глубинным существом своим оно лежит в плоскости совершенно иной. Грех петербургской России не в том заключался, что государственною

волей Поместная церковь была «превращена» в «ведомство православного исповедания», включенное в общую систему мирского административного механизма: Церковь Бога Жива, Столп и Утверждение Истины, лежит вне досягаемости не только для сил человеческих, но — по обетованию — и для врат адовых. Грех петербургской России — в том искажении культурно-религиозной перспективы, которым поражено было общее умонастроение: в утрате живого ощущения святости и самодовлеющей значимости Церкви, не имущей ни пятна, ни порока, — в *психологическом* подчинении учительной и пастырской деятельности церковной — целям здешним, целям устройства земного благополучия и благоденствия. Строго говоря, ни о каком «порабощении» Русской церкви в петербургское время не может быть и речи. «Паралич» относится не к внутренней действительности церковной жизни, а к ее внешним проявлениям... Можно ли говорить о «параличном» состоянии той Поместной церкви, которая имела среди своих предстоятелей святителей Митрофана и Тихона, Воронежских чудотворцев; Церкви, в которой просиял преподобный Серафим Саровский, в которой жила и учительствовала Оптиная пустынь с ее духоносными старцами... Можно ли говорить об упадке церковного творчества, когда именно в это время создались такие перлы религиозного лиризма, как проповеди того же святителя Тихона, и в особенности его акафист Всемиловейшему Спасу... такая вдохновенная религиозная проза, как писания преосв. Игнатия (Брянчанинова) и Феофана (Говорова), как проповеди архиеп. Димитрия (Муретова). Можно ли говорить о бездейственности Церкви, когда с ее обителями тысячами незримых нитей связана история общественных борений: ведь Оптиною пустыней питались и все старшие славянофилы, и Гоголь, и Леонтьев, и Достоевский, и Вл. Соловьев; ведь к ее же стенам приходил и Лев Толстой в глухой тоске предсмертного часа. Бездейственна ли Церковь, из которой вышел великий просветитель Японии — архиеп. Николай... Нет, Православная церковь российская и в это внешне бесславное время была полна и обильна Божественною Благодатью, всегда немощная врачующей и оскудевающая восполняющей... И вместе с тем бесспорно — что-то роковое и тягостно-тревожное было в том, что эти яркие светильники Церкви учащей поспешно уходили в затвор, что сияние угодников и подвижников в туманной атмосфере повседневности расплывалось в какое-то неясное, хотя и светлое, млечное облако. — В тиши монашеских келий переводились — а «около стен церковных» изучались — творения святоотеческие, а «официальная» богословская наука питалась не ими, а «научным опытом» инославного Запада, стараясь при-

способить его достижения к текущим нуждам нашей жизни. Догматические и нравственные системы переводились с католических и протестантских образцов, причем часто проскальзывали мимо внимания вопиющие отклонения от церковного правосмыслия (вроде «юридического» истолкования Искупительной Жертвы Спасителя); по тем же образцам, а не по отеческим заветам толковалось Священное Писание. На место жизненного предания церковного становилась школьная мудрость, отравленная ересью и расколом. Замирало учительное слово *ad extra*<sup>5</sup>, ибо искало себе вдохновения в мертвенной риторике Массильона и Боссюэта, Арндта и Берсье, даже Юнг-Штиллинга и Сперджона. — Как и во всей целостности народной жизни, так и в области церковной сверху был наложен отяготительный пласт «европейской» техники, который, как инородное тело, мутит и коверкает органический рост.

И это тяжелое испытание кончилось: кончился «западнический» период русской церковной истории. И на наших глазах поместная Русская церковь, не выступая ни на шаг из самим временем освященных форм и одеяний, стала действенной, горячей, властной и учительной, — снова, как древле, сделалась церковью торжествующей — в силе Духа, с какою бы давно не являющеюся силой натиска ни бушевали вокруг нее богоборческие стихии злого, сатанинского начала, какие бы исключительные соблазны ни терзали теперь христианскую совесть, сколько бы ни было отступничеств и падений... Так бывало и древле в эпохи мученичества, догматических искушений и отпадений... И надо закрыть свою душу сомнениям и страхам, ибо по неложному обетованию мир сей осужден и князь века сего изгнан вон. Надо с верою идти в церковную ограду, под сень храма — не затем, чтобы обрести там «тихую пристань» своему истерзанному духу, не за тем, чтобы в «объятиях отчих» забыться и «отдохнуть». Но затем, чтобы, соревнуя пути преп. Сергия и Святителя Филиппа, первосвятителя Московского и мученика, с новою силою дерзновения смиренного выходить в бушующую жизнь и в ней творить не дело свое, а дело Христово, созидать по кирпичикам в душах человеческих обетованную и взыскуемую — Господню Весь. Дело Христово есть «положительное всеединство», оно не исключает ни одной стороны конкретной повседневной жизни. Только нужно, чтобы *всякое дело* творилось во имя Божье, опиралось не на песок, а на то «лежащее основание», больше которого иного нет, — на Христа Иисуса, Сына Божия, Божию Премудрость, воплотившегося и вочеловечившегося.

Перед нами стоит задача творческая и созидательная — задача строительства религиозной культуры на твердой почве церковности православной и в неуклонном следовании преданным заветам оте-

ческим. Не о какой-нибудь «реставрации» древности византийской или восточной идет речь. Нам надлежит теперь именно *творчество*, искание новых форм для того внутреннего содержания, которое ни на йоту не менялось в продолжении веков в непосредственном опыте церковного общения, несмотря на то, что «формы», действительно, менялись. Для того, кто «живет в Церкви» и *изнутри* созерцает историю ее догматических движений, историю ее богослужебного и дисциплинарно-организационного действия, совершенно ясно, что от дней апостольских и до наших дней *одна и та же* «истина, и путь, и жизнь» раскрывались в живом опыте веры; и он не усмотрит в смене догматических формулировок процесса «саморазвития догмата», в эволюции обряда и канонических норм — глубинного перерождения самого существа христианского общения. Он не примет эмпирической изменчивости исторических проявлений церковной жизни за онтологическое превращение ее вечного бытия. И именно поэтому для него открыта свобода творчества, и творчества именно церковного: ибо не новое откровение ему предстоит творить, не открытие новых истин, не созидание «новых заветов» предстоит ему, а — искание новых, полновзвучных и действительных слов для выражения *того же неизблемого* содержания, которое древле столь мощно выявляли «старые» слова. И, быть может, новых слов ему не потребуется: быть может, в его просветленной и обновленной душе «старые» слова зазвучат с тою же призывностью и силой, с какой звучали они некогда в сердцах званых и избранных. Важно одно — *исходить из церковного опыта, в нем* искать вдохновенного указания для решения тех вопросов, которые перед нашим сознанием ставит текущая жизнь.

Для «внешних» ожидаемая в грядущем *православная культура* есть нечто загадочное и непонятное, к чему доверие не возникает в их душе. В нее глубоко запало давно ходячее представление о «греко-восточном христианстве» как сонном, бездейственном, квиетично-апатичном мире, оторванном и от жизни, и от просвещения. Для «внешних» трудно сделать убедительною всю несправедливость избитого упрека в созерцательной бездеятельности, бросаемого православию. Кто не чувствует всей той напряженности не отвлеченного, а глубоко жизненного искания, которое проявилось и раскрылось в творчестве отцов и учителей Восточной церкви, которое запечатлено на страницах писаний святого Афанасия, великих каппадокийцев, Ефрема и Исаака, подвижников сирийских, подвижников Фиваиды и Афона, преп. Феодора Студита и преп. Симеона Нового Богослова; кто не видит необычайной религиозной жажды, которая так явственно сказывалась в самой широте и страстности церковных борений в Византии и на Востоке;

для кого ни о чем не говорят ни храмы Софии Цареградской, Киевской и Новгородской, ни византийские фрески, ни гимны Романа Сладкопевца, Андрея Критского и Иоанна Дамаскина — для того будут недоказательны и слабы всякие доводы и аргументы. Ибо только сыны света видят свет... Только для пребывающего в Церкви доступен и понятен этот мир, — только для него понятно, что в духе и смысле отеческих преданий возможно культурное созидание, что возможна новая философия, существенно религиозная, и однако не становящаяся ни мечтательной «теософией», ни бессловесной «теургией», — продолжающая не только линию «европейской» мудрости, но и линию преданий православной церкви.

В создании *такой* философии, философии, которая бы совмещала всю «образованность Западную» с «духом православно-христианского любомудрия», — видел в свое время очередную задачу истории Иван Киреевский. И теперь, спустя более чем полвека, мы с еще большею силою ощущаем это. Нельзя отрицать страстности и напряженности исканий романо-германского Запада в недавние десятилетия и в наши дни, нельзя замалчивать тамошних попыток осознать тревожный опыт современности, но нельзя закрывать глаз и на то, что все эти попытки очерчены магическим кругом, что дальше воскрешения какой-либо из бывших прежде систем искание нового мировоззрения не идет. Творческий порыв ограничен в своем движении полярною противоположностью тех самых начал, с которыми мы встречались выше при конкретном анализе различных русских попыток осознать нашу современность. Синтез этих полюсов для западноевропейского философского сознания наших дней возможен лишь по типу магнитной стрелки, — лишь в некоторой точке безразличия, т. е. в виде компромисса. Выйти из плоскостного магнитного поля философская мысль там не может. — Те антитетические идеи, с которыми мы встретились выше, типически выражают основные типы внехристианского восприятия мира: *либо* мир аморфен и хаотичен, «сам по себе» *лишен всякого сложения и структуры, изменяется только случайно*, не подчиняясь *никакому руководству*; *либо* мир есть *система*, определенная *однозначно*, построен «*единообразно*», по строгому плану и в самом течении и изменчивости своей раскрывает лишь детали и следствия этого изначального, *преднаменного плана*. Иначе говоря, *либо* *анархическая* свобода, *либо* *деспотическая* необходимость; *либо* *жизнь*, *либо* *смерть*. И в этой плоскости бесконечность с конечностью сочетается лишь в *призрачном символе*, лишь в качестве принципиально нереализуемого задания; *как реальность* — явление нетленного и *вечно живущего* в тленном и смертном — представляется в этой плоскости зияющим проти-

воречием. Иными словами, в этой плоскости нет места для Сына Божия, явившегося во плоти, нет места для истины Воскресения, нет места для упования в грядущее обновление плоти, — когда посеянное в тлении восстанет в нетлении и тело душевное станет телом духовным. И этим ясно определяется, что православное любомудрие стоит вне и «по ту сторону» этой традиции мысли.

Опять-таки для «внешних» будет неясно, какое отношение имеют к русской современности эти, казалось бы, возвышенно-отвлеченные вопросы спекулирующего духа. Для того, кто личным опытом опознал невозможность одновременного *понимания и оценки* происходящего ни на почве радикального индивидуализма, приписывающего единоличной воле мощь и способность формулировать и определять действительность, ни на почве объективного логизма, принимающего законченную и закономерную определенность всего существующего и в отношении строения, и в отношении развития, — для того эта связь ясна. Осмыслить русскую революцию до конца можно только в том случае, если нам удастся найти заветный синтез «свободы» и «необходимости»; — осмыслить революцию — значит найти путь преодолеть ее в действии и жизни. И опять этот синтез оказывается возможным только в пределах православной мысли. Иными словами, он *уже дан* в живом православном религиозном опыте. Здесь одновременно переживается софийность мира, его онтологическая «космичность», сложность и организованность, и его пластичность, переменчивость, делающая его доступным для индивидуальной работы в нем. «Софийность» мира не равнозначна его *логической* определенности, ибо София не есть мудрость человеческая, а есть *Божественная* Премудрость, открывающаяся не в непрерывности диалектического развития «чистой мысли», а в «наглядном» и конкретном мистическом созерцании. И далее, здесь совмещается признание того, что «все» от века предизвестно Богу и Им предузнано, и того, что вместе с тем человек подлинно творит судьбу свою: *liberum arbitrium* и *praedestinatio aeterna*<sup>6</sup> совмещаются здесь в живой интуиции *Промысла* Божия, где равно налицо и элементы «рока», и элементы «случая». Осознать и выразить в конструкциях мысли эти живые прозрения и есть задача новой православной философии. И вместе с тем тем самым решается для нас и тревожная загадка русской революции. — Да, русская революция не есть дело рук человеческих, не есть плод отклонившейся от торного пути здравого смысла индивидуальной воли, не есть «эксперимент», — а есть, действительно, «суд», но только не «суд истории», а Суд Божий. Русская гибель должна восприниматься как неотвратимое последствие определенных исторических судеб России и русского народа; она

выросла неизбежно и необходимо из того расщепления, которое было внесено в ее существо в результате обольщения мирскою славой и стремления достигнуть этой славы своими человеческими силами. И тем не менее эта неотвратимость нисколько не снимает ответственности с каждого из тех, кто своею волею содействовал свершившемуся развалу. Ибо сказано: «Сын Человеческий идет, якоже есть писано о Нем; обаче горе человеку тому, им же Сын Человеческий предается» (Мф 26: 24; Мф 18: 7). Ибо хотя «все в руке Божией», человек поставлен на землю затем, чтобы в непрестанном творческом напряжении свободно идти к открытым и доступным для его сознания благим и благословенным целям. Здесь заложен глубокий трагизм; трагизм свободы, когда крушение совершается не в итоге столкновения с абстрактным фатумом, а в итоге какой-то «интеллигибельной ошибки» свободного волевого выбора. Трагедия свободы — это и есть основная проблема новой философии, с такою мощью и проникновенностью пережитая и поставленная Достоевским; и вместе с тем она есть конкретная историческая трагедия, в которую вовлечены мы все и из которой мы должны выйти порывом нашего творчества. В этой сложности нашей задачи и заключается та значительность русских событий, которая заставляет называть их не «бунтом», а «катастрофою» и которая настраивает нас апокалиптически. Именно поэтому не на пути внешней борьбы, а на пути внутреннего, духовного преодоления открывается выход из развалин старой России.

## VII

Революция разверзла перед нами новые пути... Мы не знаем, долго ли придется по ним идти. Но мы знаем, что эти пути — подлинно новые, никем еще нехоженные, и ведут они не к старому, не обратно, а в неведомую даль... Да, именно <...> русская православная культура, — и только православное дело, творчество в духе и под сенью Церкви есть в наши дни праведное русское дело.

*София, декабрь 1921 г.*

*Прага, январь 1922 г.*

