

# Лицъ и личины Россіи.

Къ изслѣдованію идеологіи Достоевскаго.

## I. Введеніе о демонахъ.

### 1.

Люциферъ (Денница) и Армантъ,—духъ возмущенія и духъ растленія,—вотъ два богоборствующія въ мірѣ начала, разноприродныя, по мнѣнію однихъ,—хотя и связанныя между собою таинственными соотношеніями,—или же, какъ настаиваютъ другіе, два разныхъ лица единой силы, дѣйствующей въ „сынахъ противленія“,—ей же и имя одно: Сатана. Но такъ какъ истинная ипостасность есть свойство бытія истиннаго, зло же не есть истинно сущее бытіе, то эти два лица, въ противоположность божественнымъ ипостасямъ, нераздѣльнымъ и несліяннымъ, являютъ себя въ раздѣленіи и взаимоотрицаніи, глядятъ въ разные стороны и противорѣчатъ одно другому, а самобытно опредѣлиться порознь не могутъ и принуждены искать своей сущности и съ ужасомъ находятъ ее—каждое въ своемъ противоположномъ, повторяя въ себѣ бездну другого, какъ два наведенныхъ одно на другое пустыхъ зеркала.

Достоевскій не называетъ обоихъ демоновъ отличительными именами, но никто изъ художниковъ не былъ проникательнѣе и тоньше его въ изслѣдованіи особенностей каждаго и въ изображеніи свойственныхъ каждому способовъ овладѣнія человѣческой душой. Для него они—два проявленія одной сущности, не необходимо, впрочемъ, исчерпывающейся этою двоицею,—напротивъ, повидимому, таящей въ „глубинахъ сатанинскихъ“ еще и третій, а именно женскій, лицъ, „содомскую красоту“ котораго Достоевскій противопоставляетъ „красотѣ Мадонны“.

Во всякомъ случаѣ, Чортъ Ивана Карамазова, мелкій, но типическій—въ качествѣ бѣса пошлости и плоскости—представитель (Арманава легіона, развивасть, какъ свой собственный („глупцы, меня не спросились!“), чисто люциферическій замыселъ: „разъ человѣчество отрѣ-

чется поголовно отъ Бога,—человѣкъ возвеличится духомъ божеской, титанической гордости, и явится Человѣкобогъ“.

Но на что Ариману это возвеличеніе человѣка?—„Всякій узнаеть“,—продолжаетъ собесѣдникъ Ивана,—„что онъ смертенъ весь, безъ воскресенія, что ему нечего роптать за то, что жизнь есть мгновение, и возлюбить брата своего уже бозо всякой мзды“. Осанка все еще величаво-люциферическая, но удареніе на томъ, что человѣкъ смертенъ весь и безъ воскресенія, обличаетъ всего Аримана, съ его стихійнымъ вождельніемъ и опредѣленнымъ намѣреніемъ: развращая и распыляя за тѣлесными и душевными оболочками человѣка и его глубинную волю уничтожить въ немъ образъ и подобіе Божіе, умертвить его духъ.

„Люди совокупятся“,—поясняетъ бѣсъ,—„чтобы взять отъ жизни все, что она можетъ дать, но непременно для счастья и радости въ одномъ только здѣшнемъ мірѣ“. Это дьяволово „совокупленіе“ и слѣдующее за тѣмъ „все позволено“ — полная программа Аримана: завлеченіе духа въ хаосъ непробужденнаго къ бытію, коснаго вещества приманками чувственности—съ тѣмъ, чтобы „свѣтъ“ былъ „объятъ тьмою“, истлѣлъ и угасъ въ ней, чтобы разрушился цѣлостный, бытійственный составъ личности и ничего не осталось бы отъ „человѣкобога“, кромѣ „груды тлѣющихъ костей“.

Возможно ли это угашеніе и разрушеніе духа? Иоанново Откровеніе таинственно упоминаетъ о „смерти второй“...

## 2.

Но, повторяю, этотъ взглядъ на фосфорически свѣтящагося Денницу, духа-первомятежника, внушающаго человѣку гордую мечту богоравнаго бытія, „печальнаго демона“, „сіявшаго“ Лермонтову „волшебнo-сладкой красотою“, „могучаго, страшнаго и умнаго духа“, по опредѣленію Великаго Инквизитора, и на тлетворнаго и злобнаго Аримана, призракъ Зла во всей чернотѣ его безстыдно зіяющей опустошенности и конечнаго ничтожества, какъ на два лика единой силы,—инымъ кажется изувѣрскимъ и мрачнымъ.

Они явственно видятъ, что вся человѣческая культура создается при могущественномъ и всепроницающемъ соучастіи и содѣйствіи Люцифера, что наши творческія, какъ и наши разрушительныя энергіи—въ значительной части его энергіи, что черезъ него мы бываемъ такъ красивы смѣлостью почина, дерзостью самоутвержденія, отвагою борьбы—и пусть даже несчастны, но и самымъ красивымъ страданіемъ нашимъ такъ горделиво упоены.

Нѣкоторые изъ такъ думающихъ не легкомысленно отдаются романтической прелести демонизма, но далеко видятъ и знаютъ, что сами

условія нашего уединеннаго сознанія, столь безнадежнаго въ описаніи Канта, и даже само строеніе (пентаграмма) тѣла нашего,—этого, по Вл. Соловьеву „организованнаго эгоизма“,—суть проявленія въ дѣтяхъ Адамовыхъ Люциферова начала,—почему и не рѣшаются назвать „зломъ“ самихъ корней нашего обособленнаго, индивидуальнаго бытія...

Впрочемъ, не о сущности Зла идетъ рѣчь, а о плѣненіи человѣка и о тоскѣ плѣнника по Богѣ. И въ поискахъ пути къ воссоединенію съ Богомъ нѣкоторыя религіи, каковъ буддизмъ, стираютъ лицо человѣка,—чему, конечно, радуется Ариманъ; другія же, какъ исламъ, устойчиво закрѣпляютъ данный, ветхій ликъ человѣка,—опять на радость Ариману, который торжествуетъ повсюду, гдѣ прекращается люциферическій процессъ—процессъ люциферическаго самопреодоленія въ человѣкѣ и при помощи человѣка. И одно христіанство учитъ тому, какъ Люциферъ въ человѣкѣ окончательно преодолевается Богочеловѣческимъ Ликомъ, а черезъ то побѣждается и Ариманъ. Ибо, разъ данъ Богочеловѣческій Ликъ,—дано и воскресеніе.

### 3.

Различеніе и наименованіе обоихъ началъ есть наслѣдіе старинной гностической традиціи Запада. Многимъ не покажется оно вовсе незнакомымъ, хотя бы по воспоминаніямъ о демонологіи Байрона. Сами имена выдають синкретическое происхожденіе этой традиціи: имя Аримана принесено, должно быть, манихействующими сектами; образомъ Люцифера обязаны мистики каббалистическому преданію.

Заговорили мы объ этихъ обоихъ демонахъ вовсе не затѣмъ, чтобы убѣждать просвѣщенныхъ современниковъ въ ихъ реальномъ бытіи, но съ инымъ умысломъ. Ихъ характеры столь ярко очерчены и представляемыя ими идеи отпечатлѣлись въ ихъ обличіяхъ столь опредѣлительно, что противопоставленіе и сравненіе обоихъ „міроправителей тьмы вѣка сего“, по слову апостола, и военачальниковъ того „града“, что строитъ на землѣ человѣческая „любовь къ себѣ до ненависти къ Богу“, какъ говоритъ блаженный Августинъ,—представляется намъ чрезвычайно плодотворнымъ для опознанія силъ, становящихся въ отношеніе противоборства къ положительной религіозной идеѣ. Ближайшая же цѣль этого сопоставленія—углубить смыслъ кореннаго различія, полагаемаго Достоевскимъ между жизнестроительствомъ, основаннымъ на вѣрѣ въ Бога, и безбожнѣмъ, а въ связи съ этимъ отчетливѣе представить и его взглядъ на судьбы русскаго народнаго самоопредѣленія.

## II. Идея Алеши.

### 1.

„Русь святая“ необходимо предполагаетъ, какъ свѣтъ свою тѣнь, Ариманову Русь. Не столько Люциферову (Денница, соперничая съ „тихимъ свѣтомъ святыхъ славы“, своеобразно свѣтится самъ), сколько Ариманову, черную. И,—согласно выше раскрытому соотношенію обоихъ демоническихъ началъ,—въ мѣру сознательнаго утвержденія Русью мрачную, Русью сѣни смертной, своего образа и закона,—должно вокругъ нея, лишь издалече видимое, мерцать люциферическое зарево. Россія, въ нѣдрахъ своихъ будучи „черна неправдой черной“, снаружи должна представляться надменнымъ и грозющимъ могуществомъ.

Мы всѣ, увы, хорошо знаемъ эту Ариманову Русь,—Русь тлѣнія, противоположную Руси воскресенія,—Русь „мертвыхъ душъ“, не терпимаго только, но и боготворимаго самовластия, надругательства надъ святынею человѣческаго лика и человѣческой совѣсти, подчиненія и небесныхъ святынь державству сего міра; Русь самоуправства, насильничества и угнетательства; Русь звѣрства, распутства, пьянства, гнилой пошлости, нравственнаго отупѣнія и одичанія. Мы знаемъ на Руси Аримана нагайки и висѣлицы, палачества и предательства; вѣдомъ намъ и Ариманъ нашего исконнаго народнаго нигилизма и неистовства, слѣпо и злорадно разрушительнаго, скорого на разъяреніе, изступленно растаптывающаго прекрасное и чистое, даже до недавно завѣтнаго и умилительнаго.

И потому, когда произносится родное словосочетаніе „святая Русь“, выражающее вѣру въ Русь Христову, въ душѣ маловѣрныхъ (а таковы у насъ почти всѣ, вкусившіе плода отъ того древа познанія, какимъ представляется намъ донинѣ западное просвѣщеніе, и даже только приближавшіеся къ древу)—тотчасъ встаетъ огромный, черный призракъ Аримановой Руси, и злой спутникъ нашъ такъ заслоняетъ собою тотъ нѣжно брезжащій свѣтъ сокровенной родимой матери, что она уже и не „сквозитъ“, и не „свѣтитъ тайно“, какъ говорилъ поэтъ, изъ-за смертоноснаго морока.

### 2.

Возненавидѣвъ Ариманову Русь, образованная часть народа, назвавшая себя „интеллигенціей“, давно уже искала оторваться отъ всей русской самобытной данности и преемственности,—отъ Руси Аримановой, которую она видѣла, и вмѣстѣ отъ Руси святой, которой уже и не видѣла, по крайней мѣрѣ—въ настоящемъ, и бытію которой, какъ вѣременной сущности, конечно, не вѣрила. Эта часть народа попыталась

создать новую Россію, уже не Ариманову, но и не святую, а Россію, осуществляющую собою тотъ, какъ мы сказали прежде, люциферическій процессъ, что совпадаетъ съ процессомъ культурнымъ.

Почему и случилось, что эта часть народа со всею страстностью восприняла западныя начала, и именно тѣ изъ нихъ, которыя казались ей наиболѣе движущими и глубже другихъ измѣняющими жизнь на современномъ ей Западѣ. Это были, по преимуществу, завѣты великой французской революціи въ ихъ новой метаморфозѣ атеистическаго демократизма и социализма, а въ послѣднее особенно время—идеи германскія, каковы, на примѣръ, марксизмъ, происходящій отъ французской революціи лишь по женской линіи, отцомъ же своимъ имѣющій лѣвое, атеистическое гегелианство.

И эта особенность новой, люциферической Россіи, какъ мы назвали нашу интеллигенцію, что она жадно впитывала въ себя именно тѣ яды западной гражданственности и образованности, которые считала наиболѣе дѣйственными для искорененія стараго порядка вещей и всеобщаго обновленія жизни, свидѣтельствуетъ о томъ, что и она подлинно—Россія, что и она—дочь святой матери. Ибо, какъ мы искали показать, люциферизмъ оправдывается постольку, поскольку сильна въ немъ изначальная движущая закваска, та энергія непрестаннаго стремленія и самопреодоленія, каковая можетъ обратить его опасный и страдальческій путь въ путь спасительный.

Родоначальникъ же и первый двигатель люциферической Россіи по сей день,—конечно, Петръ.

### 3.

Въ романѣ „Братья Карамазовы“ старшій сынъ Ариманова узника, Ѳедора Карамазова, простодушный и почти простонародный Дмитрій, готовъ всецѣло стать добычею Аримана. Не спасаетъ его и высокое душевное благородство, унаслѣдованное отъ матери; не возрождаютъ его и мгновенные великіе и святые восторги. Въ эти минуты какъ бы цѣлостнаго расплава его внутренней личности плавится весь его душевный составъ вмѣстѣ, и примѣсь низкаго металла въ немъ не можетъ отдѣлиться отъ его золота. Онъ долженъ очиститься великимъ страданіемъ. Это—мученикъ Аримановой Руси, черезъ которую сквозитъ Русь святая. Отъ Люцифера же онъ, какъ рѣдко кто-либо, свободенъ, потому что никогда Ариману въ себѣ не говоритъ *да* и *аминь*, но живетъ въ ежечасномъ сокрушеніи о своемъ плѣнѣ и низости и въ покаяніи о грѣхѣхъ.

Средній, ученый братъ, Иванъ, сынъ свѣтлой мученицы, второй супруги Ѳедора Павловича,—представитель Россіи люциферической. Атеизмъ

его глубокомысленно-проблематиченъ и генiаленъ до возможности самопреодоленiя въ разумѣ; слѣдованiе Люциферу почти сознательно. Но влiянiе наследственнаго Ариманова яда расслабляетъ его движущую энергiю: онъ своекорыстенъ, лѣнивъ, лобострастенъ и стяжателенъ. Поэтому Ариманова тьма сгущается вокругъ его люциферическаго свѣченiя и порождаетъ изъ себя, какъ его другое я, не только призракъ „чорта-приживальщика“, но и дѣйствительность лакея Смердякова, Россiю ненавидящаго. Иванъ, обезумѣвшiй отъ ужаса, отвращенiя и отчаянiя, чувствуетъ, какъ Ариманъ сплетаетъ его съ его незаконнымъ братомъ, Смердяковымъ, въ одинъ нерасторжимый адскiй узелъ: онъ видитъ себя другимъ ликомъ отцеубийцы; этотъ—его. Не такъ ли самъ Люциферъ сплетенъ со своимъ чернымъ двойникомъ, его томящимъ?

Младшiй братъ, Алеша,—весь въ мать...

„Оставшись послѣ матери всего лишь по четвертому году, онъ запомнилъ ее потомъ на всю жизнь, ея лицо, ея ласки („точно какъ будто она стоитъ передо мной живая“)... Запомнилъ одинъ вечеръ лѣтнiй, тихiй, отворенное окно, косые лучи заходящаго солнца,—косые-то лучи и запомнились всего болѣе,—въ комнатѣ, въ углу, образъ, предъ нимъ зажженную лампадку, а предъ образомъ на колѣняхъ рыдающую, какъ въ истерикѣ, со взвизгиванiями и вскрикиванiями, мать свою, схватившую его въ обѣ руки, обнявшую крѣпко, до боли, и молящую за него Богородицу, протягивающую его изъ объятiй своихъ обѣими руками къ образу, какъ бы подъ покровъ Богородицы“.

За нее, за мать свою, Алеша горько и на всю жизнь обидѣлся,—но не на отца, а на силу, отца одержавшую,—на Аримана. Отъ него онъ бѣжалъ,—но не къ Люциферу, какъ вся новая Россiя, какъ Иванъ, а къ православнымъ старцамъ, на коихъ завидѣлъ почившимъ вечернiй тихiй свѣтъ Руси святой, ея „косые лучи“. И въ этомъ новизна и самобытность типа; въ этомъ—последнiй завѣтъ и пророчество Достоевскаго.

Алеша, этотъ „пожалуй, и дѣятель, но дѣятель неопредѣленный, невыяснившiйся“, какъ извиняется за него передъ читателемъ, загадочно улыбаясь, авторъ, этотъ „чудакъ“, несущiй однако въ себѣ, быть можетъ, „сердцевину цѣлаго“, тогда какъ „остальные люди его эпохи, всѣ, какимъ-нибудь наплывнымъ вѣтромъ, на время почему-то отъ него оторвались“,—Алеша, не зная того самъ, по замыслу своего творца, основанiе третьей Россiи, всецѣло отличной отъ второй, люциферической. Это—новая „святая Русь“, „святая Русь“—дочь. Мать ушла отъ мiра, затворилась въ сокровенныя обители, въ мiръ же послала свою возлюбленную дочь. Она—„та будущая самостоятельная русская идея“, о которой Достоевскiй говоритъ, что она „у насъ еще не родилась, а только чревата ею земля ужасно, и въ страшныхъ мукахъ готовится родить ее“.

## 4.

Все это кажется очень темнымъ. Не ясна, прежде всего, религиозная суть дѣла,—то отличительное, что позволяетъ автору знаменитаго романа усматривать въ религиозномъ сознаниіи Алеши, если не новое содержание, то корень и пробивающійся ростокъ новаго религиознаго дѣйствія. Не ясно, далѣе, почему пріятіе въ душу христіанскихъ завѣтовъ, хотя бы и проникновенное, и плодоносное, можетъ быть названо „самостоятельною идеей“, и притомъ еще національною русскою,—слѣдовательно, чаемымъ откровеніемъ русскаго духа міру. И уже вовсе не ясна, наконецъ, программа примечтавшагося Достоевскому „дѣятеля“, котораго, впрочемъ, самъ онъ вынужденъ признать дѣвателемъ „неопредѣленнымъ“. Неудивительно, что большинству Алеши представляется неудавшимся созданиемъ своего гениальнаго творца, тщетною попыткою облечь въ плоть какой-то запросъ или выводъ отвлеченнаго мышленія,—типомъ, не изъ жизни взятымъ и на жизни не отпечатлѣвшимся.

Что же такое, однако, Алеша? Милый юноша, почти еще мальчикъ, яснаго и веселаго нрава, но рано возскорбѣвшаго и скорбію умудреннаго сердца, свѣжій и стыдливый, какъ дѣвушка, благочестивый безъ тѣни ханжества, къ обрядности, несмотря на свой подраясникъ послушника, приверженный весьма умѣренно, умный безъ книжничества, привлекающій къ себѣ, безъ старанія о томъ, всѣ сердца, ни на что не притязающій, ни къ чему не жадный и, въ качествѣ человѣка истинно свободнаго, не болѣющий общимъ недугомъ эпохи—самолюбіемъ, а потому вмѣстѣ неуязвимый и неподкупный; юноша, не боящійся ни самостоятельнаго шага въ жизни, ни смѣшной людямъ видимости, ни соблазнительной близости, ни рокового поворота житейскихъ обстоятельствъ, ни испытующей его завѣтныя вѣрованія ядовитой мысли; пылкій, но кроткій; участливый, но твердый; пожалуй, въ самомъ дѣлѣ „ранній человѣколюбецъ“, даже до начатковъ прозорливости, во всякомъ случаѣ до необычнаго пониманія души человѣческой и ея сокровенныхъ страстей,—однако, человѣколюбецъ, не общающій и въ своей будущей, не рассказанной дѣятельности никакихъ подвиговъ, выходящихъ за предѣлы глубокой сердечной отзывчивости и дѣятельной помощи окружающимъ людямъ,—никакого рвенія къ дѣловому строительству людскихъ отношеній.

По словамъ автора, Алеша, если бы не вѣрилъ въ Бога, пошелъ бы въ социалисты,—и выходитъ, какъ будто вѣра убила въ немъ святую тоску по правдѣ общественной. Теперь же онъ, если угодно, немного народникъ религиознаго толка, но отнюдь не политикъ, не революціонеръ и даже (къ сожалѣнію для многихъ, ибо тогда все стало бы гораздо понятнѣе) не активный реакціонеръ: ибо, очевидно, по природѣ своей

не способенъ ни мыслью, ни дѣйствиємъ утверждать въ жизни ничего, кромѣ свободы, равенства и братства—только во Христѣ, а не въ Люциферѣ, что, впрочемъ, равносильно, по мнѣнію весьма многихъ, „пассивной реакціи“. Онъ кажется въ своемъ поведеніи, поистинѣ, „непротивленцемъ“; но и какъ таковой компрометируетъ себя,—при разсказѣ Ивана о какомъ-то помѣщикѣ, затравившемъ собаками крѣпостного ребенка,—безполезнымъ въ гражданскомъ смыслѣ восклицаніемъ: „разстрѣлять!...“ Какая ужъ тутъ программа общественной дѣятельности!

## 5.

Впрочемъ, если приглядѣться къ Алешѣ ближе, въ немъ выступаетъ именно и только—общественникъ. Общественность, прежде всего,—соединеніе людей; а вокругъ него все какъ-то само собою соединяется. Да и заканчивается изображенный въ романѣ періодъ Алешиною юности основаніемъ, по его мысли и почину, братскаго на всю жизнь союза мальчиковъ, присягающихъ въ вѣчной вѣрности Илюшиной памяти и всему доброму, чему она учитъ, а чему только не учитъ она и религіозно, и морально, и общественно?

Символь основаннаго союза тѣмъ болѣе значителенъ, что въ пору его основанія Алеша уже не мальчикъ. Помимо всего, имъ душевно пережитаго въ отношеніяхъ съ братьями и его суженою невѣстою—Лизой, сдѣлавъ его въ духовномъ смыслѣ мужемъ и мудрецомъ нѣкій внутренний опытъ, котораго нельзя опредѣлить инымъ словомъ, какъ „мистическое посвященіе“. Я разумѣю то, что случилось съ нимъ въ монастырѣ по смерти старца, когда, послѣ недолгаго, но страшнаго люциферическаго „бунта“ въ глубинахъ души своей, онъ испыталъ неизвѣданный дотолѣ восторгъ и ощутилъ „явно и какъ бы осязательно, какъ что-то твердое и незыблемое, какъ этотъ сводъ небесный, сходило въ душу его“, когда „палъ онъ на землю слабымъ юношей, а всталъ твердымъ на всю жизнь борцомъ, и созналъ, и почувствовалъ это вдругъ, въ ту же минуту своего восторга“, когда „кто-то посѣтилъ“ душу его, послѣ чего, черезъ три дня, онъ вышелъ изъ монастыря, чтобы, по старцеву повелѣнію, „пребывать въ міру“.

Итакъ, Алеша начинаетъ свою дѣятельность въ міру съ установленія между окружающими его людьми такого соединенія, какое можно назвать только „соборностью“. Это соединеніе заключается не ради преслѣдованія какой-либо одной цѣли и не ради служенія какой-либо одной идеѣ. Соединеніе это—конкретное и цѣлостное, соединеніе людей во имя одного близкаго всѣмъ и всѣхъ съ собою и другъ съ другомъ жизненно сроднивашаго лица—при жизни ребенка и героя, мятежника и мученика, Илюши, нынѣ же, по своемъ преображеніи смертію, уже не



ребенка и не героя, не мятежника и не мученика, а *самого* челоуѣка въ прежнемъ Илюшѣ, совлекшагося всѣхъ земныхъ опредѣленій и признаковъ, и все же живого въ сердцахъ друзей во всей единственности и неповторимости не временнаго явленія своего, но своего сущаго бытія.

## 6.

Очень важно понять личный, реальный, цѣлостный характеръ Илюшина братства. Связь между членами его не такова, что каждый изъ нихъ отдаетъ общенію лишь нѣчто, обособленное въ его сознаніи, отвлеченное отъ совокупности его душевной жизни, одинъ какой-нибудь родъ своихъ сердечныхъ чувствованій, умственныхъ запросовъ или волевыхъ стремленій. Но подобна эта связь круговой чашѣ, въ которой смѣсились однажды, въ одну горькую и утѣшительную годину почти еще невиннаго дѣтства, цѣлая жизнь, смѣсились общая вина и общее прощеніе, какъ будто вся Илюшина жизнь легла на вѣкъ на жизнь каждаго, обогащая и претворяя ее, и каждая черезъ Илюшу соприкасается съ каждой. Всѣ согласились въ нѣкоемъ торжественномъ „ты еси“, обращенномъ къ Илюшѣ, не въ одномъ какомъ-либо его ликѣ или дѣяніи, но въ его незамѣнимой цѣлостности, въ его глубинномъ бытіи, и этимъ взаимно утверждена незамѣнимость, самоцѣльность, святость каждаго, утверждена не въ отвлеченіи и отрывѣ отъ цѣлаго, но черезъ цѣлое.

Можно съ увѣренностью сказать, что Илюшина память, вѣрно сохраненная, спасетъ каждаго изъ соединившихся черезъ него отчаянія и гибели, отъ послѣдней уступки духу небытія. Каждый вспомнить, что была въ его ранней жизни страница особенная, сіяющія письмена которой были разборчивы и понятны дѣтскому, еще чистому и простому взгляду, хотя бы многія черты и померкли впоследствии для взгляда, жизнію помутненнаго. Каждый вмѣстилъ въ себѣ живое присутствіе Илюши, какъ нѣчто свое и уже неотъемлемое, неотдѣлимое отъ него самого; въ каждомъ онъ *есть*, и напоминаетъ каждому, что можно *быть*, не участвуя въ смѣнѣ явленій: внутренний опытъ безсмертія данъ въ этомъ опытѣ вѣчной памяти. И вѣроятно же всего,—въ каждомъ изъ участниковъ взойдетъ черезъ Илюшу сѣмя вѣры въ безсмертіе души, въ круговую поруку живой вселенской соборности, законъ которой: „всякій предъ всѣми за всѣхъ и за все виновать“, во Христа, имъ отерывшагося въ тѣхъ давнихъ и единственныхъ залогахъ сердца.

Связь между друзьями Илюши можно назвать соборованіемъ душъ. И когда друзья постигнуть въ полнотѣ Христову тайну, которую прочесть можно только въ чертахъ ближняго, постигнуть они и то, что это соборованіе было воистину таинствомъ соборованія Христова, что союзъ ихъ возникъ по первообразу самой церкви, какъ общества, объединен-

наго реально и цѣлостно не какимъ-либо отвлеченнымъ началомъ, но живою личностью Христа. Они постигнуть, что самъ Христосъ соединилъ ихъ черезъ Илюшу, Своего мученика, и что союзъ ихъ есть соборное прославленіе въ усопшемъ „святого“ ихъ малой общины.

## 7.

Развивая намекъ, заключающійся въ символическомъ разсказѣ объ основаніи описаннаго союза, мы открываемъ принципъ возвѣщенной Достоевскимъ Алешиной „дѣятельности“: онъ долженъ положить починъ созиданію въ міру „соборности“ или, если угодно, „религіозной общестственности“, въ прямомъ и строгомъ смыслѣ этого слова. Если мы припомнимъ, что Алеша намѣренъ учиться въ университетѣ, то становится яснымъ, что идетъ онъ со своею миссіей въ Россію люциферическую, общественныя исканія которой должны, слѣдовательно, по мысли Достоевскаго, стать, прежде всего, исканіями общестственности религіозной. Это послѣднее подслушалъ у Достоевскаго тотъ ученикъ его, которому и принадлежитъ честь нахожденія формулы „религіозная общестственность“,—Мережковский.

Когда происходитъ встрѣча дѣятельнаго люциферическаго начала съ дѣятельнымъ Христовымъ началомъ, носитель послѣдняго подвергается испытанію отъ Люцифера по типу великаго тройнаго искушенія, изображеннаго въ Евангеліи. Дѣятельное начало находитъ свои земныя формы, и само дѣло представляется осуществимымъ и въ основѣ своей упроченнымъ—при условіи пріятія люциферическихъ нормъ за основоположныя. Если же дѣятель соблазняется и, въ ревности объ осуществленіи дѣла, подмѣняетъ Христово начало инымъ, его стремленіе раздѣляетъ судьбу всѣхъ люциферическихъ попытокъ: достигнутое оказывается не реальнымъ, обманчиво-призрачнымъ, не касающимся существа вещей, несмотря на мнимую осязательность формъ.

Подобное случилось и съ Мережковскимъ. Его соблазненіе состояло въ постепенной замѣнѣ понятія „религіозная общестственность“ (т.-е. общестственность, основанная на религіозной идеѣ) инымъ понятіемъ,—понятіемъ общестственности мірской, соціологической, безъ Бога устрояемой, однако столь справедливой и совершенной въ своихъ формахъ, что она не только не споритъ съ божественною правдой, но даже кажется ея осуществленіемъ на землѣ, почему и строеніе ея безъ Бога должно быть признано за имманентно-религіозное строительство, которое притомъ не можетъ не быть въ послѣдствіи осознано самими строителями какъ таковое и послѣ этого осознанія станетъ уже всецѣло и явно религіознымъ дѣйствіемъ, такъ что устроившееся общество само опредѣлитъ себя какъ свободную ееекратію. Итакъ, сначала—поклоненіе

„страшному и умному духу“, потому—торжество Царствія Божія на землѣ.

То, что на этомъ примѣрѣ мы видимъ въ маломъ,—расплавленіе идеи Христовой соборности въ горнилѣ общественности мірской,—отражаетъ въ себѣ тотъ же общій принципъ культуры люциферической, который Достоевскій, озирая всемірно-историческіе горизонты, опредѣляетъ какъ „перерожденіе церкви въ государство“, причемъ „государство“ понимается въ самомъ широкомъ смыслѣ не только извѣстныхъ намъ, но еще и небывалыхъ типовъ внѣшне-оформленнаго человѣческаго обществѣ, какъ историческаго тѣла. Это „перерожденіе“ наблюдается, по Достоевскому, на Западѣ.

„По русскому же пониманію и упованію, надо, чтобы не церковь переродилась въ государство, какъ изъ низшаго въ высшій типъ, а, напротивъ, государство должно кончить тѣмъ, чтобы сподобиться стать единственно лишь церковью и ничѣмъ инымъ болѣе. Сіе и буди, буди!“

Такова „самостоятельная русская идея“, возглавляющая Алешино дѣланіе въ міру: русская общественность должна стать истинною религиозною общественностью, историческое тѣло Россіи должно „сподобиться“ стать тѣломъ свободной ееекратіи,—столь свободной, что и суда,—этой послѣдней, тончайшей и, казалось бы, неизбѣжной формы принудительности, въ ней уже не будетъ. Но если бы даже этотъ идеалъ былъ осуществимъ на землѣ,—какъ работать для его торжества, не изгоняя бѣсовъ силою князя бѣсовскаго, не борясь противъ принужденія принужденіемъ, противъ обязательныхъ опредѣленій обязательными опредѣленіями, противъ историческихъ формъ твореніемъ новыхъ въ плоскости той же исторіи, той же культуры?

Дѣятель, отвергающій предложенія искусителя, видитъ себя вначалѣ, до перваго шага, окончательно нищимъ и безпомощнымъ, не находя для своего дѣйствія ни земного выраженія, ни земныхъ средствъ. Будучи „не отъ міра сего“, онъ подвергается опасности оказаться и не отъ земли, ради которой посланъ въ міръ. Нѣтъ ему мѣста въ людскомъ строительствѣ, и негдѣ приклонить главы самому. Старецъ Зосима понимаетъ эту первоначальную растерянность призываемаго дѣятеля, но ея не боится, зная, что она не можетъ обратиться въ сердцѣ вѣрующемъ въ уныніе.

„Правда, — усмѣхнулся старецъ, — теперь общество христіанское пока еще само не готово и стоитъ лишь на семи праведникахъ; но такъ какъ они не оскудѣваютъ, то и пребываетъ все же незыблемо, въ ожиданіи своего полнаго преображенія изъ общества, какъ союза почти еще языческаго, во единую вселенскую и владычествующую Церковь. Сіе и буди, буди, хотя бы и въ концѣ вѣковъ, ибо лишь сему предназначено совершиться. И нечего смущать себя временами и сроками, ибо тайна времени и сроковъ въ мудрости Божіей, въ предвидѣніи Его и въ любви Его. И, что, по расчету человѣческому, можетъ быть

еще и весьма отдаленно, то, по предопредѣленію Божію, можетъ быть, уже стоить наканунѣ своего появленія, при дверяхъ. Сіе послѣднее буди, буди!“

Какіе же это „семь праведниковъ не оскудѣвающихъ“, отъ которыхъ поидетъ христіанская соборность? И какова,—какъ мы поставили вопросъ выше,—религіозная суть всего заданія, отличительная черта той религіозности, что не растворяется въ „союзъ почти еще языческомъ“, а уповаетъ этотъ союзъ претворить, какъ воду въ вино (—образъ, подъ вдохновеніемъ котораго происходитъ то событіе въ жизни Алеши, что мы назвали его посвященіемъ), „во единую вселенскую и владычествующую (т.-е. замѣстившую государство) Церковь“?

### III. Христосъ въ преисподней и Ариманъ на мѣстѣ святѣ.

#### 1.

Единаго разноглагольной  
 Хвалою хвалить ревнуетъ тварь:  
 Лѣтъ, Господи, въ Руси бездольной  
 Твой крестъ и милостивъ алтарь.  
 И нуженъ намъ иконостаса,  
 Въ вѣнцахъ и славахъ, горній ликъ,  
 И Матери скорбящей Ликъ,  
 И Ликъ нерукотворный Спаса,  
 Ему, Кто, зракъ пріявъ раба,  
 Благій обходитъ наши нивы,—  
 И сердца темная алчба,  
 И духа вѣщія порывы!...  
 Нѣтъ, Ты народа моего,  
 О Святель, ужъ не покинешь!  
 Ты богоносца не отринешь:  
 Онъ хочетъ ига Твоего.

Это зналъ я и двадцать лѣтъ тому назадъ, когда слагалъ вспомнившіяся строки,—и раньше. Открылось оно сердцу еще въ первыя лѣта жизни, осозналось же—черезъ Достоевскаго—въ послѣднюю пору отрочества, въ то самое время, когда любовь моя уже не смѣла вѣрять въ реальность своихъ объектовъ, отрицаемыхъ только что вышедшею изъ пеленокъ дѣтскою мыслью. Всегда, и въ давней юности, когда Достоевскій мнѣ также представлялся, къ моему великому огорченію, „врагомъ свободы“, казалась мнѣ очевидно правота его утвержденія, что русское чувствованіе Христа являетъ какую-то безцѣнную особенность, какъ будто наша народная душа схватилась за край Его одежды и непосредственно ощущаетъ силу, отъ Него исходящую. Долгое пребываніе мое на Западѣ не ослабило, а укрѣпило эту, быть можетъ, ненужную для религіознаго дѣла, но и не раздѣляющую людей увѣренность, что богоявленіе Христа отдѣльнымъ народамъ таинственно разнствуетъ, какъ

по разному видѣли Его и ближайшіе ученики. И если правъ Достоевскій, что нашъ народъ—„богоносецъ“, долженствующій „явить міру своего, русскаго Христа“, это не отнимаетъ Христа у другихъ народовъ, въ свою очередь призываемыхъ къ богоносному служенію; но выражаетъ это опредѣленіе, прежде и больше всего, вѣру въ обрученіе русской души Христу навѣкъ.

## 2.

Русское чувствованіе Христа, какъ и всякій внутренній опытъ, въ глубинахъ своихъ, конечно, неизъяснимо. Это — одна изъ тѣхъ душевныхъ тайнъ, которыя цѣломудренно нуждаются въ священной оградѣ безмолвія, прерываемаго лишь звуками церковной молитвы; но послѣдняя не нарушаетъ молчанія души, а лишь запечатлѣваетъ тишину воцарающегося въ ней „тихаго Свѣта святыхъ славы“, какъ передали древніе наши истолкователи слова греческаго вечерняго гимна „Свѣту радостному (ἡ ἀρδὴ)“.

Внутренне близокъ русскому умиленію образъ св. Франциска Ассизскаго; однако, восточная святость не знаетъ подвига стигмъ. Въ мистикѣ православной Христосъ не напечатлѣвается на человѣкѣ, не входитъ въ него, не распинается въ немъ (отличіе отъ польскаго мессіанизма!); но человѣкъ вовлекается въ Его свѣтъ и „во Христа облачается“, по образу Жены, облеченной въ Солнце. Передъ зрѣлищемъ Голговы русская душа какъ бы разсѣкается на-двое: высшее и вѣчное въ ней оружіемъ пронзается съ Богородицею, между тѣмъ какъ то я, которое есть грѣхъ человѣка, распинается на крестѣ разбойника. Чувствуя себя только спасаемою, она отстраняетъ мысль о сораспятіи Христу, какъ таинственномъ соучастіи въ дѣлѣ искупленія.

Зато, воззывая въ себѣ Образъ Грядущаго, на Кого возрѣтъ однако нельзя, вдругъ какъ бы переплескивается въ Него русская душа всѣми за вѣка накипѣвшими въ ней слезами сиротливой тоски, умираетъ въ Немъ на мгновеніе и съ Нимъ воскресаетъ въ бѣлизнѣ нескazanной. Эта жажда бѣлизны, чистѣйшей снѣга, могла родиться только de profundis, изъ жизни, погруженной во тьму, гдѣ Зло уже пренебрегаетъ всѣми личинами. Въ люциферическомъ мерпаніи западнаго міра душа человѣческая должна уходить подъ готическіе своды для встрѣчи съ Небеснымъ Женихомъ. Нашъ народъ, поставленный въ своемъ историческомъ бытіи лицомъ къ лицу передъ чернымъ призракомъ Аримана, острѣе переживалъ единственность Спасителя и изступленіе ликовалъ о Воскресшемъ въ третій день.

Я отношусь не утверждаю, что русская душа—„христіаннѣйшая“ изъ народныхъ душъ; соревнованіе племенъ въ любви ко Христу не должно, извращаясь, уподобляться спору учениковъ о первенствѣ въ Царствѣ;

памятно всѣмъ и то, что величайшая преданность не предохраняетъ отъ соблазновъ отреченія въ годину испытаній тяжкихъ, отреченія всеобщаго. Но кажется мнѣ, что русская душа уже столько отдала лучшихъ своихъ силъ на опытъ Христовой вѣры, тако много вложила изъ своего духовнаго достоянія на приобрѣтеніе единственной жемчужины, что ничего истинно творческаго и совершить болѣе не можетъ, кромѣ того, что родится изъ той же вѣры и обращается, какъ прирость, въ ту же сокровищницу. Подтверждается это и наблюденіями надъ судьбами нашихъ геніальныхъ людей.

Если же это такъ, то провозглашенная Достоевскимъ „самостоятельная русская идея“—идея преображенія всего нашего общественнаго и государственнаго союза въ церковь—есть единственный намъ открытый творческій путь. И эта единственность и предопредѣленность пути—не тѣснота и не скудость, а признакъ творчества истиннаго, въ которомъ воочію предстоить тайна совпаденія свободы съ необходимостью.

### 3.

Особенность русскаго христіанскаго сознанія, существенно эротическаго въ платоновскомъ смыслѣ, обнаруживается и въ сферѣ нравственной. Римъ стремится снять съ человѣка сложное бремя внутренней отвѣтственности, сводя ее къ одному виду долга—къ послушанію: священство беретъ на себя, во имя Христа, тяготу совѣсти пасомыхъ. Протестантство, напротивъ, укрѣпляетъ сознаніе нравственнаго долга въ самостоятельно предстоящей и отвѣтственной Богу личности, но, объявивъ совѣсть основанною на себѣ самой, тѣмъ самымъ сходитъ, въ нравственной сферѣ, съ единаго основанія—Христа, руководство котораго обуславливается предварительною санкціей совѣсти. Последняя для протестантства—фактъ первичный, изъ коего развивается, какъ нѣкій актъ, нравственное переживаніе Христова Образа; для православія, наоборотъ, Христосъ есть основоположный фактъ, дѣйствіе же совѣсти—актъ, изъ него развивающійся.

Въ православномъ внутреннемъ опытѣ нравственнаго самоопредѣленія личности добро на мгновеніе утрачиваетъ свою самообоснованность, какъ нѣкое ветхозавѣтное наслѣдіе „закона“, и утверждается гетерономно на началѣ религіозно-эротическомъ; лишь въ послѣдующій моментъ сознается оно равнымъ себѣ и покоящимся на своей самобытной основѣ, поскольку эта основа обнаруживается какъ образъ и подобіе Божіе въ человѣкѣ, образъ же и подобіе—какъ тождество Образу Христову.

Поэтому чистый морализмъ не можетъ мириться съ духомъ православія; зато православіе вскрываетъ въ совѣсти, ея внутреннюю динамику и даетъ единственное объясненіе возможности ея возрастанія и углубленія.

На взглядъ Алеши, христіанинъ различаеъ добро и зло потому, что имѣеъ передъ собою Христовъ Образъ. Имя и Образъ—вотъ все, что дано „самостоятельной русской идеѣ“ для ея воплощенія; нѣтъ для нея ни другого начала, ни другого мѣрила. Но каждая культурная форма основана на какомъ-нибудь принципѣ, почерпнутомъ изъ нѣдръ человѣческаго сознанія, въѣположнаго этому единственному образу: слѣдовательно, ни одна культурная форма не пригодна для строительства, отвѣтствующаго „русской идеѣ“.

Итакъ, оно будетъ, какъ въ народномъ повѣрьѣ, строеніемъ на землѣ церкви невидимой изъ невидимаго камня, и сами строители не будутъ чувственно воспринимать создаемаго ими, доколѣ невидимое не разоблачится во славу. Посылая своихъ дѣятелей творить въ мірѣ міръ иной и въ царствѣ иное царство, посылающіе заповѣдуютъ имъ: „сотвореннаго и сотворяемаго по уставамъ человѣческимъ не разрушайте, своего же дѣла по тѣмъ уставамъ не дѣлайте“.

Въ самомъ дѣлѣ, поскольку творимая соборность не изнутри пронизывала бы собою наличныя культурныя формы, подвергая ихъ имманентному суду своего всепоглощающаго огня, отъ котораго бы онѣ или переплавлялись въ новыя, или таяли и истлѣвали, какъ плоть мумій отъ внезапно пахнѣвшаго на нихъ воздуха,—а сама искала бы облечься въ формы, уже выработанныя культурою,—постольку она становилась бы частью послѣдней и тѣмъ упраздняла и опровергала бы себя самое, принявъ за основу еще иное начало, кромѣ живого Образа Христа. Она оказалась бы вѣшнимъ союзомъ въ союзѣ мірскомъ и въ то время, какъ пыталась бы оцерковить міръ, сама была бы уже съ перваго мгновенія обмірщена. И, какъ бы ни размежевывалась церковь съ государствомъ, она неизбѣжно „перерождалась бы въ государство“, подпадая подъ то опредѣленіе, какое даетъ Достоевскій процессу, давно, по его словамъ, начавшемуся и понинѣ продолжающему совершаться на Западѣ.

## 5.

У насъ этотъ процессъ уже завершился, „православіе поглощено самодержавіемъ“,—если правъ Мережковскій, не замѣчающій, впрочемъ, что его собственная, едва родившаяся мечта о „религіозной общественности“ заранѣе поглощена еще не родившимся чадомъ революціи, какъ бы ни было оно по рожденіи наречено: демократическою ли республикой, анархіей ли, или, какъ подсказываетъ тотъ, кому не суждено быть его восприемникомъ,—„свободною еееократіей“. Ибо, чтобы стать таковою не по имени только, а на дѣлѣ, эта дочь эсхилловской

Бли (женскаго демона, олицетворяющаго собою Насиліе) должна была бы такъ же отречься отъ себя и, „сидя во вретисѣ и пеплѣ, покаяться“, какъ и дочь эхилловскаго Кротоса (мужскаго демона Мощи царюющей)—автократія.

Во всякомъ случаѣ, я уже задѣлъ и разбередилъ одну изъ самыхъ жгучихъ нашихъ ранъ: церковь у насъ представляется именно поглощенною государствомъ. Что же Достоевскій,—который вѣдь умѣлъ же отчеканить афоризмъ о „параличѣ“ нашей церкви со временъ Петровыхъ,—съ такимъ злорадствомъ указываетъ на сучокъ въ глазу западнаго брата, какъ будто и не чувствуетъ бревна въ нашемъ глазу? Ужь не повѣрить ли намъ автору памфлета „Пророкъ русской революціи“, что православіе и самодержавіе для Достоевскаго—двуединство, душа и тѣло одного организма, и что подъ маскою превращенія государства во вселенскую церковь проповѣдуетъ онъ грядущее вселенское обожествленіе воцарившагося надъ міромъ россійскаго самодержавія? Такъ вотъ зачѣмъ такъ понадобился ему Царьградъ!

На самомъ дѣлѣ, Достоевскій, конечно, говорить то, что онъ говоритъ: русское государство должно „сподобиться“ стать церковью, ей же одной дано „владычествовать“ на землѣ. Показательно при этомъ, что Иванъ, поднимающій вопросъ о еоократіи еще не смѣло и потому легко идущій на „компромиссы“ съ государствомъ, произноситъ успокоительныя слова о томъ, что „все это ничѣмъ не унизитъ его (государство), не отниметъ ни чести, ни славы его,—ни славы властителей его, а лишь поставитъ его съ ложной, языческой и ошибочной дороги на правильную и истинную дорогу, ведущую къ вѣчнымъ цѣлямъ“; монахи же, придающіе мысли Ивана, имъ не новой, окончательный чеканъ, этихъ оговорокъ не повторяютъ, „компромиссы“ и „сдѣлки“ начисто отвергаютъ, наличнымъ при переходѣ государства въ церковь властителямъ не обѣщаютъ ровно ничего и о формахъ грядущей еоократіи безмолвствуютъ. столь же упорно, сколь твердо и ясно высказываются о ея духѣ.

Правовѣдамъ и обществѣдамъ предоставляется рѣшить вопросъ какова можетъ быть власть въ обществѣ, наказующемъ преступленія единственно „отлученіемъ“, какъ опредѣляетъ за Ивана старецъ Зосима компетенцію предлагаемаго Иваномъ и единственнаго въ будущемъ обществѣ церковнаго суда. Если власть необходимо—принужденіе, властителей вовсе не будетъ, и правъ по-своему либераль и западникъ Мусовъ, пугающійся революціоннаго утопизма монаховъ; если же власть мыслима безъ принужденія, мыслима она и въ православной еоократіи, какъ нѣкое смиреннѣйшее изъ служеній.



## 6.

По Мережковскому, „главная ошибка“ Достоевскаго въ томъ, что онъ говорить о превращеніи въ церковь „государства“, а не „общественности“. Но общественность, по-христіански понятая,—уже соборность, уже церковь. „Государство“ для Достоевскаго есть воплощеніе народнаго духа въ планъ исторіи, наше историческое тѣло,—то, что мы называемъ Россіей. Поскольку Мережковскій, требующій „правды о землѣ“ и „на землѣ“, мечтаетъ объ историческомъ воплощеніи свободной еократіи, его „общественность“ есть также видъ государства, хотя бы и не совпадающаго съ предѣлами россійской державы. Спорить, казалось бы, не о чемъ, если бы схематизмъ трехъ неопредѣленныхъ понятій: „религіи“ (еще не откровенной), „революціи“ (объемлющей Гармодія и декабристовъ, Савонаролу и 9-е января) и „самодержавія“ (подъ коимъ разумѣются вмѣстѣ и грядущій Антихристъ, и прошлое „Навуходоносорова вѣнца“, и, наконецъ, власть вообще),—если-бъ этотъ отвлеченный схематизмъ не дѣлалъ для изобличителя „реакціи“, будто бы пророчествовавшей черезъ Достоевскаго, излишнимъ трудъ историческаго и политическаго мышленія.

Плодомъ послѣдняго было у Достоевскаго убѣжденіе, что „Константинополь, рано или поздно, долженъ быть нашъ“. Правое овладѣніе этою res nullius означало для него завершительное исполненіе нашего историческаго бытія, наше окончательное воплощеніе. Онъ предвидѣлъ настоящую міровую изъ-за Царьграда войну, не нами поднятую, и заранѣе училъ, что намъ должно ее принять. Нынѣ мы видимъ: Царьградъ—наша свобода. Борьба за него есть борьба вмѣстѣ за нашу внѣшнюю независимость и за внутреннее высвобожденіе нашихъ подспудныхъ силъ. Безъ этой свободы, внѣшней и внутренней, невозможно наше конечное самоопредѣленіе. Поэтому страшенъ величіемъ падающей на насъ отвѣтственности тотъ день, когда Царьградъ будетъ нашъ.

„Звѣзда“, имѣющая „возсіяты отъ Востока“, по слову Достоевскаго, не нуждается въ государственныхъ межахъ и въ рукотворныхъ храмахъ; но для владычествованія Церкви на землѣ необходимо заверщенное историческое воплощеніе народа, призваннаго къ претворенію своего союза въ церковь,—его совершеннолѣтіе и самообрѣтеніе въ созрѣвшей и полной свободѣ. Мыслимо же такое лишь послѣ кореннаго переустройства и обновленія всей нашей народной жизни и всего государственнаго организма въ приближающійся,—уповаемъ,—царьградскій періодъ нашей исторіи.

## 7.

Но возвратимся къ вопросу о „поглощеніи“ православія государствомъ. Вѣдь и самъ Достоевскій, въ связи бесѣды о еократіи, за-

тронулъ его и отмѣтилъ эру „поглощенія“—союзъ между церковью и имперіей во дни имп. Константина—словами:

„Когда римское языческое государство возжелало стать христіанскимъ, то неизмѣнно случилось такъ, что, ставъ христіанскимъ, оно лишь включило въ себя церковь, но само продолжало оставаться государствомъ языческимъ по-прежнему“.

Но если церковь стала частью государства, оставшагося языческимъ, не значить ли это, что она сдвинулась со своихъ основъ и что истинная соборность должна встать на развалинахъ „исторической церкви“? Какъ же возможно слѣдующее за тѣмъ утвержденіе Достоевскаго?—

„Христова церковь, вступивъ въ государство, безъ сомнѣнія, не могла ничего уступить изъ своихъ основъ, отъ того камня, на которомъ стояла она, и могла лишь преслѣдовать не иначе какъ свои цѣли, разъ твердо поставленныя и указанныя ей самимъ Господомъ, между прочимъ: обратить весь міръ, а стало быть, и все древнее языческое государство, въ церковь“.

Несомнѣнно, нѣкій историческій грѣхъ совершился и совершается, и боль, какую онъ вызываетъ въ православной совѣсти, стала уже нестерпимою и настоятельно требуетъ прекращенія сознанаго грѣха. Но все же грѣхъ этотъ—именно „нѣкій“, т.-е. подлежащій ближайшему опредѣленію,—грѣхъ, хотя и тягчайшій, но все же особый и частный, а не цѣлостное грѣхопаденіе церкви, не конечное сверженіе ея съ ея незыблемыхъ основъ, которымъ, напротивъ, она пребыла непорочно вѣрна. Взамѣнъ излюбленнаго нашими „богоискателями“ противоположенія: „историческая церковь“ и церковь, заданная въ грядущемъ „третьемъ завѣтѣ“, здоровое православное сознание различаетъ въ церкви (и страдаетъ оттого, что вынуждено различать) то, что есть Церковь въ ея существѣ, животворимая Духомъ Святымъ втайнѣ и чающая Его окончательнаго откровенія, съ одной стороны, съ другой же—организацию соотношеній между видимою частью церковной жизни и культурою въ широкомъ смыслѣ, стало быть—и государствомъ.

Всячески, нѣкоторая видимая часть церкви (какъ управленіе церковнымъ обществомъ, іерархія церковная, пастырское учительствованіе и даже нѣкая доля богослужебнаго преданія) подчинена государству, еще языческому, погружена въ его стихію и языческимъ ядомъ его заражена. Первѣйшимъ и уже чудовищнымъ послѣдствіемъ этого зараженія является ложь въ церкви. Разглядѣть корень этой лжи не трудно: такъ какъ благословить языческое, какъ таковое, нельзя, не сходя съ основъ Христовой вѣры, остается называть его христіанскимъ *ante factum*, лицемѣрно относиться къ наличной дѣйствительности, какъ къ преобразенной, вещи мѣоническія именовать именами онтологическихъ идей, обратитъ византійскій платонизмъ въ византійскую царедворческую лесть, величать, напримѣръ, нечестивѣйшихъ правителей и даже еретиковъ,

такъ перѣдко бывало въ Византіи, „благочестивѣйшими“, въ силу того, что христіанскій, умопостигаемый правитель необходимо благочестивъ, и одну изъ Петровыхъ коллегій „святѣйшею“,—однимъ словомъ, облачать Аримана въ священныя облаченія и лобызать вышитые на нихъ кресты.

Церковь не можетъ не ощущать отъ зараженной и болящей своей части скорбей и болей во всемъ своемъ составѣ и смиренно благодарить Бога, если пораженные члены еще сохраняютъ въ себѣ жизни настолько, чтобы выполнять простѣйшую и насущную службу, имъ свойственную. Если таинства и богослуженія, для коихъ потребно священство, совершаются, христіанское общество можетъ терпѣть недостатокъ въ пастыряхъ, всецѣло и ревниво преданныхъ дѣлу Христову. Мы всѣ давно привыкли оставаться православными при внѣшнемъ безначаліи церкви, незримо начальствуемой Христомъ и святыми Его, и при такомъ порядкѣ вещей, когда вся видимость того, что есть воистину православіе, ограничивается храмами и церковными службами. Мы усвоили себѣ душевные навыки хромца, ходящаго на костыляхъ, и, обращаясь съ нашими костылями такъ, какъ будто бы это были дѣйствительно ноги, жить и передвигаться, ни на минуту, конечно, не забывая, что о „ногахъ“ своихъ мы можемъ говорить только иносказательно.

Такою горькою метафорою звучитъ въ нашихъ устахъ слово „церковь“ всякій разъ, какъ рѣчь идетъ о нашихъ церковныхъ дѣлахъ, о томъ, что въ западной церкви называется *ordinatio*, о правительствующемъ синодѣ и православномъ вѣдомствѣ, о крѣпостной зависимости отъ власти официальныхъ „представителей“ православнаго общества и о всемъ вообще, чѣмъ эти послѣдніе, соборнѣ и единолично, преуспѣли содѣлать само священное имя православія глубоко двусмысленнымъ, подозрительнымъ и ненавидимымъ, какъ въ пресловутой формулѣ: „православіе, самодержавіе, народность“, долженствовавшей кощунственно утвердить сіи три тремя ипостасями нѣкоего религіознаго единства.

Но всѣ эти испытанія, какъ въ горнилѣ, закаляютъ нашу вѣрность единой вселенской Церкви, единому вѣчному православію и воспитываютъ насъ въ живомъ внутреннемъ опытѣ того познанія, что православная соборность не есть внѣшняя организація и притязаній на внѣшнее возглавленіе по существу не терпитъ, возглавляясь единымъ Образомъ и единымъ Именемъ и будучи уже нынѣ, въ начаткахъ своего грядущаго владычестванія на землѣ, царствомъ совершенной свободы. Незримая соборность спасаетъ видимое православіе, и горе узурпаторамъ святыни, если эта соборность отлучитъ ихъ отъ себя, какъ отсѣкается соблазняющій членъ!

Надлежитъ сказать о Достоевскомъ всю правду: не одною мѣрою мѣрять онъ восточный и западный мѣръ. Его приговоръ о перерожденіи западнаго христіанства въ государство, объ изначальномъ и сознательномъ рѣшеніи римской церкви стать государствомъ—основывается на наблюденіяхъ надъ видимою частью христіанской соборности на Западѣ. Но, по слову: „какою мѣрою мѣрите, такою отмѣрится и вамъ“, это мѣрило, примѣненное къ Россіи, являетъ со всею безпощадностью поглотеніе восточнаго православія державою кесаря. Если же мы отклоняемъ это сужденіе, какъ общую характеристику православія, если мы знаемъ, что оно не тронута царствомъ міра сего въ глубинахъ своихъ и съ краеугольнаго камня своего не сдвинулось,—будемъ вѣрить въ христіанскую соборность и на Западѣ! <sup>1)</sup>

Только послѣ этой существенной оговорки мы въ правѣ свидѣтельствовать о себѣ, что алчемъ претворенія всего мірскаго союза нашего въ церковь, чаемъ этого чуда и усматриваемъ глазами вѣры въ самомъ алканіи и чаяніи нашемъ народное наше предназначеніе, нашу „самостоятельную идею“. И, поскольку она дѣйствительно русская и самостоятельная, не дивимся и рожденію ея въ нашихъ сердцахъ, видя въ немъ не доказательство преимущественной передъ другими народами высоты или чистоты нашего сердца, но дѣйствіе Промысла, погрузившаго его въ темную могилу, какъ сѣмя, о которомъ сказано,—и слова эти недаромъ поставлены эпитафіою къ „Братьямъ Карамазовымъ“: „если пшеничное зерно, падши въ землю, не умретъ, то останется одно; если же умретъ, то принесетъ много плода“. Эта идея, какъ и всѣ особенности Христова чувствованія на Руси, родилась также *de profundis*, изъ жизни, погруженной въ тьму Аримонову, отъ встрѣчи съ Аримонъ на самомъ мѣстѣ святѣ нашей вѣры. Было же, въ самомъ дѣлѣ, отъ чего бѣжать народу на поиски церкви невидимой, подвижникамъ и старцамъ—въ затворы уединенія и въ пріюты пустынножительства!...

Дальнѣйшее о Достоевскомъ—только домыселъ порядка психологическаго. Кажется мнѣ, что самъ онъ былъ смущаемъ сомнѣніями: правильно ли, поистинѣ ли въ духѣ Христовомъ сочеталъ онъ въ единую нерасторжимую связь то, что почиталъ безусловною правдой и ясно видѣлъ своими глазами прозорливца въ историческихъ судьбахъ на-

<sup>1)</sup> Самъ Достоевскій, однако, не разъ выражаетъ ту же мысль. Такъ, его Мышлякъ, нападающій, отъ лица автора, на Римъ столь рѣзко, что предпочитаетъ атеизмъ римской „поджигъ“, восклицаетъ въ концѣ діалога съ жаромъ, что говорить лишь „о Римѣ“, т. е. о самоопредѣленіи западной іерархін, ибо—„развѣ можетъ церковь совершенно исчезнуть?“.

пихъ, и то, что не менѣе ясно созерцалъ въ духѣ, какъ грядущую славу Церкви, владычествующей на землѣ? Не обусловилъ ли онъ Господня чуда предварительными земными свершеніями? Не былъ ли движимъ въ своемъ пророчествованіи болѣе любовью къ своему народу, нежели ко Христу? Не искалъ ли горы для храма, когда истинные поклонники не нуждаются ни въ Иерусалимѣ, ни въ „горѣ сей“, чтобы поклоняться Отцу въ Духѣ и Истинѣ? Не шатовскій ли инаеосъ обожествленія народности изживалъ себя въ его ученіи о величій Россіи, полагающей свою державу къ ногамъ Христа?

Шатовщина давно была преодоленна Достоевскимъ, безпощадно уличившимъ ее въ основной лжи—въ скрытомъ невѣрїи въ Бога. Самъ онъ вѣровалъ незыблемо, утверждаемый на камнѣ вѣры всѣми муками искаженного имъ ада своей души и душъ чужихъ, всѣми побѣжденными соблазнами воли, всѣми исправленными заблужденіями мысли, всею глубиною своихъ совокупныхъ прозрѣній, всѣми изступленіями своего сотрясаемаго „священнымъ недугомъ“ существа, какъ бы ни прекословили этой очевидности дилетанты психологическаго сыска (какъ мой другъ, Л. Шестовъ), побуждаемые русскимъ правдолюбіемъ выступать въ роли стряпчихъ по дѣламъ дьявола и кажущіся лично заинтересованными въ томъ, чтобы представить провозвѣстника нашихъ лучшихъ надеждъ обманщикомъ и лжепророкомъ. Но шатовщина все же могла жить въ тайникахъ воли. Что изъ того, что доктрина была неуязвима въ разсужденіи чистоты различій между божескимъ и человѣческимъ? Не былъ ли учитель тѣмъ не менѣе обманутъ явленіемъ Денницы въ образѣ ангела свѣтла?

Я вижу оказательство непрестанной самопровѣрки Достоевскаго въ безпрерывномъ творествѣ отрицательно-идеологическихъ типовъ, каковы Шатовъ, Кирилловъ, Версиловъ, Иванъ и столько другихъ. Онъ неутомимо предусматриваетъ и гениально намѣчаетъ всѣ возможные пути атеистическаго идеализма, одинъ другого блистательнѣе и печальнѣе; такъ, онъ предвидитъ и заранѣе излагаетъ всего почти Ницше. Разрушая одно построенное міросозерцаніе за другимъ при посредствѣ единственнаго реактива—чистой религіозной идеи, данной въ Христовомъ Образѣ, онъ закаляетъ свою вѣру въ горнилѣ неугасимыхъ горѣній духа. Въ числѣ предусмотрѣнныхъ и опровергнутыхъ концепцій мы находимъ и идеаль царя, отождествляемаго съ Христомъ,—въ „Бѣсахъ“.

И, чтобы вернуться къ вопросу о провѣркѣ еократической идеи религіозною мыслью Достоевскаго, мы видимъ въ „Братьяхъ Карамазовыхъ“ уже такое изложеніе этихъ чаяній, изъ коего окончательно удалены всѣ элементы исторической системы. Нѣтъ здѣсь рѣчи ни о царѣ и царствѣ, ни о Царѣ-градѣ. Та владычествующая Церковь, о которой говоритъ Зосима, та предуготовляющая ее соборность, въ дѣятели ко-

торой избирается Алеша, нуждается въ единственномъ субстратѣ: въ русскомъ православномъ народѣ, въ Руси святой. Русь положить починъ, отъ Востока звѣзда возсіяетъ, все превратится въ церковь,—вотъ полное содержаніе этого послѣдняго, торжественнаго завѣта. Остальное оставлено на Божію волю.

## 9.

Но обратимся опять—и уже въ послѣдній разъ—къ противоположному истолкованію церковно-исторической системы Достоевскаго въ памфлетѣ „Пророкъ русской революціи“. По Мережковскому, эта система сводится къ нижеслѣдующему силлогизму:

„Русскій народъ весь въ православіи, больше у него нѣтъ ничего, да и не надо, потому что православіе все“ (слова Достоевскаго).

Съ другой стороны,—

(въ изложеніи Мережковскаго):

„Русскій народъ весь въ самодержавіи, больше у него нѣтъ ничего, да и не надо, потому что самодержавіе все“.

(подлинныя слова Достоевскаго):

„У насъ, въ Россіи, и нѣтъ никакой другой силы, зиждущей, сохраняющей и ведущей насъ, какъ эта органическая живая связь народа съ царемъ своимъ, и изъ нея у насъ все и исходитъ“.

Выводъ Мережковскаго:

„Самодержавіе и православіе въ своей послѣдней сущности одно и то же,—самодержавіе такая же абсолютная, вѣчная, божественная истина, какъ православіе; это и есть то новое слово, которое народъ-богоносецъ призванъ сказать міру“.

Мнѣ кажется, дѣло ясно. Вторая посылка выдумана авторомъ памфлета. Самодержавіе для Достоевскаго отнюдь не „все“. О самодержавіи собственно онъ вовсе даже не говоритъ. По его мысли, „живая связь народа съ царемъ“ есть сила, зиждущая, сохраняющая и ведущая Россію въ ея историческомъ бытіи. „Изъ нея у насъ все и исходитъ“—въ историческомъ же нашемъ самоопредѣленіи. Принять эти слова въ томъ смыслѣ, будто и вѣра наша исходитъ изъ этой связи,—нелѣпо. „Для народа,—говоритъ Достоевскій въ томъ же мѣстѣ,—царь есть воплощеніе его самого, всей его идеи, надеждъ и вѣрованій“. Другими словами, царь—самъ народъ въ одномъ лицѣ: православенъ народъ,—царь православенъ; народъ—богоносецъ, богоносецъ и царь; но народъ—не богъ (какъ думалъ Шатовъ),—не человѣкобогъ и царь.

Прибавимъ нѣсколько словъ къ характеристикѣ исповѣдуемаго Достоевскимъ монархизма. Умозрѣніямъ о существѣ царской власти онъ предается далеко не съ тѣмъ пристальнымъ вниманіемъ, съ какимъ неустанно изслѣдуетъ вопросы вѣры и загадку народной души. О русскомъ царѣ говорить онъ мало и, по существу, то же самое, что говорили и

другіе славянофилы. Въѣстъ съ послѣдними онъ—вѣрноподанный противникъ петербургскаго абсолютизма и средостѣнія. Онъ требуетъ все-народнаго, преимущественно крестьянскаго представительства, увѣщавать власть „позвать сѣрые зипуны“ и ждать отъ правильныхъ, отвѣчающихъ самобытному народному идеалу отношеній между царемъ и совѣщательнымъ земскимъ соборомъ,—яснымъ глашатаемъ чистой народной воли,—осуществленія въ Россіи гражданской свободы большей, „чѣмъ гдѣ-либо въ мірѣ, въ Европѣ или даже въ Сѣверной Америкѣ“. Слова о свободѣ, конечно, вполне искреннія: въ свободолюби Достоевскаго есть что-то органическое и стихійное; тотъ ничего не разгадаетъ въ немъ, кто не чувствуетъ, что потребность свободы, жажда ея въ немъ такъ же безотчетна и изначальна, какъ въ Лермонтовѣ или въ Байронѣ. Царь, въ его идеалѣ, которому противостоитъ совѣтъ иная дѣйствительность, его угнетавшая, есть сама народная свобода, ставшая силой. Царь, по его словамъ, есть „всенародная, всеединящая сила“, самъ народъ въ одной личности, воплотившей въ себѣ геній народа, его историческую волю, его религіозное сознаніе. Современная Достоевскому формула: „православіе, самодержавіе, народность“,—не была его формулой; съ нею, повидимому, онъ сознательно спорить, провозглашая, что, кромѣ православія, у русскаго народа „нѣтъ ничего, да и не надо, потому что православіе все“; откуда вытекаетъ, по отношенію къ царской власти, что „живая связь народа съ царемъ“ мыслится въ категоріи христіанской общественности, что народъ и царь живутъ другъ съ другомъ по-Божьи, какъ „дѣти съ отцомъ“. Изъ словъ, что органическое единеніе царя съ народомъ—„не временное только дѣло у насъ, не преходящее, но вѣковое, и никогда оно не измѣнится“, можно догадываться, что Достоевскій вводитъ „бѣлаго царя“ въ само преддверіе своего еократическаго царства Церкви владычествующей; но какъ,—на то не находимъ у него никакого намека: у порога этихъ разверзшихся и сіяющихъ вратъ самъ народъ уже становится трансцендентнымъ эмпирической Руси.

Общій выводъ: монархизмъ Достоевскаго, славянофильскій, утопическій, оппозиціонный современной ему формѣ самодержавія, утверждаемый не какъ независимое отъ народа и ему вѣсполжное начало, но лишь во взаимодѣйствіи со свободно опредѣляющейся народной волею и въ дѣляхъ осуществленія наиболѣе „полной“ народной свободы, есть концепція самостоятельная, обособленная отъ содержанія чисто-религіозныхъ чаяній, испытывавшая вліяніе еократическаго идеала и имъ озаренная, но не вліяющая на ученіе о претвореніи всего русскаго государственнаго и общественнаго союза въ церковь.

## IV. Семь праведниковъ.

## 1.

Всякое отвлеченное начало, въ силу отрицательной природы своей, принудительно. Лишь изъ него развивается правило, развивается нормативный рядъ. Такъ, категорическій императивъ есть совѣсть, возведенная въ отвлеченное начало; отсюда, при согласи въ цѣляхъ, его несогласіе въ мотивахъ нравственнаго дѣйствія съ началомъ эротическимъ, отмѣченное уже Шиллеромъ. Чтобы конкретное, которое можетъ только фактически и случайно быть насильственнымъ, стало принудительнымъ, оно должно сначала опредѣлиться, какъ отвлеченное начало. Всѣ соединенія людей въ мірѣ культуры основаны на отвлеченныхъ началахъ и потому принудительны: наука—не менѣе, чѣмъ государство. Ясно, что соборность, основанная на Христѣ, этой величайшей конкретности христіанскаго сознанія, чужеродна культурному строительству съ его принудительными уставами и единственно осуществляетъ царство благодати—свободу.

Нѣкая конкретность есть то, что народъ называлъ „святою Русью“, не возводя этимъ въ отвлеченное начало эмпирическихъ наличностей народа или государства, но, съ другой стороны, не разумѣя подъ „святою Русью“ и того одного, что въ народѣ свято,—что также было бы отвлеченіемъ,—а знаменуя завѣтнымъ именемъ конкретную религіозную общественность, основанную на конкретныхъ личностяхъ самого Христа и не оскудѣвающихъ, по народной вѣрѣ, на родимой землѣ вѣрныхъ Христовыхъ свидѣтелей, святыхъ Его, тѣхъ „семи праведниковъ“, о которыхъ говоритъ старецъ Зосима, что на нихъ стоитъ христіанское общество.

Святая Русь есть Русь святыхъ, народомъ воспринятыхъ и взлелѣянныхъ въ сердцахъ, и Русь святыхъ, въ которыхъ эти святые стали плотью и обитали съ нами, далѣе же—широкая округа, этой святости причастная, ее положившая во главу угла, въ ней видящая высшее на землѣ сокровище, соборно объединяющаяся со своимъ богоноснымъ средоточіемъ внутреннею вѣрностью ему въ глубинахъ духа, не отдѣлимая отъ него, при условіи этой вѣрности, и самимъ грѣхомъ,—все, однимъ словомъ, что неліцемерно именуется Христовою православною Русью. Къ этой связующей народъ духовной соборности относятся слова Достоевскаго:

„Русскій народъ весь въ православіи. Болѣе въ немъ и у него ничего нѣтъ, да и не надо, потому что православіе все... Кто не понимаетъ православія, тотъ никогда и ничего не пойметъ въ народѣ. Мало того: тотъ не можетъ и любить русскаго народа“.



## 2.

Признакъ коренного духовнаго родства съ этою Русью, Русью святой, есть любовь къ святости и предпочтеніе ея всѣмъ вѣнцамъ и славамъ земли. Оторвавшіеся отъ общенія съ народнымъ богочувствованіемъ если даже признаютъ святость нѣкоторою условною цѣнностью въ ряду высшихъ духовныхъ цѣнностей человѣчества, то уже во всякомъ случаѣ ставятъ не ниже ея, а любятъ, конечно, гораздо живѣе и пламеннѣе другія превосходныя свойства, достиженія и владѣнія человека, какъ возвышенный и запечатлѣваемый самопожертвованіемъ нравственный характеръ (поскольку здѣсь цѣнность моральная противоплагается религіозной или отвлекается отъ нея), въ особенности же человѣчскій геній.

Оговорюсь, что я лично, не раздѣляя со множествомъ образованныхъ современниковъ этого недовѣрчиваго или безразличнаго отношенія къ высшему религіозному идеалу народа, полагаю, тѣмъ не менѣе, и, мнѣ кажется, въ согласіи съ Достоевскимъ, что въ истинномъ геніи есть—или вспыхиваетъ въ его лучшихъ проявленіяхъ—нѣчто отъ святости, и объясняю себѣ это тѣмъ, что геніальная душа въ своемъ ростѣ и въ мгновенія пробуждающейся въ ней творческой воли раскрывается „касаніямъ міровъ иныхъ“, <sup>1)</sup> дѣлается воспримчивою къ воздействию на нее незримыхъ дѣятелей духовнаго міра, какими, прежде всего, являются, по своему конечномъ освобожденіи отъ всѣхъ узъ отрицательнаго самоопредѣленія личности, тѣ великія и воистину Христа вмѣстившія души, коихъ Церковь чтитъ подъ именемъ святыхъ. Я увѣренъ, что не могъ бы возстать Дантъ, если бы не подвизался ранѣе св. Францискъ Ассизскій; предполагаю, что не возникъ бы и Достоевскій, если бы не было незадолго на Руси великаго святого.

Въ „Братяхъ Карамазовыхъ“ не Зосима ли, уже почившій, удерживаетъ въ рѣшительную минуту Дмитрія отъ отцеубійства? Догадываюсь о томъ по намеку, заключенному въ словахъ Мити: „По-моему, господа, по-моему вотъ какъ было: слезы ли чьи, мать ли моя умолила Бога, духъ ли свѣтлый облобызалъ меня въ то мгновеніе, не знаю, но чортъ былъ побѣжденъ“. Это загробное лобзаніе, по замыслу художника, завершаетъ колѣнопреклоненіе старца передъ Дмитріемъ въ кельѣ: такъ мнѣ думается.

Живое чувствованіе направительнаго участія великихъ отшедшихъ

<sup>1)</sup> Это исповѣданіе мистическаго реализма выпукло представлено въ словахъ Зосимы: „Богъ взялъ сѣмена изъ міровъ иныхъ и посѣялъ на сей землѣ, и вырастилъ садъ Свой, и взошло все, что могло взойти, но возвращенное живетъ и живо лишь чувствомъ соприкосновенія своего таинственнымъ мірамъ инымъ“. По Гете, этотъ міръ—рассадникъ духовъ; изъ него вырастаютъ они въ міры иные, для дѣятельности высшей.

въ жизни живущихъ мы встрѣчаемъ во всѣхъ религіяхъ, мистически углубившихъ исконный культъ мертвыхъ. Эллиństwo жило почитаніемъ „героевъ“, т.-е. усопшихъ канонизованныхъ. У Новалиса чувствованіе это обострено до чрезвычайности; оно же ярко вспыхиваетъ порою у Гёте. Духи-дѣятели уже не отрицательно самоопредѣляются, какъ личности, дѣйствуя, подобно намъ, отъ себя и за себя; напротивъ, положительно, — отождествляясь въ дѣйствіи съ тѣмъ, кто ихъ вдохновеніе пріемлетъ. Какъ Лознгринъ, они скрываютъ свое имя и происхожденіе отъ души, къ которой приближаются, какъ къ невѣстѣ. Они суть истинные отцы нашихъ благихъ дѣлъ, мы же на землѣ — матери, вынашивающія ихъ и въ мукахъ рождающія. Но дѣло дѣятеля, безъ сомнѣнія, — его дѣло, какъ дитя есть воистину дитя своей матери, — однако не исключительно его. И высшее въ человѣческомъ творествѣ есть раскрытіе души осѣменяющему ее Логосу, по слову: „се, раба Господня“.

Соборность есть, прежде всего, общеніе съ отшедшими, — ихъ больше, тѣмъ насъ, и они больше насъ (*κρείττοτες*), — не земная о нихъ память, но память вѣчная, не приверженность къ ихъ былому облицію и къ ихъ былымъ дѣламъ, но вѣрность ихъ безсмертному, умопостигаемо-единственному лику. Таково внутреннее строеніе церкви; таково народное представленіе о Руси святой; такова отличительная черта союза, основаннаго друзьями Илюши въ его память.

## 3.

Признаніе святости за высшую цѣнность — основа народнаго міросозерцанія и знамя тоски народнои по Руси святой. Православіе и есть соборованіе со святынею и соборность вокругъ святыхъ. Достоевскій неоднократно указываетъ на подмѣненное имъ въ народѣ вѣрованіе, что земля только тѣмъ и стоитъ, что не переводится на ней святость, что всегда есть гдѣ-то, въ пустынь, въ непроходимыхъ дебряхъ, нѣсколько святыхъ людей. Православный міръ располагается кругами окрестъ этого таинственно разсѣяннаго братства и какъ ни черенъ по своей окружности, но все же духовно живъ живоносными притоками какъ бы самой крови Христовой изъ этого своего средоточія, изъ этого сердца, пламениющаго и воздыхающаго къ Духу „воздыханіями неизреченными“. Кто же отрывается отъ внутренняго общенія со святыми, отрывается и отъ православія; и наоборотъ: отметающій православіе уходитъ и отъ его святыхъ.

Такова крѣпость Руси святой, воздвигнутая въ нѣдрахъ народныхъ противъ силы Аримаовой. Крѣпость эта незыблема и неодолима; но война ея съ княземъ міра сего за землю не рѣшена. Однако противная сторона ослаблена междуусобіемъ; а дому или царству, раздѣлившемуся въ себѣ, не устоять. Динамизмъ люциферическаго процесса не

гоиеть Аримана изъ сферы своего дѣйствія, хотя и не радикально, и не по существу. Онъ рупитъ и плавить формы Аримацова самоутвержденія, и Ариманъ долженъ забирать потерянные пространства сызнова и по-новому, какъ только что снятая плѣсень опять нарастаетъ на той же поверхности, пока не измѣнится составъ притекающаго воздуха. Вотъ, между прочимъ, причина положительной оцѣнки Петрова дѣла у Достоевскаго.

Ближайшее же окруженіе крѣпости непремѣнно должно быть кольцомъ осаждающихъ ее Аримановыхъ полчищъ. Бѣсы привлекаются святынею, рыщутъ вокругъ нея подобно стаямъ шакаловъ, и бредъ отца Терапонта, противника Зосимы,—бредъ ясновидящаго и не разумѣющаго, что онъ видитъ. Но Зосима и самъ готовъ отдать этимъ тьмамъ духовъ небытія все, чего они требуютъ съ нѣкимъ правомъ; кричатъ же они: „тлѣнному тлѣніе!“ И съ этою тайною разсѣченія личности на тлѣнное и нетлѣнное, съ тайною смерти посѣяннаго зерна, необходимой для его воскресенія, и плодоношенія, связанъ глубокий и жестокий символизмъ „тлетворнаго духа“... О, этотъ „духъ тлетворный“, столькохъ соблазнившій мнимою смертію православія!

## 4.

Романъ „Братья Карамазовы“ пророчить, что грядущая Россія будетъ представлять собою въ духѣ зрѣлище иного, чѣмъ прежде, соотношенія трехъ описанныхъ силъ. Русь святая не просто будетъ выдерживать осаду Аримановой тьмы, а содруженія послѣдней стираться динамизмомъ Россіи люциферической, какъ стираются затѣи зимы солнцепекомъ короткаго сѣвернаго лѣта. Но святая Русь выплетъ своихъ борцовъ въ гущу Люциферомъ обладаемой культуры и прорѣжетъ ее внутреннею Оиваидою.

Достоевскій не успѣлъ возвѣстить, какъ это будетъ совершаться, но предопредѣлилъ, что быть должно. Его романъ написанъ о „миссіи русскаго инока“; но подъ иночествомъ разумѣетъ онъ, по преимуществу, новый таинственный постригъ, никакимъ виѣшнимъ уставомъ не опредѣленное и не опредѣлимое послушаніе и подвижничество въ міру. Посылается это безымянное и неуставное иночество на людскую ниву не затѣмъ, чтобы полоть плевелы, которые, по слову Христа, должны расти вмѣстѣ съ колосьями до жатвы, но какъ посылаются на ниву тепло солнечное и дождь оживляющій во благовременіе. Русская жизнь должна быть вся насквозь пронизана инымъ началомъ, чѣмъ доселѣ дѣйствовавшія въ строительствѣ жизни. И, пронизанныя имъ, всѣ формы насилія и принужденія рупаются—эти внезапно, тѣ медленнымъ и постепеннымъ истлѣваніемъ, одна за другой,—между тѣмъ какъ формы, могущія вмѣстить начало Христово (каковы всѣ формы творчества и позна-

нiя), будутъ преображаться и дадутъ невидимый расцвѣтъ, и шиповникъ самъ захочетъ стать розою. Но ни одно дѣйствительно освобождающее и единящее людей начинанiе, на какомъ бы первоначальномъ принципѣ оно ни было основано, не можетъ быть отмѣнено и пресѣчено дѣйствиемъ принципа всеединящаго, всеутверждающаго, всечеловѣческаго. Есть глубокий, всѣ виды человѣческаго дѣланiя охраняющiй смыслъ въ евангельскихъ словахъ о томъ, какъ изъ двухъ, совершающихъ одну и ту же земную работу, одинъ беретъ, а другой оставляется; такъ и изъ двухъ сотрудничающихъ и одинаково признаваемыхъ освободителями одинъ дѣйствительно освобождаетъ, а другой закрѣпощаетъ, и изъ двухъ, признаваемыхъ созидателями, одинъ творить, а другой разоряетъ.

Христіанская соборность будетъ невидимымъ и цѣлостнымъ объединенiемъ отдаленнѣйшаго и раздѣленнаго состава, дѣйственно пробуждающимся и крѣпнущимъ сознаниемъ реального единства людей, которому люциферическая культура противопоставляетъ ложныя марева многообразныхъ соединенiй на почвѣ отвлеченныхъ началъ. Эта соборность, безвидная и безуставная,—аморфная и аномическая,—соборность, которой ничего не дано, чтобы побѣдить мiръ, кромѣ единаго Имени и единаго Образа, для внутренняго зрѣнiя являетъ, однако, по мысли Достоевскаго, совершенное соподчиненiе своихъ живыхъ частей и глубочайшiй гармоническiй строй. И, по признаку своего внутренняго строя, она можетъ быть опредѣлена, какъ *агиократiя*, какъ господство святыхъ. Агиократiя предуготовляетъ уже нынѣ свободную еееократiю, обѣтованную будущность воцарившагося въ людяхъ Христа.

Вячеславъ Ивановъ.

Сочи, ноябрь, 1916.