Московско-Петербургский
Философский Клуб

Федеральное архивное агентство

Российский
государственный архив
литературы и искусства

Библиотека-фонд
«Русское Зарубежье»

Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде):

История
в материалах и документах
1907–1917

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

В трех томах

1907–1917

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

Том 3

1914–1917

Москва
Русский путь
2009

УДК 1/14
ББК 87.3(2)6
Р 368

ISBN 978-5-85887-315-0 (т. 3)
ISBN 978-5-85887-287-0

Редакционный совет РГАЛИ:
Т.М. Горяева (председатель),
Л.М. Бабаева, Л.Н. Бодрова, А.Л. Евстигнеева, Т.Л. Латыпова,
М.А. Рашковская, Е.Ю. Филькина, Л.В. Хачатурян, Е.Е. Чугунова

Вступительная статья
О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев

Составление
О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев, Л.В. Хачатурян

Подготовка текста
О.Т. Ермишин, О.В. Самоцветова, Л.В. Хачатурян

Примечания
О.Т. Ермишин, О.А. Коростелев, С.А. Мартьянова,
О.В. Самоцветова, Л.В. Хачатурян

Составление хроники
А.А. Ермичев

Составление аннотированного списка
С.М. Половинкин

Художник
В.Е. Валериус

Издание подготовлено при поддержке

РГНФ (в рамках научно-исследовательского проекта № 04-03-00370а),

Института современного развития (ИНСОР),

Московско-Петербургского Философского Клуба,

Алишера Усманова,

председателя Совета директоров ОАО «Вимм-Билль-Данн Продукты питания»
Д.М. Якобашвили,

старшего вице-президента Сбербанка РФ, члена Управляющего Совета МПФК
А.В. Захарова

© Российский государственный архив литературы и искусства, 2009
© Русский путь, 2009
© О.Т. Ермишин, составление, подготовка текста, вступительная статья, примечания, 2009
© О.А. Коростелев, составление, вступительная статья, примечания, 2009
© Л.В. Хачатурян, составление, подготовка текста, примечания, 2009
© О.В. Самоцветова, подготовка текста, примечания, 2009
© С.А. Мартьянова, примечания, 2009
© А.А. Ермичев, составление хроники, 2009
© С.М. Половинкин, составление аннотированного списка, 2009
© В.Е. Валериус, оформление, 2009

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах



ЗАСЕДАНИЕ 26 ОКТЯБРЯ 1914 г.

А.А. Мейер
Религиозный смысл мессианизма

Нет сомнения, что самоутверждение нации с точки зрения христианской религиозности является грехом. Проблема национальности может быть разрешаема в националистическом направлении лишь при условии отказа от истин, утверждаемых христианством. К христианству гораздо ближе те сторонники интернационализма, которые совсем игнорируют национальность, чем выдающие себя за христиан националисты. Это так ясно, что, казалось бы, не стоило об этом и напоминать.

Однако грех национального самоутверждения прикрывает себя иной раз идеологиями, способными соблазнить даже искренних христиан, — особенно в те моменты, когда жизнью действительно выдвигается вопрос об уяснении нацией своей исторической миссии.

Идеологии, в основу которых кладется вера в национальную миссию, находят отклик в душах людей, признающих истины христианства, потому что, как ни далеко это последнее от национализма, оно все же не обязывает к отрицанию национальной души самой по себе, а следовательно, и к отрицанию национальной миссии.

Христианская религиозность не может отрицать нации, но она подчиняет национальное начало — началу вселенскому. Подчинить что-либо началу вселенскому значит подчинить его идеалу личности, потому что единственно вселенским принципом является принцип личности. Нация сама по себе не является еще личностью в христианском понимании этого слова. Когда гово-

рят о национальном лице или о личности нации, — допускают некоторую вольность в языке. Национальная душа не есть в строгом смысле личная душа. Но национальное может жить в личном, входить в содержание личного. Утверждение вселенского идеала личности, не приводя к исключению национального, ведет к претворению национального в личном. С этой точки зрения национальная душа народа это то, из чего вырастает душа личная.

Реализация вселенского идеала может и должна совершаться без сглаживания национальных различий, без отрицания национальной души. Она предполагает утверждение национального во имя личности. Этим исключается всякое самоутверждение национальной души, так как нация приемлется в роли существа, служащего вселенскому идеалу. Нация, как и отдельная личность, имеет свое призвание, исполняя которое она только и может идти к Вселенскому. В сознании этой миссии и заключается то истинное самосознание нации, которое уже очень далеко от простого самоутверждения национальной души.

Но сознание миссии, выпадающей на долю нации, может вырождаться в чувство исключительного превосходства, поскольку данная миссия, данное историческое дело может представляться равносильным делу спасения всего человечества. В таком случае национальное сознание вновь обращается в «национализм», — но уже не в тот грубый естественный национализм, который выражается в простом предпочтении своего — всему чужому, а в национализм более утонченный — «мессианизм».

Относительно этой более сложной, более утонченной формы национального самоутверждения возникает также вопрос о совместимости ее с христианскою религиозностью. Решение этого вопроса уже не так просто и не так очевидно, как решение вопроса о религиозной ценности грубого, зоологического национализма. Там грубо, просто и наивно любят свое, потому что оно — свое; здесь же может явиться такая любовь к своей нации, которая сделает эту нацию чуть ли не предметом религиозного почитания.

Как бы велико ни было расстояние, отделяющее грубый языческий национализм от мессианизма, но в такой его форме скрыт яд, может быть, еще худшего самоут-

верждения. Отрицательное отношение христианства к подобному виду мессианизма не может вызывать никаких сомнений. Соблазнительным мессианизм является для христианского религиозного сознания лишь в том случае, когда утверждение национальной души выступает не под знаком самоутверждения, а под знаком служения идеалам вселенским.

Вера в исключительное посланничество национальной души тем опаснее, что она опирается на некоторую правду. Жизненное дело каждого творца — исключительно, как исключительно каждое лицо. Чувство этой исключительности, повышаясь вместе с усилением любви к своей нации, переходит у некоторых незаметно в утверждение за данной нацией совершенно особой миссии, — миссии спасения всех других наций, всего человечества.

К такому выводу относительно миссии немецкой нации пришел уже Фихте[1], утверждавший, что это единственная нация, которая несет с собою возрождение человечества. Все остальные народы неспособны к возрождению, потому что они лишены той самобытности, которая присуща одной только немецкой нации**.** Я не буду останавливаться на изложении этого взгляда Фихте, потому что мессианизм Фихте мало соблазнителен для христианства. У Фихте он еще не доходить до той высоты, на которой ему легко облечься в чисто христианские формы. Фихте опирает свою веру в исключительное призвание немецкой нации лишь на ее природные особенности. Немец якобы обладает своим языком, а все остальные европейские народы утратили свой язык и приняли язык латинский. Поэтому немецкая нация является единственной самобытной нацией. Немецкий народ является единственным народом, достойным названия народа, и только ему одному принадлежит роль спасителя человечества. Немцы, по его мнению, спасут человечество тем, что, сделав из себя нацию образованную, они передадут силу, скрытую в образовании, другим народам.

Эта вера Фихте даже не может быть названа в строгом смысле мессианизмом, потому что народ-спаситель еще не является народом-Мессией. Мессия не только Спаситель, но и Искупитель, т.е. тот, кто приносит себя в жертву за спасение человечества. Фихте не говорит о

жертвенном служении немецкой нации, а потому здесь нельзя говорить и об искуплении.

Как только мы дойдем до представления о национальной миссии, заключающейся якобы в жертвенном искуплении человечества, мы увидим в мистике этого национального дела — нечто сближающее его с делом подлинного Мессии, — и тогда страдания нации будут уже не просто страданиями, а крестными страданиями, крестной смертью, — и возрождение нации будет мистически сознаваемо, как ее воскресение.

С особенной отчетливостью эта идея выражена в польской литературе и польской философии. Я поэтому остановлюсь несколько на польском мессианизме, беря его, как наиболее яркий образчик подобного рода идеологии.

Страдающая и физически умирающая Польша должна воскреснуть — такова общая вера всех любящих Польшу. Ее воскресит Христос, как учил Мицкевич[2], не за какие-либо особые ее дарования, а единственно потому, что Он ее любит. Душа польского народа — душа Лазаря, «которого Он любил»[3]. Польский народ — Лазарь среди народов, и в нем скрыта та же тайна, что и в Лазаре. От веры в будущее воскрешение Христом народа-Лазаря не так уже труден переход к вере в спасительное предназначение народа, — а отсюда и до веры в народ, как в воплощение самого Мессии. В видении свящ. Петра, которое изображает Мицкевич в Dziad'ax, рисуется уже образ распятой на кресте Польши, которая должна воскреснуть, как Христос. Мы можем видеть в этом лишь «уподобление» и не приписывать Мицкевичу действительного отождествления души польской нации с душой Богочеловека. Сам Мицкевич в другом месте оговаривается, что ошибочно было бы считать польскую нацию — самим Христом. Но уже одно то, что он считает нужным сделать такую оговорку, говорит за то, что сам он близок был к подобной мысли. Видение свящ. Петра едва ли имеет смысл одного только внешнего сближения судьбы Польши с жизненным путем Христа.

Если образ, являемый Польшей, совпадает с образом Распятого, то для Мицкевича это не могло не говорить о некоторой сближенности сущностей или как бы о некотором повторении дела Христа. Полное отождествление

дела нации с делом Христа — это последний предел мессианизма, и приближение к такому пределу, несомненно, чувствуется у Мицкевича и у других польских мессианистов.

Мессианизм в своем крайнем выражении дает опору максимальному усилению чувства единства нации. И мы видим, что мессианисты особенно настаивают на недопустимости какой-либо внутренней борьбы, внутреннего разделения в нации. Нация сама в себе ни в каком случае не должна раскалываться, ибо воскресает только то существо, в котором нет разделения. Всякая внутренняя борьба совершенно исключается этим чувством национального самосознания. Известный автор «Psalmow przyszłości»[4], появившихся в 1848 г., т.е. сейчас же после революции, создает целую философию единства польской нации. Согласно его учению, шляхта и народ — это душа и тело польской нации, а только та нация может воскреснуть и воскресить человечество, в которой душа и тело нераздельны. Там, где тело восстанет на душу или душа на тело, происходит разделение, которое умерщвляет единое живое существо. Все народы погибали, потому что они внутри себя разделялись. Французская революция представляется ему «бойней», разбоем; там цепи перековывались «в ножи, а не в сабли». Если бы цепи народа преобразились в сабли, т.е. в оружие военное, которым владеет благородное сословие, шляхта, тогда освобождение народа было бы святым. Ту войну за освобождение нации, на которую идет вся нация в своем единстве, автор псалмов признает. Но тому, кто проповедывал бы разделение внутри нации, восстание народа на шляхту, тому он угрожает проклятием.

Единство нации, полная ее нераздельность, полный мир внутри нации, — вот что требуется для того, чтобы нация могла сознавать себя спасительницей человечества.

Свобода от внутренней борьбы действительно приближала бы нацию к тому состоянию, которое является необходимым условием мессианического достоинства. Истинный Искупитель свободен от внутренней борьбы, потому что воля его направлена всецело в одну сторону, в сторону добра. Сила, искупляющая и спасающая человечество, воплощаясь в земном существе, сама по себе должна быть свободна от греха. И если душа нации берет

на себя роль такой силы, ясно, что эта душа не должна в себе разделяться.

Между тем в душе всякого грешного существа, стремящегося к святости, идет борьба двух устремлений, и только благодаря этой борьбе личность становится личностью. Там, где нет такой борьбы, нет и служения вселенской правде. Как только человек, чисто хлыстовским способом отождествив себя с Христом, прекратит в себе борьбу, он перестанет на самом деле служить Богу, а заменит это служение обманом собственного мессианства.

И в душе всякой нации, выполняющей свою миссию и служащей реализации вселенского идеала, но не делающей себя искупителем мира, должна происходить та же борьба с собой. Внешне эта борьба приводит к разделению нации на два стана, на два лагеря, которые с большей или меньшей степенью сознательности служат выразителями борющихся начал, носителями противоположных идеалов, — языческого идеала самоутверждения — с одной стороны, и вселенского — с другой.

Таким образом, настаивающие на совершенном единстве нации как бы требуют признания за душой нации — свободы от греха. За чувством единства скрыта тенденция видеть нацию — мессией, т.е. воплощением Того, Кто один только свят сам по себе, и Кто поэтому один только и может с точки зрения христианства быть Искупителем.

Христианская религиозность делает условием спасения — принятие человеком «в себя Христа», а потому и «подражание Христу». Но чтобы подражание Христу было повторением его дела искупления, — этого она никогда не могла бы признать. Мы знаем, к каким ложным выводам может повести неверно понятое учение о пребывании Христа в человеке. Лучшим примером таких ложных выводов может служить русское хлыстовство. И мессианизм со своим отождествлением нации близок к хлыстовству, с той только разницей, что хлысты имеют в виду воплощение Христа в отдельном человеке, мессианисты же готовы видеть воплощение Его в нации.

И быть может, именно тем-то и отличается выставляемое христианством требование соединения со Христом от хлыстовского превращения человека в Христа, что первое достигается путем очищающей человека

борьбы с самим собою, путем «разделения» в себе, второе же производится путем наружного восстановления святости в экстазе лжепреодоления греха, путем принятия воли, уводящей от вселенского идеала, за волю, тождественную с той, которая к этому идеалу действительно стремится.

Когда говорят о национальном лице и рассматривают нацию, как личность, забывают часто, что истинная личность раскрывается лишь в борьбе вселенского с языческим. И внутреннее разделение в нации есть необходимое условие творческого служения ее вселенскому идеалу. Здесь христианская религиозность встречается с идеей, выдвинутой общественной борьбой XIX столетия. Конечно, странно было бы утверждать, чтобы именно классовая борьба была необходимым условием всякого движения вперед всегда и при всех условиях. Она является лишь временной, для определенной эпохи неизбежной формой столкновения двух начал, которыми движется воля человечества. Но важно, чтобы было наконец понято, что для нашего исторического периода именно это столкновение двух сил, различно проявляющих себя в жизни, есть внешнее выражение борьбы единой души человечества и единой души каждой нации с самой собой.

До тех пор, пока нации жили языческим, в сущности, идеалом национального единства, борьба внутри нации всегда рассматривалась как нечто отрицательное. И она действительно играла тем более отрицательную роль, чем более бессознательною она была, и языческое чувство национального единства было тогда достойно всякого поощрения. Но по мере того, как разделение внутри нации приобретает значение борьбы между двумя воинствами, служащими двум различным идеалам, оно не может уже рассматриваться, как явление только разрушительное. Лишь в стане, противодействующем реализации вселенской правды на земле, сохраняется отношение к нему, как к злу. Для охранения старых ценностей, для обессиления противного лагеря этот стан хватается за языческую правду национального единства, возводя ее на ту высоту, где она обращается в ложь мессианизма. Мессианизм, выдвигая с особенной силой идею служения нации всему человечеству и тем сближая

себя с христианством, может быть сильным идейным оружием в руках убежденных противников сдвига в сторону новой правды.

Замечательно, что когда борьба происходит между нациями, сторонники старого готовы видеть в ней нечто возвышающее, светлое, раскрывающее богатые перспективы, и их уже не смущают ни «насилие», ни «вражда»... Но когда такая же борьба — может быть, лишь гораздо менее насильническая — завязывается между лагерями, служащими разным святыням, они ужасаются и поднимают крик о ее разрушительности, — причем и здесь готовы оправдать один из лагерей и осудить другой, — оправдать, конечно, свой лагерь и осудить чужой.

Мы не станем произносить суда над борьбою наций, потому что ею, в силу исторической необходимости, сопровождался рост человечества и чрез нее нации утверждали каждая свое призвание. Но история, по-видимому, заменяет эту борьбу в разрезе, так сказать, вертикальном, — борьбой в разрезе горизонтальном, проходящем через все нации и делящем человечество уже не по природному признаку общего рождения, а по признаку творческого устремления к одному или к другому идеалу. Переставая быть борьбой за самоутверждение, она превращается в борьбу за вселенские идеалы, утверждаемые одной частью человечества и отвергаемые другой.

Это отнюдь не значит, будто разрезом горизонтальным уничтожается разрез вертикальный. Наоборот, участие многих национальных индивидуальностей в единой борьбе человечества дает лишь большой простор выявлению каждой из них своего лица, исполнению каждой своей миссии, уже не в столкновениях друг с другом, не в столкновениях, которые обуславливались их природным инстинктом самоутверждения, а в сотрудничестве, облегчающем каждой из них служение единой цели.

Столкновение и борьба всецело переносятся в плоскость утверждения определенных идеалов жизни.

Сама национальная миссия должна в таком случае полнее утверждаться тем лагерем, который восстает против ложного единства нации во имя вселенской правды Божьей, чем в том, который выдвигает лжехристианскую идею мессианизма, требуя во имя ее отказа от «разделе-

ния». И должно стать наконец ясным, что мессианизм — отнюдь не совпадающий с миссионизмом — может соблазнять своей глубиной и красотой, — как некогда языческая религиозность соблазняла нетвердых христиан своей глубокой мудростью и своими прекрасными и богатыми образами, но не тем, будто бы он раскрывает истинную миссию какой-либо нации. Национальная миссия живее чувствуется, хотя и не всегда сознательно подчеркивается там, где, может быть, по внешности меньше красоты и глубины, но где реально ведется борьба за вселенское дело, — подобно тому, как правда Божия живее — и в сущности глубже, чем языческими мудрецами, чувствовалась галилейскими рыбаками.

Д.С. Мережковский
О религиозной лжи национализма

Война с милитаризмом, война с войною — таков желательный для нас, должный смысл настоящей войны. Но таков ли смысл данный, действительный?

Против милитаризма, как ложной культуры, выставляется принцип культуры истинной, всечеловеческой. Но принцип этот оказывается на наших глазах отвлеченным и бездейственным. Никогда еще, за память европейского человечества, не бывало такого попрания самой идеи культуры всечеловеческой.

Утверждение, будто бы Германия — страна малокультурная, легкомысленно и невежественно. Связь Канта с Круппом[5] сомнительна. Но если какая бы то ни было культура может привести к тому, к чему привела Германию, то сама культура — палка о двух концах. В настоящей войне она не с варварством, а с иною культурою борется, — кажущаяся истинной — с кажущейся ложной. А чтобы отделить ложную от истинной, в ней самой, повидимому, нет мерила абсолютного.

Существо культуры сверхнационально, всемирно. Потребность всемирного соединения есть последнее мучение людей. Всегда человечество, в целом своем, стремилось устроиться непременно всемирно. Много было великих народов с великой историей, но чем выше были эти народы, тем были и несчастнее, ибо сильнее других сознавали потребность всемирности соединения людей. Великие завоеватели, Тимуры и Чингис-ханы, пролетели, как вихрь, по земле, стремясь завоевать вселенную, но и те, хотя и бессознательно, выразили ту же самую вели-

кую потребность человечества ко всемирному и всеобщему соединению. (Достоевский, «Великий Инквизитор».)

Эта потребность одна из главных движущих сил древнего, дохристианского человечества. Ассирия, Мидия, Македония — неудачные попытки всемирного соединения. Первая удача — Рим. Tu regere imperio <populos>, Romane, memento[1], — в этом сущность Римской империи. Рим есть мир, и «римский мир», pax romana — воистину «мир всего мира». Таков первый момент всемирного соединения внешнего, государственного, как будто вечного, а на самом деле мгновенного, — равновесия, как будто непоколебимого, а на самом деле неустойчивого. Нашествие варваров, по преимуществу германцев, — своего рода национальная реакция против римского единства, возвращение к национальной самобытности племен, — разбивает изнутри это внешнее единство римской империи, как теплые вешние воды разбивают ледяную кору.

Второй момент — всемирное соединение уже не внешнее, а внутреннее, во имя не человеческого, а Божеского Разума, Логоса. Отвлеченная идея человечества впервые воплощается в церкви вселенской, и «Римский мир» становится миром Божиим — pax Dei. Но тут же в самой церкви происходит смешение двух несовместимых начал — церковного и государственного. Вот почему и это второе соединение, второй «мир всего мира» оказывается непрочным. Опять национализм вторгается в единство всемирное, но уже не изнутри, а извне, и раскалывает его сначала на две половины — восточную и западную церковь, — потом на множество национальных, поместных церквей. В этом смысле Реформация, не случайно германская, есть второе «нашествие варваров».

Третий момент — Великая французская революция, и неизбежный вывод из нее — наполеоновская империя, новое возрождение древнего единства римского. Объявляя целью завоеваний своих «le reigne de la raison humaine» — царство человеческого, только человеческого разума, Наполеон совпал с Робеспьером. И в третий раз национализм разрушает единство всемирное: борьба за национальную самобытность против наполеоновской

[1] Твое же дело, римлянин: править народами, помни (*лат.*).

империи, т.е. в последнем счете, против революции, приводить к Священному Союзу, к злейшей реакции.

Наконец, четвертый момент, пока не осуществленный в истории, — революционный социализм. Сейчас мы видим воочиюо только беспомощность его, как начала объединения всемирного.

Настоящая война — продолжение «отечественных», «освободительных» войн с Наполеоном (1812–1815 гг.), — по внешности тоже освободительная, «народная» война с империализмом Германии, выразившимся будто бы исключительно в «прусской военщине». Но это именно только по внешности: в действительности существует неразрывная связь между империализмом и национализмом не в одной Германии, но и во всех ее «противниках»! У всех современных европейских народов под пеплом национализма тлеет огонь империализма, в большей или меньшей степени: тут количественная, а не качественная разница.

Что же такое национализм? Утверждение национальной правды, частной и относительной, как абсолютной, всеобщей и всечеловеческой. «Deutschland, Deutschland über alles!»[I] или «Разумейте языцы, и покоряйтеся, яко с нами Бог»[6] (т.е. с нами с одними и больше ни с кем), — эти два лозунга одинаково кощунственны. Национализм лицемерно, словесно утверждает, — искренне, деятельно исключает все другие национальности, кроме своей: если национальная правда абсолютна, то она исключительна, единственна, ибо не может быть двух абсолютов.

С патриотизмом, с чувством родины, национализм не совпадает метафизически. В плоскости духовной, внутренней, понятие родины шире, чем понятие государства: самое живое, личное в быте народном не вмещается в бытии государственном. В плоскости материальной, внешней, понятие государства шире, чем понятие родины: в одном государстве может быть много народов, много родин. Это значит, что патриотизм может быть и внегосударственным; у современных поляков и евреев нет государства, но есть родина. Существо национализма всегда государственно. Но существо самого государства

[I] «Германия, Германия превыше всего!» (*нем.*).

сверхнационально. Понятие нации вмещается в понятии государства, но не обратно: много наций может входить в одно государство. Нет столь малой державы, которая не стремилась бы сделаться «великою», на счет других меньших. Неизбежный метафизический предел государственности — «великодержавность», империализм, нация, утверждающая свою частную, относительную правду, как абсолютную и всечеловеческую.

Вот почему национализм, метафизически связанный с империализмом, по природе своей хищен, воинственен и завоевателен.

Нет национализма без империализма. Под вечным предлогом защиты своего отечества, он вечно нападает на чужое, беззащитное. Глаза у него «завидущие», руки «загребущие». Ex ungue leonem, по когтям узнается лев или волк: национализм — волк в овечьей шкуре.

Борьба с национализмом — главная задача русской интеллигенции. Кажется, ни в одной стране, ни в одну эпоху борьба эта не велась так непримиримо. От Чаадаева до Вл. Соловьева, русское «западничество», борьба со славянофильством, и есть не что иное, как борьба с национализмом. «Да будет проклята всякая народность, исключающая из себя человечность!» — этот завет Белинского — завет всей русской общественности.

В этом смысле Петр Великий — наш первообраз: первый западник, он в то же время самый русский из русских людей. И как бы ни смешивал он идеи национальной с государственной, сущность его остается сверхнациональною, всемирною. То же — в Пушкине и во всей русской литературе: народность возвышается в ней до всечеловечности.

Тяжкий грех славянофильства — мнимое признание, действительное отрицание всемирности. Одно из главных свойств русского славянофильства — мягкотелость, бескостность, неумение или нежелание доводить мысль до конца, договаривать, ставить точки на i. Вот эту-то недоговоренную мысль и обнажает в кристально-ясной, математически-точной формуле Тютчев, самый бесстрашный и последовательный из русских славянофилов. Он вкладывает кости в тело, ставит точки на i. Логика его беспощадна: стоит принять посылки, чтобы сделать неизбежные выводы.

Сущность революции, — утверждает Тютчев[7], — есть человеческое я, ставящее себя на место Бога; «самовластье человеческого я, возведенное на степень политического и социального права». Сущность эта — антихристианская, «антихристова», ибо «антихрист» и есть человек, поставивший себя на место Бога, «человекобог».

Таковы посылки, а вот и выводы.

Сущность Европейского Запада — революция, антихристианство, т.е. абсолютная ложь, а человеческое общество, построенное на лжи, обречено на гибель.

«Будет ли Франция иметь силу отречься от революции, сделаться снова христианской и монархической? — спрашивает Тютчев в 1870 г., накануне Коммуны. — Если нет, то гибель ее неизбежна»[8]. И не только гибель Франции, но и всего Европейского Запада. «Запад отходит, все рушится, все гибнет в этом общем пожаре. Цивилизация убивает себя своими собственными руками»[9], — предсказывал он еще в 1848 г. И в 1873 году, после Коммуны: «что-то вроде размягчения мозга у целой нации... Состояние близкое к идиотизму... Судорога бешенства овладела Европою... Целый мир стал воплощенной ложью…» Последнее слово Запада — «слово Иуды, который, предав Христа, очень умно рассудил, что ему остается одно: удавиться»[10].

Все вообще славянофилы ненавидят Запад, может быть, не менее Тютчева, но стыдятся, робеют и сами не знают, что делают, когда с медвежьей ловкостью сгоняют муху со лба спящего друга булыжником. Тютчев знает. Правда, для него это только «игра ума», но что для него игра, то для других дело.

Все мысли Достоевского о «человекобожестве» революции почти дословное повторение Тютчева.

Люди стыдливо скрывают тайну своего рождения: так славянофилы скрывают ненависть к Западу. Тютчев обнажил этот стыд, и если нагота[I] оказалась чудовищной, то вина не его, а того учения, которое он проповедует.

Человекоубийственная ненависть — таков стыд славянофильства, обращенный к Западу, а вот и другой стыд, обращенный к России.

[I] Слово подчеркнуто карандашом, помета: ?

Всю тебя, земля родная,
В рабском виде Царь Небесный
Исходил, благословляя[11].

Это значит: Христос благословил Россию, а все остальные народы проклял. «Russland, Russland über alles». — «Разумейте языцы, и покоряйтесь, яко с нами Бог», с нами с одними и больше ни с кем.

В мире только две силы: Россия и революция. «Между тою и другою не может быть ни договоров, ни сделок: что для одной жизнь, то для другой смерть. От исхода их борьбы зависит вся будущность человечества... Над громадным крушением Запада всплывает еще более громадная Русская Держава святым ковчегом... Кто дерзнет усумниться в ее призвании?» [12]

Не верь в святую Русь, кто хочет, —
Лишь верь она себе самой![13]

«Ну вот, мы в схватке со всей Европой» (в 1854 г., накануне Севастополя). Это «заговор». «В истории не бывало примеров гнусности, замышленной и совершенной в таком объеме»... Ополчение Европы против России — ополчение самого «антихриста» против Христа:

Все богохульные умы,
Все богомерзкие народы
Со дна воздвиглись царства тьмы[14].

Дело идет о последней борьбе всего западноевропейского человечества с Россией. Очень возможно, что Россия погибнет. Но если бы случилось, что погибнет не она, то уже не с Россией придется иметь дело Западу, а с чем-то исполинским и окончательным, чему еще нет имени в истории. Предсказание Наполеона на св. Елене[15]: «Через 50 лет Европа будет революционною или казацкою» — (т.е. русскою) на наших глазах исполняется.

Революция и Россия — «море и утес»: волны бьют об утес, разбиваются и, рано или поздно, присмиреют окончательно.

И без вою, и без бою,
Под гигантскою пятою,
Вновь уляжется волна[16].

Вся Европа под пятой России. Или, как Хомяков предсказал:

И другой стране смиренной
Бог отдаст судьбу вселенной,
Меч земли и гром небес[17].

От такого смирения, пожалуй, сам диавол не отказался бы.

Но всего бесстыднее открывает Тютчев наготу славянофильства именно там, где оно всего стыдливее, — в вопросе о религиозном смысле самодержавия.

Власть царя — и мирская, и церковная вместе, — власть от Бога, помазание Божие; царь не только царь — глава государства, но и первосвященник, глава церкви, наместник Христа, папа, хотя и обратный, потому что в Риме церковь становится государством, а в России государство — церковью. В этой противоположности двух теократий, восточной и западной, заключается главная мысль Достоевского, который идет дальше всех славянофилов; но и он до конца не доходит. Тютчев дошел до конца.

О будь же, царь, прославлен и храним,
Но не как царь, а как наместник Бога,

т.е. как папа Третьего Русского Рима.

Он божеством себя провозгласил[18].
О новом Богочеловеке
Вдруг притча родилась и в мир вошла,

— мог бы сказать Тютчев о нем же, о русском царе — первосвященнике.

Между тем как новые «славянофилы» (Булгаков, Бердяев, Эрн, Флоренский и прочие «веховцы») косноязычно мямлят, — Тютчев говорит внятно: самодержавие и православие связаны, как внешность и внутренность, форма и содержание, тело и дух; самодержавие —

апокалипсис православия; православие в самодержавии исполняется; разорвать их значит убить.

И, наконец, последний вывод: русская всемирная империя.

«Нельзя отвергать христианскую империю, не отвергая христианской церкви: они обоюдны (correlatifs). Церковь, освящая империю[19], ее себе приобщила и сделала ее окончательной (абсолютной)». Единая вселенская церковь — единая вселенская империя.

Ее восстановлению должны содействовать два великих дела: в области светской — образование Греко-Славянской империи; в области духовной — воссоединение церквей, или, вернее, поглощение западной церкви восточною.

Империя существовала всегда, только меняла властителей. Четыре империи: Ассирийская, Персидская, Македонская, Римская. С Константина Равноапостольного начинается пятая окончательная, христианская; ее завершение — Россия.

Что значит «христианство» этой христианской империи, видно из того, как Тютчев решает судьбы входящих в нее народов.

«Или быть Польше, или России». А так как, разумеется, быть России, то Польше не быть: уничтожить ее, раздавить «под гигантскою пятою», и не ее одну, но и Австрию, Италию, Германию, — все «богомерзкие народы». Давить и душить, в «одной руке распятие и нож», — как говорит он о Первом — и мог бы сказать о третьем Русском Риме. Человекоубийство под знаменем Христа; царство «Зверя» под знаменем царства Божьего.

Византийская реставрация Тютчева, эта драгоценная ткань, оказалась непригодною для русской политики: дело обошлось дешевле. Но на полинялой тряпице современного славянофильского национализма, если всмотреться в него, можно узнать тот же византийский узор — «орлики да крестики», как на златотканной ризе Тютчева. Он вскрывает самую сущность того, что выдается и по сей день за «русский стиль», «русский дух». Тютчев не лучше и не хуже других славянофилов: он только правдивее всех.

В настоящей войне происходить торжество славянофильского национализма, окончательно выродившегося в «зоологический патриотизм». Вот почему исконная за-

дача русской общественности — борьба с национализмом — сейчас труднее и ответственнее, чем когда-либо.

Борьба велась доныне в позитивной плоскости. Но окончательное преодоление славянофильского национализма возможно только в той плоскости, где сам он движется, а именно, — в религиозной**.**

В этом отношении польская интеллигенция может быть сейчас могущественной идейной союзницей интеллигенции русской. В учении польского мессианизма вопрос об отношении национальной правды к человеческой поставлен религиозно, т.е. именно так, как должна была и не сумела поставить его русская интеллигенция.

Польский мессианизм наиболее противоположен русскому славянофильскому национализму. Сущность идеи мессианской — не хищное, насильственное господство одного народа надо всеми другими, а служение, самоотречение, страдание, жертва. «Кто из вас хочет быть господином, да будет всем слугою; кто хочет быть первым, да будет последним»[20].

Великие страдальческие судьбы Польши — небывалая всемирно-историческая Голгофа. Ни один народ так не страдал, кроме народа Божьего, народа Мессии по преимуществу, — Израиля. Польша и есть новый Израиль, воистину новый народ Божий. Идея жертвенного служения воплотилась в нем, как ни в одном из христианских народов. Россия страдала за Европу; Польша страдает за Россию. «Язвами ее мы исцелеем». В этом смысле польский народ — воистину народ «богоносец».

Лучшее лекарство от застарелой русской болезни славянофильского национализма — польский мессианизм, жертвенное служение народа высшей правде всечеловеческой.

Вот почему совершающееся ныне духовное сближение Польши с Россией может быть спасением обоих народов. «Еще Польша не сгинула» — да прозвучит в наших сердцах как вечный завет: «еще Россия не погибла».

Вместе погибали — вместе и спасемся[I].

[I] Далее зачеркнута приписка карандашом: Перерыв.

Прения

Свящ. К.М. Аггеев[I].

Доклад Дм<итрия> Серг<еевича> производит особенно жгучее впечатление, и я объясняю это тем, что мы находимся в условиях переживаемого момента[II]. Но я оставлю в стороне доклад Д<митрия> С<ергеевича>. Мне хотелось бы вместо речи предложить один вопрос А.А. Мейеру, потому что он первый, который постарал-

[I] Далее зачеркнут текст: Мы выслушали два доклада. Последний доклад был блестящий доклад Д<митрия> С<ергеевича>. Когда я его выслушал, мне припомнилось недавно помещенное письмо кн. Трубецкого по поводу событий нашего сближения с Польшей. В своем письме кн. Трубецкой между прочим предостерегает все русское общество против того, чтобы не повторилось у нас то, что происходит сейчас в Германии. «Война, которую мы ведем, — говорилось там, — это война против германского милитаризма. Горе будет нашей стране, если в результате у нас повторится то же, т.е. в результате победоносной войны, в которую мы верим и на которую надеемся, водворится у нас милитаризм». К этому мнению нельзя не присоединиться. <Со слов: Последний доклад… До слов: нельзя не присоединиться. — взято в квадратные скобки.> На днях мне хотелось, под влиянием переживаемых событий, восстановить в памяти известную статью Вл. Соловьева по вопросу о подлинном, не ложном, национальном начале. То, что я слышал в докладе Д<митрия> С<ергеевича>, есть развитие мысли кн. Трубецкого и повторение того, что говорит Вл. Соловьев.

[II] Далее зачеркнут текст: Для меня лично современная война поставила проблему, довольно трудную, которую мне хочется связать с проблемой национальной, о которой сегодня говорили. Как провести линию между подлинным национальным началом и тем ложным национализмом, о котором говорил Д<митрий> С<ергеевич>? В чем природа национального начала? Действительно ли в том чувстве патриотизма, о котором говорил Д<митрий> С<ергеевич> и которому противополагал ложное национальное начало, или в чем-нибудь другом?

ся в своем докладе указать природу национального начала и религиозно оценить ее с положительной стороны.

В докладе А<лександра> А<лександровича> меня смутил один вопрос, а именно: сравнение народной души с личностью. Мне кажется, — сравнение это нерезонно. Это сравнение затемняет мысль и приводит к выводам, безусловно, по-моему, неправильным с христианской, религиозной точки зрения[I]. В личности происходит борьба, и эта борьба личности самой с собою, раскол личности, — это и есть условие настоящей человеческой христианской религиозной жизни. С этим я могу согласиться[II].

Затем, однако, А<лександр> А<лександрович> переходит к выяснению борьбы национальной. Здесь раскол национальный от сравнения с расколом личности превращается в раскол классов, в горизонтальный разрез, который он противополагает вертикальному разрезу[III].

Когда мы говорим о борьбе личности, — раскола нет, здесь личность борется сама с собою, оставаясь единой. Когда же мы переносим сравнение на борьбу в нации, то получается в чистом виде классовая борьба. Стало быть, выходит, что с религиозной точки зрения допустима только та борьба, которая происходит. И действительно, А<лександр> А<лександрович> приводит к выводу, что эта классовая борьба лагерей есть с религиозной точки зрения непреходящая ценность, и в этом выражается подлинная национальная жизнь. Я к этому присоединиться не могу. Я еще могу согласиться с тем, что, может быть, по историческим или по эмпирическим данным эта борьба неминуема, может быть, это залог прогресса человеческого, но сказать, что она утверждается религией, как известная ценность, независимо от своих практических последствий, с религиозной точки зрения нельзя. Может быть, я неправильно понял А<лександра> А<лександровича>, но я считаю этот вопрос очень важным, т.к. он уясняет самое существо национальной души.

[I] Далее зачеркнуто предложение: Существо народной души А<лександр> А<лександрович> указал по сравнению с личностью.
[II] Вместо данного предложения было: Я лично присоединяюсь к его утверждению в этой половине сравнения: — что вне этой борьбы жизни личности нет.
[III] Далее зачеркнуто предложение: Это две вещи различные.

А.А. Мейер.

Я хотел бы сделать некоторые оговорки по поводу вопроса, заданного мне К<онстантином> М<арковичем>. Я не говорил о классовой борьбе, как о чем-то, всегда существующем и никогда не кончающемся, вообще, как о каком-то вечном начале.

Я говорил о классовой борьбе лишь как о частном выражении внутренней борьбы вообще, совершающейся в душе нации. Класс — это временное явление[1]. Но борьба, как таковая, есть вечный принцип. Как она выражается, в какой эмпирии она себя проявляет, это вопрос времени. К<онстантин> М<аркович> считает незаконной аналогию между борьбой в личности и борьбою в национальной душе. Я с этим не согласен. Я не отождествляю души нации с личностью, но во всяком случае аналогия между внутренней борьбой, которая происходит в личности, и борьбой, которая должна происходить в душе нации, возможна. И эта аналогия, может быть, не доказательство, но она подводит к утверждениям, которые, может быть, допускают и доказательства.

Душа народная, как некоторое метафизическое начало, конечно, едина, и в этом уже ее формальная близость к душе индивидуума. Я не представляю себе разделения души, как таковой, на две части. Поэтому естественно, что душа народа борется сама с собой в таком же смысле, как сама с собой борется и душа отдельной личности. Это, однако, не мешает борьбе этого единого начала с самим собой эмпирически выражаться в столкновениях разных групп народа, разных его элементов. Борьба в личности выражается в различных действиях, противоречивых и часто вредных: — человек может, напр<имер>, себя изувечить, выколоть себе глаза и т.п.; точно так и внутри нации борьба принимает формы, с которыми нам постоянно приходится сталкиваться, напр<имер>, борьба народа с властью, различных частей нации, преследующих одна другую. Одно движение души может воплотиться в одном лагере нации, другое в другом лагере. Это различные воплощения, находящиеся в различных времени, месте, пространстве, а не то что

[1] Далее зачеркнуто предложение: Я не мог бы себе представить, чтобы борьба классов была бы вечным принципом.

борьба двух начал. Я настаиваю на душе народа, которая существует, есть, и она с собой борется, как и душа личности. Это борьба, о кот<орой> мы говорим, как о классовой борьбе в ином разрезе. Если посмотреть изнутри, став на точку зрения самой души народа, можно увидеть, что есть борьба внутри души с различными тенденциями. Один класс выражает некоторое движение народа вперед, некоторый творческий шаг, другая же часть народа воплощает некоторую тенденцию косности народной души. Но этим нельзя смущаться. Просто это воплощение двух тенденций, живущих в одной душе. Нельзя думать о том, что это относится только к общественной или политической жизни, что нельзя отнести к народному творчеству. Определенный шаг в смысле творчества общественного есть шаг в смысле творчества нации. Это полнота нации. Она означает, может быть, не все стороны нации. Она переживает определенный перелом, и этот перелом, совершающийся в душе нации, выражается в движениях одной ее части, делающей этот сдвиг.

А.В. Карташев[*] [I].

О том ли мы говорим, то ли мы раскрываем, что составляет для настоящего момента самую вопросную часть вопроса? И А.А. Мейер, и Д.С. Мережковский, мне кажется, ломились в открытые двери, когда нашу русскую — частнее — великорусскую — интеллигенцию стремились убедить в правде интернационализма. Ученого учить — только портить. Ведь мы не сможем указать более ни одной другой интеллигенции в мире, которая так равнодушна была бы к своему национальному самосознанию, чем интеллигенция великорусская. В некоторых отношениях это — факт даже загадочный. Ни у одного из культурных народов мира мы не найдем такого большого количества детей в школе, гимназии и

* Резюме слова, сказанного на собрании Религиозно-философского общества 26 октября 1914 г. было в виде статьи под названием «О национализме», за подписью «А.В. Карташев» напечатано в литературно-политическом иллюстрированном еженедельнике «Голос жизни» № 4, 1914, стр. 4.

[I] Первоначальный вариант речи А.В. Карташева не сохранился. На л. 20 помета: Вынуто заключительное слово А.В. Карташева, <листы> 30–41, конец. 28.I.915.

университете, которые так специфически отвращались бы от материалов своего народного творчества, от своих былин, древностей и национального стиля. Это — что-то прирожденное, а не навеянное предубеждениями старшего поколения. Мир Вальтера Скотта здесь милее, чем мир Виктора Васнецова. Очевидно, русское чутье так чувствительно ко всему неблагородному и уродливому, что даже свое родное, но носящее черты внутренней неправедности, имеет смелость отвергать — мужество, невиданное среди национальностей. Недаром Достоевский сочинил гипотезу о русской всечеловечности[21], а Тургенев прославил русский язык за его правдивость. Не общечеловеческое нам нужно уяснять, а национальное, — его место и меру.

«Счастье — как здоровье, — сказал Тургенев, — если мы его не замечаем, следовательно, оно есть»[22]. Великорусская интеллигенция не замечает счастья своей национальной свободы, потому что им обладает. Полное отличие от великороссов в этом отношении мы наблюдаем уже у малорусской интеллигенции, ибо у нее есть боль лишения. Не говорю уже о Польше. Только болеющий таким лишением знает, что такое национальность. А не болеющий некомпетентен в разрешении этого больного вопроса. И вот эта некомпетентность сейчас чувствуется в сознании и действиях русской интеллигенции. Правда, в программах всех либеральных и радикальных партий у нас твердо стоит тезис «свободного самоопределения национальностей», но от декларативной расписки в принятии этого тезиса до любовной разработки и распутывания этого больного узла — огромное расстояние. Может быть, даже общий внегосударственный и анархический пошиб нашей интеллигентской мысли стоит в связи с этим неведением национальной проблемы. Замечательно, что все проблемы гражданских свобод скорее поддаются решению в порядке чисто правовом, цивильном, общественном, в меньшей степени государственном, чем проблема национальности. И именно до этого уровня чисто гражданских свобод ее обычно низводит интеллигентская мысль. Между тем национальное начало повсюду и всегда имеет сильное стремление к воплощению автономно-государственному, и если решается иначе, то только в форме свободных многоплеменных

империй, т.е. опять-таки в формах типично-государственных. Социалистический интернационал, проектируя разрешение национального вопроса на основе одного экономического принципа, просто никак еще не мог его разрешить. Пока мы видели одно — что разрешают национальные вопросы только государства и империи. Разве худо разрешает эти вопросы либеральный империализм Англии? Разве не имеет в этом отношении заслуг пред человечеством и уродливая империя Габсбургов?

Напрасно из слова империализм делают страшнейшее пугало. Его дефекты для настоящего момента истории не такая еще беда. Страшен милитаризм, а не империализм. Не только империя, а и всякие вообще государства всегда были и будут вооружены. Не в вооружении самом по себе — душа милитаризма. Душа милитаризма — в людоедстве, в завоевательстве с целью истребления всех иных национальных типов и в убеждении, что только мой национальный тип есть общечеловеческая норма, к которой надо подогнать всех других. И вот уж поистине нигде в Европе нельзя отыскать ни такой безумной государственной мысли, ни такого националистического ража, ни такого обоготворения оружия, как в Германии. Что такое в сравнении с националистическим бредом проф. Оствальда[23] — наивная панславистическая или даже барская, крепостническая тютчевщина?! Это — извращенство реакционной кучки, а не мысль и воля целой нации. «Deutschland, Deutschland über alles»[24] — вот зоологический клич, которым не запятнала себя Россия, несмотря на все ее частные аналогичные преступления. Просто нет этого в мозгу. Есть другие пороки, но не этот и не этого образца.

Национальное самосознание и утверждение своего национального лица в общечеловеческом хоре, защита своей национальной культуры, в случае нужды, с оружием в руках — все это само по себе вовсе логически не ведет к националистическому психозу и к милитаризму. Соблазны и опасности возможны, но во имя того, что кто-то когда-то злоупотребил национальным чувством, гасить и шельмовать это чувство всегда и везде — занятие недостойное мужественных строителей истории.

Но, говорят, идеал единства нации — языческий идеал. Истинно так. Согласен. Выход из замкнутых на-

ций — только в борьбе за общечеловеческую правду, невзирая на национальные перегородки. Однако существо национального начала в том и заключается, что оно одинаково определяет и врага, и друга внутри каждой нации: и тот и другой мыслят и говорят на одном языке, и тот и другой вместе творят свою национальную культуру, и тому и другому она одинаково дорога. Родившая их нацию природа, территория, климат, история — все это у них единое и неделимое. Нельзя убить, отрезать половину, не убив целого. В минуты смертной опасности для этого целого — в минуту военных столкновений — и выступает на сцену это фатальное единство. Иначе как в единстве действий, в их согласии и даже тожестве — нет спасения, ибо воевать может только единая армия, под единой командой. Вот откуда то поразившее и смутившее умы интеллигенции, так называемое «единение правительства и общества», которое в известном смысле стало фактом с момента этой войны. Это — просто фатальный закон военного самосохранения нации, проявляющейся почти с физической непосредственностью.

Патриотизм без кавычек, патриотизм нормальный есть неизбежный признак наличности национального сознания. И да будет стыдно тем, кто пытался бросить камень в нашу молодежь за мужественный акт выявления обуревавших ее патриотических чувств. Передало ли им по наследству старшее поколение хоть единый членораздельный звук, не говорю уже о слове, в котором была бы воплощена идея русской национальной государственности? Нет, оно не завещало им ровно ничего: ни идеи, ни понятия, ни слова, ни песни, ни малейшего символа, и потому не имеет нравственного права требовать, чтобы молодежь в одну минуту сотворила то, о чем не позаботились в течение целого столетия поколения отцов и дедов.

Я тороплюсь закончить: национальная проблема решается в порядке единства, а не в порядке разделения, в порядке борьбы объединенной нации с внешней опасностью, а не в порядке борьбы внутренней отдельных частей нации между собой. Вот почему я думаю, что внутренняя социальная борьба, разрешающая всемирную проблему общежития, не решает вопроса национально-

го, не довлеет для этой цели, как бы эта борьба ни была грандиозна и значительна в своей сфере. Ее сфера не универсальна, не решает она ни вопроса личности, ни вопросов религии, ни вопроса национального. Это — не панацея, как нам хотят ее представить. И так как никогда на земном шаре житель Африки не будет тождественен с жителем Исландии и никогда все не будут говорить на одном языке, то никогда не упразднится и вопрос национальный, не растворится без остатка в море интернационального. Поэтому, мне кажется, следует не враждовать с этим вопросом самим по себе и не обходить его с сознательным или бессознательным лукавством, а смело пойти ему навстречу, принять и разрешить.

ЗАСЕДАНИЕ 5 НОЯБРЯ 1914 г.

З.Н. Гиппиус
История в христианстве

Прежде чем перейти к частному вопросу о национализме, к еще более частному — о войне, нам нужно выяснить и определить, хотя бы краткими словами, роль истории в христианстве. Не «роль христианства в истории» (как привычно складывается фраза), а именно *роль истории в христианстве*, т.е. положение обратное.

При этом «христанство» я беру в его истинной широте. Оно не отождествляется с «христовством», что мы нередко забываем. «Христовство», «историческая христианская религия» — лишь часть христианства, — центральная и невыделимая, но часть. Действительное же мировое христианство совпадает, как понятие, с Триединством.

Об этом действительном христианстве я и буду говорить.

Часто приходится слышать: христианство отрицает вот это; отрицает вот еще то... Есть общепризнанные христианские отрицания, например — *христианство отрицает насилие.*

Те, кто из этого последнего положения делает вывод, что христианство отрицает жизнь, — совершенно правы. Как произвольно ограничивать отрицание, где остановить его? Большое насилие христианство отрицает, а поменьше — признает? Которое же назвать большим, которое маленьким? Или все в зависимости от обстоятельств? Иногда можно, иногда нельзя? Не сводится ли этим дело к шаткому принципу компромиссов? Какое

противоречие, какая нелепость — принципиальный компромисс.

Нет уж, тут не вывернуться: если действительно христианство отрицает хотя бы насилие — нужно признать, что оно отрицает, отвергает весь мир, всю жизнь целиком, наконец само себя, принимая лишь отрицание всего — смерть. Неизбежность такого вывода стоит ли еще доказывать?

Смешались, перевернулись понятия. И факт смешения налицо, едва мы произносим: «христианство отрицает»...

Суть, корень, естество христианства в том, что оно не только насилия или еще чего-нибудь, большого или малого, — но *решительно ничего* не «отрицает». Христианство начинается утверждением, совершается, исполняется, — посредством цепи новых, последовательных утверждений, — в волевом движении человечества, и завершается окончательным, т.е. абсолютным, утверждением.

На великом Пути человечества во времени (он и есть — история, его и включает в себя, как бы обнимает, христианство) — на этом пути нет никаких *отрицаний:* движение происходит силой притягивающей, а не отталкивающей. Новые ценности, новые понятия, открываясь в пути, тем самым, что они открылись — уже оттесняют или изменяют старые, часто до такой степени, что кажется, будто заменяют их. Но если и заменяют, то не потому, что *отрицается* какая-нибудь старая ценность, а потому, что *утверждается* новая, нужная по времени, должная и *желанная.*

Такова одна из схематических линий Великого Движения. Но в реальности, усложненной и многообразной, исторически путь человечества не прям и не ровен, он с поворотами и возвратами, провалами и взлетами; он в постоянной потере и восстановлении равновесия. Главное — в постоянном волевом *выборе* между новой и старой ценностью. Выбор же — непременно трагедия, борьба, жертва. Надо ведь, чтобы «душа *умела хотеть* того, чего хочет». И вот *такая* жертва, — во имя нового, высшего утверждения, — действительно жертва: в ней страдание покрывается радостью и восторгом.

Выбор свободен; с точки зрения всемирного, историю включающего христианства, — нет предопределе-

ния я, рока, закона. Главный исторический путь человечества указан, но не приказан; обозначен, но не назначен. Мир свободен погибнуть (говоря чисто христианским языком) или спастись. Оборвется ли путь в небытие, в абсолют отрицания, или дойдет до высших ступеней бытия, до абсолютного утверждения — это зависит от силы напряженной воли человечества и от ее единства с волей мировой, Божественной. Можно лишь сказать, что в самом человечестве заложено громадное стремление достичь предельной черты своего пути. Мир *хочет* «спастись».

Вмещая историю в христианство, я отнюдь не суживаю историю, не ограничиваю ее ничем, менее всего «христианским самосознанием». Если взять только *движение*, — как принцип и реальность, и даже забыть на время самое слово «христианство», — мы, исследуя движение, найдем в нем те же подосновы, тот же процесс постепенного нарастания и смены ценностей, то же направление; и сверх всего — совпадающую сущность ценностей, как относительных, преходящих, подводящих, — так и абсолютных, ведущих.

С какой точки зрения ни смотреть, с культурной, философской или чисто моральной, — великий поток истории тот же, течет в ту же сторону. Человечество пленено, заворожено одними и теми же целями; и не все ли равно, если еще не одинаковыми словами они определяются?

Впрочем, сходятся подчас и слова. О единстве исторического движения, о воле человека в соединении с мировой Волей, о смене ценностей, как о «лестнице истин», о вечном, все покрывающем Триединстве, — говорил десятки лет тому назад мировой мыслитель Ибсен (да и не он один), вовсе не считавший себя *христианином.* Но мы уже видим его в самом сердце христианства, вместе с его чисто христианскими словами и мыслями, так же как и Лессинга, и многих мыслителей XIII века, говоривших о «трех возрастах Мира». Или французская революция: в ней знакомые слова «свобода, равенство и братство» зажгли огонь новых явлений. Кто помнил и думал о Христе, строя храм Разума? Это была вовсе не «христианская» революция. И до последней ясности — христианская; кроме совпадения «слов», — это был один из величест-

венных взлетов, подъемов исторического, *христианского* пути.

На необозримых пространствах времени происходит смена ценностей, воплощение новых, перемена реальности, изменение *фактов.* И мы вечно ошибаемся *во временах.* Изжитое, пройденное внутренно, притом не всей великой армией человечества, а лишь ее авангардом, — кажется нам порою изжитым действительно. Но оно еще не продернуто сквозь всю толщу человечества. И новое, видимое, — но не всеми осязаемое, — не может родить своего нового реализма.

Есть высокие ценности, которые не подлежат смене, но подлежат изменению, преображению. Это не гибель. «Разве гибнет дитя — в юноше, юноша — в зрелом муже?» говорит мудрец. И преображению, претворению наступает свой час. Но вот он длится; подлежащее перемене явление живет в старом образе дольше назначенных времен; человечество не направило нужных сил и внимания в его сторону. Лишь когда старая, непреображенная ценность порождает свои, старые, факты, повторяешь свои формы жизни и борьбы, о которых мы *уже* наверно знаем, что они не должны, не желанны, — мы опоминаемся. Как! — *это? Опять* это? Но ведь мы же не хотели этого, мы верили, что оно осталось в прошлом, что мы его переросли, пережили?

Одно из таких жизненных, ярких явлений, многими считавшееся пережитым — война. Думали, а вернее надеялись, что именно *эта* форма борьбы уже отошла и не вернется. Что на очереди другая борьба, в совсем других разрезах, с другим содержанием.

Но война вернулась.

Я не буду излагать здесь всеобщего, всеми без спора принимаемого, современного взгляда на войну. Он слишком известен и един со *всех* точек зрения; с культурной, этической, философской, религиозной — какой угодно. Факт войны показывает, что этот «взгляд» еще не вошел в плоть и кровь человечества; но кое-что он уже изменил реально. Заметим, например: ни один из членов всенародной семьи не *говорит* о войне (особенно перед войной и в начале ее) *так,* как говорили несколько веков тому назад *все.* Пережита возможность *сказать* громко:

«хочу войны. Иду на вы». Явилось новое познание и следствие его — *новый стыд.*

Сама по себе война — явление очень цельное, негибкое и нерастяжимое. Оно мало способно изменяться. Смысл и содержание войны, если растут, — то сейчас же ломают форму, т.е. *уничтожают* войну, а не дают ей какие-нибудь новые облики. Война — непременно кровавая борьба условных (государственных) или природных (национальных) коллективов между собою, ведущаяся: или ради приобретения чужих благ, или ради защиты своих, или, наконец, ради сохранения данного коллективного единства. Война — борьба непременно в вертикальном разрезе, — ведь она зачинается сверху и лишь доходит до низов. Резкость вертикальных линий, делящих человечество на коллективы условные или природные (государства или племена), — предпосылка войны, ее необходимая почва. Война — одно из частных следствий такого именно деления человечества. Самый же процесс войны, — «дело» войны, — властно требует от делающих определенного, гармонирующего с делом, состояния *духовного.* Когда шли войны филистимлян с евреями, даже когда варвары надвигались на Рим, внутреннее состояние воюющих было естественно (и праведно, по времени) на уровне их дела. Для того же дела *теперь* — необходимо *снижение* духа и сознания, отступление с уже занятых позиций. Ведь перед тем осознанием войны, отношением к ней, которое уже достигнуто современным человечеством, — духовное состояние, потребное для войны, может казаться почти безумием! Да и называется безумием в нормальное время.

Чтобы перебросить хоть какой-нибудь мостик через пропасть, которая легла между современным *духом* (войну переросшим) и совершающимся *фактом*, — «делом» войны — пытаются вложить в самое дело, внутрь его, новый смысл: война ради отрицания войны, война ради мира. Но во внутрь войны нельзя вложить *никакого* смысла, кроме ее собственного, — рамки войны нераздвижимы. Бесцельны старанья возвысить войну, как таковую; надо *снизиться* до нее; и счастливы те, кому дано сделать это с инстинктивной простотой. «Война есть наитруднейшее подчинение Богу. Простота есть покорность Богу; от Него не уйдешь. И *они* — просты»[25] (Л. Толстой).

«*Они*» — это главная толща человечества, это народная воюющая масса, которая снижается (все-таки снижается!) просто, мгновенно, инстинктивно, почти физиологически: здоровый организм защищает себя, приспособляясь к условиям. «*Они*» уже «не думают, а делают» и легко «возвращаются на круги свои», когда это надо.

Но как «*возвратиться*» окрепшему духу того авангарда человечества, который уже почти коснулся (или казалось, что коснулся) новых мировых ценностей, который был готов (или казалось, что готов) — к иным битвам? Как угасить дух, если он не гаснет?

Антимилитаризм — только одно из тысячи частных убеждений, к которым привела сложная духовная работа. Передовая часть человечества, все сознательно-волевым образом участвующие в едином Великом Движении, все, ковавшие оружие для иных форм борьбы, в иных разрезах, и твердо веровавшие, что «снижение войны» — почти невозможно, — все они стали перед резкой антиномией жизни. Потому что война — пришла.

Разрешения не было; а *решения* представлялось три: 1) открыто, упрямо (и бесплодно) идти против совершающегося, 2) оторваться и замереть в созерцании (оставить мертвым хоронить своих мертвецов) и, наконец, 3) отречься от того, что вчера лелеял, как правду, придумать наскоро, на время, что-нибудь смягчающее, вроде «нового смысла войны»; и, соединившись со вчерашними врагами против вчерашних друзей, отдать себя войне, ее стихийной заразе; она быстро потушит дух, даст легкость забвенья.

Этими тремя путями и пошли, разделившись между собою, *сознательные* люди. Большинство пошло третьим, последним путем. И тем легче, чем меньше было расстояние между ними и «вчерашним врагом» — правительством данной страны. Расстояние это оказалось очень малым в Германии, самой милитарной из стран; но лишь потому, что антимилитаризм ее «*сознательных*» сынов оказался самым поверхностным. Быстро перешагнули разделяющий ров сознательные социалисты, культурники и т.д. (то есть «христиане») других европейских стран. Ров был не широк, а счастливое положение этих стран, как не начавших войны, облегчало пути к ее оправда-

нию. Стихийная сила войны доделала остальное, восстановила те именно чувства и инстинкты, которые для войны пригодны.

Труднее всех было России. Толстовское «они», — солдаты, народ, — конечно, не желавший войны *(никакой* «народ» не мог бы теперь пожелать войны, начать ее), — пошли с той живой легкостью, снизились с той покорной простотой, о которой думает Пьер Безухов. Но русский сознательный человек, — интеллигент или не интеллигент, — совершивший известную духовную работу с тяжелой глубиной, дорожит приобретенным. Да и враги его, бороться с которыми он хотел с правом и радостью, так и остались до конца ярыми врагами. *Неизбежное с нами* (для войны) *соединение* — требует оправдания серьезного, ответственного, честного.

Именно у нас были испробованы все три пути. И заведомо бессильный, прямолинейный протест, и воздержание, уединенье, и, наконец, принятие войны, участие в ней, но с попытками идейного оправдания «именно *этой* войны» — всякими, более или менее удачными, софизмами.

Третий путь был особенно тяжек для многих из нас. Ведь приходилось «возвращаться назад», *снижаться,* волей вводить себя туда, откуда волей выходил, — и это *без всяких* ответов на ропщущие вопросы совести, потому что какие же ответы: — «данная война», «народная», «культурная» и т.д.? Какое же тут оправдание войне, которая все-таки в полноте — война, со всеми, до последней мелочи, ей присущими свойствами? Ничья совесть не скажет, что это не так. Значит, если идти, то идти против совести, с чувством измены тому, что и *теперь* дорого, и *теперь* кажется единственно верным и святым. Ощущение измены — стопудовые гири на ногах. От того так тяжело идти, так почти невозможно сказать другому, равному, спрашивающему: — «иди».

И как ни сложны и разнообразны людские души, вот эта рана душевная — во многих есть; страдания от нее не выдуманные, а самые настоящие. Один запасной, крестьянин, служивший во время японской войны и успевший после нее всяких видов навидаться, — писал во дни призыва: «действительно, воевать надо. Но душа моя осталась верна себе. *С чем* ей покориться войне»?

Да, вот именно — *с чем* идти, если душа «верна себе»?

Другое дело, если уж захватила общая атмосфера, дала ту легкость забвения, когда не знаешь, делаешь ли *ты*, делается ли *с тобой*, и уже все равно. Пока не захватило — стопудовая тяжесть, горящая рана своего изменничества.

Что же нам делать? Неужели верен этот тяжкий третий путь, и облегчить его может только забвенье?

Да, он верен, другого пути нет. Верен в том, что идти на войну, принять войну, снизиться, возвратиться, — *надо.* Но путь этот — не должен быть изменническим. Потерять душу, положить душу свою — должно, а изменить ей нельзя. Не потому мы примем войну, что вот эта война — как бы не война, как бы чем-то может быть оправдана. *Ничем* она не может быть оправдана. На войну честно надо смотреть, как на поворот назад, загиб, *петлю*, удлиняющую всемирный путь человечества. Возвращение, петля, — но ведь не рок же это, не фатум? Ведь путь-то *наш, мы* — шли; не на каждом ли из нас (все равно, в какой мере) лежит человеческая вина, что путь завернулся петлей? Не виноваты ли мы все, и более ясно видящие, более знающие, — не более ли других виноваты? *Кто* из полюбивших новую правду сильнее старой осмелится сказать, что он *всю* меру сил отдал на служение ей, *всю* волю употребил на то, чтобы она вошла в плоть Мира?

Мы знали, что война — только частность, только следствие, только яркий цветок, расцветающий на соответственной почве. Мы даже говорили, что знаем, в *каких* направлениях, *какими* плугами нужно обрабатывать земное поле, чтобы не росли на нем цветы войны. Но много ли капель нашего пота упало на землю?

Мы шли по *воздушным* ступеням, когда легко повторяли имена великих грядущих истин, — «всечеловечество», «интернационализм», «равенство», «вселенскость», и когда думали, что они сами собою войдут в мир, сами, без наших усилий, изменят порождающие войну старые ценности национализма и государственности. Мы хорошенько не знали ни существа этих старых ценностей, ни того, почему они подлежат изменению, — а не уничтожению. Нам казалось, что «изжитая» истина — не значит

«исполненная» истина, а просто *зачеркнутая,* да еще только мыслью.

Медлительные в познании, в работе, в воле, — не *мы* ли виноваты, если замедляется Великое Движение, удлиняется путь, завернувшись петлей? Эта петля — дело *и* наших рук; как же нам отказываться от своего дела?

Общая воля не была достаточна для сдвига; и вот на старых местах загорался старый костер — война. Он не кара нам — но *знак.* Нельзя сходить с пути Великого Движения, а сейчас этот путь лежит *через* огонь костра. Нельзя не идти на войну, каким бы «возвратом назад», снижением она ни была. Но можно и должно идти *вольно,* с открытыми глазами, без жажды забвенья, без насильственных оправданий неоправдываемому, с чувством всей своей вины, всей своей ответственности. Пусть мне не говорят, что *так* принять войну, отдать себя войне — нельзя, потому что это принятие включает в себя все ее непринятие. Нет, только *так* и пойдут все, войны не желавшие; все, в ком «верна душа». Не малодушными изменниками войдем в костер; но в силе *духа,* с радостным *желанием,* чтобы искупительный огонь этого костра был для нас и огнем очистительным, закаляющим волю для новой борьбы во имя новой Истины.

Может быть, трудно, не нужно, стоя в середине огненного костра, помнить и говорить об этих новых истинах? Может быть... но это не нужно лишь для тех, — несчастных, — кто кинулся в войну ради самой войны, или вошел в войну с забвеньем и самооправданием; — не нужно и для счастливых, кому дана милость простоты.

Но мы — приняли огонь, как искупительный; мы и в самом сердце его должны помнить, ради *чего* горим — и не хотим сгорать.

И если раньше мы шли воздушными ступенями, думая, что врезаемся в землю; словесно отрицали, воображая, что воплощаем новые утверждения; ошибались во временах, произвольно их строя, — то именно *теперь,* когда подан знак, не можем мы быть по-прежнему безвольно легки.

Война есть, но войны не будет. Война только частность, только следствие... чего же? Какие ценности, ка-

кие явления должны изменить свой облик, чтобы упразднилась война?

То данное, откуда вытекает и всегда может вытечь война, — есть деление человечества по продольному разрезу: группировка племенная, *национальная* (природная, более устойчивая) и *государственная* (условная, менее устойчивая). Для наций, наиболее совпадающих с государством (т.е. для наиболее национальных государств), война не то что возможнее, но протекает ожесточеннее, беспощаднее, слитнее. Самоутверждение государства и самоутверждение нации — оба, каждое, хотя и не в равной мере, постулируют войну. Слитые — они дают двойную силу взрыва.

Оставим, насколько возможно, сторону государственную. Что же такое — деление человечества на племена и народы, что такое «*нация*», «*национальность*» с точки зрения Всемирного Христианства?

В схеме «трех возрастов Мира», — в главной линии движения человечества, — *нация, народ,* — стоят на *первом* месте. — Первая, природная спайка: — первичный коллектив-организм, род, народ. Необходима и праведна борьба таких народов-организмов — между собою (война); это борьба за жизнь, за свое единство. Выживают наиболее стойкие, наиболее спаянные в единство; Миру нужна крепость рода на-рода, для дальнейшего движения. Такова *высшая* по времени ценность.

Но вот, как бы из нее же, является другая, новая: не народ, утверждающий свое единство (*себя,* как личность), а действительно единая Личность; — утверждающий свое единство *Человек.* С этого момента начинается дифференциация, и судьба первичного, *родового* коллектива, как главной и высшей ценности, предрешена. Он живет постольку, поскольку еще довершаются времена, поскольку еще происходит процесс рождения Человека, — Личности.

Но в меру явленности Человека (нового единства), с родового коллектива снимается печать *святости* (как высочайшей ценности). Мессианство «народа» кончается с рождением Мессии — «человека». Истина народа, нации делается «*исполненной*» истиной. Она не гибнет, — может ли погибнуть истина? — «гибнет ли дитя в юноше?» — но меркнет, отходит в прошлое ее *старый лик.*

Вечная правда рода, народа, — переходит в человеческое, претворяется в человеке. Национальное не перестает *быть,* но неразделимо сливается с *Личным,* так, — что они уже Одно.

В старом же образе своем, нация, племя тем *менее* могут вместить Личность, чем они *сильнее.* В моменты самого яркого утверждения своего единства (например, во время войн) Личность даже не мыслится, как ценность. Ее права всецело *уничтожаются* правами нации.

Наша настоящая, *сегодняшняя* борьба — должна быть именно борьбой за право *каждой* личности — с правами условного или природного коллектива. Она зачинается по новой линии, дает новое деление, не вчерашнее, а сегодняшнее — *горизонтальное.*

Гениальный мыслитель прошлого века (тот самый, который думал, что он — не христианин), сказал: «*Сегодня* и *Вчера* борятся между собою, но побеждает *Завтра*». Мы уже знаем кое-что и о том Завтра, которое победит. Знаем, что и вторая, вошедшая в мир правда, — правда о Человеке, *не последняя.* И она будет преображена, преодолена правдой — *о Всечеловечестве.* Правдой нового, уже не природного, а творческого коллектива, нового, *неразложимого* Единства.

И когда эта правда только *начнет* победу, самая мысль о войне погаснет в душе человечества.

«Вчера», «сегодня», «завтра», — было, есть, будет... — они в одно и то же время *и* реальность *и* условность. Их смена в движении времен для нас неопределима, неисследима. Жизнь не укладывается в одну узкую линию. Не все человечество всегда на одном и том же этапе Великого пути, да и путь не прям, не ровен: он с подъемами и спусками, с возвратными петлями.

Война — не борьба между «вчера» и «сегодня»; это борьба *внутри* «вчера». Но если в какой бы то ни было части человечества, большой или малой, еще жива и действенна вчерашняя святыня, — она жива *для всех.* Смысл общего исторического пути, который объемлется вселенским, триединым христианством, именно *в общности* этого пути. Воля человечества — достичь цели пути, «спастись»; но спастись оно может лишь в своей целокупности. Если гибель — то общая; замедления, возвраты на пути — общие; и спасение — общее.

Мы не смогли утвердить наше «сегодня»; не отдали всех сил на то, чтобы загоралась борьба желанная, — утренняя. Мы ее еще не достойны; ведь мы или спали, или ходили по воздушным ступеням.

Обратимся же, вернемся к земле, к жизни, где сейчас пылает наш вечерний огонь — *последняя* война. Если он действительно будет для нас огнем искупления и очищения, если мы, теряя душу, все-таки не изменим ей, — совсем *другими* мы выйдем из огня. С *другими* силами мы встретим наше утро. И оно уже не погаснет. За нашей волей, за волей земного человечества, встанет Воля Божья.

Прения

М.И. Туган-Барановский.

«Война — погашение духа, принижение духа, война есть шаг назад, ничем нельзя оправдать войну» — вот что мы слышали в докладе З<инаиды> Н<иколаевны>. Оратор безусловно прав. Но вся ли это правда? Я думаю, что не вся правда была сказана ею: в войне есть и другая сторона. Война не только насилие, а гораздо хуже, чем насилие: это организованное убийство, не только отказ от всяких юридических прав, попрание всех земных законов, но попрание божеских законов нашего нравственного сознания. Во время войны человек становится вне нравственного закона, опускается до последних пределов зверства, падает ниже зверя, так как зверь не обладает нравственным сознанием; человек же сам становится вне нравственного закона. Но есть и другая сторона в войне, есть и светлый лик войны. Война действительно убийство, но кроме убийства в ней есть и умирание. Хотя война есть насилие, но на войне побеждает не грубая сила, а всегда дух, потому что в ней надо делать две вещи: убивать и умирать. Но научиться убивать не трудно, каждый это может, надо иметь ружье и можно убить другого. Но умирать неизмеримо труднее. И побеждают те, кто умеет умирать. В этом и есть другая сторона войны, и поэтому война, вопреки тому, что говорила З.Н. Гиппиус, не есть простое явление, а сложное в высшей степени. Это величайшая трагедия, которая заключает в себе крайнюю глубину падения духа и величайшее возвышение духа. Современный солдат убивает так, что тот, кого он убивает, находится вне его поля зрения. Солдат шлет яд-

ра, пули куда-то в пространство и не чувствует себя убийцей, хотя знает, что убивает. Он не знает, кого убивает, но умирает сам, и около него все умирают. Он жертва, обреченная на смерть. И в этом огромное моральное значение войны. Всем придется умереть, но смерть обычно приходит, как нечто не зависящее от нашей воли. Вся наша воля направлена на то, чтобы избежать смерти. Тут же смерть есть результат нашей воли. На войне люди идут сознательно на смерть. В этом мистическое обаяние войны. Его никогда нельзя уничтожить, так как человеку приходится жертвовать самым дорогим, что в нем есть, — своей жизнью.

Однако всякая война силою вещей имеет некоторое другое значение, кроме того, которое непосредственно воспринимается нашими органами чувств, — она непременно имеет в себе некоторую культурную идею, и надо найти этот культурный смысл в войне, так как человек может умирать только за что-нибудь для него святое. Чем более ожесточенная война, чем более она — торжество грубой силы, тем сильнее звучит эта нота. Современная война по своим размерам, чисто физическим, небывалая война, как бы что-то подысторическое. Это необычайное напряжение указывает, что в этой войне есть некоторое содержание, которое дает возможность противникам так не бояться смерти, ибо, несомненно, и тот и другой противник смерти не боятся. В чем же смысл этой войны? Что объединяет Англию, Францию, Россию и Японию? Очевидно, одно: вражда к Германии. Центром этой войны является безусловно Германия. Характеристикой этой войны служат свойства самой Германии. Чтобы понять эту войну, надо понять, что такое Германия, почему она вызвала такую жгучую ненависть в совершенно различных социальных группах. Ответ на это покажет нам вместе с тем, почему война эта получила такое небывалое ожесточение, хотя ведется между культурными государствами Европы.

Дело в том, что Германия представляет единственное в Мире социальное образование. Я чужд мысли приписывать ей какие-нибудь пороки и злодейства. Меня она интересует, как социальный тип, не укладывающийся в обычные рамки. Обычно противопоставляют государства промышленного типа государствам военного ти-

па; Германия же одновременно государство насквозь военное и насквозь промышленное. Таких государств в истории прежде не было. Обычно промышленные государства склоняются к миру, и это понятно: мир необходимое условие промышленности и торговли. Но для Германии характерны милитаризм и необычайно быстрый рост промышленности и торговли. Германия есть первая военная страна Мира, но столь же несомненно, что она первая промышленная страна Европы. Только Соединенные Штаты могут состязаться с нею в промышленном отношении. Германия позже всех других народов стала развивать свою промышленность, начав свое политическое бытие, как огромное, могущественное государство, когда уже мир был разобран другими государствами. Колоний для Германии не оставалось. Поэтому хотя Германия, как всякое промышленное государство, и дорожит миром, но для нее получение рынков возможно только путем меча. Это сделало ее милитарной и промышленной, причем промышленность питает военную силу Германии, и наборот, военная сила Германии является основанием ее промышленности в будущем. Отсюда возник своеобразный моральный образ Германии, который вызывает в настоящее время такую жгучую ненависть среди самых различных народов Европы. Сам по себе милитаризм при всей элементарности и примитивности ценностей, которые им выдвигаются, заключает в себе кое-что возвышенное. Воинская слава требует пожертвований личными интересами. Милитаризм, напр<имер> французский, времен Наполеона, имеет известную красоту. С другой стороны, как я уже указывал, промышленность сама по себе, хотя современная капиталистическая промышленность и дышит духом наживы и эгоистических интересов, имеет ту положительную сторону, что избегает грубого физического насилия. Она не воинственна по своей природе. Тут же мы видим милитаризм, служащий совершенно определенно известной корысти. Поэтому германский милитаризм так отталкивает современного человека. А с другой стороны, он опаснее всех других форм милитаризма, который существовал до сих пор. Германия хочет победить не только ради победы, а хочет высасывать все экономические соки из побежденного врага. Поэтому ее победа так опасна. Это появление

до сих пор небывалого социального организма объединило различные народы Европы в борьбе с Германией. И перед этой опасностью сам собою выдвигается этический лозунг этой войны.

Я не хочу сказать, что участники этой войны морально стоят выше Германии. Каждый преследует свои определенные национальные, эгоистические интересы. Но силой вещей Германия заняла не ту позицию, которую занимают ее противники. Германия фактически наступает; для нее война была необходима. А другие приняли ее, как известное для них зло, и война сразу в силу этого приняла характер борьбы за определенные культурные идеи и требования. Какие же это требования? Они были не придуманы, а созданы самой жизнью. Сама война сразу выдвинула определенные этические цели. Германия не могла не обрушиться на окружающие слабые нации. Выдвинулась идея свободы национального развития слабых государств, которые не могут оградить эту свободу силой бронированного кулака. Это первая идея, которая возникла из этой войны и которая для своего осуществления неизбежно требует поражения Германии. Другая идея, которая была связана с этой войной: борьба с милитаризмом. Разумеется, и Россия, и Англия, и Франция, — все это военные государства. Англия если не имеет сильной армии, то имеет сильный флот. Но для тех милитаризм не есть необходимое условие хозяйственных успехов. Россия ничего не выигрывает в хозяйственном отношении от того, что имеет огромную армию. Что могут дать России завоевания? В смысле хозяйственном не очень много. Англия имеет уже колонии, ничего не хочет завоевывать и если провозглашает свое бескорыстие, то в данном случае не лжет, не потому, что природе ее чужда корысть, а потому, что положение дела лишает ее какой-нибудь экономической выгоды от завоеваний.

Для Германии, наоборот: вопрос о завоевании новой территории есть вопрос усиленного хозяйственного развития. Поэтому мы видим, что германский милитаризм имеет более глубокий корень, чем у других держав. Победив Германию, мы сокрушаем самый корень милитаризма, который угрожает современной Европе. Значит, это действительно война войне.

Затем совершенно неожиданно выступила новая великая культурная идея, которая была связана с войной, но первоначально не была замечена. Это — идея славянского культурного объединения. Как-то случилось, что первые шаги войны вызвали призрак восстановления Польши, насильственные разделы которой стояли поперек всех попыток культурного объединения славянства.

Никто несколько месяцев тому назад и не мечтал об этом. Это вышло само собою. Так что помимо завоевательных стремлений и целей современная великая война несет великие культурные идеи. И в этом заключается то оправдание войны, против которого так протестовала З<инаида> Н<иколаевна>. Война есть, несомненно, зло, но, как и все в жизни, зло, соединенное с добром. Если современная война в конце концов осуществит те задания, которые сами собою выдвинулись вместе с нею, она будет великой не только по количеству пролитой крови, но и в шествии человечества к вечной правде.

Д.В. Философов.

Как бы мы ни относились к самому факту войны, одно для нас несомненно: для России, а следовательно, и для всех нас из этого трагического факта вытекают новые обязанности. Ведь вопрос не только в том, чтобы Россия победила врага внешнего, но чтобы она победила и те настроения, которые есть в ней самой. Военные специалисты говорят, что победить врага — полдела.

Надо суметь воспользоваться победой. И нечего себя обманывать: перед Россией даже в случае победы стоит громадная опасность: победив, успокоиться и не совершить того внутреннего обновления, которое так ей необходимо. Наши прения — тяжелая и ответственная работа вокруг воистину трагической темы. Я хочу откровенно сказать, в чем для меня лично почти непреодолимая тяжесть этой темы, почему я с таким трудом выступаю и говорю. Думаю, что она состоит в отсутствии *свободы*, конечно, не «цензурной» только. Несвобода тут в том, что в войну вовлечено слишком много людей, и они нас связывают. Я думаю, что если действительно есть свобода сознания и мнений тут, в этом зале, то мы должны быть готовы выслушать самые разнообразные мнения, допустить возможность «резолюции», в корне отрицающей войну как таковую. В сущности, такая «резолюция» была

бы наиболее естественной для культурных людей, близких к религиозным проблемам христианства. Но нынешняя война есть прежде всего факт, и факт неустранимый. Как бы прозвучала такая предполагаемая резолюция при настоящих условиях? Скажу прямо и грубо. Такая резолюция была бы осиновым колом в могилу тех, кто теперь умирает на фронте. Это ведь не слова. Теперь близкие нам люди на войне, а мы тут из теплой, уютной залы шлем им нашу резолюцию, может быть, осуждающую их, ни в чем неповинных. Сознание этого меня лично почти парализует, и я чувствую себя совершенно не свободным. Я думаю, что Л. Толстой, если бы он был жив, если бы осуществил свой план и жил бы в городах Кавказа свободным духобором, он мог бы чувствовать себя свободным. Он заслужил свободу, потому что имел за собою не только право истины, но и право святости. Так мне кажется, по крайней мере. Во всяком случае не нам, и в частности не мне, сурово и беспощадно высказывать «правду», даже если она правда, не поправляя ее любовью и состраданием.

Раньше до войны, было очень плохо. Война уже таилась в социальных условиях мирного времени. Но мы были очень тогда смиренны. Неужели же наше смирение в мирное время не обязывает нас к еще большей осторожности во время войны? Я подписываюсь обеими руками под докладом З.Н. Гиппиус, но на основании вышесказанного такая подпись с моей стороны была бы чем-то вроде подписи Фамусова: «подписано, и с плеч долой»[26]. Сознание мое как будто удовлетворено, а душа остается смутной. С первым основным тезисом легко согласиться, что война не нужна и что мы все ответственны в войне. Вторая часть затронула мой разум, показала мне мой долг, но, я бы сказал, не утешила меня. Докладчик сознательно ограничился созерцанием, работой сознания. Но вот вопрос: все ли доступно нашему сознанию, а особенно в таких стихийных событиях, как нынешняя война. В докладе исключен весь элемент иррациональный, поэтому, может быть, он вышел слишком схематичным! Одним сознанием тут не обойдется, так как сознание только тогда действенно, когда соединено с верой. Нет просвета, снижение — вот голос разума; великое испытание — вот голос России. Всю темную сторону современных событий очень

легко показать, еще легче доказать, как Европа идет к одичанию, а Россия к реакции. А главное и единственно теперь важное — вера в обновление России — недоказуема. А только этой верой и жить можно. Я думаю, что мы тогда избегнем озверения, если забудем о снижении, подумаем о воскресении, о восхождении. Быть теперь с народом, на войне народной, не значит снижаться. А особенно не значит снижаться, если борьба вместе и рядом с народом ведется во имя живой любви к нему.

Конечно, война — убийство, но в ней есть жертва, как заметил М.И. Туган-Барановский; эта жертва искупает снижение. Вспомните, с чем только мы ни мирились до войны. Я не буду развивать эту тему, но если каждый потом покопается в своей совести, он увидит, что в конце концов, как ни страшно это сказать, война нас поразила не категорией качества, а количества, количеством совершающихся жертв, смертей, их кажущейся бессмысленностью.

Но жертвы всегда были, и мы были к ним равнодушны. Мы мирились с социальной неправдой, которая торжествовала на костях тысячей и тысячей жертв. Тот социальный строй, в котором мы благополучно проживали, по существу своему, по *качеству* не лучше войны. И вот, оставаясь с народом и борясь рядом с ним, мы должны помогать ему выйти из прекрасных мечтаний — на широкий путь черной будничной работы. Как это ни страшно для русского интеллигента, но я думаю, что настало время, когда надо идти на государственную работу. Запугивать снижением, обвинять в потакании злу — легко. Но надо же сознавать, что, если мы отвернемся от национальной проблемы, не сделаем эту проблему *своей*, мы предуготовим царство национализма воинствующего. Если мы отвернемся от работы государственной, мы утвердим ту реакцию, которою нас так пугают. Мы сами останемся чисты, мы не нарушим субботы, но это скрытая форма эгоизма, самая ядовитая форма аристократизма. А потому будем помнить, что пролитая кровь обязывает. Главное, будем верить, что после трехдневного пребывания во гробе Россия должна все-таки воскреснуть.

В.В. Гиппиус.

Мы не только переживаем сейчас войну, но и обсуждаем ее. Для чего война? Во имя чего? А за этими вопро-

сами — стоит, как основной, как роковой — о задачах нации, о национализме. И здесь — в этом основном вопросе — русское общество переживает сейчас одно из своих великих смущений. Мы уже давно ушли от того простодушного патриотизма, которым славилась наша, как и всякая другая, древность. Мы пережили в последнее столетие столько искушений и разочарований около патриотизма расчетливого, охлажденного, официального, что старинные слова одного из романтиков этой официальности: «Любовь к отечеству и народная гордость»[27] — обратились у нас в насмешливую поговорку. И даже война, бывшая в общем сознании отечественной всего столетие назад, — стала казаться чем-то вроде троянской, тем более, что об ней сложена Толстым целая гениальная «Илиада».

Непривычка русской мысли к *патриотизму* так сильна, брезгливость русского общества к *национализму* стала — обратно — такой вкоренившейся привычкой, что между тем и другим перестали делать различие, и любовь к родине — непререкаемая и неотъемлемая, как любовь к самому себе, — уходила все глубже и глубже внутрь всех нас и становилась, можно сказать, — неистово-стыдливой...

Вот удивительная судьба любви русских людей к России! Когда несколько месяцев тому назад началась война, произошли два события равного смысла: одно — это то, что все, как по уговору заранее, приняли войну — и пошли воевать не за чужое и постороннее, а за свое собственное дело; второе — это то, что приняли войну не только ушедшие на войну, но и оставшиеся, приняли все. Война была принята и в действии, и в сознании. Но сознание, приняв ее, сейчас же и смутилось. И начались оправдания и самооправдания. До того это «принятие» было непривычно. И вот тут-то и поднялись вопросы о национализме. У одних — шумно и с подозрительной легкостью, у других — тяжело и без шума, словно бы прикрывая этими националистическими темами целомудренный инстинкт любви к родине...

Мы переживаем сейчас возбуждение патриотическое. Это еще пока не значит — националистическое. После долгой эпохи патриотического младенчества мы прожили годы патриотической юности или девственности.

Юность кончена. Девственность разрывается — бурно: в огне и крови. После этой войны любовь к родине будет признана русским обществом открыто перед людьми и перед Богом.

Но кто же жених, если Россия невеста? В этом вопросе со всеми его осложнениями и скрыт весь соблазн националистической веры. Известны слова Вл. Соловьева:

О Русь! в предвиденье высоком
Ты мыслью гордой занята,—
Каким же хочешь быть Востоком:
Востоком Ксеркса иль Христа?[28]

Кто жених? Ксеркс или Христос? Патриотизм есть факт вещественный — любовь к себе, к своей плоти, и — чем она стыдливее, тем и самая плоть девственно-сильнее, тем восприимчивее. Национализм может быть сознательным патриотизмом — и больше ничего. Но он может оказаться самовлюбленностью, — до старости лет: чем старше, тем бесстыднее. Однако, если патриотизм стал сознательным, это может значить и то, что он стал сознающей себя волей; русский патриотизм — волей русской национальной плоти, не только любовью к себе, но и волей к чему-то иному. Любовью, которая становится уже не волей, направленной на себя, — не национальным самообожанием, но волей, направленной из себя, влюбленной волей, отдающейся жениху. Нет земли, нет страны, которая не любит себя, как бы стыдливо она себя ни любила. Но это только канун ее религиозного бытия. Немыслимо, чтобы любовь к родине осталась лишь юношеской, чтобы она не стала сознательной волей — волей к Тому, Кто один для всех народов является их живой целью и смыслом, перед Которым все они равны, — как невесты, не забывшие масла для светильников[29] — чтобы встретить Его светом, а не тьмой. Вот назначение каждой нации, а плоть каждой — иная. Поэтому *патриотизм* каждой нации, любовь каждой к себе, к своей плоти различны, а *национализм* всех — один<:> ожидание Христа. И кто его ждет, тот и дождется. И будут уже не нации, а одна «церковь», в которой будут все, кто ждали.

А те, кто не ждали? Неужели есть нации, в целом осужденные или в целом предназначенные? Неужели в

той пламенной идее воскресения, которой живо христианство, содержится учение о нациях, мистически обреченных на гибель или на спасение? Никогда! Это уподобление нации — личности есть лишь частичный образ, лишь пояснительный. Самая идея «вселенской церкви» до того не вмещается в обычное сознание, что оно роковым образом останавливается у порога. Изуверство — даже помыслить, что есть осужденные и неосужденные нации, как нации, в своем целом! Но я хочу лишь сказать, говоря о национальных судьбах, что у отдельных людей, входящих в состав какой бы то ни было нации, любящих себя не только как вообще человеческую плоть, но и как плоть национальную, чувствующих себя вместе именно как нация, потому что они люди одной плоти, — должны быть и общие ожидания, общие надежды. Для людей, совершающих религиозное бытие, — только одно ожидание, одна надежда — на исполнение одной мечты: не остаться лишь частью человечества, но стать частью «церкви». Исполнение мечты — за любовь к Жениху, которого они все в отдельности и все вместе — национально — ждали и для которого готовили свою человеческую плоть. Человеческую плоть — не мыслимую, как плоть *вообще* без всех ее живых, кровных и психологических, стало быть, и национальных признаков.

Мистические тайны нам неизвестны. Однако тот, кто верит в воскресение из мертвых, не может не верить в воскресение каждой плоти, достойной воскресения, со всеми ее эмпирическими определениями, — стало быть, и со всеми ее национальными свойствами. Нельзя верить, что в вечности сохранятся национальные группировки, национальные разграничения, но нельзя думать, чтобы хоть одна живая национальная черта в человеке, достойная правды Божьей, исчезла, а не осталась вовек в этой правде.

М.А. Славинский.

Я слышал слова, что русская интеллигенция не национальна. Я лично не знаю другой интеллигенции, более национальной, чем интеллигенция русская. Чтобы это не показалось голословным, я скажу, какой смысл я соединяю с идеей национальности. Национальное сознание не есть нечто единое, неразложимое раз навсегда, которое таким было вчера, есть сегодня и останется на зав-

тра. Оно есть очень сложное, социально-психологическое образование. Я прошу отличать два понятия: национальность и нацию в смысле политического термина. Есть австрийская нация, но национальности австрийской не существует. Есть швейцарская нация, но национальности швейцарской также не существует. Я бы попросил отличать еще и другое: национальность и государство.

Национальное сознание есть работа многих и долгих веков и факторов; назову некоторые из них. 1) т<ак> наз<ываемая> кровь, раса. Мне могут сказать совершенно справедливо, что никакой чистой расы не существует. Это доказано тысячу раз. Люди все — метисы, так утверждают антропологи. Тем не менее каждая национальность, чтобы получить основу для будущего, стать таковой, должна была из этого смешения получить какую-то комбинацию крови, и эта комбинация всегда для нее характерна. 2) Другой фактор — территория. В многих случаях территория была в образовании национальностей агентом решающим; она и на все последующее время оставалась самым дорогим, что у национальности есть и посягательства на что национальность никогда не прощает. Это ощущение перелилось в то понятие, которое выражается словом патриотизм. 3) Фактором национальности является и религия в смысле церковного обряда, который делается национальным; и, наконец, 4) государство, этот самый молодой из всех факторов, образующих национальность, почему она так легко от него и отказывается, особенно если он не своего собственного происхождения, а вошел в национальную душу путем хирургического насаждения. Остается еще один последний фактор, который, как крышка, завершает образование национального. Это 5) язык и его производные: литература, искусство, философия и т.д.

Все эти факторы являются опять-таки не цельными элементами, не такими, которые не разложимы и которые не изменяются, а являются, выражаясь математически, производными величинами от других величин. Национальность есть вторая производная от этих первых, а отсюда ее пластичность, ее живая, действенная сила над человеческой психологией. Есть еще два момента в национальной проблеме, которые следует очень строго различать: элемент утилитарный и творческий. Националь-

ность нужна человечеству и народу для двух нужд. 1) Она нужна для того, чтобы проводить внутрь народного сознания, в самую толщу народных масс при посредстве языка, объединяющего все классы, все приобретения культуры, которые есть на свете. Это единственный путь демократизации не только мыслей, но и чувств, ощущений, светлых идей, вырабатываемых на пространстве всей земли. Это — поистине волшебная роль национального элемента. Другая роль национального заключается в том, что великие идеи, как и великие чувства, возникают только в национальной среде. Носителями их являются самые одаренные люди данной национальности. Наиболее яркими представителями национальных чувств являются великие художники, мыслители, политики, Пушкин, Гёте — вот представители национального, яркие представители каждой данной национальности. Эта роль национального характеризуется той особенностью, что каждое приобретение национальное в данном случае является международным. Когда является у немецкого народа Гёте, у человечества является новый гений.

Национальность совершенствуется путем просачивания в толщу народного сознания идей, выработанных на его верхах. От Пушкина и ему подобных просачиваются в массы тысячами способов мысли, чувства, миропонимание и мироотношение. По образцу своих великих людей создается национальность. Таким образом, она не только не противоречит личному, индивидуальному, но является той единственной средой, где это личное, индивидуальное может вырасти и окрепнуть. Вне национального не мыслима личность, она не может создаться, как не может появиться ребенок без матери. Но национальное нельзя мыслить и в противоречии с международным. Только при посредстве величайших своих национальных приобретений нации обмениваются между собою своими ценностями. Это те вершины, которые переговариваются между собою над широкими равнинами, заполненными средним типом человека.

Великорусская интеллигенция всегда была характерно национальной. Ей, как национальной интеллигенции, не приходилось ощущать того, что называется национальным угнетением в чистом виде: на территории ее никто не посягал, на язык никто не посягал, на рели-

гию никто не посягал. На литературное и иное художественное развитие уже было посягательство со стороны цензуры, но ярче всего национальная реактивность великорусской интеллигенции сказалась в отношении к фактору государственному. Единственным, задерживающим весь темп ее развития и совершенствования, было государственное начало, которое является таким живым и действенным в национальном сознании, потому что оно самое молодое. Русское государство очень живо в сознании великорусского народа, и дело интеллигенции было позаботиться, чтобы государственное начало шло по пути развития, крепло и получало свое идеальное оправдание. Этому служению русская интеллигенция отдала себя вся. Мы знаем, что вопреки всему, что стояло на ее пути, она рвалась к созданию высшей государственности и сделала великое дело. Если в момент 1905–6 гг. центробежное движение среди народностей России отсутствовало, то это не потому, что было то или иное правительство, а потому, что была русская интеллигенция, которую мы знаем, и она, вопреки самому правительству, сумела удержать национальные приобретения, государственное единение, хирургически насажденное во все другие национальности, около главенствующей.

Настоящая война вскрыла пред сознанием великорусской интеллигенции, что вопрос этот имеет сторону трагическую. Она показала, что около проблемы национальной вопрос идет о самом факте существования государства. Война, самая победоносная, какую только можно представить для России, является перстом Божиим, указующим России на язвы неустройства национального, о котором полусознательно тоскует русская интеллигенция. Что там ни говорите, но Польша от России отвалилась, и при лучшем исходе. Вы скажете, что Польша получит автономию и будет в связи с русским государством. Нет, это была единственная часть русского государства, кроме Финляндии, которая не соединилась с русским государством и никогда не соединится. Это была часть России, где никогда не признавали себя гражданами России, а оставались поляками. Автономия Польши будет такой же, как и автономия Восточной Румелии. Живое отпадение ее совершилось.

Значит, даже победоносный конец войны грозит уменьшением территории стране. Национальное воодушевление проявляется при катастрофах: в революциях, войнах. Национальное воодушевление особенно проявилось сейчас в русской интеллигенции. Она, не задумываясь, вошла в войну. Раздался клич: «Только тот делает дело, кто возле войны и в войне». Тот успокаивается душевно, кто был на войне в том или другом виде. Все другие остаются неспокойными. Русская интеллигенция воодушевилась и творит работу над тем, чтобы это грозное будущее, этот 12-ый час Российской империи, прошел спокойно и благополучно.

Я не стану перечислять, что нужно для этого делать. Я думаю, что это подскажет сама действительность, укажет пути и нити, которые должны соединять русскую интеллигенцию и народ; тот путь, став на который русская интеллигенция в самом деле будет служить выразительницей русского народа и поведет его за собою. Когда интеллигенция возьмется за государственное дело, когда начнет творить не теоретически, не фразами только, как творила до сих пор, свое национальное дело, а станет творить реально, практически, то нечего бояться за будущее этого единства. Государственное единство создается путями страшными, но не надо бояться и смотреть в прошлое. Это, по выражению Герцена, дело праздное. Надо взяться за то живое дело, которое лежит под руками. А под руками интеллигенции лежит дело создания новой русской государственности. И в этом деле она сольется со всеми национальностями России и вся рознь между национальностью и государственностью исчезнет в момент творческого обновления самосознания русской интеллигенци, и вместе с тем русской государственности.

Д.С. Мережковский.

Мне бы хотелось дополнить сказанное по поводу прослушанного доклада Дм<итрия> Вл<адимирови>ча и ответить Д<митрию> Вл<адимирови>чу на то, что он говорил на прошлом собрании.

Я должен заметить, что термин докладчика «снижение» для меня кажется ясным, хотя, может быть, и не совсем в том смысле, который ему придал Д<митрий> В<ладимирович>. Дело в том, что термин этот был употреблен в докладе, кажется, сознательно неопределенно.

«Снижение» с точки зрения религиозной может быть или невольным падением, — тогда это черта отрицательная, — или вольным нисхождением. Это не пустая терминология, — это важно различать. Д<митрий> В<ладимирович> в своем возражении понял так, что снижение всегда есть христианское нисхождение по терминологии и В. Иванова, т.е. нечто положительное в религиозном смысле. Можно спорить против терминологии; но если принять ее, то следует помнить, что есть снижение вольное и невольное, бессознательное; и только это последнее можно назвать падением. И докладчик употреблял это слово не с осуждением, а с предостережением, отнюдь не говоря, что всякое снижение дурно, что не может быть хорошего, вольного, сознательного нисхождения. Тут для нас вопрос: вольное это нисхождение, сознательное или невольное; т.е., по выражению докладчика, *делаем ли* мы, или с нами *делалось.* Это огромный вопрос, на который в сущности мы еще не ответили. М.И. Туган-Барановским указывался очень настоятельно дух жертвенный в войне. Его никто не отрицает, но прежде всего это дух совершенно личный. У каждого есть лишь гарантия за себя, и эти личные воли соединяются в некоторые моменты в любви к отечеству. Но дело в том, что мы не можем утверждать на каком-нибудь основании, что и в лагере вражьем нет такой же любви к отечеству. Если взять формулу М<ихаила> И<вановича>: «Всегда побеждает дух правды», то как мы знаем, где правда и какая правда победит? На основании только духа жертвенного этого нельзя решить. У меня нет такого впечатления от доклада, что в нем нет веры в обновление России. Л. Толстой раз сказал своей тетушке А<лександре> А<ндреевне>[30], что веры нельзя сказать — она чувствуется. Нельзя доказать веру, но особенно нельзя о вере *говорить.* Так различно и так легко говорят о вере. Сейчас все полно словами: верим, верим во все, — в победу, в обновление, во все что угодно. Дешева стала вера. А я бы сказал: дорого сейчас сомнение, дорого сознание, ибо это есть предостережение, и дорог взгляд в будущее, пронизывающий. Это те разведчики — аэропланы, которые далеко летают и видят расположение вражеского стана. И я бы сказал: по своим аэропланам не стреляйте, будьте осторожны, посмотрите, какие там летчики! Т.е. нужных сомнений

не уничтожайте! — А теперь я перейду к маленькому ответу Ант<ону> Вл<адимирови>чу.

А.В. Карташев, по-видимому, думает, что говорить в защиту национальной идеи значит — плыть против течения. Надеюсь, он убедился по тому впечатлению, которое речь его произвела на слушателей, что не он плыл против течения и что мне говорить еще труднее.

Кажется, впрочем, все наше видимое разногласие происходит от того, что сейчас больше, чем когда-либо, смешиваются два религиозно-несовместимых *понятия — национальность и национализм.* — Я старался их не смешивать.

«Что такое национализм? Утверждение национальной правды, частной и относительной, как абсолютной, всеобщей и всечеловеческой». Таковы слова из моей речи буквально.

Что такое национальность? Особое индивидуальное, личное служение нации правде всечеловеческой. Народы суть часть единого целого, члены единого тела — человечества. Утверждая целое, нельзя отрицать частей; утверждая человечество, нельзя отрицать национальностей. Христианство и утверждает их, как средство, как путь к человечеству и Богочеловечеству. Христианство отрицает не национальности, а национализм, как самодовлеющую цель.

Тут между нами нет никаких разногласий. А.В. Карташев признает, что я не отрицаю национальности, но упрекает меня в том, что живое начало национальное я утверждаю безжизненно, *аскетически.*

Упрек в ложном аскетизме я готов принять на себя лично. Но ведь есть же в христианстве и аскетизм не ложный, праведный, святой. Аскетизм — начало жертвенное, а без жертвы нет христианства. В аскетизме, поскольку он свят, мученичество предпочитается идолослужению, отречению от истины, кажущееся небытие — смерть — несомненному ложному бытию.

«Кто не оставит отца своего — кто не оставит отечества своего — не может быть Моим учеником»[31]. Это одна сторона аскетизма, а вот и другая: «Нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли ради Меня и Евангелия, и не получил бы *ныне во время сие*, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей,

и детей, и земель, а в веке грядущем — жизни вечной». Мгновенное лишение — вечное приобретение не только там, в веке грядущем, но и здесь на земле, сейчас «среди гонений». Через кажущееся отрицание — к действительному утверждению, через кажущееся небытие — к действительному бытию, через кажущуюся смерть — к действительной жизни — таков путь святого аскетизма.

Итак, вопрос не в том, «аскетична» ли русская интеллигенция в своем отношении к национальности, как полагает А<нтон> В<ладимирович>; вопрос в том, *какого рода* этот аскетизм, истинный или ложный, святой или грешный.

Не знаю, как А.В. Карташеву, а мне кажется, что святой и грешный вместе, спутанный, смешанный, потому что религиозно-слепой, бессознательный. И задача наша не в том, чтобы его отвергнуть весь, а в том, чтобы разобраться в смешении, распутать путаницу, религиозно осознать ее и отделить в ней истинное от ложного.

Ведь и сам А<нтон> В<ладимирович> признает, что в аскетизме русской интеллигенции скрыто нечто верное, вещее, и что недаром какая-то «нечисть» чуется ей в древнерусских «Васнецовских витязях». От этой-то «национальной» нечисти она и кидается в аскетический антинационализм из огня да в полымя.

О, конечно, голый антинационализм — еще не христианский универсализм, не «всечеловечность»; голое отрицание лжи — еще не утверждение истины. Но нет ли и у русской интеллигенции подлинного христианского универсализма? Достоевский указывал на «всечеловечность» Пушкина, как на его русскую *национальную особенность.* Национальное утверждение себя не только в себе, но и в других, преодоление национального во всечеловеческом — это ведь и есть начало подлинной христианской вселенскости. «Потерявший душу свою обретет ее»[32]. Вольная потеря и невольное приобретение национальной души не есть ли именно национальная особенность русской интеллигенции, пусть еще религиозно не сознанная, не достигнутая, но возможная и желанная. Изживание национализма — не смерть, а воскресение нации. И если бы русская интеллигенция изменила этой своей национальной особенности, то не перестала ли бы она быть русскою?

А.В. Карташев полагает, что наше национальное чувство чересчур «безболезненно», — потому и отвлеченно, бесплотно и бескровно. Очутись мы в положении одной из гонимых в России народностей — украинской, польской, еврейской, мы скоро излечились бы от нашего антинационализма: ощутив национальную боль, ощутили бы и свою национальную плоть и кровь.

Но действительно ли положение наше так безболезненно? Да, пожалуй, во «*внешней* политике»: тут если не мы сами, то начальство наше блюдет «великодержавность» русской нации. Но в «политике *внутренней*»? Разве тут не смертная боль, не боль именно русского национального чувства? Разве русская интеллигенция внутри самой России — не «гонимая нация»? Разве тут и для нас не «черта оседлости»?

Нет у вас родины, нет вам изгнания[33].

Неужели же по нашей, только по нашей вине?

Именно сейчас, в войне, эта боль чувствуется так, как еще никогда.

Желать ли победы?

Нельзя не желать победы.

Кровавый национализм, бескровный универсализм — наша Сцилла и Харибда. Как проскользнуть между ними? Что обе опасности равны *отвлеченно*, — в этом мы с А.В. Карташевым согласны. Но *реально*, сейчас, в войне, какая больше? Ему кажется, — бескровный универсализм; мне, — кровавый национализм. До чего он может дойти, я старался показать на примере Тютчева и русских славянофилов вообще. Пример Тютчева для А.В. Карташева неубедителен: это «барин» где-то «в Мюнхене, у немцев», научившийся славянофильским затеям, отвлеченным, никому не нужным и несоблазнительным.

Так ли это? Вся Россия и по сей день не «крепостная» ли этого полунемецкого «барина»? От Тютчева к Достоевскому, от Достоевского к Каткову и Победоносцеву, от Каткова и Победоносцева к современным «властителям дум» — не сделался ли славянофильский национализм реальнейшею, демократичнейшею силою, которая на наших глазах горами двигает? И не самая ли отвлеченная, аскетическая слепота не видеть этой силы?

Религиозное изживание национализма есть изживание и милитаризма, войны. Но чтобы *изжить* войну, надо *пережить* ее, принять всю до конца. Войной войну победить. Повторяю, голое отрицание лжи — еще не утверждение, не победа истины.

Война, как справедливо заметила З.Н. Гиппиус, — «испытание огнем». Надо пройти сквозь огонь. Надо и можно. В огне — очищение, за огнем — спасение. Проходя сквозь огонь, нельзя не обжечься — и этого не нужно бояться; но можно и сгореть — и этого бояться нужно. Во всем этом мы с А.В. Карташевым опять-таки согласны. Но как пройти сквозь огонь, не сгорев? Как подойти к нему? Где пламя выше и жарче, нереступнее?

В ответе на этот вопрос мы, может быть, и расходимся. Но что согласия наши глубже, реальнее и *религиознее* всех разногласий, возможных и действительных, — в этом я не сомневаюсь.

Н.Д. Соколов[34].

Говорить о войне во всей обширности этой темы я не буду. Я записался в число оппонентов сразу после возражения М.И. Туган-Барановского и намерен сделать несколько отдельных оговорок к его положению, которое в общем мне представляется правильным. М<ихаил> И<ванович> отметил особенность Германии, как социальной единицы, которая, по его мнению, состоит в том, что Германия соединяет в себе максимум развития милитаризма с максимумом развития промышленности. Но мне кажется, что он не совсем правильно или полно охарактеризовал те причины, которые привели Германию к этой ее особенности. М<ихаил> И<ванович> полагает, что развитие милитаризма шло параллельно с развитием промышленности, т.к. промышленность Германии, по его мнению, заинтересована постоянно в поисках новых рынков для своих товаров, которые могут быть завоеваны якобы лишь силою оружия.

Но М<ихаил> И<ванович> сам указал, что это не совсем верная мысль. Когда он говорил о последствиях победы тройственного согласия над Германией, он сказал, что эта победа будет пагубна не для германской промышленности и не для германской буржуазии, а, как он правильно, по-моему, сказал, для германского юнкерства, поместного дворянства, так как приобретение Англи-

ей германских колоний для германской промышленности ущерба не представит: т.к. колонии сейчас обременяют Германию. Победа согласия вредно отразится на интересах юнкерства, так как русско-германский торговый договор[35] будет переделан, и те привилегии этого договора, которыми они пользовались, как средством повышать цены на продукты, от германского дворянства отпадет. По мнению самого М<ихаила> И<вановича>, развитие милитаризма и влияние его на весь ход государственной жизни важны не для германской буржуазии: они важны и необходимы были для германского юнкерства, дворянства. Поэтому на развитие милитаризма в гораздо большей мере влияло властное положение в германском государстве юнкерства, чем то обстоятельство, что Германия вступила на путь промышленного развития позже других стран и нуждается для завоевания рынков в силе оружия; ведь рынки могут завоеваться и помимо силы оружия, ростом производительных сил, удешевлением продуктов и т.д. Сам М<ихаил> И<ванович> отмечал, что Германия побеждает Англию на всемирных рынках не силой оружия, а как торгово-промышленная нация. А сила оружия ей нужна, чтобы поддерживать привилегии своего дворянства и, в частности, чтобы заставить Россию заключить торговый договор, который выгоден для аграриев. Правильно было бы сказать, с точки зрения М<ихаила> И<вановича>, что особенность Германии обусловлена тем, что, совершив свою буржуазную революцию, она не довела ее до конца, и в период расцвета своей промышленности и производительных сил буржуазия не только не уничтожила окончательно феодальное дворянское сословие, но оставила за ним всю реальную полноту политической власти в стране. И опасно это было особенно потому, что вся страна была на пороге колоссального развития своих производительных сил. Получилось, что вся страна, и буржуазия, и рабочие, работали и увеличивали производительные силы страны, главным образом, в интересах класса помещиков, юнкерства, для усиления его политического положения внутри страны и его влияния в международной политике всей Европы. Нам, русским, важно это напомнить, потому что русская демократия из этого примера Германии должна извлечь для себя практический урок.

Мне кажется, что мы уже совершили в 1905 году, если и не в той мере, как Германия, ту же самую ошибку: осуществляя колоссальный сдвиг русской жизни, который вызвал громадное развитие производительных сил в стране, мы не уничтожили силы бюрократии в стране, и этим воспользовались те, в руках кого осталась политическая власть. Если мы сопоставим то, чем был русский министр до 1905 г., с тем, чем он стал теперь, чем стал каждый чиновник русского государства, мы увидим неизмеримую разницу. Сейчас они обладают в несколько раз большими материальными и культурными силами, чем до 1905 г. И дальше мы должны знать, что окончание войны может совпасть с еще большим подъемом производительных и умственных сил России. И надо помнить, что мы не должны повторять ошибки, уже сознанной в 1905 г., не должны оставлять работу недоконченной, иначе всем этим ростом наших сил воспользуемся не мы, а русский дворянский бюрократический класс, из которого, быть может, в недалеком будущем вырастет то же самое прусское юнкерство.

ЗАСЕДАНИЕ 26 НОЯБРЯ 1914 г.

Продолжение прений по докладам З.Н. Гиппиус и А.А. Мейера

Тезисы*

А.А. Мейер
Религиозный смысл мессианизма

1. Вселенский идеал христианства, не мирясь с национализмом, как с самоутверждением нации, не может, однако, быть враждебным принципу национальности, потому что национальное им преодолевается, не отрицается.

2. Нация служит вселенскому делу, выполняя свою миссию.

3. Осознание выпавшей на долю нации миссии может вырождаться в утверждение совершенно исключительного посланничества нации, призванной якобы спасти все человечество чрез искупительную жертву своих страданий (мессианизм, в противоположность миссионизму).

4. С мессианистическими устремлениями необходимо связывается усиленное подчеркивание единства нации, устраняющего всякую борьбу внутри нации.

5. Разделение нации на два лагеря есть внешнее выражение той борьбы, какая ведется между двумя тенденциями в душе всякого существа, стремящегося ко вселенскому идеалу, а следовательно — и в душе нации.

* Помещенные здесь тезисы по докладам З.Н. Гиппиус и А.А. Мейера были напечатаны к собранию 26 ноября и раздавались членам при входе на собрание.

6. Движение нации к преодолению языческого самоутверждения и выполнение ее истинной миссии возможно только при наличии очищающей ее самое борьбы с собою, внешне выражающейся в разделении ее на лагери.

7. Мессианизм, устраняющий эту борьбу и делающий из национальной души не искупленную, а искупающую других душу, еще менее приемлем для христианства, чем его антипод — национализм самоутверждения, ибо он склонен подменить веру в Единого Христа — верою в нового Христа — нацию.

З.Н. Гиппиус
История в христианстве

1. Для решения вопроса о национализме и нынешней войне надо определить роль истории в христианстве, имея в виду притом, что понятие христианства берется во всей его подлинной широте.

2. Замена прежних ценностей новыми на пути развития есть не *отрицание* прежних, а лишь утверждение новых ценностей, потому что в существе своем христианство ничего не отрицает.

3. Выбор между старыми и новыми ценностями свободен, всецело зависит от воли человеческой и от ее единства с волей Божественной.

4. Включение истории в христианство вовсе не ограничивает истории, не суживает ее, ибо великий поток истории течет «в ту же сторону», что и христианство.

5. Изжитое лишь *частично* передовыми элементами человечества весьма часто ошибочно принимается за изжитое *до конца всеми.* Однако есть высокие ценности, подлежащие не отмене, а лишь преображению.

6. Война является одним из следствий деления человечества на коллективы условные (государства) или природные (племена).

7. Факт войны показывает, что общеизвестный взгляд о ее изжитости еще не вошел в плоть и кровь человечества.

8. Вследствие неполной изжитости идеи войны приходится теперь «снизиться» до нее.

9. Это «снижение», происходящее в народной массе инстинктивно и почти мгновенно, очень трудно для тех, кто уже приблизился к новым ценностям.

10. Было три решения проблемы об отношении к войне: 1) — открыто и бесплодно отвергнуть факт, 2) — отойти и созерцать со стороны и 3) — отречься от прежних достижений, принимаемых до войны за правду.

11. Этот трудный путь, однако, путь верный. На нем не надо искать оправданий войны, но поняв, что она — поворот назад, помнить, что в ней все виноваты, что она дело и наших рук.

12. Война *не наказание* нам, а *указание.* Должно желать, чтобы ее огонь был и огнем *очищающим.*

13. Идея «нации», «национальности» должна изменить свой облик, чтобы упразднилась война.

14. В прежнем своем облике нация не вмещает личности, и в момент самого яркого утверждения прав нации всецело уничтожаются права личности.

15. На Великом пути истории происходит борьба между «Сегодня» и «Вчера», но в ней побеждает «Завтра».

16. И в нашей настоящей, сегодняшней борьбе за права личности победит всечеловеческое «Завтра», новый, неразложимый коллектив.

Продолжение прений по докладам А.А. Мейера и З.Н. Гиппиус

А.В. Карташев.

Так как мне уже пришлось на первом заседании высказаться по поводу первых двух докладов, то я в данном случае ограничусь замечаниями и возражениями на те доклады, которые последовали после первого заседания. На втором заседании к предшествующим докладам присоединилось еще слово Д.С. Мережковского, обращенное ко мне лично и представляющее, в форме маленького доклада, возражение на мои слова, сказанные в первом заседании. Я хочу и даже обязан по поводу обращения ко мне Дмитрия Сергеевича сделать свои возражения как на его слова, так и на доклад З.Н. Гиппиус.

Не буду разбирать отдельные тезисы доклада З.Н. Гиппиус, с которыми я не согласился бы как с отдельно взятыми положениями. Например, — положение о том, что христианство ничего не отрицает, что оно есть утверждение всего исторического процесса. Я считаю это положение неточным и сбивчивым. Можно говорить и об утверждающей стороне христианства, но предварительно подчеркнув ту специфическую истину, что христианство начинает именно с отрицания. Тот, кто сказал: «царство Мое не от Мира сего»[36] и эту психологию «не от мира сего», эту религиозную тенденцию посеял в человечестве, — Тот не может считаться представителем утверждающего начала в истории, без оговорок. Вопрос об утверждении — вопрос осложняющий, и в данном случае он представляется вопросом второстепенным. Что касается общей схемы отношения к войне, то я мог бы

повторить формулу Д.В. Философова, что под этим построением подписываюсь обеими руками. Разумеется, я бы сам стал формулировать иначе, но во всяком случае нахожу эту формулировку отношения к войне логически всесторонней: в ней дано и яркое отрицание ее, и решительное утверждение. Но такое мое признание ограничивается только одной абстрактной схемой. Против духа доклада у меня есть возражения, и я бы повел их в том музыкальном ключе, который дал Д.В. Философов. Он говорит, что нельзя относиться к войне только логически. Я это немного поправлю: докладчик относится к войне не только логически, он глубоко психологичен и в волевом смысле активен; он лишь, так сказать, добросовестен в логике, ибо, отрицая войну всеми фибрами своего существа, всеми основами своей идеологии, он, однако, умеет себя остановить на каком-то фактическом ее принятии. На каком же? Вот это не столько схематическое, не столько религиозно-догматическое, сколько психологическое отношение к проблеме войны и составляет основной недостаток этого доклада. Чтобы не подумали, что я вторгаюсь в область только индивидуальной психологии, я оговорюсь. Для меня рассуждение о психологически правильном отношении к войне чрезвычайно важно потому, что мы хотим рассматривать все вопросы не академически, а жизненно. Есть такого рода — не схемы, а психологические освещения вопросов, которые можно в общественном смысле рекомендовать или не рекомендовать, разумеется, нисколько не зачеркивая права личной психологии. Так вот я и нахожу, что данное психологическое отношение к войне не может быть рекомендуемо, как общественно приемлемое. В этом психологическом, в этом волевом отношении есть слишком много, я бы сказал, отчаяния и пессимизма. Автор доклада слишком подавляется созерцанием отрицательной стороны этого ужасного явления, и потому он в самых резких фразах говорит о том, что бесцельно стремиться возвысить как-нибудь факт войны, что это будет угашением духа, что высшая стихийная сила войны может помрачить ясное сознание и помочь как-то с ней примириться, что это измена, что душа, верная себе, на это не пойдет. Вообще автор настолько психологически отрицательно настроен к войне, что начинает набрасы-

вать тень на психологию противоположного типа и прощает лишь простоте, полной примитивности, полному неведению. Всякий ведающий, всякий сознательный, в его глазах, изменник. Заканчивается этот психологический анализ такой фразой: «Значит, если идти (на войну), то идти *против совести* с чувством *измены* тому, что и *теперь* дорого, и *теперь* кажется единственно верным и святым. *Ощущение измены* — стопудовые гири на ногах. Оттого так тяжело идти, так почти невозможно сказать другому, равному, спрашивающему, — "иди"».

В докладе встречается еще масса фраз все этого тона: «жажда забвения», «насильственное оправдание» и т.д. Все это создает картину чрезвычайной подавленности, и в этой психологии нет живого плодотворного, демократического выхода из того трагического положения, в котором мы оказываемся в момент войны. Конечно, автору легко сослаться в оправдание своей психологии на христианство, а еще легче просто на гуманизм. Но ведь давно известно, что подобное представление о христианском пути, как об ангельски чистом и бесстрастном житии бесплодно для решения вопросов общественно-исторических. В лучшем случае эта психология отрицания войны есть психология будущего, ибо должно же человечество когда-нибудь настолько изжить эту звериную форму борьбы, что прямо утратит способность браться за оружие. Это та психология, на которую надеялся Л.Н. Толстой во всех своих радикальных, общественных и моральных призывах, утверждая: когда каждый в отдельности не сможет сделать то или другое зло, то прекратится и самое зло. Но общая религиозно-философская позиция докладчика, насколько мы знаем, не совпадает с толстовским индивидуалистическим методом христианского спасения. А потому автор доклада ищет выхода из круга своей «психологии будущего» для соприкосновения с демократической средой современности. Так как, говорит он, человечество в целом не изжило еще войны, то надо и мудрецам снизиться и принять в общем деле участие, разумеется, храня свое принципиально отрицательное отношение в себе. Автор не удостаивает этот выход из затруднения имени «оправдания» войны; он говорит, что всякое «оправдание» уже будет переходить в софизм. Это было бы действительно так, ес-

ли бы так называемые «оправдания» выдавались за безусловные. Но ведь обычный практический метод «принятия» войны, при христианском принципиальном ее отрицании, всеми считается только условным оправданием и компромиссным принятием. Поэтому не следует дезавуировать термин «оправдание». Если же это условное «оправдание» назвать софизмом, тогда софизмом будет и предложение докладчика — принять участие в войне путем снижения, ибо безусловная мерка никакого снижения не допускает. Но в том-то и дело, что докладчик напрасно нападает на «оправдывателей» войны. Он сам формально так же точно строит свою схему. Да иначе и немыслимо. Или безусловное неприятие, или приятие, но только условное. Третье — т.е. безусловное принятие было бы уже дико. Автор такой же «оправдыватель» войны (т.е. он ее по-своему «приемлет»), как и те, кого он считает своими противниками. Только он «оправдывает» ее с надрывом, мрачно, отчаянно и потому ненадежно, и уж, конечно, бездеятельно, а другие (тип В. Соловьева) ее оправдывают, так сказать, оптимистически и потому дееспособно.

Докладчик, однако, обязан быть философски и религиозно более оптимистичным не только для преодоления трагедии войны. Ему предстоит преодолеть и еще ряд трагедий в столкновениях религиозно щепетильной психологии с суровой реальностью жизни. Он сам говорит, что нам нужно не растрачивать энергию на принятие этой архаической борьбы за государственные и национальные интересы; нам нужно приготовить себя к иным битвам. Но если эти иные битвы не битвы только идеологически, а битвы, которые должны воплотиться в реальные, конкретные, грубые формы человеческой истории и общественного процесса, то ведь, конечно, они сведутся к той же борьбе вооруженной, к той же борьбе кровавой; без этого даже борьба идеи в общественном порядке не достигает своего завершения и воплощения. Следовательно, автор должен психологию мужественного принятия исторического процесса признать ради своего собственного идеала. Мы ясно понимаем, что есть различие в принятии борьбы военной и борьбы социальной. Одна борьба запечатлена печатью старых отживающих ценностей. А другая вся устремлена в будущее. Ко-

нечно, в борьбу за старое нельзя вложить столько пафоса, сколько в борьбу за новое. И вот в этом пункте мои возражения сводятся к призыву быть философски и психологически более последовательными, т.е. уметь не с упадочной и пессимистической психологией встречать грубые этапы исторического развития, а с психологией мужественной. Тот, кто не способен религиозно вместить войну, тот обязательно религиозно отвратится и от всякой иной общественной борьбы. Такова живая психология: либо она мужественна и активна по всей линии, либо теплична, аскетична и брезглива к делу внешнему по всей линии.

Но докладчик, не будучи в теории аскетом, невольно дает в своем докладе оружие против его тенденции. Допустим, что война есть борьба за одно старое изжитое, но ведь вся суть в том, что нельзя, по схеме докладчика, идти по воздушным ступеням, а надо идти по ступеням реальным. Он говорит, что идеал национальный уже исполненный идеал, что нация теперь существует только в старом образе. Но так как идеал этот исполнен лишь в плане воздушных ступеней (а это докладчик здесь как бы забывает) и так как старый образ нации не перешел еще в новый, то приходится нам быть в реальности, — в неисполненном типе национальных интересов, т.е. в непреображенном, в старом его образе, потому что масса народная переживает его именно в этой стадии; и это побуждает автора снизиться и принять процесс изживания старого. Идти по воздушным ступеням легко одиноким аристократам духа. Но пока в общественной данности никакого другого образа государства и нации кроме старого не существует, то нам — демократам, приходится решать вопрос конкретно, реалистически. Ведь старый образ государств и национальных вопросов горит палящими язвами, которые мы должны удалить; следовательно, мы должны подойти к ним с мужеством реалистов и с закалом хирурга, влагающего персты не в идеи, а в самые язвы действительности. Нам предложен известного рода аристократизм отрицания, и он должен быть ясно сознан; я не против его самого, я только против его посягательства на непосредственное решение вопроса. Я не против монашества, я не против аскетизма. Пусть это меньшинство, этот авангард, по

терминологии докладчика, секта аскетов-радикалов хранит свое достояние. Такие острые чистые идеологи чрезвычайно важны и полезны, как вообще полезна крайность в общественных позициях идеологических. Но пусть представители этого течения не считают свою позищю практической и универсально полезной, пусть они знают свое место. Я не позволю монаху решать вопрос о разводе или браке; пусть он проповедует идеалы девства, но сюда я его не пущу, ибо в нем нет живой психологии, живого опыта брака, которые одни могут дать правильный путь решения.

Теперь я сделаю замечание по поводу вопроса ко мне Д.С. Мережковского, или вернее предложу контрвопрос Д.С. Мережковскому о национальности. Дмитрий Сергеевич говорит: «кто не оставит отца своего — кто не оставит отечества своего», правильно комментирует он, «тот не может быть моим учеником». Не спорю, раз христианство требует от личности преодоления всего стихийного и натурального, так чтобы лишить его примата власти над человеком, то, конечно, придется последовательно лишить себя и натурального физического наследства, называемого отечеством. Но не всякое отрицание здесь будет правильным. Психология скопца, который отрешается от брака, от семьи, и психология аскета, достигающего того же путем крестной борьбы со своими стихиями, — это две психологии разной религиозной цены, и тем более разной цены, с точки зрения общественной. Я принимаю христианскую формулу отрицания без оговорок лишь в том случае, если имеется в виду преодоление отечества не скопческое, а с предварительным и подлинным его утверждением. И члены нашего Р<елигиозно>-ф<илософского> об<щест>ва поймут, почему именно так. Главнейшая идейная традиция нашего об<щест>ва заключается, в противоположность ортодоксии, в мужественном и дерзновенном принятии религиозной ценности стихийного начала космической жизни, в частности человеческих страстей. Без признания этих стихийных корней человеческого существа, единственно правильной будет чисто аскетическая догма церкви и половинчатая ее практика для церковной толпы. Эти страсти, на которых человечество строит свой гуманитарный идеал, мы берем, как материал религиозно приемлемый,

неоправданный вполне, не святой, долженствующий быть проведенным через горнило внутреннего отрицания, но как единственно плодотворный для исторического и общественного воплощения христианства на земле. С этой точки зрения, принимая формулу христианского отрицания отечества, я говорю, что оно должно быть проведено на фоне горячего и кровного принятия отечества в его натуральности. Мне кажется, Д.С. Мережковский в своем отрицании отечества также изменил нашей догме и психологически поддался бесстрастному аскетизму. Д<митрий> С<ергеевич> склонен допустить, что его точка зрения уязвима. Но он видит недоброе и в моей точке зрения. Д<митрий> С<ергеевич> пишет, что отвлеченный бескровный универсализм и кровавый национализм (он намеренно прилагает к последнему такой страшный эпитет), — обе эти крайности равны и обе равно опасны, но замечает, что сейчас, во время войны, не опасней ли национализм, интерес к национальной проблеме? Не стал ли когда-то барский, аристократический тютчевский национализм во время войны реальной, демократической силой? Да, поскольку здесь разумеется улица, та петербургская улица, которая толпится у угла «Вечернего Времени» — я согласен, что в этом смысле Тютчевский национализм демократизировался, сделался более популярным, чем был прежде. Но ведь эта «публика», а не народ в его целом; это во-первых, а во-вторых, это не тот адресат, к которому я обращаюсь. Мы говорим здесь не с народом и не с правительством, мы говорим не с тем слоем, который делает империалистическую и националистическую политику, мы говорим с левой русской интеллигенцией. Именно ввиду этого адресата я и критикую формулировку Д<митрия> С<ергеевича>. Он боится, как бы проходя между двух огней — бескровного универсализма и кровавого национализма, нам не обжечься об огонь национализма. Излишнее опасение. Русская левая интеллигенция сверхнациональна, она настолько неопытна, почти невежественна в области национальных вопросов, что огнем национализма ее не обожжешь. Да и что это за психология вечной боязливости за русскую интеллигенцию? Что это за дитя, с которым надо вести вечную педагогию? Если это не зрелый класс мудрецов, не соль русской земли, то нам не на что

надеяться и не стоит его и беречь: судьба соломы сгорать в огне. Я думаю, наоборот, что наша интеллигенция не такой трус, чтобы не иметь мужества рассмотреть проблему национальности в настоящее время. Конечно, трезвей и спокойней было бы обратить на это внимание до войны. Но раз не было охоты тогда ступить, почему же откладывать теперь? Дмитрий Сергеевич продолжает объяснять свои запугивания. Он говорит: когда мы отклоняем влекущихся к вопросам национальным, как бы тянем назад, на старые позиции, на позиции некоторого интернационального равнодушия, то мы исполняем роль мудрых летчиков, видящих далеко впереди опасность, и не должно стрелять по своим летчикам. Я думаю, что это сравнение само по себе ничего не доказывает. С моей точки зрения, эти летчики летают не вперед, а далеко назад и в данный момент они видят старые опасности, которые давным-давно всем известны. Нам нужны летчики, которые заглядывали бы вперед и которые о старых опасностях в их прежнем виде не напоминали бы так часто, ибо о них мы сами хорошо помним. Мне кажется, настоящими летчиками-разведчиками теперь могут быть не пессимисты, к которым принадлежит Дмитрий Сергеевич, а оптимисты. Я понимаю, что в хаосе настоящих переживаний оптимистом быть рискованно. Но согласитесь, чего же можно ожидать от того социального или национального организма, который весь состоит только из одних подавленных древними страхами и боязливо озирающихся назад? Это психология больная, ненормальная. Нормальный тип психологии для настоящего момента — оптимистический. Старые страхи нам известны. Ими нас не запугать. А новый опыт погружения в толщи государственно-военной работы способен только обогатить нас и сделать хозяевами положения. Правда, этот путь не свободен от искушений. Но сильным чужда боязнь искушений. Неужели мы такие слабняки, что только и способны на то, чтобы растерять заветы прошлого? Такое малодушие недопустимо. С ним действительно не пережить великой эпохи этой войны, не вынести ее давления.

М.И. Туган-Барановский.

По целому ряду существенных пунктов я согласен как с А.А. Мейером, так и с З.Н. Гиппиус, но мне хотелось бы более выяснить мою собственную точку зрения и

ввести ее в более определенные научно-философские рамки. Дух, который проникает оба доклада, для меня не вполне приемлем. В 15-м тезисе Зинаида Николаевна говорит: «На великом пути истории происходит борьба между “сегодня” и “вчера”, но в ней побеждает “завтра”». Я полагаю, что этого «завтра» совершенно не чувствуется ни в докладе Зин<аиды> Ник<олаевны>, ни в докладе Ал<ександра> Ал<ександровича>, и наоборот, основной мыслью того и другого доклада является борьба «сегодня» и «вчера», причем Зин<аида> Ник<олаевна> думает, что она нашла «завтра». Мне кажется, что она в своем докладе уклонилась от этого «завтра» и совершенно перешла на почву «сегодня», а потому мне хотелось бы вернуть ее на прежнюю позицию, когда она более чувствовала, что будет завтра. Позиция, которую занимают оба доклада, — это обычная наша радикальная интеллигентская позиция, и я полагаю, что это вовсе не есть завтра. Вопрос о национализме и о всех связанных с национализмом проблемах должен быть решаем с одной какой-либо общей точки зрения, ибо национальность не есть первичная ценность; есть более высокие ценности, которые определяют национальность. Нам следует установить, какие же это основные ценности, исходя из которых можно решать, есть ли национальность самостоятельная ценность или нет. Я полагаю, что можно установить несколько типов социальных идеалов, которые исчерпывают собой всевозможные роды социальных идеалов, и тут будет и «сегодня», и «вчера», и «завтра». Социальный идеал первого типа это то, что можно назвать идеалом языческого национализма; это такой идеал, который признает высшей ценностью мира коллективные группы, национальности, общества. Человеческая личность здесь не имеет никакой самостоятельной ценности, она ценна лишь постольку, поскольку она хорошо обслуживает цели общества, поскольку она есть сильный и удачно работающий орган общества. Личность есть орган, а общество есть верховный организм, которому подчинены все интересы отдельных органов. Это определенный социальный идеал, идеал прошлого, идеал язычества, типичное «вчера», которое, правда, и в настоящее время живет в умах. Этот языческий национализм, который подчиняет человеческую личность группе, объединенной известными

родовыми связями национальности, в то же время является и антииндивидуализмом, т.е. тем национализмом, который отрицает самостоятельную ценность человеческой личности. Все это прошлое, но прошлое далеко неизжитое, которое могущественно действует и в настоящее время. И вот с этим прошлым борятся оба докладчика. Однако кроме этого прошлого есть еще какое-то «сегодняшнее» и более трудной представляется задача охарактеризовать, что же такое это «сегодня», которое должно быть одолено «завтра». Социальное мировоззрение сегодняшнего дня есть в известном смысле несомненный индивидуализм, который признает единственной ценностью мира человеческую личность. Но индивидуализм может быть различного культурного и социального типа, и тот индивидуализм, который господствует в настоящее время, есть индивидуализм, рассматривающий человеческую личность, человека, как общественный атом. В этом отношении все люди равны, потому что все обладают личностью. При столкновении интересов побеждают интересы большинства. Это — индивидуализм позитивно-утилитарный, который провозглашает права большинства, примат большинства над меньшинством. Это несомненно «сегодня», это индивидуализм, господствующий в настоящее время, т.е. позитивно-утилитарный. Он склонен к отрицанию национальности и вот почему: — потому что национальность есть нечто как бы сверхопытное, нечто, стоящее выше интересов личности. Единственная абсолютная реальность есть личность, а тут провозглашают интересы того, что стоит вне нашей личности, вне данной реальности. Поэтому утилитаризм склонен отрицать все идеальные ценности и в данном случае — национальность. Тут происходит как бы по Гегелю: первоначальный исторический языческий национализм отрицается позитивным, утилитарным индивидуализмом. Это есть то, что господствует и что в моих глазах представляет огромный шаг вперед. Нужно в конце концов освободить человеческую личность от подчинения целому, сделать человека самоцелью, а не средством обслуживания интересов национальных.

Освобождение личности идет путем социальной борьбы, которая встречает такого горячего сторонника в лице А.А. Мейера; он совершенно не видит общества вне

борьбы, происходящей между большинством и меньшинством. Борьба эта идет и развивается так, что большинство восстает против меньшинства; большинство, которое задавлено, которое служит интересам меньшинства, сознавая свои права, в защиту своих интересов борется с меньшинством. Это та история, под знаком которой мы живем, это «сегодня», в котором, однако, звучат некоторые мотивы вчерашнего дня. З<инаида> Н<иколаевна> и А<лександр> А<лександрович> стоят на почве «сегодня», стоят за универсализм и борятся с национализмом. Это, конечно, совершенно законно, но я тут не вижу чаяний будущего, а есть еще какое-то будущее, есть нечто еще более высокое, чем эта борьба за права большинства. Что же это более высокое, это «завтра»? Это будет уже новое мировоззрение, которое теперь только нарождается, но которое, насколько мы его можем теперь понимать, представляет собой завершение развития человечества. Это третье мировоззрение признает, что верховной целью общежития является не общество, не большинство, а каждая человеческая личность, каждая индивидуальность. Это то, что я называю христианским индивидуализмом; и что придет на место утилитарного индивидуализма. Это и есть «завтра». Разумеется, интересы большинства выше, но большинство в конце концов есть такая же грубая сила, как и меньшинство, а человечество должно стремиться не к тому, чтобы освободить большинство от гнета меньшинства, а к тому, чтобы избавить всякую личность от гнета. Христианский индивидуализм провозглашает права человеческой личности и говорит, что не только нельзя жертвовать большинством ради меньшинства, но нельзя жертвовать ни одним человеком ради других. Вспомните карамазовский вопрос[37]: можно ли построить счастье человечества на крови хотя бы одного замученного ребенка; и, конечно, ответ получится отрицательный. Это будущее мировоззрение, до которого современное человечество не доросло, но оно должно стремиться достигнуть его.

Каждому из этих социальных идеалов соответствует свой правовой принцип. Возьмем языческий национализм, его правовой принцип — *братство,* кровная связь, такое состояние, при котором человек становится чле-

ном более обширного организма. Для позитивно-утилитарного индивидуализма нашего времени правовым принципом является — *равенство,* ибо этому индивидуализму люди не могут не казаться равными по той простой причине, что этот индивидуализм признает в человеке ценным то, что свойственно всем в равной мере: каждый есть общественный атом, права каждого одинаковы. Таким образом, появляется конструкция, которая на первый план выдвигает равенство. Для христианского индивидуализма характерна *свобода*, но, разумеется, этим не отрицаются более ранние принципы, как братство и равенство. Сначала мы видим платоновский идеал — братство. Это элемент кровного союза. Потом выдвигается идеал — равенство, в дни которого мы живем и за который мы боремся. Но этим не окончена всемирная история, есть нечто более высокое, и это высокое — свобода; свобода представляется идеалом более высоким потому, что идеал этот недостижим. Никогда не будет такого общественного порядка, при котором совершенно исчезнут столкновения между интересами одной личности и других, а следовательно, не будет того времени, когда будут вполне избегнуты пожертвования одной ценностью ради другой. Но именно потому, что этот идеал недостижим, он может быть вечным идеалом человечества; он указывает направление, в котором нужно идти человечеству, как полярная звезда указывает путь мореплавателю. Мы идем в этом направлении, и хотя никогда этого не достигнем, но по крайней мере мы знаем, куда идти.

Борьба классов внутри общества, т.е. то, что А<лександр> А<лександрович> считает неизбежным условием существования самого человечества, указывает лишь на низкую ступень развития общества. Ведь в конце концов, поскольку человек становится самоценнным — исчезает вся эта внутренняя борьба. Я еще не окончил того, что хотел сказать, но подошел к вопросу о национализме и социализме. О национализме я скажу после. Что такое социализм и куда должен быть помещен современный социализм? Я думаю, что марксизм — это та форма социализма, которая несомненно должна быть изжита и которая в настоящее время изживается. Это общественное направление целиком укладывается в позитивный утилита-

ризм; это требование — в огромном большинстве своих представителей — дайте хлеба голодному, и больше ничего. Разумеется, раз есть голодный, надо дать ему хлеба, но человек жив не хлебом единым; и поэтому современный социализм (марксизм) вовсе не есть конечная форма общественного мировоззрения. Я думаю, что социализм может иметь различные формы выражения. У нас в России различные формы социализма нашли себе ярких представителей в лице Герцена и Чернышевского. Вот два человека, два незаурядных мыслителя, — в особенности Герцен. Оба по внешним признакам своего мировоззрения кажутся близкими друг к другу, и если характеризовать их, не углубляясь, то не находишь, в чем же они отличаются. Один говорит, что Россия имеет свой особый путь развития; то же говорит и другой; оба они верят, что русская община есть зародыш социализма, придают в этом же смысле огромное значение артели и т.д. и т.д. Однако оба они, которые, казалось, мыслили столь одинаково, не только не чувствовали симпатии друг к другу, а испытывали друг к другу непобедимое отвращение. С какой неприязнью говорит Чернышевский о Герцене[38], который кажется ему московским баричем, и посмотрите, с каким презрением обливает Герцен Чернышевского, когда говорит о желчевиках[39]. В чем же их различие? Оба несомненные социалисты по своим убеждениям, но они представители совершенно различного социализма. Возьмите Чернышевского: он менее всего боялся толпы, он был истинным демократом, сам вышел из толпы, защищал ее живые насущные интересы, и прежде всего интересы желудка, и ради этого он готов был пожертвовать своей личностью, ибо ему действительно интересы толпы казались несравненно более значительными, чем интересы каждого отдельного человека. Герцен другая натура, он больше всего на свете боится господства толпы. Вспомните его письма с Запада[40] и другие, в которых он говорит о том, как ужасно западноевропейское мещанство, что в конце концов это мещанство угрожает современному социализму и что современный рабочий есть не что иное, как мещанин будущего. Тем не менее Герцен социалист, потому что социализм может быть не только утилитарно-мещанский, возможен социализм, защищающий свободу чело-

веческой личности. Несомненно, что господствующее направление социализма именно является таким мещанским социализмом, и потому Достоевский так ненавидел социализм. Он думал, что никакого другого социализма, кроме мещанского, нет. Это глубокая ошибка и вот на чем основанная. Противники социализма, исходящие из идеала всестороннего развития человеческой личности, не понимают, что социализм — это определенный план общественной перестройки ради осуществления определенного экономического преобразования современного общества. Социализм весь направлен на экономические интересы, и это законно и правильно, ибо дело идет об экономических проблемах. Но опять-таки, сосредоточивание внимания на экономических проблемах далеко не равносильно признанию единственного значения экономических интересов. Наоборот, социализм потому может заниматься экономическими проблемами, что он стремится освободить человека от подчинения экономическим интересам. При современных условиях, когда экономические интересы взаимно несогласованы, когда общество не помогает каждому отдельному человеку в борьбе за его экономические интересы, экономический интерес естественно оказывается преобладающим интересом жизни. Это вполне законно, ибо раньше, чем философствовать, нужно есть. Пока вы не обеспечили себе еду, вы не можете думать о философствовании. Благодаря тому, что при современных условиях нет никакой общественной организации, которая обслуживала бы хозяйственные нужды человечества, человечество подавляется этими экономическими хозяйственными интересами. Социализм же стремится к освобождению каждого человека от хозяйственных забот; обслуживание хозяйственных нужд при социалистическом строе берет на себя общественная организация. Нужно думать, что при социалистическом решении экономической проблемы чрезвычайно возрастет интерес к высшим духовным целям жизни, ибо в этом случае интересы эстетические, религиозные, философские ничем не будут затемняться. Вот почему к решению этого вопроса можно подходить с разных сторон. Если аристократ, человек утонченный, Герцен мог сочувствовать социализму, то именно потому, что он считал, что человечество освобождается от

подчинения этой принижающей душу хозяйственной заботы. Писатель пишет для того, чтобы получить гонорар, а насколько литература была бы выше, если бы за писание не следовало гонорара, если бы писатель мог свободно творить, благодаря лучшей организации всего общественного хозяйства. Итак, социализм может пониматься совершенно различно и к нему можно подходить с различными запросами и с различными интересами, и тут мы находим и «сегодня» и «завтра». Господство толпы есть «сегодня», и теперь идет борьба за освобождение большинства от подчинения меньшинству. Но есть более чем «сегодня», есть «завтра», когда борьба будет идти за освобождение каждой человеческой личности, за уничтожение всякого насилия. В этом сущность христианства, и это станет возможным идеалом для человечества тогда, когда более низкие ступени развития будут пройдены. Теперь возникает вопрос: как же с точки зрения этого высокого идеала относиться к национальности? Вопрос может быть решен так: с точки зрения христианского индивидуализма конечной целью жизни, ее бесконечной ценностью является конкретная человеческая личность во всем своем бесконечном разнообразии, во всей своей многогранности. Именно эти грани оказываются ценными, потому что духовная культура творится в глубинах человеческой личности. Чем многогранней индивидуальность, тем ярче ее творчество. Страшно сглаживать эти грани, страшно обезличивать человека, потому что с этим обезличиванием может быть утрачено и самое ценное. Если предложить на выбор общество, основанное на насилии, эксплуатации, на социальном неравенстве, но которое способно к культурному творчеству, или общество, не знающее ни насилия, ни неравенства, но в котором угас дух, то нет сомнения, что лучше страдающее человечество, чем сытые свиньи. Есть нечто более высокое, чем счастье и довольство, это — бесконечное стремление к развитию личности. Если это развитие так тесно связано с многогранностью человеческой индивидуальности, то вопрос о национальности получает определенное освещение. Несомненно, в человеческую многогранность входит и национальность. И французы, и немцы, и англичане, и русские едят ту же пшеницу, однако ведь литература французская не то, что литература

немецкая, английская или русская. Следовательно, в области духовного творчества сказывается чрезвычайная важность сохранения этой многогранности, а значит, и сохранение национальности. Итак, первая ступень развития есть утверждение национальности, вторая — отрицание национальности и третья ступень — бесконечное развитие человеческой личности. Это до известной степени есть возврат к прошлому, т.е. признание самостоятельной ценности национальности, ибо национальность неразрывно связана с многогранностью человеческой личности. Если вы боитесь превратить людей в булыжники, которые не будут отличаться друг от друга, то нужно бояться стереть и грани национальности. С этой точки зрения я должен возразить обоим докладчикам. Они думают, что «завтра» — это утилитарный социализм и больше ничего. Нет, этим дело не окончено; это — «сегодня», а за этим «сегодня» должно быть другое — «завтра».

Д.В. Философов.

Мы говорим в третий раз о войне, о национализме, о классовой борьбе, но если быть логичным, то надо откровенно признать, что, с точки зрения абсолютной, все эти темы все-таки относительны. Мы видим, что так называемые исторические церкви именно так «абсолютно» и относятся к эмпирической истории. Их идеал — одинокая, личная святость, аскетизм. От этого аскетизма рождается известное равнодушие к историческим ценностям, — я бы сказал, — любовь к статике. И действительно, для чего разбираться в условных ценностях, когда есть настоящий, подлинный идеал — аскетизм, который светит так ярко, что перед ним меркнет вся эта кровавая лестница, по которой мы идем от идеала национального к социальному и т.д. Ант<он> Вл<адимирович> сказал, что мы стоим на совершенно другой точке зрения: мы как раз утверждаем историю, т.е. утверждаем в ней не статику, а движение, а раз мы утверждаем движение, то нам нужно разобраться в этой путанице истории, нам нужно определить, где начинается подлинный, жизненный, хотя бы и кровавый, путь истории. Сделать это, конечно, не легко, и мне кажется, что тут А.А. Мейер погрешил именно легкостью своего решения. Он отрицает, как он говорил, разрез вертикальный, т.е. разрез национальный, и заявляет, что настоящая борьба, которую сто-

ит вести, идет в разрезе горизонтальном, т.е. в классовом, и тут же указывает нам, к каким опасностям приводит идея национальная, которой всегда присущ ложный идеал мессианства. В виде иллюстрации он взял национальность гонимую, национальность польскую и в 4-м тезисе выставил такое положение, что с националистическими стремлениями необходимо связывается усиленное подчеркивание единства нации, что ослабляет подлинную ведущую вперед борьбу, борьбу социальную. Теоретически это верно, но дело в том, что эмпирика не всегда укладывается в теории, как бы она прекрасна ни была. Мне кажется, что сегодняшний день с его ужасами тем и характерен, что требует к себе самого внимательного отношения. Он обязывает нас проверить теории и, не посягая на их ценность, присмотреться все-таки к катастрофической действительности. История показывает нам, что иногда подлинный дух борьбы витает в национализме и что в войне может быть тоже дух освобождения. Нельзя так априорно говорить, что в социальном разрезе есть дух борьбы, а на войне и в национальной розни этого нет. Кто возьмет на себя мужество утверждать, что именно теперь, в столь остро поставленном польском вопросе, так-таки нет никакой подлинно освобождающей борьбы? Я не знаю, почему мы должны верить, что в этой борьбе поляки — утверждают реакцию, замедляют ход истории? Это еще большой вопрос. Когда история так густо заварена, как сегодня, слишком легкомысленно решать национальный вопрос чисто теоретически и поднимать крик об измене, как только человек присматривается к тем реальным силам, что выступили на арену истории. Такое невнимание к истории, такое пренебрежение к все еще живым в массах идеям и чувствам может привести к величайшим ошибкам. Именно от некоего витания в теоретических эмпиреях последовательным теоретикам социализма пришлось предать анафеме социалистические партии почти всех стран. Конечно, с точки зрения последовательного фанатика — тут есть измена, есть как будто предание «горизонтального разреза». Но психология такого фанатика равнозначуща с психологией последовательного толстовства или последовательного аскетизма. Мы на этой точке зрения стоять не должны. Я думаю, что, совершенно отрицая борьбу в разрезе

вертикальном, как нам ее теперь поставила история, можно впасть в неправедный аскетизм и не почувствовать подлинный дух борьбы. У кого в сердце жив идеал универсализма, — тот, конечно, не имеет права в этот тяжкий час смятения народов укрываться в индивидуализм, в красоту отвлеченных теорий. Надо брать те передовые позиции, которые подсказывает история, на которых можно и должно страдать вместе с людьми, может быть, малосознательными, но борющимися свято и праведно. Смирение не есть измена.

А.А. Мейер.

М.И. Туган-Барановский предъявил мне одно обвинение, на которое мне, однако, отвечать не придется, так как на него ответил за меня Д.В. Философов. Мих<аил> Ив<анович> думает, что я абсолютирую классовую борьбу, что для меня классовая борьба есть какой-то вечный принцип человеческой жизни. Я не представляю себе дела так. В своем докладе я говорил о двух разрезах, вертикальном, проходящем между нациями, и горизонтальном, который проходит как бы сквозь все нации. По этому последнему разрезу идет борьба между различными лагерями в современном обществе. Я сознательно заменял слово «класс» словом «лагерь», и не потому, чтобы я не хотел употреблять слово «класс», а для большего обобщения вопроса. Мне кажется, что классовая борьба есть только частное проявление той борьбы, которая ведется в человечестве всегда и будет вестись, доколе человечество будет жить на земле. Эту борьбу внутри человечества я действительно для земли считаю неизбывной. Какие формы принимает она — это уже другой вопрос. В своем докладе я противопоставлял один разрез другому исключительно в целях чисто схематического изображения общественной реальности. Но если бы нужно было схватить в описании всю полноту этой реальности, то, конечно, недостаточно было бы сказать, что в ней происходит борьба по такому или по иному разрезу. В ней в одно и то же время происходит борьба по всем этим разрезам и, может быть, еще по многим другим. Все это, по-видимому, понимает Д.В. Философов, но сам он предъявляет мне новое обвинение, еще более серьезное. Д<митрий> В<ладимирович> думает, что я весь центр тяжести полагаю сейчас исключительно в борьбе по раз-

резу горизонтальному, и приписывает мне ту позицию, которая имеет в виду лишь борьбу лагерей внутри нации. Может быть, я плохо выразил свою мысль, но мне кажется, что не меня нужно обвинять в признании только одного разреза. Наоборот, весь смысл моего доклада сводился именно к протесту против позиции, которая учитывает борьбу лишь в одном разрезе, — именно в разрезе вертикальном.

Пущен лозунг: единение во чтобы то ни стало, устранение всякой внутренней борьбы, т.е. такое единство национальное, которое должно иметь пред собой определенную задачу, как общую единую для всей нации. Вот с этим практическим жизненным лозунгом я и имел дело. В сущности для нас, находящихся в тылу, существует, кроме борьбы с внешним врагом, еще одна реальность — то состояние нашего общества, которое мы сейчас наблюдаем. С этой реальностью мы также должны считаться. Допустимо ли требование абсолютного единства нации, единства во что бы то ни стало? Конечно, если признавать сейчас борьбу только в одном разрезе, мы можем действительно выставить лозунг единства нации. Но в том-то и дело, что действительность сложна и выполнение нацией своей миссии обусловлено тем, в какой мере нация остается собой, т.е. в какой мере она продолжает жить своей жизнью. А жизнь ее все-таки заключается в некоторой борьбе в себе. Мне хотелось только противопоставить господствующему настроению другое, несущее с собой известные поправки. Оно отнюдь не заключается в каком-то отметании борьбы национальной. Такая борьба — факт, и в нем нельзя так или иначе не участвовать. Я не касаюсь вопроса о том, как относиться к этому факту, я ни одного слова не говорил ни о самой войне, ни о том, как надо ее понимать и как надо к ней подходить. Об этом я сейчас не хочу говорить и не буду говорить. Но меня интересовал тыл и состояние общества в тылу. Каковы бы ни были обстоятельства, но только тогда нация может оставаться действительно живой, когда она продолжает свою внутреннюю работу, не поддаваясь всякого рода мессианистическим увлечениям. Между тем лозунг единства во что бы то ни стало уже связывает себя с идеями мессианистическими. Прислушайтесь к проповеди Булгакова, Е. Трубецкого и других,

и вы увидите, что мессианизм русский сейчас существует. Он становится идеологическим оправданием практического поведения части общества, признавшей лозунг «единения». Хочется сказать: нельзя в эту сторону перегибать, потому что это означает измену себе. Точки зрения можно менять сколько угодно, но нельзя ни в каком случае допустить одну измену, — измену самому себе. Измена опасна не только тогда, когда она выражается во вкладывании палок в колеса, но и тогда, когда отказываешься от чего-нибудь неотложно нужного. Не изменяет ли себе нация, которая, поняв выполнение своей миссии, как служение какому-либо мессианическому идеалу, требующему абсолютного единства, откажется ради этого от внутренней борьбы, ведущей ее к совершенствованию. Эта внутренняя борьба может и должна модифицироваться сообразно с обстоятельствами в переживаемый нами момент. Она может и должна принимать формы, не мешающие внешней борьбе с врагом, но ни в каком случае она не должна быть снимаема со счета, а главное, нельзя подменять задачи, разрешаемые внутренней борьбой, задачами мессианическими. Нам говорят, что теперь разрешается польский вопрос, хорватский, галицийский и т.п. Все это, конечно, так, все это вопросы очень важные и серьезные. Но у нас есть еще свои вопросы. Замечательно, что действительно реальные политики, напр<имер>, тот лагерь, с которым большинство здесь присутствующих до сих пор боролось, ведут себя иначе; — этот лагерь продолжает свое дело; он никакого единения не знает, он навстречу единению не идет, он, повторяю, умеет делать свое дело, он умеет его продолжать и продолжает его достаточно интенсивно и агрессивно, и он не рад, когда мы говорим, что есть у нас с ним общая задача, перед которой все должно стушеваться. Если бы это действительно было так, то реально чувствующие жизнь люди тоже сказали бы себе, что есть единая задача. Однако они хорошо знают, что у них задача одна, а у нас другая, и свою задачу они выполняют. Это факт жизни, это самое важное из того, что совершается здесь в тылу. Я сейчас должен был более или менее откровенно это сказать только потому, что от меня этого потребовали. Мне говорили: вы здесь преподносите какие-то теоретические отвлеченности в то время, когда жизнь не ждет.

Да, иногда приходится, чтобы выработать свое отношение к фактам, обращаться к отвлеченным теориям, — но их нужно понимать в их связи с реальной жизнью.

Павел Вольнин.

Есть явления простые, ясные, с логически вытекающими из них последствиями — это так называемая повседневная жизнь. Слитно, почти неразрывно с нею жили почти все народы: такие же стихийные как она, и такие же, как она, закономерные. Есть явления другого рода. Это — совсем иной мир; это — Человек, как высшее средоточие, стремящееся овладеть жизнью и из стихийной, бедственной и неразумной по воле своей сделать ее вечно цветущим садом. Это замена древнего, Эллинского, смертного — Человеческим, Христианским, вечным. Два центра: Материя, Тело, Плоть, Рождение — с одной стороны; Энергия, Дух, Разум, Творчество — с другой. Между двумя центрами: жизнью, как она есть, и жизнью желательной, преобразованной, — есть нечто отделяющее их. Евангельское предостережение о теплохладности относится именно сюда.

Заседания Религиозно-Философского Общества самый характерный показатель серединных поисков, серединных вкусов. И не только это. Вся деятельность Религиозно-Философского Общества в этом году, богатом неожиданно яркими событиями, характерна для него как для самого красноречивого выразителя тех слоев современного уклада общественной жизни, кои мы называем интеллигентскими.

«Завив петли», «Костры», «Осиновый кол», «пролитая кровь обязывает», «война — ради мира», «чтобы вынести резолюцию, проклинающую войны, надо быть святым, заслужить надо». — Это все буквальные слова представителей Общества!.. Они говорят о происходящем народном сдвиге, о нарастании бури, обещающей смешать все их достижения, все их ценности. Говорят о «душе верной себе», умиляются русскому мужику.

— «Не думает, а делает», говорит, напр<имер>, г-жа Гиппиус, и это обстоятельство кажется ей трогательным и мудрым.

О том же говорят и все остальные.

«Кровавый национализм, бескровный универсализм — эта Сцилла и Харибда наши», говорит г. Мереж-

ковский и мечтает вслух, проникновенно и робко, как о дорогой, затаенной мечте:

Как бы проскользнуть?..

И этим последним сразу вскрывает и определяет и ценность докладов Р<елигиозно-> Ф<илософского> Общества, и цель их исканий, и свою характерную интеллигентскую сущность. Сущность золотой компромиссной середины.

Тогда же мне хотелось крикнуть г-ну Мережковскому: не надейтесь! Не проскользнуть. Разве вы не видите, какою плотною стеною встал народ? Он не думает — он делает. Он точно выкован — так целен. В народе нет еще вашей закваски разбавлять правду вымыслом. У народа война — подвиги, народ верит, что, идя с Крестом и с благословением, он превращается в «Христолюбивое воинство» и что Русская земля самая дорогая ему земля и самая праведная.

У народа слово и дело всегда в соединении, ибо ему не трудно. Не думает. Слова маленькие и дела маленькие: умирать, когда прикажут; работать, когда есть на чем, когда не мешают работать.

Жизнь народная ползет по земле. В такой жизни есть свои радости, как они есть всюду. Даже больше. Жизнь народная по цельности своей куда завиднее жизни интеллигентской середины. Цельность.

Этим поражает нас растительный мир, животный. Все в беспрерывном упражнении, в работе, в отстаивании и выявлении себя. От последнего листика до царя пустыни — там одна идея: непрерывный рост, непрерывное совершенство. Цепь сил, подвигов, жизни, любви.

Таким должен бы быть и человек.

Только в силу сложности своей, в силу своей божественности, в силу того маленького пунктика, маленького мозгового участка — которого нет в ниже стоящем животном ряде, — он должен быть более могущественным, более красивым, более тихим и радостным.

Человеку нет иного пути как или подниматься непрестанно до *Человека* в высоком значении этого слова, или идти назад, к хаосу. Стоять — нельзя. Время бездеятельности — время распада.

Народ еще не знает своей природы, не знает, что можно стать *Человеком*, что «единое на потребу» это то именно Царствие Божие, которое внутри. Народ еще не

знает о многом — поэтому не задумываясь идет на многие беззакония.

Но как же интеллигенция, как цвет мысли нашей, для которой так было ясно до сего времени, где начинается правда и где она кончается... Как же она?..

Если ее спросят: как поступать, убивать или не убивать, любить или ненавидеть, прощать или мстить, отдавать или грабить, что скажет она?..

Она заговорит об истории, как говорит уже и теперь, о Кресте, о совести, об осиновом коле, о тайне, о новом религиозном воскресении, о святости суждения — но это будет тот же уклон, что и теперь, то же желание «проскользнуть».

Докладчики говорят о том, чтобы слиться с народом. Как это можно?

Интеллигенция *выросла* из народа; теперь она хочет *врасти* в народ. Какие естественные и философские построения дают эту возможность?

Интеллигенция, собирающаяся в Религиозно-философском обществе, поставившая коренной и мучительный вопрос, заметенный потом другими второстепенными, — пусть ответит на него прямо.

Быть ли *Человеком* и соответственно этому творить новую жизнь, а тогда, значит, идти на другие костры, не на *те,* которые указаны г-жей Гиппиус, — или, сознав свое бессилие, свою неподготовленность, предоставить жизни идти своим чередом.

Е.П. Иванов.

Одно дело, мне кажется, нужно нам всем сделать: это каждому покаяться в своем известном банкротстве. Когда льется кровь, то чувствуешь ответственность перед теми, кто вернется к нам. Сумеем ли мы использовать купленное дорогой ценой их крови достояние, найдем ли мы в себе такие ценности, которые могли бы искупить их пролитую кровь, а ведь кровь их проливается и за нас. Мне жутко делается, когда я слышу все те же речи, что были и до этого года, до этого смертного часа, который пробил над нами, как будто бы до слуха самых глубин сердечных и душевных не проник звон часа сего и ничего, в корне касающегося нас, сидящих здесь, не произошло. Банкротство наше заключается прежде всего в том, что «говорят и не делают». Не полагают душу за идею

свою, явно высказываясь до героизма, что делает, жертвуя собою, каждый солдат. Он на своих плечах и на своей крови выносит нас из беды, крестящийся церковно и причащающийся в Церкви Христовой плоти и крови, не вносит ли он и теперь нас в Церковь Его, помогая Христу нести крест Его, как некогда селянин Киринеянин помог Ему[41].

Я не раз слышал здесь высказывания за отделение церкви от Царизма. Но когда началась война, мы не спрашивали народ, есть ли в вере его Царизм или нет. Мы пошли за Россией и приняли войну без споров. А раз мы приняли войну, раз мы приняли кровь «за веру Царя и Отечество», то во всяком случае нам от церкви из-за слова «за Царя» отделяться нельзя, а потому и от Чаши Христовой отделяться нельзя; а ведь здесь корень отделения общества общественников от Церкви исторической, от причастия Чаши Ее. Вот почему сегодняшний день принимает церковь, веруя в нее завтрашнюю и чувствуя завтрашнюю ее в сегодняшней, так как именно тут искупление страданием, Крест, искупающий грехи наши на пути нашем к Истине и Духу. Именно у пролитой крови и испитой чаши страдания должны открыться глаза наши на то, что не мудры мы были в своем отношении к Церкви, которая больше, чем толкователи ее, и знает все. Церковь всегда будет ближе к тем, кто до крови сражается за веру свою, подвизаясь против зла, а не к тем, кто говорит и не делает. Потому и сам к чаше Христовой вечной Церкви, живущей в Церквах земных, иду причаститься и других зову, дабы единую чашу испить с теми, кто умирает и за нас. Вот это слово о призыве к причащению в Церкви исторической и к познанию Ее я хотел сказать.

В.А. Данилов.

Я слушаю все ваши религиозно-философские беседы и прения и чувствую себя здесь в гостях. Лично мне приходится жить в иной среде. Вопросы о национальном сознании, когда они поднимаются в этой среде, глубоко волнуют меня, и, ничего своего не внося, я только прислушиваюсь к тому, что там делается, и помогаю тому, что находится в сознании этой среды. Я помогаю благодаря своему культурному аппарату, приобретенному в этой среде, и помощь моя принимается, как свое. Русь теперь говорит не об обособлении наций, а об их объедине-

нии. Татарин я или нет — все равно, я принадлежу к одному великому народу. В течение мобилизации я сделал 20 тысяч верст, ночевал в течение месяца один или два раза у знакомых в Томской губернии, где я провел ночь на кровати. Все остальное время в вагоне, где постоянно менялась публика; публика эта была разная: и солдаты, и запасные, и ратники и т.д. призывающиеся на войну; и ни одного человека за все время проезда этой массы тысяч верст я не встретил, который бы сказал: царь, отечество и вера, или за царя, отечество и веру. В средней России, самой обездоленной, какое-то озлобление против немцев и то не у всех; в южной России какое то сознание торжественности, сознание того, что вот мы действительно исполняем большое дело. Но ведь тут нет никакого мессианизма, — это сознание тихое, спокойное без преувеличения, но в сущности эта тишина и спокойствие есть именно уверенность в том, что руководящие нами довершат дело до конца. С объявлением войны я тоже глубоко был охвачен этим сознанием, я тоже говорил: да, будет новая эра после войны. Однако, когда война стала развиваться, когда первые моменты народного подъема перестали действовать на нашу газетную литературу в России, тогда вместо «мировой» у нас война была озаглавлена «патриотической». Здесь говорят, что мы виноваты в войне, но чем? Может быть, тем, что вместе с Л.Н. Толстым скорее готовы были кричать: бросайте оружие, чем обсуждать схему взаимоотношений с народом. Современная война народу не нужна. Он за пустой фразой не пойдет. Но он пойдет за тем, кто даст ему практическое осуществление той схемы, которая нашу войну сможет сделать мировой. И если тогда у нас не хватит снарядов, миллиардеры Америки будут нам готовить эти снаряды. Но подумайте, кто будет их нам готовить, если против германского национализма мы будем выставлять свой славянский шовинизм, кому он интересен, кроме нас?

Братья, я слушал ваш обмен мыслей в спокойное время, но теперь не время кричать о всеобщем разоружении, это во-первых, а во-вторых: русский народ, ведущий войну, показывает полное бескорыстие и не противопоставляет славянизм германизму. Ни один солдат в России никакого понятия о национализме не имеет. Да ведь в сущности если бы Россия была славянской, то она давно

сделалась бы рабой Германии; только потому, что Россия монголо-финно-славянская, — она не раба ее. Вот все, что я хотел сказать.

Д.С. Мережковский.

Я хочу поблагодарить — и думаю, что многие присоединятся к моему чувству, — за прекрасные последние сказанные здесь слова. Мне кажется, что из всего, что говорилось на наших собраниях, эти слова самые деловые, дельные, и потому самые религиозные. У нас аплодисменты не приняты, думаю, нам аплодировать и не нужно, но я от всего сердца благодарю последнего оратора Данилова. Спасибо большое ему, именно *так* нужно было сказать. Если бы говорил один Данилов и до него не говорил бы Вольнин, то мы не получили бы такого яркого впечатления от речи Данилова. Ведь мы действительно говорили в интеллигентской публике и на интеллигентские темы со смутным предчувствием, что сквозь нашу интеллигентность может пробиться и нечто жизненное, т.е. народное.

Итак, мы имели два суждения: одно суждение, что мы заняты пустяками и на это дело потрачено много сил. Действительно, потрачены силы всей русской интеллигенции, но она много сделала и не только в одном умственном смысле. Разумеется, с точки зрения такой абсолютной метафизической махаевщины отрицать можно всякую ценность умственной работы, но ведь, кроме умственной работы, интеллигенция сделала еще кое-что в смысле того дела, которое сейчас от нас требует Вольнин. Возникает вопрос: можно ли как-нибудь связать эту работу, представляющуюся Вольнину абсолютно бессмысленной, с живым, сейчас нужным делом? Или действительно, все это лишь преступная болтовня, до такой степени омерзительная, что остается разбежаться, закрыв лицо руками? Я утверждаю, что нет. Наша работа серая, работа в некрасивых интеллигентских тусклых красках, но она такое же серьезное дело в тылу, как и на войне Это необходимость, это продолжение войны, это в неразрывной связи с войной находящееся дело. Здесь я позволю себе не согласиться ни с Даниловым, которого я, может быть, не так понял, ни с Антоном Владимировичем. Мне кажется, что и Данилов и Карташев не правы в одном определении, очень как будто бы глубоком, что в на-

роде национализма в дурном смысле нет, что там нет опасности этого соблазна, что народ не может поддаться ему, что он приобрел, как говорят в медицине — иммунитет против этой интеллигентской барской заразы, — «аристократического» национализма. Мне кажется, это не так. Сам Данилов указал, что что-то сорвалось: был порыв необычайный и вдруг война грозит обратиться в *патриотическую* в гнусном смысле этого слова, как его употребляет «Новое время». Опасность явилась; народ оказался беспомощным, не мог своего первого порыва закрепить. Не было каких-то граней в сознании. Почему же? — Да потому, что это народ православный и весь идеализм его, все глубины этого идеализма, самая его жертвенность, весь он — неразрывно связаны с православием, с церковью, а церковь, конечно, неразрывно связана с абсолютизмом, т.е. с самой страшной формой национализма. И конечно, то, с чем мы сейчас боремся в национализме, это и есть — абсолютизм. Народ беспомощен и будет беспомощным, если ему не дать ясное сознание, то, которое может дать ему только интеллигенция. Много плевали на русскую интеллигенцию, много будут на нее плевать, но я утверждаю, что ежели и грешен и свят русский народ, то грешна и свята и русская интеллигенция. Борьба с национализмом — это борьба за святыню русской интеллигенции, и если мы ее утратим, останется в конце концов беспомощным русский народ. До чего мы дошли: ведь действительно, всякий может походя плевать на русскую интеллигенцию. Вот против этого надо восстать, надо помнить, что у нас есть заветы, которые мы должны хранить сейчас тверже, чем когда-либо, беречь, сознавая, что если мы их предадим, то русский народ себя не спасет.

ЗАСЕДАНИЕ 21 ДЕКАБРЯ 1914 г.

С.М. Соловьев
О современном патриотизме

О правде того патриотического подъема, который охватил теперь все круги русского общества, не придется много распространяться. Она, эта правда, ясна сама по себе. Преувеличенное преклонение перед немецкой культурой, стыд перед всем русским, отрицание государственности — все это сдано в архив; и слава Богу. В начале войны над нашим обществом пронеслось дыхание действительного *возрождения.* Но особенность русского общества в том, что оно также скоро устает, как скоро воспламеняется. Гениальный порыв, требующий упорной и углубленной работы, остается только порывом.

И теперь мы наблюдаем, как уже *вырождается* прекрасный патриотизм июльских и августовских дней, как, с одной стороны, война *понадоела,* а с другой стороны, патриотическое движение все больше загрязняется мутными волнами справа и слева. Отсутствие сознательности — коренной грех русского человека — сказывается и теперь. Патриотическое движение принимает тот же *стихийный, оргиастический* характер, как и общественное движение 1905-го года. Как тогда развилось революционное хулиганство, так теперь развивается патриотическое хулиганство, выражающееся в разгроме немецких магазинов. Но не это хулиганство составляет главное, зарождающееся зло, главную *ложь* современного патриотизма.

Явилось сознание своей национальности, явилась патриотическая гордость, но не явилось никакого сознания своего национального идеала. Объявляется борьба

немецкой культуре, но во имя чего эта борьба, что такое русская культура, что мы можем противопоставить Германии, это — в тумане, да это и никому неинтересно. Как всегда, ложь прокладывает себе дорогу через прессу, разбивающуюся на две формы лжи: ложь либеральную и ложь консервативную.

Левая пресса, несколько сбитая со своих прежних позиций событиями последних дней (как-никак, а ведь студенты поют «Спаси, Господи, люди твоя») и в то же время ревностно оберегая свое положение руководительницы общественного мнения, старается представить все дело так, что мы ведем борьбу не с Германией, а с известным направлением немецкой культуры, с императором Вильгельмом[42] и военной партией, с «бронированным кулаком», а не с великой Германией Гёте и Канта. Этот взгляд уже привился, хотя основан на полном игнорировании того, что действительно совершается в умах современной Германии.

Германия действует, как одно сознательное целое, устами своих ученых и писателей она заявляет полную солидарность со своим императором.

Сочувствие разрушению Реймского собора высказывает глава современной богословской науки Гарнак[43], так хорошо известный в России писатель Гауптман[44]. Немецкие социалисты становятся в ряды войска.

Русские социалисты негодуют. Но вольно же было закрывать глаза на действительные принципы немецкого социализма. Разве покойный Бебель[45] не говорил, что пойдет сам отстаивать всякую пядь немецкой земли? Социализм, как полный интернационализм, — идея не германская, а еврейско-русская. Не только цвет современной германской культуры сознает свою солидарность с действиями императора Вильгельма, но и все немецкое общество, не читавшее русских газет, сознает себя великой Германией, Германией Гёте и Канта, заявляя: «Мы несем миру свет истинной, великой культуры. Это оправдывает зверства наших солдат, разрушение национальных святынь».

Заблуждение левой прессы очевидно.

Когда мы читаем в русских и французских газетах шумные заявления о том, что мы спасаем культуру от германского вандализма, неужели никому не придет в

голову простая мысль: «Разве Германия, действительно, не верх современной культуры в отношениях: научном, философском, промышленном?» И если, несмотря на эту высокую культурность, несмотря на бесспорную интеллектуальную гегемонию в Европе, германцы избивают детей и разрушают христианские святыни, то не следует ли из этого, что недостаточно быть народом культурным, что не всякая культура хороша.

Но ведь признать это для левой прессы значит занести над собою нож. Как, прогресс, культура — это мнимые блага? Чем же заменить эти понятия, уж не понятием ли религии?

Да, именно религии.

Наши дни показали, что культура, наука, искусство не убивают в человеке зверя, что на высоте культуры человек может в нравственном отношении оказаться хуже австралийца, что культура — благо условное, что *идол культуры и науки* давно смердит, что пора заменить этого идола истинным Богом любви.

Но напрасно мы стали бы искать правды в рядах консервативной прессы. Ее ложь еще более очевидна и злокачественна. Она состоит в преклонении перед всем своим, национальным только потому, что оно свое, и в отрицании всего чужого.

Темный, языческий принцип!

При этом правая пресса не остановится ни перед какой ложью; она будет утверждать, что русский флот сильнее английского, что русская промышленность развитее немецкой. Все это будет делаться «во имя патриотизма».

Но если мы встанем на ту точку зрения, что все свое хорошо, а чужое плохо, то столь явная и наглая ложь приведет к тому, что, когда мы будем указывать на свои действительные преимущества перед Западной Европой, нам никто не поверит, не увидит истины в потоке горделивого самохвальства. И можно ли обвинять за это Европу?

Увы! в наши дни глубокие и верные суждения о России можно услышать только в английском парламенте и в церковной нашей литературе, которую интеллигентное общество не читает.

То положение, которое заняла Россия в Европе и Азии, один взгляд на карту России говорит о великой,

провиденциальной роли, предназначенной нам среди народов Европы. Невольно напрашивается сравнение Российской империи с Римской. Так же раскидалась она на запад и восток, охватила собою разноязычные и дикие, и культурные племена, на все наложив печать своей веры и своего закона.

Но Рим, подчинивший и ассимилировавший себе греческую культуру, нес покоряемым племенам свою единственную в то время культуру, свои идеалы закона и права, свои науки и искусства. Не таково положение современной России. Народ, отставший от Европы на несколько столетий культурного развития, народ, еще коснеющий в полуазиатских формах общественной жизни, народ почти без науки — имеет ли право этот народ на такую небывалую гегемонию! Не слишком ли высоко залетел наш византийский орел, осенив крылами половину Европы и Азии? Такая мысль естественно приходит в голову нашим западным соседям, и прежде всего германцам. Расширение России и ее политическая мощь должны представляться Германии величайшей неправдой и исторической нелепостью.

«Справедливо ли владеть половиной Европы и Азии, — думают германцы, — народу, все образование и промышленность которого есть слабая тень немецкой культуры? Его государственное устройство, его наука — все взято с немецкого. Не пора ли указать ему его действительное место? Не пора ли сделать его немецкой провинцией? Какие богатства будут добыты, например, из пустынь Азиатской Сибири, когда там закипит работа неутомимого германского труженика?»

На все это русской интеллигенции в конце концов нечего отвечать. Прежде она просто соглашалась со всем этим. Теперь она смутно чует, что это не так, готова пролить кровь за Россию, но *понять и осознать* русскую идею, это она предоставляет англичанам. Нормально ли такое положение вещей?

Правда России, право ее без конца расширять свои границы на запад и восток, в том, что она есть «Русь Христова». Россия — не христианская, Россия языческая, это хуже современной Германии, эта Россия действительно не имеет права на существование. Германия, подобно древнему Риму, несет покоряемым народам

свою культуру, свои университеты и фабрики. Мы несем нашу *церковь*.

Правда, состояние нашей церкви далеко от совершенства, но вина в этом падает в значительной мере на интеллигенцию. Интеллигенция любит указывать на недостатки церкви, но работать для церкви и, следовательно, для Христа, который есть глава церкви, она не желает. Церковная жизнь протекает в стороне от движущейся и развивающейся жизни интеллигенции, она почти ограничивается темными народными массами, немногими аристократическими семьями, купечеством, тяготеющим к староверию.

Со времени Петра наша церковь осуждена на эту неподвижность[46], отрешена от движения вперед. Интеллигентное общество уже так далеко ушло от церкви, что пропасть, выросшая между ним и церковью, почти непереходима. Если же делаются попытки соединить церковь с интеллигенцией, то попытки эти носят по большей части ложный характер. От церкви требуют, чтобы она шла за интеллигенцией, отрекаясь от своих вечных, евангельских и церковных основ, от интеллигенции, чтобы она отреклась от своего европеизма. Это положение может измениться только тогда, когда понятия *церковь и культура* не будут противополагаться друг другу, а понятие культуры не будет покрываться понятием научного и промышленного прогресса.

Когда мы противопоставляем себя Германии, то прежде всего важно уяснить, как мы понимаем себя.

Победа России над Германией будет победой чего? Победой прессы, Кузнецкого Моста или победой Кремля, Святой Руси?

Явилось национальное сознание, патриотизм. Это явление положительное. Но патриотизм может принести дурные плоды, если он останется самодовлеющим, если национальная идея не подчинится высшей, религиозной идее. У немцев есть высшая идея: культура. Эта идея дает им силу. Но наша интеллигенция теперь беспочвеннее, чем когда-либо, теперь, когда разрушилась единственная идея, которой она жила, идея научного прогресса, как блага абсолютного.

Никто не сомневается, что германская наука не только выше русской, но вообще первая в Европе. Но те-

перь как раз время указать ее крупные недочеты: германская наука — весьма *тенденциозна,* наука французская и английская боле объективна, а потому более заслуживает названия чистой науки. Историческая наука Германии развивалась в тесной связи с политическими судьбами самой Германии. Политика Бисмарка[47], — безпощадный империализм и милитаризм, — нашла свои отголоски в римской истории Момсена[48], в культе Цезаря, в несправедливом отношении к республиканцам: Цицерону, Катону и Помпею. Более крайние историки, как, наприм<ер>, Штар[49], пошли еще дальше: они оправдывали жестокости Тиберия[50], делали из этого мрачного тирана чуть ли не идеал твердого государственного мужа. Так росло в германской науке то языческое, государственно-зверское мировоззрение, которое дало Вильгельма и его политику.

Сам император Вильгельм — не только «бронированный кулак», в нем заключена большая идея. Он считает себя орудием Божиим, наследником рыцарей меченосцев. Его поведение в Ченстохове, его поклоненье Ченстоховским святыням[51], речь к полякам о том, как Божия Матерь явилась ему во сне и благословила на войну, — все это указывает в нем тонкого политика, учитывающего значение религии в борьбе народов и верящего в свою провиденциальную миссию.

С одной стороны, вера в свою религиозную миссию, таинственные сны, с другой — зверство, небывалое в истории, разве это не делает Вильгельма действительным прообразом апокалипсического зверя? И осуществление планов Вильгельма, германизация Европы и воцарение над нею *божественного* императора, который совершает свои зверства во имя Христа и Богородицы, разве осуществление этих планов не есть прежде всего религиозная катастрофа, крушение церкви?

Вильгельм и его народ сознают свою культурную и религиозную миссию, но Россия сознает свою миссию глухо и вместо того, чтобы противопоставить *антихристовой* Германии свою правду действительно христианского народа, противопоставляет талантливому язычеству Германии свое неталантливое и некультурное язычество. Но какая Россия? Громада русского народа, благословенная церковью, безмолвно сознает величие

момента. Но все, что говорит, шумит и толкует, толкует вкривь и вкось и становится на какую угодно точку зрения, но не на религиозную. Если же кто станет на эту точку зрения, он слышит: «Теперь не время теоретизировать, надо действовать». Поймите же, что религия — *не теория*, но самое живое, что есть в мире, что она движет историей и судьбами народов.

Речь Вильгельма в Ченстохове, конечно, произвела свое впечатление на поляков. Он знал, что затронуть, что всего дороже для поляка: его вера в Матерь Божию.

И вот он объявляет себя исполнителем Ее воли. Время напомнить полякам, что не Германия, а Россия тысячью храмов, миллионами народа чтит Пресвятую Деву.

Борьба с Германией получит высокий смысл и мировое значение, если Россия покажет себя в ней, как подлинная Христова Русь, Русь любви, жертвы и подвига. И она уже показала себя именно в этом смысле. Показала, но ясно сознать свою роль, твердо продолжать начатое она как будто колеблется.

Роковой вопрос возникает для России в близком будущем. Как устоять на той высоте, на которую она стала одним движением, удивив Европу? Как оправдать надежды европейских народов?

Россия умет проливать кровь свою за братьев, это признают теперь и в английском парламенте. Но, чтобы проливать кровь, требуется *порыв,* а когда предстоит медленная, кропотливая, работа, готова ли к ней Россия? Устоит ли она на высоте европеизма и христианства или, опьяненная славой и успехом, начнет кичиться перед Европой своим азиатским наследием? И как сознает Россия свою связь с Европой? Есть Европа и Европа. Германия может нам сказать: «Вы говорите, что действуете во имя Креста и миропомазанного царя. Для чего же вы, изменяя прежней политике русского престола, поддерживаете республиканскую Францию, с ее атеизмом и материализмом?»

Франция не исчерпывается материализмом и атеизмом, хотя преобладающее направление в ней таково, и, конечно, французской прессе всего менее дела до разрушения Реймского собора, как нашей публике Кузнецкого Моста нет дела до разрушения Кремля, в который она никогда не заходила.

Боже сохрани, если мы поймем наш европеизм, как ассимилирование атеистической Франции, открыто гонящей церковь. Это стоило бы азиатского варварства.

Но рядом с атеистической Францией еще жива Франция христианская, возлюбленная дочь римского престола. Эта Франция кровавыми слезами оплакивает гибель Реймса и ждет помощи с державных высот Кремля.

Чрезмерное устремление России на восток, в Азию было остановлено катастрофой Японской войны. Наше победоносное движение на запад, за Карпаты, к нашему древнему наследию имеет значение провиденциальное. Наше движение на восток не столько покоряло восток нашей европейской гражданственности, сколько усиливало восточный характер нашей народности. Нынешнее движение на запад не только покоряет нам западные области, оно придвигает нас к источникам европеизма, к источникам нашего собственного национального бытия. Наша победа над Германией только тогда принесет благие плоды, когда мы не утеряем сознания нашей связи с Западом, когда мы, отвергнув ложь немецкой культуры, пойдем по намеченному Петром пути и останемся *учениками Запада.*

И прежде всего Запад научит нас *чтить наше прошлое и уважать свою религию.* В конце концов, наша церковная старина более известна англичанам, чем нам. Типичный «москвич» бывает каждую неделю в «Художественном Театре», ежедневно гуляет по Кузнецкому, но не знает ни одного московского монастыря, если же знает, то относится к святыне только как к археологическому памятнику, красивому варварству, и Успенский собор имеет для него такой же интерес, какой картина Гогена из жизни на острове Таити. Русский интеллигент в данное время много нигилистичнее, материалистичнее и атеистичнее европейского*. Вся религия для него только принадлежность чуждого ему народного быта. Пусть же этот интеллигент не украшает себя лаврами, добытыми кровью тысяч христианского народа. Если же вся Россия — только этот интернационалист-интеллигент с Кузнецкого Моста, то русский патриотизм давно уже не имеет никакого смысла.

* Здесь я разумею исключительно буржуазную интеллигенцию. Интеллигенцию трудовую я считаю глубоко русской и религиозной.

То стремление в безбрежность, в ширь и в даль, в силу которого Россия раскинулась от Ледовитого океана до Тихого, от Карпат до Арарата, является чертой не восточною и не западною, а чисто русскою. Черта, прекрасная для поэта, но в науке она дала дилетантизм и схватывание верхов, в исторической жизни — рассеяние народа по бесплодным пустыням. Германец, наоборот, усиленно идет *вглубь,* сужает горизонт, возделывает каждый клочек земли, каждую отрасль науки. Подражать ему в этом только похвально, но не следует подражать ему в том, что он не видит дальше своего носа, что он близорук.

Стремящийся в даль и в ширь русский народ — народ синтеза и примирения. Он не умеет творить из себя, но претворяет полученное извне в свое и совершенно новое.

Напрасно близорукие политики немецкого склада стараются привить этому народу чувство национальной розни и стремление к насилию. Русский не помнит своего прошлого, он не благодарен, но и *не злопамятен.* Поэтому так *по-русски* прозвучал манифест к полякам, призыв покончить со старыми обидами и соединиться для одного святого дела.

Европе, постигшей высокое значение *закона*, Россия говорит о том, что выше закона, *о благодати, о прощении, о милосердии.* Но там, где нет дыхания благодати, Россия, не понимающая закона, падает бесконечно ниже Европы, принимая образ не благодатный, не человеческий, а *звериный.* Но невозможен путь от зверя к божеству, сначала должен быть пройден путь *от зверя к человеку.* Этому пути нас никто не научит, кроме Европы, в благодарность же за этот урок мы научим Европу тому, без чего человек так же бессилен, как и зверь, не знающий закона: пути Креста Христова.

Прения

В.В. Успенский.

Доклад вызвал во мне чувство разочарования. Такое было многообещающее начало, так ко многому нас докладчик звал...

Очень важно осознать какое-нибудь движение. Без этого осознания, без понимания идейных основ его оно темно, сумбурно, хаотично и никаких прочных результатов дать не может. Например, иное многообещающее идейное общественное брожение, случается, вырождается в смуту и бунт, если не найдено для него широких идейных лозунгов. Когда докладчик начал говорить, я ждал, что он укажет, каким же должно быть теперешнее «патриотическое сознание». Я ждал, что он скажет, что значит «Христова Русь» и что надо интеллигенции сделать, чтобы примкнуть к «Христовой Руси», войти в нее в качестве одного из слагающих плодотворных и жизнеспособных факторов. Вот этого, мне кажется, и не было сказано. У меня осталось впечатление, что докладчик стоит на почве прежней обыкновенной интеллигентской критики, против которой он протестовала в своем докладе. Что хорошо? как сделать, чтобы было хорошо? этого не было сказано.

С основной мыслью докладчика я согласен: действительно, религия и культура до сих пор противопоставляются как у нас, так и на Западе. По сознанию широких слоев образованных людей, культура обнимает промышленность и разные формы труда, науку, искусство, общественность, государство, но религиозная жизнь ставится за скобки культурного творчества, считается руиной, мо-

жет быть, прекрасной, но все-таки руиной, чем-то таким, что уже до конца изжито руководящими слоями общества, русского и европейского. Но можно поставить один роковой вопрос: а что, если образованные люди уже не способны быть религиозными? Нельзя отрицать, что у интеллигенции, особенно у русской, всегда было страстное желание верить, то, что Ницше называет «томление по вере»[52]. Мы также видим и то, что это томление оставалось бесплодным. Все страстные порывы такого рода оказывались безрезультатными. Легко было говорить в Средние века «верь!» Тогда все люди жили внеразумной, иррациональной жизнью, — жизнью веры. Тогда психологически невозможно было не верить. Но теперь интеллигенция, и в частности русская, может быть, находится в таком положении, что уже неспособна поверить.

Но предположим, что эта психологическая возможность для нас, русских интеллигентных людей, не исключена. Что значит — «прийти к Кремлю, войти в Христову Русь»? Это алгебраическая формула, которой можно дать какой угодно смысл. Что значит быть «Христовой Русью»? Докладчик бросил только одну фразу, которой можно придать реальный смысл: любовь, самоотречение, смирение. Это, конечно, великие идеалы, и думаю, что они в Церкви есть. Хотя часто Церковь обвиняют в оппортунизме, в подслуживании и пр., но это — мелочи; это только на поверхности церковной жизни. В самых глубинах русской Церкви, по моему убеждению, есть подлинное смирение, подлинная любовь и глубокое самоотречение. Что же? быть «Христовой Русью» значит принять эти идеалы, и тогда все будет решено? Мне кажется, это чересчур простое решение вопроса. Совсем не случайна пропасть между интеллигенцией и Церковью, о которой мы так много когда-то говорили. Я давний член Религиозно-философских собраний и участвовал в них с самого их возникновения. Первый вопрос, над которым мы много в свое время думали, был вопрос об отношениях между интеллигенцией и Церковью. И вот, когда этот вопрос был особенно остро поставлен, когда в наших собраниях участвовало духовенство, не как — случайные посетители, а как люди, облеченные до известной степени полномочиями, — тогда никто не отрицал пропасти между интеллигенцией и Церковью. С одной

стороны, — высказывалось тогда убеждение — Церковь что-то должна принять, чем-то заимствоваться от интеллигенции. Однако, с другой стороны, говорили, что и интеллигенция должна от чего-то отказаться, чтобы этот синтез, о котором говорил докладчик, примирение интеллигенции с Церковью могли случиться. Если бы интеллигенция решила просто отказаться от всего, чем она была, и ценой такого отказа купить себе право быть с народом, «идти в Кремль» и пр., это было бы до известной степени самоубийством интеллигенции, покушением на свое настоящее религиозное лицо. Ведь есть отрицание, а есть холопство, когда люди отказываются от того, что только что, по их словам, было для них дорого. Интеллигенция теперь в развале, она не знает, что делать, куда идти. Это совершенно верно. Анализ теперешнего настроения интеллигенции совершенно правильно был сделан докладчиком. Но звать ко Кремлю, в «Христову», т.е. в старую Русь, не говоря о том, что получит интеллигенция, мне кажется, вряд ли можно. Наш гениальный философ В. Соловьев, никогда не призывал нас отрекаться от наших интеллигентских культурных идеалов. Он верил, что многое в самой Церкви должно измениться в смысле религиозной жизни и настроения в связи с тем фактом, что в Церковь войдет интеллигенция. В своей гениальной работе о Богочеловечестве (может быть, я ошибаюсь, может быть, в другом сочинении; мне кажется, в этом) — он говорит, что святцы церковные должны тогда радикально измениться; в них окажется, например, такой святой, как Огюст Конт, один из еретиков по теперешнему церковному сознанию[53]. Но если только есть что-то подлинно религиозное, от чего не вправе никогда отказаться интеллигенция и что Церковь должна принять, то я ставлю 2-й вопрос: как интеллигенции идти в Церковь? Для меня это осталось совершенно неясным.

Мне кажется, что потому нельзя звать в Церковь без всякой оговорки, что Церковь учащая, духовенство, не выражает того, чем живет народ. Народ в своем подлинном религиозном сознании глубже, шире, чем то сознание, представителем которой является учащая Церковь. Если народ идет за духовенством, идет с бесконечно большей отзывчивостью и готовностью, чем за земством, за докторами, за школой и за какой угодно другой куль-

турной силой русской жизни, — я думаю, что это потому, что духовенство в одной части религиозного своего сознания выражает подлинный религиозные надежды и томления русского народа. Народ хочет жить той религиозной жизнью, которая есть в Церкви и которая представлена духовенством. Но это не значит, что духовенство обнимает в своих ученых сочинениях и в своем сознании все, чем мучится народ. Всякие сектантские движения, которыми так богато наше время, всякие стремления народа учиться у братцев, — объясняются тем, что ряд социальных вопросов совершенно не освещается религиозно духовенством. Духовенство не чувствует потребности в постановке таких вопросов. Например, мучительный вопрос о свободе — не есть вопрос религиозный для нашей учащей Церкви, — таким он является для русской интеллигенции, и таким для народа является вопрос о полном социальном устроении земли, согласно Христову учению. Поэтому если бы даже рассматривать лишь отношение учащей Церкви и простых верующих людей из народа, то и тут едва ли тоже без всяких оговорок уместен призыв докладчика.

В.П. Соколов.

Когда говорят о народном Христе, когда говорят о православии и религиозности многомиллионных масс нашего народа, всегда хочется спросить: где и в чем именно выражается эта религиозность? Духа народного надо искать прежде всего в народном творчестве. В этом народном творчестве религиозный мотив нашего народа преломляется в сомнительной, оригинальной форме. В целой книге русских народных легенд, изданной Афанасьевым[54], Христос выступает пред нами в облике помощника в самых обыкновенных земных делах человека. Святые (вторые образы, подобные Христу) тоже заняты исключительно этой земною жизнью, простыми житейскими делами. Заняты они ими почти исключительно, притом в такой форме, в какой сам народ живет, независимо от моральной оценки жизни. Одна легенда рассказывает, что у апостола Петра обветшала одежда. Говорит он об этом Христу; Христос отвечает: «Пойди туда-то. Там на плетне висит чужая одежда. Возьми ее». В другой легенде пророк Илия и Никола-угодник состязаются из-за того, что один мужик почитает Николу и не почитает

Илью. Целым рядом предупреждений Никола заставляет своего почитателя то продать посев, то снова перекупить его и этим обманывает Илью. Обман, неправда, занятость землей и ее интересами — вот фон народных сказаний о Христе и святых. В народных сказках и былинах совершенно отсутствует тот евангельский образ Христов, в каком Его привыкли видеть. Изо всего образа Христова, изо всего Евангелия осталась одна жалость, безмерная жалость к страдающим — и только. Рядом с этими же народными низами нужно поставить и того из интеллигенции, кто наиболее близко соприкоснулся с народом и является наиболее ярким представителем народной Руси. Л. Толстой, по-видимому, также остался только около жалости Христа и не пошел дальше. Почитаемый многими пастырь последнего времени, который так много жалости оказал народу и который, несомненно, соприкасался больше, чем кто-либо, с людьми с разных концов русской земли, о. Иоанн Кронштадтский[55], кроме этой жалости, далеко не всегда являлся выразителем духа Христова, христианского сознания. Кто знаком с его словами и поучениями 1903–1904 гг., тот знает хорошо, как трудно примирить человеконенавистничество И. Кронштадтского с христианской настроенностью. Когда переходишь к самой жизни народа, то получается общее впечатление не только темноты, но и какой-то отдаленности от Церкви. Народ в своих религиозных исканиях уходит в последнее время туда, от чего оберегал нас докладчик. Развитие сектантства идет все шире. Того, что оно охватывает наиболее сознательные религиозные круги народа, отрицать нельзя. А сектантство во всей почти своей массе, кроме небольшого кружка, представляет рационализм, порождение того же германского протестантства. Русские религиозные массы пытаются отыскивать правду Христову, уходя из православной Церкви в рационалистические секты, т.е. как будто видят там что-то лучшее, чем то, что искони было на Руси. Когда два года тому назад возникла война на Балканах[56], С.Н. Булгаков писал[57], что в этой войне открывается перед нами борьба трех идей: Креста в славянских народностях, атеизма со стороны Германии, очевидно, помогавшей в то время Турции, и полумесяца. Я в открытом письме к С.Н. Булгакову[58] поставил ему вопрос, на чем

основывается его вера в славянство, как носителя идеи Креста. Как и тогда, излагая сейчас эти соображения, я имею в виду вовсе не разрушать доклад С<ергея> М<ихайловича>, а только спросить его, на чем же основывается его вера в подлинную религиозную ценность русского народа? Он зовет нас к народному Христу. В чем же именно образ народного Христа? Еще одно слово. Булгаков в своем ответе[59] писал, что надо верить, надо верить, как верили ветхозаветные пророки в предназначение своего народа, несмотря на частые измены народа своему Богу. Но тогда можно было верить, потому что Бог поддерживал своих пророков. В минуту, когда они отходили от Бога, на скорбную жалобу: «Господи, алтари Твои раскопали и пророков Твоих убили, я остался один, но и меня ищут убить»[60], они получали ответ и поддержку от Бога. Если бы не было откровений Бога, возможно, что и вера пророков не устояла бы и превратилась в сомнение. Ответ на это сомнение и разрешение поставленного выше вопроса я бы и просил дать.

В.И. Тестин.

Когда я в прошлом заседании, после долгого перерыва, явился в Религиозно-философское о<бщест>во, я увидел, что русская интеллигенция умеет только сомневаться, что нет в ней ни одного творческого, волевого устремления. И вот сегодня я был порадован, сегодня я сказал себе, что нет — есть у нас и другие интеллигенты. Раньше, когда я читал статьи и произведения Бердяева, Эрна и др. (так как они действуют в Москве, я не мог их слышать), я думал, что москвичи живее нас, но я услыхал С.М. Соловьева и увидел, что и в Петрограде есть такие же люди.

Голос.

И он из Москвы...

В.И. Тестин.

Тоже из Москвы? Могу только глубоко еще раз пожалеть Петроград. Но и на речь С.М. Соловьева идут опять те же самые возражения, которые в течение двух заседаний раздавались здесь, — что мы, т.е. интеллигенция, должны явиться сейчас оградителями каких-то заветов, что в обществе существуют пока только какие-то неясные мечты о будущем с новым идейным содержанием, но что это новое содержание нам непонятно, а раз непо-

нятно, мы должны его опасаться. Теперь мне хочется спросить гг. Мережковского и Мейера: о каких заветах интеллигенции говорили они? Я считаю, что после 1905 года все эти заветы рухнули бесследно, и вся идеология Западной Европы, которую столь старательно в течение чуть ли не 60 лет хотели привить к русскому народу, не привилась совершенно. Если народ имеет какой-нибудь определенный идеал, или иначе, историческую задачу, которую он должен выполнить, то и без помощи интеллигенции он в конце концов ее выполнит и спасать себя никого просить не будет. Примеры Греции и Рима показали, что когда их исторические идеалы были восприняты народами, впитались в жизнь, эти империи пали, или, вернее, произошел процесс рассасывания созданной ими культуры другими народами. Ныне, видимо, наступает очередь Европы, выполнившей свою историческую миссию, передать культурное наследие другим. Кому же? Вот вопрос... Верится, что непременно России. Больше никого нет, С<ергей> М<ихайлович> почему-то не отметил определенно, какова же будущая роль Руси, какую задачу должна Россия выполнить не для Западной Европы только, но и для себя? В 1905 г. мы почувствовали, что одни рациональные идеи России не ко двору, что есть еще другие ценности и в связи с ними мы можем создать новый синтетический идеал, который выведет Россию из тупика.

А.А. Мейер.

Меня остановило возражение последнего оппонента, сделанное Дм<итрию> Серг<ееви>чу и отчасти мне по поводу наших предыдущих соображений. Оппонент, о котором я говорю, определенно обвинял нас в том, что мы стоим всецело в плоскости тех заветов, которые он называл заветами 1905 года. Такое обвинение я совершенно принимаю. Конечно, мы стоим в плоскости этих заветов, но совершенно ошибочно утверждал оппонент, будто эти заветы изжиты и изжиты так, что сейчас приходится выдумывать какие-то новые. Я говорю — выдумывать, так как все призывы к якобы «народному» сознанию есть простая выдумка, и для русской интеллигенции, для живых, прогрессивных слоев русского народа не имеют жизненного значения. Выдуманные идеологии, конечно, нельзя ставить рядом с действительными потребностями и нуждами русского народа и его действительными иде-

алами. Но выступая в Религиозно-философском о<бщест>ве, мы именно из того и исходим постоянно, что заветы, о которых говорил Тестин, были недостаточно глубоко обоснованы, но что у них есть более глубокое обоснование в плоскости религиозной. Весь вопрос в том, что значит обосновывать эти действительные идеалы народа в плоскости религиозной? Сейчас это самый живой вопрос. Если бы здесь открыты были по этому поводу собеседования, они были бы плодотворны. Я не буду сейчас останавливаться по существу на этом вопросе: мне хотелось только указать на ошибку оппонента, обвиняющего нас в том, будто мы принимаем заветы с теми обоснованиями и в той формулировке, какие были им даны до 1905 г.

Д.С. Мережковский.

Сначала, когда я слушал реферат С<ергея> М<ихайловича>, мне казалось, что я решительно ничего не могу возражать, до такой степени это была лирика. Теперь, когда помогли другие ораторы, я увидел, что возразить можно. Конечно, нам нужно как-нибудь отделить нашу точку зрения от германского национализма, ибо если окажется, что мы боремся во имя того же национализма, как и Германия, то нет причины нам победить. А если мы и победим, то это будет не во славу, а в позор и стыд России. Если мы боремся за тот же узкий идеал, которым живет сейчас, как утверждает докладчик, весь германский народ, то действительно надо желать поражения. Может быть, если нас разобьют, мы опомнимся. Итак, я хотел бы знать, что отделяет идеологию докладчика от идеологии германского национализма? Конечно, легко сказать, с известным лирическим ударением: наш народный Христос, византийский, иконописный. Но ведь и германцы могут сказать тоже с ударением лирическим: Христос в стиле средневековой готики. Чем же византийский стиль лучше готического? Вильгельм ведь так и говорит: «мы стоим за Христа», и думает, что культура совпадает со Христом. Это мысль протестантская, очень глубокая и сильная. Единственная страна, которая дала эту мысль, и была Германия, — мысль, что Церковь, христианство не противоречит культуре. Докладчик этого не продумал, и у него Церковь и культура противополагаются. Дальше у него начинается нечто совершенно непонятное: «Культура не научный прогресс». Этого я

абсолютно не понимаю. Конечно, культура только и мыслится в противоположности своей к церковному идеалу, как нечто научное. Затем докладчик утверждал, что «право безгранично, беспредельно расширять свои границы на восток и на запад Россия имеет потому, что она Русь Христова». Что же тогда нас отличает от германского национализма? Это именно то, что говорит Вильгельм, т.е. Христос признается, как некоторая сила, которая может употреблять и броненосцы, и орудия, самые смертоносные. Это ставится с полнейшей наивностью во главу угла. Мы так этого просто сказать, что Христос благословляет броненосцы, не можем — язык не поворачивается. У нас есть Толстой... Это и есть наша особенность. Русская особенность в том, что государство не может сделаться для нас абсолютным. Так легко сливать Церковь с государством — это черта чисто немецкая, протестантская. В прежнее время я указывал на происхождение славянофильства из немецкого корня, — от гегельянства. Но это не важно. Гораздо важнее то, что по духу своему все славянофильство и весь современный национализм есть не что иное, как русский германизм. Это самое злейшее «немецкое засилие». И тут происходит нечто роковое: — те, кто обвиняют других в грехе, сами грешат. Онемечились все националисты. Если поставить в реферате Соловьева вместо слова «Россия» — «Германия», его смело можно прочесть в Берлине.

В.А. Данилов.

«Современный патриотизм» — так написано на повестке сегодняшнего доклада. Я давно думал, с молодых лет, что должна сказать Россия, как монголо-финно-славянская народность, какое слово она внесет в человечество и чем заплатит человечеству за то, что она взяла. Нам говорят здесь что мы еще должны кое-что взять. Мне думается: неужели человек говорит, что мы еще крупповских пушек[61] не взяли, чтобы так же удачно избивать немцев, как немцы избивают нас? Нет, довольно. Мы взяли все. Теперь мы должны расплатиться, мы должны сказать, что мы даем, т.к. мы ничего еще не дали. Новые ценности сами нарождаются в глубоком сознании русского народа. Эти ценности — не православие, а вообще религия в ее высшей форме. Религия знания и есть новое религиозное сознание; в тот век, когда трудовой народ по-

лучил развитие больше, чем прежде, когда он так или иначе принимает участие в общественной и государственной жизни, в этот век нужна религия знания. Воля создаст то, что больше войн не будет, т.к. раз мы заявим, что наше сознание заключается в том, что мы, люди религиозные, не можем убивать друг друга, то мы на своем знамени будем писать не патриотические возгласы, а решение, чтобы больше войны не было. И мы в союзе со всеми умными людьми всего мира создадим такие формы взаимоотношений, что войн не будет, такие практические учреждения, который обеспечат мирное развитие народа, такую силу, которая поддержит авторитет права и на почве этого авторитета создастся другой авторитет; не права, а правды, не закона, а совести. Русский народ в особенности может сказать это слово. Он за все сможет заплатить, если своей кровью проведет в жизнь совесть и правду. И это не фраза.

Патриотизм средневековый, вредный, ищущий военной славы и практикующийся в Германии, должен быть теперь заменен другим патриотизмом христианским, который говорит: «мы все, разнообразные народы, различные члены одного и того же общего тела Христова человечества. Оставаясь членами, сохраняя свою полную личность, мы должны уважать другого, ибо члены одного тела, взаимно пополняя друг друга, взаимно нужны друг другу». Каждый народ должен определить самого себя, чтобы знать, чем он расплатится за то, что он получил от человечества. В России создался монголо-финно-славянский многомиллионный народ, а вовсе не славянский. Славяне сами по себе показали, что могут быть терпеливыми хорошими рабами, — они отличились выносливостью; финны — углублением в мелочи, а монголы дали ту ширину миропонимания, которая спасала и от Наполеона, и теперь, видя определенные горизонты, спасет от войн человечество. Больше не будет войн. Это последняя война.

Л.И. Гирш[62].

Я позволю себе сделать несколько возражений уважаемому Д.С. Мережковскому. Я позволю себе взять под свою защиту немцев. Но я рассчитываю на полное уважение присутствующих ко всем национальностям. Я слышала, что немцы являются типичными представите-

лями шовинизма, абсолютизма и национализма... Предо мною проносились известные фигуры из немецкой истории, любимые мною, Гердера, Канта, Шиллера, Лессинга и мн. др. Из Германии мы имеем 9-ую симфонию. Говорят: то было, а теперь нечто другое. И в газетах повторяется очень часто, что была некогда Германия Шиллера, Гёте, а теперь Германия Вильгельма. Этого взгляда на теперешнюю Германию я никак не могу принять. Во-первых, мы совсем не знаем настроения всей Германии. Мы знаем то, что репортеры 4-х государств пишут о Германии. Воображаю, сколько там лжи! Когда говорят о германских зверствах, я думаю: когда кончится война и появятся исследователи, которые представят документы, тогда я скажу свое решительное слово, что Германия так-то и так-то отличилась. Есть факты зарегистрированные, которые мы не можем игнорировать: нарушение нейтралитета Бельгии[63], разрушение Лувена[64], бомбардировка Реймского собора[65]. Да, это ложится позором на известную часть Германии, т.е. на германское правительство и на юнкерство. Я даже не знаю, ответственны ли, строго говоря, солдаты за все эти действия. Германские офицеры — это тип, воспитанный в высокомерии, дегенеративный, и они-то и учиняли, вероятно, все эти зверства. И пока мы не будем знать фактически, что в этом принимали участие солдаты, мы, став на интернациональную точку зрения, говоря по совести, не имеем права этого думать.

Затем: едина ли Германия? Я нахожу, что Германия не едина, потому что в Германии существует 5 миллионов социал-демократов. Вы скажете, что мне лучше было бы даже не говорить об этом больном пункте. Для марксиста серьезная трагедия в том, что социал-демократия немецкая вотировала за войну. Я думаю, что она совершила такой акт, над которым будущее не властно, т.е. что они не сумеют загладить, исправить факт вотума. Но тем не менее они не едины с Вильгельмом и с немецким правительством. Возьмите немецкую социал-демократическую печать, хотя она до нас доходит отрывками. Она резко высказалась против нарушения нейтралитета Бельгии, против разрушения Лувена и Реймского собора, против аннексии, против тенденции немецкого правительства и против того шовинизма и завоевательного национализма, о которых здесь говорится.

Затем я перехожу к другому пункту, к тому, насколько для нас может быть вредно такое огульное осуждение немцев. Это значило бы лить воду на мельницу нашего, как удачно выразился референт, азиатского озверения. Я бы хотела спросить по совести: а как в России обстоит дело, во всей империи? У нас нет абсолютических убеждений и принципов? Говорят, что кто защищает сейчас немцев и немецкую культуру, тот антипатриотично настроен. Нет, я лично и многие, разделяющие мой взгляд, желаем России победы. Часто указывали на Струве, как на типически немецкого мыслителя. А я думаю, что у Струве типически русское мышление. И тут я сошлюсь на В. Соловьева. Вы, вероятно, это забыли, т.к. ученики обыкновенно читают рано учителей, а мы читаем поздно религиозных писателей и мистиков. В. Соловьев говорит, что тип логической распущенности или слишком большой мистицизм, либо скептицизм; и то и другое ведет к крайностям нежелательным. Такой тип мышления Струве, и он в себе ничего немецкого не имеет, а наоборот, это тип мышления, не привыкшего к строгой дисциплине, который сегодня искренно воспринимает одно, а завтра другое, и эти противоположности доводит до крайности.

Здесь говорилось, что Германия не религиозна. Это я буду оспаривать, став на точку зрения религиозных людей. Если есть страна, где сильны еще религиозные убеждения, то это Германия. Откуда получают все религиозные мистики, все идеалисты русские свои тезисы, если не из Германии? Возьмите журнал «Логос»[66]. Весь он проникнут немецким мышлением и мистицизмом. Но из этого не следует, что я снимаю ответственность с Германии за войну. И в Евангелии сказано, что «соблазн должен придти в мир, но горе тому, через кого он придет»[67]. Германия ответственна за свою инициативу.

Д.С. Мережковский.

По-видимому, г-жа Гирш не поняла или забыла то, что я говорил. Вся ее речь была построена на том, что я утверждал, будто вся Германия повинна в зверствах. Между тем я как раз подчеркивал, что виновна лишь часть Германии. Но я бы посоветовал г-же Гирш не высказываться о религиозных судьбах мира, если она вообще чужда религиозных взглядов. Если вы говорите о

чуждом, о том, что вас мало интересует, а вас, очевидно, религиозные вопросы мало интересуют, то надо говорить, прислушиваясь к тому, что говорят люди, находящиеся в этой области. Иначе всегда возможны такие недоразумения, как сейчас.

А.А. Мейер.

Мы часто употребляем, может быть, не всегда с полной серьезностью, такие выражения, как «немецкая идея», «немецкий национализм». Никто из нас не думает, будто национализм есть специально немецкое мировоззрение, что больше его нигде нет и что вся Германия сплошь заражена им. Но, как верно заметил Д<митрий> С<ергеевич>, Л<юбовь> И<сааковна> чужда вопросам, в круге которых мы вращаемся, вопросам русской религиозности и религиозным вообще. Вот почему возражение ее бьет мимо цели. Она говорить, что Германия наиболее религиозная страна, в ней больше всего религиозных мыслителей и русские мистики заимствуют кое-что из германских книг. Это все верно. Несомненно, Германия поставляет наибольшее количество людей, занимающихся религией с глубоким интересом. Но вся-то суть в том, что мы различаем религиозность и религиозность и не случайно связываем свои симпатии с религиозностью русской. Мы считаем, что та религиозность, которую знает Россия, иная, нежели та, которою живут протестантские страны. В протестантизме есть элементы, которых мы не принимаем ни в каком случае. Так как немецкая культура действительно выросла на почве протестантизма, то несомненно, что в ее идеалах и нормах сказывается влияние этой именно религии. Может быть, из всех существующих христианских вероисповеданий наиболее примиримо с современной культурой вероисповедание протестантское. Поэтому-то в Германии и больше религиозных мыслителей. Но это не плюс, а минус этой религиозности. Если скажут, что в Германии вся буржуазия религиозна, мы не удивимся, потому что такова эта религиозность, чтобы ее исповедовала современная буржуазия. В том факте, что в России интеллигентная буржуазия атеистична, мы видим плюс для русской религиозности.

В.В. Успенский.

Я взял слово, чтобы высказать чувства глубочайшего возмущения по поводу речи г. Гирш!

Председатель.

Может быть, Вы можете более осторожно выбирать слова?

В.В. Успенский.

Нет, не могу. Речь г-жи Гирш — порождение ужасающего сатанинского самомнения... Ведь смысл речи такой: «все, что у вас, русских, есть хорошего, ценного, это вам дали немцы. А ваше русское это грязь, мракобесие, невежество»... И это ее мнение называется «беспристрастным»! К нему должны прислушаться мы, русские, имеющие Ломоносова, Лобачевского, Менделеева, Пушкина, Толстого, Достоевского, Глинку. Если вот такое настроение немцы выдают за религию поэтов, мыслителей, Бетховена, я понимаю, почему Реймский собор разрушается и Лувен гибнет. Это бездна, которой русскому человеку действительно нужно бояться и которая, к счастью, ему несвойственна.

А.В. Карташев.

Мне бы следовало ограничиться возражением докладчику, но выступление Л.И. Гирш спутало счеты. Приходится сначала отстаивать докладчика, самую законность постановки им вопроса, столь немилого возражательнице. Я не буду увлекаться бесполезным спором с Л<юбовью> И<сааковной> по самой материи ее речи, а ограничусь возражением только методологическим. Л<юбовь> И<сааковна> — энтузиаст известного мировоззрения и известной культуры и, стоя на почве их, воображает, что вещает одни объективные истины. Между тем вся ее речь — яркий образчик слепого субъективизма, неспособного спокойно и всесторонне взглянуть на вопрос не только о ценности дорогой ей германской культуры, но особенно о германском массовом национализме и шовинизме. Боясь, что мы здесь в стиле уличных газет соблазнимся считать русских безгрешными и одних германцев повинными в жестокости, возражательница демагогически борется не только с отдельными фактами, но и с правом делать какие-либо обобщения. Смеем уверить возражательницу, что мы знаем логическую цену обычным обобщениям. Мы знаем, что без них мы шагу не можем ступить при разборе таких грандиозных явлений, как столкновение европейских наций. Знаем также и всю относительность таких обобщений. Но нас нельзя

сбить с толку только тем приемом, что против любого обобщения можно подыскать несколько отрицательных инстанций. При таком фетишизме отдельных фактов и отдельных казусов можно дойти, под предлогом логичности и точности мышления, до полного отказа от разумного постижения действительности. Итак, нет ничего объективного в попытке выставить германскую культуру и особенно государственность в свете невинности и безупречности. А особенно наивно убеждение, будто возможно навязать германскую культуру, как общечеловеческую норму. Дело выбора себе в учителя и в кумиры той или иной национальной культуры — есть дело глубоко субъективное, есть дело любви и симпатии, а не долга и логического принуждения.

Старо и неинтересно это смешение германского с общечеловеческим. К сожалению, так же старо и неинтересно в жизненном смысле и то, что предлагает наш докладчик. На великую жажду русского общества в настоящий момент — прояснить свое национально-культурное сознание и примирить с ним свои исконные и святые заветы, С.М. Соловьев отвечает откровенной и простой проповедью старого славянофильского идеала. Напрасно он будет спорить, что это не так, что он себя от славянофилов отличает. Реально, на деле эти отличия ни к чему не ведут, а то, к чему он ведет нас, со всей его модернизацией славянофильства, — это чудовище христианского государства. До чего это старо и безотрадно!

С.М. Соловьев.

Я начну с того, что расскажу маленький эпизод. Покойный С.Н. Трубецкой, имя которого, конечно, всем известно, со свойственным ему необычайным остроумием говорил мне после убийства министра Плеве: «Один студент в большом волнении меня спрашивал: что если бы Христос был сейчас на земле — убил бы он Плеве или нет? — Я ему указал на то, говорил Трубецкой, что Ирод и Пилат были не лучше Плеве и, однако, как известно, Христос их не убил». Припомню другой эпизод в романе Достоевского «Братья Карамазовы». — Наивный 12-летний школьник, Коля Красоткин, говорит А. Карамазову: «Христианство, церковь это одно, — а впрочем, я не против Христа. Живи он теперь, он примкнул бы к социализму», на что А. Карамазов говорит: «Откуда вы этой чепу-

хе научились?»[68] Это необыкновенно странно (я говорил это в прошлом году на этом месте), когда люди, стоящие на вершине религиозного знания, в конце концов только повторяют этого студента и Колю Красоткина. У них это выходит иначе, т.е. за этим стоит что-то другое, но что именно, мне совершенно не ясно. Отношение к властям со времени Христа и до нашего времени в Церкви не менялось никогда. Церковь хранит отношение, которое было высказано Христом, который языческому Пилату сказал: «Ты бы не мог Меня судить, если бы тебе не дано было свыше»[69], признавая в языческом чиновнике Цезаря человека, поставленного Богом. Это учение далее вполне развито апостолом Павлом. Когда Цесарь стал проводить правду Христову, то, разумеется, и Церковь в лице своих лучших представителей еще боле благословила эту кесарскую власть. Но сама Церковь с Государством не смешана и теперь.

Теперь относительно жалостного Христа. Да, действительно, у многих наших писателей Христос, жалеющий, страдающий человек, вытесняет образ другого Христа. На это особенно восставал К. Леонтьев, и это верно. Это начало шопенгауэровское и буддистское развилось сильно в Толстом. Нашему народу в массе свойственно другое восприятие Христа — христианского аскетизма. В народе в лице более просвещенных людей это аскетическое сознание живет: страх греха и т.д. Это необходимое дополнение к той жалости и любви христовой, которое без этого может повести к полному искажению христианства.

Еще два слова о германизме, и я кончаю. Меня необычайно порадовало все, что говорила Л.И. Гирш, потому что я увидел, как я был прав в мыслях, которые мне казались парадоксальными. Мне всегда казалось, что именно Германия есть абсолютный и единственный сейчас враг христианства, потому что только она вырабатывает нечто цельное, великое, гениальное, что может соперничать с христианством. Л<юбовь> И<сааковна> необыкновенно точно нарисовала эту другую религию, религию романтиков и Бетховена. Я, как человек, ничего в музыке не понимающий, почти не слыхавший Бетховена, не решался иметь о нем мнения. Но мне всегда в том, что я слышал о нем, чувствовалась какая-то дохристиан-

ская тьма, та ветхозаветная, языческая, античная тьма, тот мрак, печать судьбы, рока, обреченности, от которых нас спас Христос, дав вечную радость и свободу, не политическую, а свободу пред Богом. Характерно, что Пушкин, который полнее, чем кто-либо другой, воплотил в себе Россию, прошел совершенно мимо германской культуры. Я бы предпочитал тот основной путь русской культуры, на который вступила так победоносно наша прежняя культура. То, что теперь совершается, есть исполнение самых заветных наших чаяний, и то чувство, которое объединяет любящую Россию, сблизит людей, действительно близких, и разлучит далеких. А до сих пор близкие люди были разъединены и случайно, внешне соединялись люди близкие с людьми дальними.

ЗАСЕДАНИЕ 5 ФЕВРАЛЯ 1915 г.

С.И. Гессен
Идея нации*

Докладчик определяет проблему нации, как проблему взаимоотношения между индивидом и народностью, народностью и человечеством, причем подчеркивает, что здесь речь идет об одной проблеме, а не о двух, так как истинные национализм и космополитизм по существу между собою совпадают. Роковая альтернатива космополитизм—национализм порождается лишь механистическим толкованием названного взаимоотношения, толкованием ложным и пагубным. И космополит и националист резко отделяют человечество от народностей, чем совершают грубый разрыв живой связи между целым и частями.

Общий грех дает общие последствия. Отброшенные космополитом части незаметно входят в искусственно отвлеченное целое, понятие человечества заменяется понятием простой суммы народностей, число которых развертывается в бесконечность. Не будучи в состоянии охватить их всех, космополит уподобляется дилетанту в науке или Дон Жуану, бездельно меняющему женщин в поисках вечной женственности. Сухое отвлечение приводит к беспочвенности и антиисторичности: пафос уступает место индифферентизму, отрицание войны во имя идеального братства — нравственному дезертирству.

* Доклад С.И. Гессена приводится здесь в кратком изложении из-за невозможности напечатать его полностью. Доклад этот входит в содержание сборника «Вопросы мировой войны» (Пгр. 1915 г. Изд. Прометей стр. 45) под заглавием «Идея нации».

Не менее ложно и положение националиста, признающего лишь свою народность. Выделенная им часть незаметно для него совершенно исключает целое, заменяет все мировые абсолютные ценности собственными, узкоисторическими. Отсюда — цепляние националиста за данность и беспринципный историзм, уподобление его ограниченному специалисту или мещанину в браке. Но, потеряв живую связь с целым, уединенная часть неизбежно разрушается. Перед националистом, как и перед космополитом, развертывается дурная бесконечность дробленая: возвеличение народа сводится к возвеличению господствующего племени, последнее превращается в чисто местный патриотизм. Культ национального духа заменяется националистической обрядностью. Сознание падения порождает беспокойство и мелочное стремление поддержать рассыпающиеся устои.

Если беспочвенный космополитизм приводит к эпикуреизму и равнодушному отношению к войне, то самодовлеющий национализм безусловно принимает ее, но только как завоевание, как упрочение личных интересов.

Аналогичная судьба космополитизма и национализма объясняется их одинаково односторонним пониманием человечества и народностей. Они забывают, что целое находится в неразрывном взаимопроникновении с частями: организм не есть ни сумма, ни метафизическая субстанция членов. Положение как космополитизма, так и национализма строится на неправильном начале пассивного обладания данным, на отрицании творчества. Истинные понятия человечества и нации основаны не на обладании метафизической или эмпирической данностью, но представляют собой идеи, т.е. единство в многообразии, нераздельность имманентного и трансцендентного, объект стремления, задания, а не обладания. Космополит, индифферентный к совершающемуся, и националист, цепляющийся за настоящее, в равной мере не правы. Им противостоит истинный патриотизм, т.е. объединение в совместной работе над общечеловеческими ценностями. Но творчество это необходимо включено в национальную традицию. В этом смысле нация есть единство задания и предания, т.е. совместное творчество над общечеловеческими идеалами, выливающееся в определенную индивидуальную традицию. Человечест-

во — не сумма частей, а пронизывающий части принцип. Только совокупность индивидов, работающих над общечеловеческими ценностями, может носить название нации, иначе это будет раса, представляющая лишь этнографический интерес. Только стремление к сверхиндивидуальному, т.е. к тому, что превышает нашу ограниченную данность, создает нашу индивидуальность.

Неизменность идеала не исключает множественности наций, осуществление идеи достигается различными способами, человечность есть единство в многообразии. Каждый работает сообразно своим национальным особенностям, но только труд во имя общечеловеческого создает нацию.

Нельзя превращать принцип в сумму частей, нельзя считать незыблемой ценностью то, что довлеет себе, — надо в пределах данного стремиться к высшему, осуществлять заданное. Отсюда — нация есть живое единство предания и задания, основанное на начале стремления к абсолюту, она осуществляет человечность и существует только через нее. Если принять это положение, то альтернатива космополитизм—национализм падает сама собой. Нельзя разъединять то, что неразрывно.

В такой же связи, как человечество с нациями, находится и нация с индивидами.

Резюмируя доклад, С.И. Гессен спрашивает себя: какую же войну можно считать правой с точки зрения истинного национализма? Понятно, что таковой является война духовно-оборонительная, объединяющая индивидов сознанием целостности национального и общечеловеческого дела.

Прения

Д.Д. Муретов[70].

Докладчик подошел к проблеме как-то снаружи, и потому для него оказалось возможным не столько формулировать учение национализма и космополитизма, сколько характеризовать их. А отсюда получилась легкая возможность последовать ошибочному, по-моему, примеру Вл. Соловьева, который рассматривал и национализм и космополитизм как два уклонения от истинной точки зрения[71]. С этой точки зрения и космополитизм и национализм являются как бы двумя познавательными учениями о том, что такое человечество и как надо его мыслить.

Между тем и тот и другой суть учения этические, т.е. учения о ценностях, а не о бытии, и они должны быть признаны взаимоисключающими. Невозможно одновременно отвергать и то и другое, нельзя найти примиряющей их точки зрения, а нужно сделать между ними выбор: быть либо националистом, либо космополитом. Я думаю, что космополитизм не содержит в себе ничего, кроме голого отрицания националистического учения о ценностях. С другой стороны, национализм осознает себя только пред лицом космополитического отрицания. Как естественный факт, национализм первее. Как сознательное учение, он следует за космополитизмом, так что оба возникают, как отрицание другого.

Вопрос весь в том, видеть ли в национальности ценность: если вы скажете, что в национальности, в нации надо видеть какую-нибудь ценность, то вы уже стали на точку зрения национализма и отвергли целиком космополитическую точку зрения. Человек русский может су-

ществовать лишь в отрицании, в противоположении своем другим национальностям, как может существовать христианин православный только при разделении Церквей. Мне кажется, что основным вопросом, основной особенностью национализма является то, что им выдвигается, как необходимая сила, чувство индивидуальной любви, привязанности, что в то время, как космополитизм есть учение о ценностях чисто разумное, рассудочное, здесь выдвигается начало эротическое, платоновское, начало индивидуальной любви. Весь вопрос в том, оправдываем ли мы это право на индивидуальную любовь, которая непременно повлечет <нас> к столкновению с чужой индивидуальной любовью. Общечеловеческая любовь не приведет ни к каким конфликтам. Любовь к своей народности обязательно приведет к столкновению с другими народностями. Если с какой-нибудь точки зрения возможно почувствовать во всей глубине трагизм настоящей войны, то это исключительно с точки зрения националиста, для которого и немецкий народ есть ценность и высокая ценность, может быть, большая ценность, объективно говоря, чем русская национальность. Националист отстаивает свое право сказать: немецкая культура выше, народ лучше нашего, но я сохраняю за собою право своей индивидуальной любви к своему народу; своей привязанности к данной культурной индивидуальности я не хочу и не могу уступить. Национализм именно допускает право уединенной интимной любви, любви, которая не может входить в предустановленную мировую гармонию. Из этого не следует, что он есть ненависть к чужим народам. Ни для кого невозможно такое уважение к чужому народу, как для националиста. Только мой национализм внушает мне глубокое уважение к противнику. Но оно не только не ослабляет чувства борьбы, но обостряет его до последней степени.

Н.В. Болдырев[72].

Я не хотел бы Вам возражать, С<ергей> И<осифович>, потому что в значительной мере я говорю на Вашем языке, и то, что Вы говорите, мне понятно. Но мне хотелось бы подчеркнуть некоторые пункты в своем расхождении с Вами. У Вас было, с одной стороны, противопоставление целого, общего и части, а с другой стороны, противопоставление идеи и данности. Если я Вас понял,

то Вы хотите сказать, что грех данности, привел к тому, что отдельные стороны чего-то связанного, т.е. частное и общее, отрываясь друг от друга, коснеют в какой-то мертвой оторванности. Вы видели выход из этого положения в том, что на место данности Вы ставите идею заданности, отчего эти отмершие элементы как бы вновь воссоединялись в целом, живом организме. Мне кажется, что разницу ложного национализма и ложного космополитизма можно было бы более правильно, потому что более резко, определить, ограничившись двумя полюсами, отбросив противоположность целого и частей и сохранив противоположность данности и идеи. Несправедливо по отношению к национализму и космополитизму считать национализм утверждением части, как таковой, в отличие от целого, а космополитизм рассматривать как обезличение, обобщение. Самое слово космополитизм доказывает, что люди, стоящие на этой точке зрения, отнюдь не ищут чего-то общего, безличного, что могло бы объединять все множество в виде простой суммы. Самое слово «космополит» происходит от космоса, от некоторой гармонии, единства. Космополит может признавать весь мир не в виде суммы отдельных частей, а в виде органического целого, в котором можно наблюдать полную индивидуальность, разнообразие и богатство частей. Суть его в том, что части этого сложного целого для него равноценны. Будучи вполне индивидуальным, он везде хочет чувствовать себя дома. Национализм совсем не есть упор в части и игнорирование целого. Я представляю себе националиста, как человека, который непременно, как и космополит, представляет себе мир, как словесное единство, но только в противоположность космополиту, для него одна индивидуальность, одна часть получает доминирующее, господствующее над другими значение. И тот национализм, который, по-видимому, одушевляет теперь нашего врага, построен не по такому принципу возведения части в целое и желания все нивелировать, а по принципу мира, как сложного единства, но с тем намерением, чтобы себя поставить на доминирующее место. Это идея не нивелировки, а гегемонии. Ваше представление общего и частного не подходит к характеристике этих двух направлений. Они оба в одинаковой степени органистичны и индивидуалистичны. Отсюда мое несогласие с тем выво-

дом, что если эти мертвые противоположности спрыснуть живой водой идеи, то они срастутся и получится что-то новое. Различие космополитизма и национализма, взятых в плохом смысле, получается исключительно от неправильного противопоставления действительности и идеи. Все время употребляя одно слово, Вы говорили о двух вещах: о плохом национализме и хорошем, который Вы желали установить. Плохой национализм, я бы сказал, провинциализм получается в том случае, когда действительность, природа, натура идеализируются. А космополитизм в плохом смысле я бы назвал интернационализмом. Это слово, которого Вы не употребляли и которое одно может характеризовать то, с чем Вы боретесь. Интернационализм происходит от того, что идея, заданность характеризуется, как данное, как готовое. Национализм в плохом смысле заключается в одностороннем подчеркивании натуралистической тенденции. Вы нашли выход из этого противопоставления в том, что из области данности перешли в область идеи. И в этом торжестве идеи космополитизм и национализм слились для Вас в нечто органически цельное, и получилось истинное национальное начало, которое должно быть воспринято жизнью. Мне кажется, что едва ли можно (и в этом я примыкаю к предыдущему оппоненту) разнести национализм и космополитизм в истинном смысле по этим двум моим или четырем Вашим рубрикам. Трагедия здорового национализма в том и заключается, что он не подходит ни под ту, ни под другую категорию. Он не есть натурализм, ибо последний был бы провинциализмом; не есть отвлеченная идея, так как она была бы интернационализмом. Это — нечто третье, что пребывает между ними. И так как обе эти рубрики, природа и идея, — все то, что для нас есть разум, так как одно — объект науки, а другое — объект философии, то надо сказать, что национализм, будучи чем-то третьим между этими областями, есть начало иррациональное. Весь смысл и вся трагедия национализма заключается именно в том, что он не исчерпывается ни одной из этих рубрик. У нас есть еще целый класс таких понятий, которые не подходят ни под один вид разума, а являются чем-то третьим, их охватывающим. Это третье и есть то, что упустил, к сожалению, Ваш доклад. К этой области относится и вся та сфера, которую мы на-

зываем религией. Суть религии в том и заключается, что она не классифицируется ни в одной из рубрик. Она вне их и все их зараз соединяет. Она иррациональна с точки зрения каждой из них, так как не может быть измерима никакой мерой и лежит вместе с тем в корне всех вещей, которые с нею не соизмеримы. Я не желаю отождествлять религиозность с национализмом, но мне хотелось бы сказать, что это понятия из какой-то общей большой сферы иррационального. Если есть несколько национализмов, из которых каждый верит, т.е. совершает иррациональный акт сознания и мышления, считая, что все то, что является заданием, предопределено и отчасти осуществлено в известной данности, то прийти к какой-нибудь общей программе, думать, что соберется какой-нибудь конгресс, который уладит все споры, невозможно. Поэтому война, как оборотная сторона, как тень, неизбежным образом заложена в национализме. Я ценю национальность и в этой положительной оценке согласен с войною. Война, как некоторый иррациональный момент, момент хаоса, с одной стороны, несет разрушительную силу, способную до самых глубоких корней потрясать культуру, с другой стороны, имеет и ту сторону хаоса, которая заставляет считать его творческим. Во всякой рациональности что-то говорит, что созданное вышло из хаоса. Всякий светлый акт, всякая мысль вырастает на темной основе нашей личности. Если поставить себе вопрос, какой смысл национализма, смысл его оборотной стороны — войны, можно сказать, что тот же смысл, как и веры. Хаос страшен, так как он врывается и сметает все. Можно сказать, что все, чем человечество гордилось, все теперь сметено. На полях сражения культуры не существует ни в каком смысле, но тут же происходит необыкновенное таинство и чудо, зарождение новой культуры и новых ценностей. Мне хотелось бы еще вкратце заострить мою формулировку.

Смысл национальной веры и связанной с ней войны в их полной рациональной бессмысленности. Сверхразумный хаос поглощает дряхлую культуру, чтобы воссоздать ее снова в новом богатстве и великолепии.

Д.С. Мережковский.

Я, собственно, говорить не хотел, а хотел лишь задать один вопрос Д.Д. Муретову и Н.В. Болдыреву. Мне

хотелось бы их провоцировать. Так как оба они говорили чрезвычайно интересно и из большой глубины, не только глубины философской, но и жизненной, то мне интересно было бы предложить им самый короткий вопрос: как быть? Особенно Ник<олаю> Вас<ильеви>чу: как быть в настоящее время с этим хаосом? Ясно, что подчиниться ему вполне нельзя. Надо найти какое-нибудь начало космическое в себе. И Н<иколай> В<асильевич> провел как бы абсолютное тождество: веру свел с неверием хаотическим. Но, кажется, вначале он тоже признавал, что в вере есть некоторое сочетание хаотического начала и космического, рационального, так как мы все чувствуем сейчас, что находимся в хаосе и что он может нами овладеть. Еще неизвестна судьба мира. Если смотреть с точки зрения теоретической, то ведь действительно может оказаться опыт человечества неудачным. Не стоя на точке зрения веры, на которой, мне кажется, Н<иколай> В<асильевич> стоял, на точке зрения исканий, которая признает веру, ведь нетрудно даже признать, что хаос может возобладать, мир может погибнуть. Т.е. если этому началу хаоса не противопоставить какую-то силу разума, ему равную, то хаос может победить. Нам сейчас нельзя подчиниться ему. И этот момент трагизма с необычайной остротой и ясностью передал Д<митрий> Д<митриевич>. По формулировке Д<митрия> Д<митриевича> выходит, что если даже культура Германии выше нашей, но так как я влюблен в свою национальность, то я буду восставать на эту высшую культуру, высшую правду и добровольно предаваться лжи. Возможно ли такое слепое предание себя хаосу? И как из этого выйти? Только вопрос.

Д.Д. Муретов.

Я на Ваш вопрос ответил бы вот каким образом. По-моему, признание того, что немецкая культура в настоящую минуту достигла высшего, стоит на высшей степени развития, чем национальная культура русская, нисколько не лишает меня права веры в то, что моя индивидуальность должна высказаться, что она должна быть выражена. Я не берусь говорить, как прежние славянофилы говорили, что это будет высшая степень культуры, чем немецкая. Я не берусь противополагать. Но для меня это разрешается в том, что я не покушаюсь в этой борьбе на немецкую

национальность. Для меня это борьба за свободу своей национальности, за свободное развитие своей национальности. В данном случае есть только то, что в своем развитии национализмы иногда сталкиваются, но вовсе не необходимо даже. Для меня в этой войне есть чисто объективная правота на нашей стороне в том смысле, что наступление на славянский мир ведется со стороны германского мира.

Н.В. Болдырев.

Я хотел сказать Д<митрию> С<ергеевичу>, что на его вопрос, который он мне поставил, я совершенно не в состоянии ответить. Что делать тем, которые хаосом захвачены? Пытаться ответить на этот вопрос, пытаться снять те противоположности, которые нами так переживаются, трудно. Остается делать то, что мы делаем все. Напрягать силы всех своих рациональных сторон души, т.е. научную, этическую, эстетическую, религиозную, и в то же время страдать, страдать и страдать, так как рядом с этим мы видим, что невозможно создавшееся так или иначе оправдать.

Б.Е. Шацкий[73].

Мне кажется, что Д.С. Мережковский совершенно правильно задал вопрос. И когда мне, государствоведу, т.е. человеку, причастному к дисциплинам практического свойства, приходилось выслушивать те интересные соображения, который исходили из уст докладчика и оппонентов, то у меня невольно являлось сомнение такого рода. Все эти интересные соображения носили какой-то, я бы сказал, метаактуальный характер. Все время казалось, что ведется спор о понятиях, которые представляют интерес высокотеоретической важности. Одним словом, тот нерв, который бьется в наших душах, остается вне поля зрения ораторов. Отдельные национальные организмы как будто отделены один от другого. Но нельзя же не видеть и того, что совершается какой-то таинственный процесс взаимного проникновения этих национальностей, что существует историческая тенденция к объединению этих национальностей, к тому, что можно (я боюсь слова) назвать космополитизмом, универсализмом, как вам будет угодно; дело, разумеется, не в словах. Создавались в моей сфере, в сфере публичного права и международного общения народов, международного права, создавались даже органы этого общения, единая

совесть народов и т.д. Теперь все это исчезло, и в этом великий трагический смысл переживаемых событий.

Нельзя не пройти этой стадии, которая силой истории поставлена. Раз история поставила перед нами известную задачу, то эта задача должна быть разрешена. Только после этого можно выйти на ровную дорогу. Но вместе с Н<иколаем> В<асильевичем> я убежден, что эта ровная дорога открывает за собою широкие перспективы.

В.А. Данилов.

Я слушал здесь рассуждения о том, есть ли хаос в мире или нет. Нет хаоса в том, что делается, но есть хаос в нашем сознании. Хаос огромный! Он огромен потому, что у нас должны измениться совершенно понятия, потому что наступает новая эра в жизни человечества. Помочь разобраться в установившемся хаосе может только религия, т.е. чувство не космополитическое, но чувство общности с миром. Все человечество вместе осуществляет ту идею, которая заложена в основе творения. И тогда станет ясным, что все противоположности существуют не в мире, а только в нашем сознании, в нашем понимании мира.

С.И. Гессен.

Лучшей наградой моему докладу явились те глубокие по чувству соображения, которые высказали здесь Д.Д. Муретов и Н.В. Болдырев и которые подали повод Д.С. Мережковскому задать ясный и определенный вопрос: что делать? Я во многом и, мне кажется, в самом существенном согласен с гг. Муретовым и Болдыревым. Д.Д. Муретов говорил, что, противопоставляя национализм космополитизму, я оставался в пределах чисто рациональной сферы. Да, действительно, это совершенно верно: я именно это и говорил. В основе этой альтернативы, говорил я, лежит механизм, т.е. рационалистическое отношение к миру, т.е. пассивное отношение, лишенное воли, лишенное чувства. Ведь когда я определял, что такое нация, то я говорил, что нация есть объект нашей любви. Я не говорил, что надо перейти от данности к узкой заданности, чтобы одну точку зрения узкого рационализма променять на другую, на узкоэтическую точку зрения. Я опять сошлюсь на свои слова. Я говорил, что нация не есть заданность. В моих тезисах стоит, что нация есть единство предания и задания. Я считаю, что я не вправе согласиться с мнением Н<иколая> В<асильеви-

ча>. Протестуя против моего якобы рационализма, он стоял за право иррационального. Но мне кажется, что иррациональное, противопоставленное рациональному, само рационализируется. Последнее не есть иррациональное, а живое единство рационального и иррационального. Мне кажется, что это высшее чувство, это высшая воля, высшее единство, единство, которое дает нам нация и которое ныне реализовано в идеях и в словах. Его можно назвать религиозным. Опять-таки религиозность невозможно оторвать от живого единства, если не дать ей превратиться в церковный догматизм. Я потому исходил из противоположности целого и частного, что хотел противоположность целого и частного превратить в противоположность данности и заданности, хотел сойти с плоскости рационализма, где данность превращается в часть и где заданность превращается в целое. Целое должно стать заданностью, части должны стать данностью, ибо только там возможно единство, где целое есть заданность и где часть есть единство задания и предания. И тут мы подходим к вопросу о конфликтах, который должен быть затронут, дабы не показался мой доклад излиянием прекраснодушия. Я всегда говорил, что война оправдывается духовно, как оборонительная война. Тут я согласен с Д<митрием> Д<митриевичем> и с Н<иколаем> В<асильевичем>. Действительно, бывают эпохи в истории, когда живое единство мира, именно потому, что оно живое, а не мертвое, потому что это не есть готовая, гармоничная, раз навсегда настроенная и не таящая в себе никаких сомнений и опасностей система, — подвергается воздействию иррациональных, сокрытых в ней сил. Возникает опасность, что хаос разорвет окутывающие его рациональные формы и прорвет космос. Я сравнивал национализм с интеллектуализмом и с эстетизмом, когда оторвавшаяся от абсолюта наука абсолютирует себя, когда искусство, красота перестают жить в целом, а отрываются от него и замирают. Задача всех стоять на страже космоса, бороться с хаосом и не давать ему охватить весь мир своим пожаром. Но как бороться? Как победить хаос? Только одним, только утверждением в нас всех того, что делает именно хаос космосом, что делает часть целым, данность заданием.

ЗАСЕДАНИЕ 8 МАРТА 1915 г.

Г.А. Василевский
Виновата ли германская культура?*

В жизни народов бывают моменты грандиозных катастрофических потрясений, когда веками отлагавшиеся пласты культур вдруг колеблются в своей застывшей неподвижности. Все, что раньше казалось крепким и устойчивым, вдруг рассыпается. Подобно вулкану, священный энтузиазм масс колеблет отложившиеся пласты культуры, взрывает глубину жизни и выбрасывает на мировую сцену неведомые драгоценности.

Современная европейская война, несомненно, войдет в историю как величайшее катастрофическое событие. Катастрофа эта выразится не только во внешнем положении тех или иных народов. Мы явимся свидетелями более важных событий, чем перекройка карты Европы и внешняя перетасовка наций. Решающее культурно-историческое значение во всей этой великой европейской эпопее будет иметь прежде всего конец германской духовной гегемонии и переход культурного человечества в новую высшую стадию развития.

В мире человеческом самые большие вещи совершаются неожиданно, революционно. Логика истории развивается путями сверхличными, и отдельному сознанию кажется невозможным, чудесным то, что становится

* Доклад, читанный в заседании Рел<игиозно>-фил<ософского> общества 8 марта 1915 г. в более полном расширенном виде составляет содержание отдельной книжки, изданной под тем же заглавием «Виновата ли германская культура?» (Пг. 1915 г. Издательство «Религия и жизнь»).

вдруг в жизни масс несомненной действительностью, о которой всякому можно сказать: пойди и посмотри. К таким явлениям сверхличного порядка относятся, главным образом, зарождение новых культур и потом их смерть. Культуры возникают и умирают в движениях массовых. Движение, каким охвачена Германия в настоящее время, от Вильгельма до Либкнехта[74], от Гарнака до солдата, от Гауптмана до рабочего, от Вундта[75] до крестьянина, — движение это во имя окончательного торжества германской культуры знаменует смерть их культуры, — так же, как реформационное движение, выразившееся в необычайном подъеме народных масс, наивно пытавшихся создать на слове Божием царство Христа на земле, — знаменовало собой рождение новой культуры.

Можно принять, как несомненный факт, что культура рождается из религиозных источников. Какие бы формы и виды ни принимала культура в дальнейшем своем развитии, основной религиозный принцип жизни, положенный в ее фундаменте, скажется во всей силе даже там, где, казалось бы, по-видимому, ему нет места. Всякая культура есть тело какой-нибудь религии, и таким образом, в своем целом она является носительницей идеального содержания. Когда говорят про культуру иудейскую, мусульманскую, китайскую, индийскую и т.д., то всегда разумеют нечто цельное и законченное. Основные принципы жизни, заложенные религией, в своем развитии в культуре принимают классические формы. Без внутреннего идеального содержания, без живой души, без единого творческого устремления культуры не было и быть не может, как не может быть одухотворенной формы без живого существа. Германская культура также является носительницей определенного принципа, получившего свое начало из религиозных истоков, и также в конце концов вылилась в строгую, законченную форму. Германская культура в связи с ее религиозным источником должна быть определена, как протестантская культура.

Вскрывая содержание той или иной культуры, можно видеть, как цельное здание не только в своем остове, но и в деталях проникнуто одним всеохватывающим принципом. Германская культура, законченная в своем историческом развитии, также архитектонична, также

построена по определенной идее, которая строго выдержана во всех частях. Лютер, Кант, марксизм и, наконец, весь духовный строй народа, как он выразился в настоящей войне, — все эти части, на первый взгляд как будто не имеющие внутренней связи, — подчинены единому всеохватывающему принципу. Принцип этот — *отрицание действительности.* От Лютера и до наших дней живет это отрицательное начало и является существенно характерным признаком всей германской культуры, родившейся из отрицания церкви через отрицание свободы воли. Отрицание свободы воли — первоначальная философия протестантизма. Это учение было лишь первой попыткой обоснования сознанием факта отрицания церкви, факта, который религиозно-волевым образом свершился в жизни народных масс. Суть дела лежала в разрыве с церковью народных масс и в стихийном создании ими новой религиозной атмосферы, не церковной, а индивидуалистической. Дрожжи реформационного движения заквасили всю народную жизнь. Народ же родил своих мыслителей, выразивших народную душу, воплотивших в определенные формы сознания стихию его религиозного бытия.

Раскрытие принципа отрицания действительности началось с момента отрицания церкви, что явилось логической неизбежностью, так как принцип церкви есть утверждение действительности. Нам нужно вскрыть наиболее яркие моменты исторического развития принципа отрицания действительности, чтобы убедиться в том, как возникшая из стихийных глубин религиозной жизни масс протестантская культура пронесла через века истории свою первоначальную идею, воплощая ее в многообразии жизненных форм. С логической неизбежностью протестантизм должен был замкнуться в мире чистой субъективности. Высшим теоретическим выразителем субъективизма в германской культуре явился Кант. В Канте германская культура, в сущности, достигла своего максимального выражения; от него потекли разветвления в виде идеализма, позитивизма, скептицизма, материализма, марксизма и др. всевозможных философских школ. Своей философией Кант открыл пути творчества *из себя*, помимо действительности. Если действительности не существует, то человек должен нечто создать из се-

бя, ибо человек существо творящее. Кант своей философией и дает основы для подобного творчества. Его система построена как доказательство того, что человек может создавать мир, независимый от действительности, мир разумный, обладающей универсальным характером; действительности же как объективно универсального начала не существует; если и допускается некоторое подобие ее, то постольку лишь, постольку человеческий разум синтезирует хаотически раздробленное бытие. Конечно, фактически природу не может уничтожить никакая философская система, но Кант в своем мировоззрении лишил природу идеального содержания, вынул из нее душу и отгородился от нее, отказываясь принять ее содержание. «Познавая природу, мы познаем только себя, только свои переживания». Природа сама по себе оказалась недоступной для нас; ее самостоятельное бытие за пределами нашего живого участия. Кантовский мир построен не из безбрежной действительности, существующей помимо нашего сознания, а из одних голых, сухих представлений. И вместо соединения и внутреннего проникновения в душу бытия, в сердце мира, вместо слияния с живою бесконечностью жизни, получилась замкнутая тюрьма личных переживаний в сфере собственного я и бесчисленное дробление понятий. Действительность сама по себе оказалась вне всякого смысла и была выброшена в небытие. Но человек по своей природе всегда тяготел к цельной жизни и цельному знанию, т.е. к знанию не одними мыслями. Человек стремится всем своим существом участвовать в мировой жизни, он жаждет чувствовать бытие мирового сердца и слиться с всеединым смыслом бытия; человек по природе своей не может удовлетвориться в знании миром субъективным, так как любовь к действительности есть величайшая сила его души, а мир как всеединство, как жизнь и красота, есть объект его наивысших желаний. И уже одно такое врожденное чувство стремления к единству с окружающим миром говорит с несомненностью о том, что действительность сама по себе существует и связана с нами общим смыслом бытия. Но субъект Канта прячет лицо свое от солнечного блеска Логоса и замыкается в тюрьме субъективности. Какая же слепота воли заставила человека свершить подобное дело убийства своего сознания? По-

чему возымело силу такое противное природе человеческой души устремление к небытию?

Причина этого лежит в религиозной глубине жизни народных масс, создавших германскую культуру. Мир субъективный раньше его обоснования философской системой Канта широко господствовал в протестантизме. Объективная действительность задолго до Канта была отвергнута в религиозной жизни масс. И Кант, создавая свою философию, только подчинился объективной принудительности религиозного опыта своего народа. К тому времени религиозная атмосфера протестантизма настолько уже овладела жизнью, что самые большие умы явились ее послушным орудием. Культура, сложившаяся на фундаменте отрицания церкви, и не могла быть ничем иным, как раскрытием принципа отрицания действительности. Признание мира, как объективной реальности, имеющей свое содержание, свою внутреннюю жизнь и смысл, для протестантизма немыслимо, потому что в противном случае неизбежно пришлость бы принять *церковь, как высший принцип объективного мира*, т.е. пришлось бы отказаться от самой природы протестантизма. Протестантское религиозное сознание неизбежно должно было через отрицание церкви устранить самую проблему смысла мира, объявив ее за несуществующую. Внутреннее содержание объективного мира действительности было зачеркнуто религиозным сознанием, как находящееся вне его, и задача христианства ограничилась исключительно миром субъективным. Протестантское сознание, будучи все же христианским сознанием, не отказалось совершенно от Логоса мира, Христа, но пожелало оставить Его лишь для себя. Итак, с самого начала в протестантизме объективный реальный мир исчез с плоскости религиозного сознания. Сам Христос из объективной реальности мира превратился в субъективное построение и рационалистическую дисциплину морали. Все объективное исчезло, так как религиозная жизнь замкнулась в узкие границы субъекта. Интуиция, как акт внутреннего выхождения из границ собственной эмпирии во внутренний мир бытия другого, естественным образом не могла иметь места в той религиозной практике, которая, путем уничтожения принципа церкви, вычеркивала самое бытие другого. Религия должна была обхо-

диться без интуиции, потому что интуиция не имела приложения в изолированном мире субъекта. Но это коренным образом противоречит самой природе религии, так как религия есть организация интуиции. И таким образом христианство в протестантизме с самого начала стало на пути вырождения в рационализм. Ratio беспрепятственно водворился в субъективном религиозном мире и, оказавшись в положении верховного владыки, скоро занял место живого Бога. Если субъекта извлечь из состояния его внутренней органической связи со вселенной, то в нем не окажется ничего, кроме пустой формы мышления; религиозный мир человека, через отрицание церкви изолировавшийся от вселенского дыхания, не нашел в себе ничего, кроме формального разума, ratio, и тогда Сам Бог превратился из величайшей реальности в безжизненное понятие.

В протестантской культуре христианство потеряло свой *реализм*, т.е. утверждение цельности бытия мира. Смысл мира был утерян, и живая действительность в сознании рассыпалась на мертвые атомы. Действительность, как церковь, как идеальное всеединство, перестала существовать, и жизнь превратилась в духовную пустыню. Остались одни феномены, блуждающие призраки. Война против действительности в многообразных формах проникает все тело германской культуры, и отрицательный принцип этой культуры, развиваясь по законам внутренней необходимости, должен привести жизнь к небытию.

Но дух отрицания и последовательного умерщвления в некоторых моментах преломляется в своеобразное и весьма любопытное утверждение жизни в исключительном эгоизме. Безжизненность и пустота, созданная в мире сознания исключительным господством чистого разума, послужила свободным пространством для ложного расширения той единственной реальности, которую оставил беспощадный ratio, — реальности самого субъекта. В бесстрастно холодном и тусклом царстве рационализма вдруг неожиданно жизненно вспыхнул яркий цветок человеческого эгоизма. Ego, оставшийся в пустоте, как единственная реальность, громко и страстно заявил о значении своей единственности. Сам разум оказался явлением второстепенным, принадлежащим и подчиненным единственному. Наивно-откровенный цинизм

философии абсолютного эгоизма Штирнера[76] явление не только не случайное на почве германской культуры, но органически вытекающее из основных ее предпосылок, ибо если субъект оказался лишенным живого выхода к утверждению других, то у него никто не отнял живой жизни собственного эгоистического бытия, и это бытие, по необходимости, оказалось единственной живой ценностью, вне всякой конкуренции.

Все другие пути с вершин чистого разума ведут к небытию, и последовательные умы это обнаруживают, а последовательные характеры, неспособные удовлетвориться в философии одним отвлеченным созерцанием, должны переходить дальше к практическому отрицанию жизни. Трагический характер творчества и трагическая судьба Отто Вейнингера может служить живой иллюстрацией этой безысходности. Знаменитый автор оригинальной книги «Пол и характер»[77] возможен только на почве протестантской культуры. Что такое женщина для протестантизма? Отрицание женщины свершилось тогда, когда сектантский мир утвердил уничтожение церкви. Церковь тоже женщина, — она невеста Христа. В факте отрицания церкви религиозным сознанием протестантизма была зачеркнута проблема женственного начала мира вообще. Женщина оказалась вне мирового смысла, ибо вместе с женщиной устранена была самая проблема мирового оправдания. Отрицание женственного начала мира не есть частность протестантского мировоззрения, а самая глубокая его основа и исчерпывающая его содержание суть. Вейнингеры это только выявляют и обнаруживают. Уничтожением церкви была порвана брачная связь великой Невесты — Действительности с мировым Логосом, и в результате явился рационализм, как ложное утверждение мужественного начала в той его исключительности, которая превращает жизнь в пустыню и самое существование человеческого разума в блуждающей призрак бытия. Вейнингер это понимал и был прав, когда завершил свою философию самоубийством. И это уже начинают понимать в протестантском мире те немногие, кого Провидение поставило на страже действительности, одаривши исключительной чуткостью к ней. Таков был безумец Фридрих Ницше. Он стремился любить действительность выше своей мудрости.

Его творчество было восстанием и попыткой преодоления германской культуры, попыткой разрушения ее воздвигнутых веками позитивных крепостей.

Но усилиями одиноких личностей не может быть совершено это преодоление, и они «подобно первым каплям дождя, упавшим из тяжелой тучи, нависшей над жизнью, погибают предвестниками молнии».

Печальная особенность протестантской культуры заключается в том, что в ней высшее сознание оторвалось от реальной жизни, и последняя лишилась в нем своего горнего освобождающего света. Дальнейшее развитие немецкой философии без революции отказа от традиции рационализма и прорыва в жизнь уже невозможно. Круг замкнулся. Наука еще живет, потому что устойчиво приспособила ratio к внешнему постижению действительности, но, находясь в атмосфере, лишенной живых идей, она теряет руководящую нить синтезирующей цели и дробится, бесплодно блуждая и запутываясь в великой множественности явлений бытия.

Искусство уже не может существовать в добром соседстве с рационализмом, а должно или восстать на него во имя своей истины, изменивши самое направление культуры, или, подчинившись, отказаться от своей правды и погибнуть.

Там, где действительность отрицается религиозным сознанием, а человек в своем творчестве имеет тенденцию замкнуться в субъективном мире, там, по существу, не может быть и искусства. Тем не менее германская культура все же имеет свое искусство, и даже в эстетических учениях германских философов оно признается высшей ценностью в мире. Искусство обоготворено, потому что оно в германской культуре оказывается призванным, вместе с миром отвлеченных понятий, создать самостоятельное бытие, независимое от мира действительности. Понятия, имеющие самостоятельное бытие, в искусстве должны воплотиться в красоту, красота есть выраженная идея, — вот сущность эстетических учений, развитых германскими философами.

В лице Вагнера германское искусство нашло своего чистого выразителя.

В его мистериях обнаружилась несостоятельность протестантской обособленности от вселенской церкви;

через них же мы видим и ощущаем, как искусство пришло к своему самоотрицанию, выродившись в талантливую искусственность. Так же, как и для философии и религии, для искусства круг жизни вне действительности замкнулся в голом и безнадежном рационализме.

В заключение необходимо коснуться широко распространенного учения марксизма, в котором социалистические чаяния нашего времени находят свою идеологию. Разоблачение скрытого внутреннего консерватизма этого учения особенно необходимо ввиду той руководящей роли, которую оно занимает в многообещающем рабочем движении. Культура, построенная на принципе отрицания действительности, в марксизме, претендующем на создание идеального строя жизни, как будто пытается выйти из самой себя и утвердить то, что она отрицает. Базируясь на материализме, марксизм как будто подходит к действительности и старается оправдать и утвердить ее. Природа, — говорит это учение, — вот кто приведет человечество в царство гармонии и свободы. В природе все совершается диалектически, — объявил Маркс, — т.е. природа самооткрывается в закономерных актах. Человечество та же природа и так же, развиваясь, самооткрывается в историческом процессе, имея целью полноту самосознания и общего блага. Человек ничего не может сотворить. Творит только природа и в процессе своего развития распоряжается человеком, как орудием своих высших замыслов. Человек не может решить, что добро и что зло; не человек судья миру и творец в мире. Высшая инстанция всех оценок — природа, и в частности экономический строй, который определяет собой всю сферу жизни. Человек участвует в творчестве природы постольку, поскольку он подчиняется разуму природы, свобода же его исчерпывается только познанием планов природы. Отрицая действительность в ее идеальном содержании, не прячется ли разум сам от себя, когда выдвигает на сцену в качестве творца лишенную смысла природу? Когда разум, отрицая действительность, потерпел всеми ощутимый крах в своих попытках создать мир из себя, он нашел убежище и спрятался якобы в действительность, предварительно обратив ее в чудовищно-мертвую машину. Разум насильнически подошел к природе и, отнявши у нее смысл и свободу, заставил ее де-

лать то, что ему, разуму, угодно. О том, какие операции производил над действительностью ratio, видно хотя бы из того, что христианство он понимал как функцию известной стадии развития товарообмена; мыслителей, художников, поэтов выводил из данной экономической структуры и т.д.

Германские марксисты, будучи плоть от плоти созданием протестантизма, не могли, конечно, стоять в стороне, когда поднялась вся их культура на последнюю мировую битву. Они должны были принять в ней активнейшее участие, ибо для них самих мировым ходом событий поставлен трагический вопрос — быть или не быть? Отрицание действительности должно было, с роковой неизбежностью, привести германскую культуру в замкнутый мир «бытия в себе и для себя».

Мир живой действительности, не получивши оправдания своего существования в порядке высших ценностей Божественного бытия, исчез с поля любви, объект любви был убит, и таким образом религиозное и теоретическое философское отрицание действительности практически завершилось фактом исчезновения любви. Душа мира — любовь отлетела, и погас огонь самой жизни. Осталось бытие голозоологическое и призрак творчества в холодном мире чистой мысли. Ключ к реальному расширению в бесконечность глубин жизни, ключ к самым таинственным и великим ее сокровищам был потерян.

В милитаризме отрицание действительности из области созерцания перешло в практическое мировое начинание. И в смысле практической пригодности для истребления мира пушки оказались самым действительным средством, несравненно больше, чем теоретически стройная система Канта.

Германская культура внутренно оказалась несостоятельной. Ее претензии насильно стать во главе истории обнаружили безумие эгоистического самоутверждения. Общеевропейская культура веками шла и развивалась в принципе церкви, т.е. в направлении вселенского соединения. Несмотря на первобытную грубость и тяжесть жизни, Средние века таили в себе огонь мировой любви, и жизнь кипела великими творческими возможностями. Но протестантизм изменил принципу церкви, отклонился от единого русла в сторону, и его сектантская, индиви-

дуалистическая культура залегла грандиозным ледником рационализма в центре Европы, понижая ее температуру. Энергия жизни Европы, внутренне расколовшейся на два враждующих лагеря, ушла на вековую борьбу культур; леденящее дыхание рационализма и индивидуализма пронеслось по всему христианскому миру, и движение вперед ко всеобщему соединению было задержано. Принцип протестантизма изжился, но умирающая культура оставляет нам одно наследие, которое навеки останется культурной ценностью и памятником творчества протестантского мира. В протестантизме человеческий разум раскрылся в своей формальной универсальности. Но если освобожденному человеческому разуму не удалось создать должный мир из себя, помимо действительности, то теперь для него открывается задача свободного возвращения к утерянной действительности, вне которой жизнь личности оказывается пустым обманчивым призраком. Только внутренно расширяясь и объединяясь с действительностью путем интуиции, личность найдет свою свободу в бесконечности бытия. Истинное освобождение личности совершится в наполнении ее жизни вселенским содержанием, и основной задачей грядущего исторического дня является религиозное принятие действительности. Принцип церкви должен быть выдвинуть с новой силой на арену культурного мира, ибо действительность может быть принята только в свете всемирного Логоса — как церковь.

Прения

А.А. Мейер.

В докладе есть одна мысль, на которой надо было бы остановиться, это — тот взгляд, что в протестантизме таится отрицание действительности. Он может вызвать большое недоумение. Но ключом к пониманию его служит сближение понятий церкви и действительности. С точки зрения признающих Церковь и ее мистику ясно, что нет иного пути для проникновения в подлинную реальность, как путь церковного таинства.

Только на этом пути открывается действительность со всем живым мистическим содержанием, а не с одной только феноменальной ее стороны. Г.А. Василевский видит в протестантизме некоторый отрыв от церкви, уход от церковной жизни вообще. В таком случае естественно будет предположить в нем утрату возможностей, которые дает церковная жизнь, и прежде всего возможности касаться глубины «реальности». Между тем только такое касание, как думает Г<ригорий> А<фанасьевич>, служит залогом богатых творческих откровений и богатой культуры. Культура, которая строится на религиозном отрицании действительности, быстро изживает себя. В этой мысли есть доля правды. Конечно, еще можно спорить, действительно ли протестантизм отрицает церковь. Это очень сложный вопрос, который совершенно не разрешен докладчиком. Как быть, напр<имер>, с лютеранством, если иметь в виду самое существенное для идеи церкви — таинство. Не считает ли Г<ригорий> А<фанасьевич>, что таинства лютеранской церкви — не таинства? Но сама-то лютеранская церковь принимает таинства

и потому именно и считает себя Церковью. Быть может, менее спорно было бы построение Г<ригория> А<фанасьевича>, если бы он говорил лишь о заключающемся в протестантизме умалении Церковной Истины, о некоторой измене его вселенскому делу Церкви.

В протестантизме действительно можно усмотреть отрыв от Церкви, невзирая на его признания таинства. Может быть, докладчик именно это и имеет в виду. Необходимо, однако же, заметить, что такой отрыв протестантского мира от общей атмосферы христианства не был только отрицательным фактом. Ценой больших, правда, утрат протестантизм привлек в религиозное сознание христианского мира что-то новое, чего не было в католицизме и без чего человечество не могло бы двигаться вперед.

Не учитывая этого момента, Г<ригорий> А<фанасьевич> недостаточно внимательно отнесся к роли самого протестантизма и к значению той культуры, которая на его почве вырастала. То, что сделано протестантизмом, раскрыло новые возможности. Мы уже не можем просто возвратиться к Средним векам, а должны пойти дальше протестантизма, в то же время возвращаясь к внутренней правде, раскрывавшей себя в атмосфере католицизма и православия. Но обратиться к этой правде действительно необходимо. Докладчик прав, когда приглашает нас увидать опасности, кроющиеся в протестантизме.

А.Я. Терк.

Гг., я хочу отмежевать себе весьма незначительную область из доклада г. Василевского, а именно область искусства, вернее сказать, область музыки. На мой взгляд, самым уродливым в докладе было то, что было сказано о Вагнере. И причина этого заключалась в том, что докладчик пытался непременно связать самые несвязуемые понятия, а именно связать немецкий дух милитаризма на борьбу, с которым выступил почти весь культурный мир, с протестантизмом или рационализмом, что по мнению докладчика почти одно и то же. Здесь, мне кажется, источник всех противоречий, всех необоснованных выводов и поспешных приговоров вплоть до голословного отрицания Вагнера. Но даже если остановиться на протестантских композиторах, то почему же докладчик не упомянул ни про Баха, ни про Бетховена, ни про Шума-

на? Затем, я вообще не понимаю, что такое «протестантское» искусство, и если говорю об этом, то потому, что хочу остаться в пределах терминологии докладчика. В чем высказался протестантизм Баха и в чем выразился католицизм любого итальянского композитора? Я думаю, ответить на этот вопрос довольно трудно.

Если мы говорим о протестантизме, то почему же только о немецком. Он был и в Голландии. И кальвинизм есть протестантизм. Он был и в Англии. Мы должны тогда, другими словами, отвергнуть все школы живописи, начиная с XVI века, кроме католических стран, Испании и Италии, которые после XVI века почти ни одного выдающегося художника не дали. С другой стороны, если это и так, то две из тех стран, в которых наиболее грубо воплотился милитаризм, остаются вне прицела докладчика, так как это страны католические по сегодняшний день: это Австро-Венгрия и Бавария, тогда как в чуждой милитаризму Англии господствует протестантизм.

Д.В. Кузьмин-Караваев.

Я заранее должен попросить некоторого извинения у докладчика. Мои возражения будут резки и сильны. Но мне бы хотелось, чтобы докладчик поверил в то, что эти возражения будут возражениями дружескими и основой этих возражений является не столько общее направление его доклада, сколько сопоставление этого направления с той исторической обстановкой, которая сейчас существует. Я постараюсь пояснить это, может быть, несколько неясное введение. Несомненно, что за последнее время русская жизнь складывалась под сильным влиянием немецкой культуры. Несомненно, что это влияние находило здесь благодарную почву, что для тех, для кого это влияние враждебно, создался и сложился враг, с которым надо бороться, что у этого врага есть точное и отчетливое имя, а именно: рационализм. Но с другой стороны, мне кажется, что для борьбы время (я боюсь касаться этих деликатных тем) является несоответственным, потому что, действительно, когда борются, надо назвать врага, назвать его прямо и определенно. Вся эта разноплеменная русская армия не знает, что воюет с протестантизмом. Если что и может повлиять на духовное возрождение России, на духовный переворот, несомненно, дающий богатый расцвет, — то все-таки именно в это время как-

то странно, что люди для борьбы идейной учитывают звон оружия. Мы гиперболируем значение войны. Возьмите исторические примеры. В самом деле, Отечественная война — это бескорыстный памятник патриотизма, но никому тогда и в голову не приходило обличать французский материализм того времени, а исторически мы знаем, что в России был перелом, было французское влияние и было немецкое влияние. Немецкое влияние наступило позже. Исторически оно началось с 30-х годов, со времен кружка Любомудров[78]. Он сложился в связи с Отечественной войной, но в момент Отечественной войны об этом не было и речи. Кроме того, я хотел бы сделать одно небольшое возражение. Зачем корить немецких социал-демократов тем, что они сражаются сейчас в рядах немецкой армии? Я думаю, что они исполняют свой долг перед своим государем и родиной. Война требует уважения к врагу. Это основной и первый закон войны, который отличает войну от бойни, на котором построено все течение, все законы и обычаи войны о военнопленных. С этой точки зрения надо уважать враждующий народ.

Д.В. Философов.

Я должен сказать, что Г<ригорий> А<фанасьевич> нисколько не убедил меня, что одна только германская культура виновата в переживаемых нами бедствиях. Я должен добавить, что если считать докладчика подлинным представителем русской культуры, тогда и русская культура виновата в чем-то очень важном и серьезном. Может быть, это общерусская черта — любовь к возражению с кондачка, — пренебрежительное отношение к противнику. Человек военный сказал здесь, что основа войны — уважение к врагу. Но я думаю, что и борьба духовная должна вестись на тех же основаниях. Нельзя с военнопленными, — а докладчик считает Вагнера и Канта своими пленниками, — обращаться так жестоко.

Д.С. Мережковский.

Докладчик, по-видимому, убежден, что протестантизм есть явление внерелигиозное; это как бы просто отрицание религии. Он мог бы спросить: что же подлинно религиозное в Реформации, если ее сравнивать с католицизмом и православием? Какой там новый религиозный опыт, какое там, говоря догматическим словом, открове-

ние? Мне кажется, ясно, какое откровение о человечестве. Протестантизм неразрывно связан с гуманизмом. Это подлинное религиозное откровение о человечестве. Если в католичестве разработана божеская сторона Христа, то в протестантизме и Реформации впервые выдвинута человечность Христа. Делают ли рационалисты, возражая против божественности Христа, безбожное дело? Ничуть. Все эти критические школы неимоверно послужили подлинному христианству, т.е. *богочеловечеству*; ведь католичество и православие совсем забыли, что Христос был человек, действительный человек. Лицо его, исторический образ был утрачен. Кажется, в одном сицилийском храме в Палермо есть исполинский образ Христа, совершенно не человеческий. Он производит впечатление ужаса. Католичество и православие совершенно обесчеловечили Христа. Христос сделался Богом-Отцом, сыновнего в нем ничего не осталось. Мне вспоминается самая протестантская страница нашей литературы. Это стихотворение в прозе Тургенева[79]: он входит в сельский храм и видит около себя Христа, т.е. видит стоящего рядом человека, ужасно похожего на всех; лицо у него именно как у всех. Тут божественное откровение, что Христос воистину человек. Сам докладчик не задумался над тем, почему в великом искусстве, например, у Дюрера, есть глубокая близость к Лютеру, глубокая духовная связь. Когда вы смотрите на лик Христа, вы видите то же, что у Гарнака. И нечего пугаться очеловечения Христа. Надо этому радоваться, ибо чем он человечнее, тем ближе к нам, тем необычайнее его чудо, невозможность признать, что это *только* человек. Страх перед протестантизмом — страх антирелигиозный, ибо протестантизм святое явление; в нем дух, которым мы все живем, дух свободы, мятежа, восстания; впервые дух этот осветился христовым светом. Реформация в Англии, Кромвель — огромное явление, которое связано неразрывно с революцией; все откровения революционные, свобода, равенство, братство — откровения протестантские. Подымая руку на протестантизм, докладчик делает то, в чем упрекает других: он подымает руку на действительность. Тогда надо зачеркнуть всю европейскую культуру, и мы, как новорожденные, должны создавать что-то совсем новое, отказаться от истории. Это опасность, я не говорю, того

национализма, а того русского зверства, которое я давно отмечал в нашем обществе. Мне возражали, что все в России благополучно, а по-моему, — неблагополучно. Вот с чем надо бороться. Хорошо, что докладчик добрый человек, слушает и будет возражать. Но есть и такие лекторы, как Эрн, например; его проповедь — самое дикое невежество. Но его слушали серьезные люди, профессора, серьезно спорили и доказывали, что между Кантом и Круппом связи нет. А немцы смеялись над нами, издевались и имели полнейшее право издеваться. Я не хотел бы лишний раз подчеркивать то, что говорил нам докладчик о крупных представителях немецкой культуры, например, о Канте. Но я должен поставить вопрос: возможно ли свести на нет всю германскую культуру, если даже предположить, что критический дух в ней был сильнее, нежели творческий? Она созидала пути человечества, она высоко поставила критические задачи в лице своих представителей; вспомним все ее философские школы. Только глубоко верующий дух способен оторваться от грубой действительности и сделать то, что сделала германская культура. Если дать себе отчет в этом, то нельзя голословно и произвольно отрицать за германскими мыслителями всякое значение. Что бы ни случилось, куда бы ни привела война германскую культуру, но ее большое дело, глубокий ее дух, сумевший оценить великое в прошлом и настоящем, бескорыстно работавший над сохранением того, что создала история, не погибнет, если даже погибнет немецкое государство. Гибели этой культуры нельзя, не следует желать.

А.В. Карташев.

Мне кажется, что ораторы были несправедливы в оценке мыслей и задач доклада. И это — думается — произошло от того, что террор «военных» переживаний лишил всех нас свободы суждения. Докладчика упрекали в том, что он берется за военную тему, что он трактует о германской культуре, о культуре вообще и т.д. Смею думать, что такие возражения — результат «военного» недоразумения. Правда, докладчик пользуется для иллюстрации своей главной мысли характеристикой германской культуры, как культуры протестантской. Но ведь на самом деле он говорит все-таки не о Германии, как таковой, и не о культуре, как таковой, а о чем-то дру-

гом. Но об этом другом и главном забыли, судили автора за один материал его аргументации, почерпнутой из жгучей злободневности.

Главная мысль доклада в том, что Церковь есть основа реальности. Этот тезис звучит непонятно, как-то юродиво. Он для поклонников культуры звучит даже реакционно. Это мы знаем и понимаем, что иначе сейчас и быть не может. Ибо здесь раздается призыв к новому мировоззрению, к новой, непривычной предпосылке суждений о ценностях истории. Этот призыв по существу тожественен с тем, который идет из глубины исторической, кафолической церкви. Но тожество здесь не полное, ибо призыв должен зазвучать по-новому, чтобы быть в состоянии лечь в основу обновления культуры.

Вопреки некоторым ораторам я полагаю, что современную культуру мы не должны так просто выводить из религиозного только источника и считать какой-то бесспорной по качеству ценностью. Нет, в культуре есть и религиозно-отрицательное начало, и она носит в себе дух антирелигии. Поэтому провозглашение принципа Церкви, сугубо забытого новейшей европейской культурой и философией, есть несомненно раздражающая слух публики дерзость.

Этим провозглашается конец той культуре, которая стоит на ином корне. Конец не в том смысле, что наличная культура провалится сквозь землю, а в том, что она перестанет в творческом передовом сознании человечества быть носительницей будущего. Она внутренно должна оказаться изжитой и отсталой, интересной лишь в порядке вчерашнего, а не завтрашнего дня.

ЗАСЕДАНИЕ 15 МАРТА 1915 г.

Д.М. Койген
Государство и религия

«Государство и религия» — не случайная тема. Не случайны и отношения между политической властью и религиозной волей; и проблемы, возникшие на почве этих отношений, диктуются самой природой государственности и религии. Потребности и запросы исторического дня придают этим отношениям лишь ту или иную видимую форму. Существует, по-видимому, какая-то органическая и онтологическая связь между государственностью и религией.

Во времена доисторические нет ни племен, ни народов, ни общеобязующей суверенной власти, там нет налицо и того, что мы называем властью богов или волей божества. Идея божества обнаруживается параллельно с идеей собирательной политической власти. Покуда в религиозной жизни преобладает анимизм, фетишизм, покуда совершается беспрерывное творчество представлений о духах и господствует вера в них, люди продолжают жить вразброд, отсутствуют внутренние условия для общеобязующих, общественных связей, политическое общество, творящая его суверенная государственная власть суть в ту пору, по существу, явления невозможные. Божество доисторического человека — фетиш, случайная сила или стихия, ворвавшаяся ураганом в его стихийное, зыбкое существование и поразившая его воображение. В то же время у этих народов нет и никакой длительной власти. Люди сходятся и расходятся; нет никакого племенного сознания и нет, значит, божества и этой согласующей и общеобязующей власти. По мере то-

го, как племена объединяются в одну, если хотите, нацию, в одно коллективное целое, объединяются и боги. Вы знаете, что в культурах древнего Египта, Вавилона, Персии и Индии боги собирательные. Путем завоеваний и соединений этих отдельных племен в один народ их боги стали богами всего народа. Мы это называем периодом господства политеизма. Тут власть принадлежит многим богам. Постепенно среди этих богов совершается дифференциация — власть переходит к одному богу. Этот процесс с особенной яркостью обрисовался в жизни древнего Вавилона. Бог Мардук является властелином всей жизни. Отношения между этой обожествленной властью и всеми подданными чисто трансцендентные. Тут не возникает никакой проблемы о власти, каковая существуют у нас. Бог, а с ним власть, приказывают, и племя должно слушаться. Уже у примитивных народов государственность носит чисто теократический характер. И эта теократия с особенной силой проявилась, получила классическое возражение в теократии израильской.

Когда вы читаете Библию, вам всегда бросается в глаза одна и та же мысль, один императив: «Становитесь народом!» А потом, в проповеди пророков, это значит: «Становитесь общечеловеческим народом!» *Процесс обнаружения божества идет рука об руку с процессом собирания власти, согласования людей, с процессом создания народа.* Если существует только один Бог, одна единая власть, то, следовательно, и народ должен существовать один. Такова основная мысль иудейской теократии. Но отношение между Богом и человеком тут совсем особого рода. В сущности единичного человека в этой теократии нет. Существует только человек, как член народа.

Если посмотреть на отношение к проблеме власти древнего, античного мира у другого, гениального в политическом смысле народа, греков, то мы увидим, что у них также не возникает вопроса об оправдании власти.

С победой христианского мировоззрения вся картина принципиально меняется. Почему она меняется? — До сих пор власть политическая в сущности была лишь иной формой божеской, общеобязующей, согласующей власти. Между религией и властью не было никакого различия, они сливались во едино. С победой христиан-

ского мировоззрения происходит раздел еще религиозного начала на интересы человеческой души и на божеские интересы, которые связаны с общеобязующим и согласующим началом, с идеей необходимой, непререкаемой универсальной согласованности.

Когда я говорю о христианстве, я не имею в виду то христианство, которое получило свою форму в Церкви, а говорю о христианстве по существу. Христианское настроение и устремление с этой моей точки зрения существовали и раньше, до Рождества Христова.

В христианской религиозности в отличие от добродетелей гомеровской титанической культуры появился целый ряд устремлений к смирению, к самообличению, к миру. Здесь самое важное то, что в жизни создался, в отличие от инстинктов плоти и властолюбивых стремлений, какой-то центр, куда тяготела жизнь. И элементы этой жизни заставляли человека все время стремиться к себе, искать себя, находить удовлетворение и внутри себя, а не исключительно в отношениях власти и превосходства.

В идее Христа очеловечение Божества получает свою законченную форму. Точно так же, как власть в теократии иудейства получила свою высшую форму. И тогда произошло следующее: Бог оказался в человеке, внутри нас. А власть государственная осталась без Бога. Получилась с одной стороны светская власть, с другой стороны «религия человека», единичного человека. Христос или вообще Бог обращается с христианскими заповедями к единичному, к *внутреннему* человеку.

Что мы видим действительно на заре Нового времени? Мы видим, как даже иезуиты говорят, что государственную власть можно только построить из идеи народа, ибо каждый народ получил непосредственно от Бога право на эту власть.

Чтобы не быть голословным, я позволю себе прочесть вам несколько цитат. Генерал иезуитов Лайнец[80] в 1562 г. говорит: «существует разница между Церковью Бога и государствами людей. Церковь не сама себя сотворила, не создала она своих правителей, а Христос, ее князь и монарх, дал этот закон. Вначале вся власть в руках общины, община уделяет власть правителям без того, чтобы благодаря этому лишить себя власти». Это пишет

иезуит, и то, что он говорит, очень напоминает рациональных реформаторов времен Реформации, когда создавалась идея суверенитета народа, т.е. в сущности стремление обосновать государственную власть, — я не хотел бы сказать, на власти народа, — а на культуре народа. Другой член ордена Иисуса Белерлит пишет: «Заметь себе, что эта правительственная власть покоится непосредственно в массе, во всем народе, как в своем субъекте, ибо власть эта хранится в божественном праве, но божественное право никому в частности не давало прав, стало быть, оно дало его всей толпе, народу». И далее Белерлит развивает мысль, что народ волен устраивать аристократическое правление или демократическое, волен отказывать правителям, которые ему не нравятся, вообще распоряжаться государственной властью, как своим достоянием. Подобные же мысли развивал и испанский историк, учитель Филиппа III, человек католической культуры в своей книге «De rege et regis institutione»[81].

С того момента, как государственная власть стала опираться на народ, она начала признавать, — по крайней мере в идее, — значение за каждым из граждан, независимо от того, какая власть находится в его руках. Христианство и вообще религия человека произвели давление на государственную власть, установив то, что мы называем равенством всех перед законом, значимость каждого, независимо от всех его социальных атрибутов. Это в сущности и есть победа религии человека в жизни современного государства. В одних государствах этот принцип значимости, абсолютной и безусловной, больше укрепился, в других, как у нас, меньше. Во всяком случае путь, где религиозность или религии человека и светская власть могут сблизиться и понять друг друга, путь к демократизации всей нашей государственной жизни, путь этот в значительной степени проложен.

Современная государственная власть не может существовать без религии человека, т.е. без того же человека, ощущающего себя, как абсолютное, независимое лицо. Как должна при таком положении дел государственная власть относиться к церкви? Заинтересована ли она непосредственно в существовании и развитии церкви? Понятно, церковь имеет свои собственные задачи независимо от того, признает ли ее государственная власть или

нет. Но в данном случае вопрос идет только о взаимоотношениях и о родстве между религией и государством! И понятно, что непосредственно в церкви, как в носителе какого-нибудь царства, государственная власть, которая является автономной, которая сама претендует на роль носительницы истины, в церкви не нуждается. Но она безусловно нуждается в религии человека, в том, чтобы каждый из людей, входящих в данное государство, хотел согласоваться со всеми остальными, чтобы в этом был не только момент принуждения, но и момент этического самопринуждения, даже больше: момент религиозного порыва.

Самопринуждение есть в сущности центр всякой этнической деятельности. Если это так, то, может быть, можно обойтись без власти, достаточно одного *нравственного* воспитания граждан? Ведь этика ведет к самопринуждению. Однако, анализируя само этическое начало, мы должны прийти к заключению, что его недостаточно. Ибо этика, этическое всеустремление имеет целью превратить жизнь человека в нечто автономное, в такое состояние, где существует полная независимость и где жизнь слушается одного своего собственного закона.

Государственная или светская власть, освободившись от божества или оставленная божеством, имеет свои задачи, которые ее оправдывают. Но возможен еще такой вопрос: нельзя ли вообще отказаться от государственной власти? Нельзя ли построить жизнь по тому типу, по какому она строилась в древней Элладе, как строилась вообще народная жизнь вдали от власти, подчиняясь только императиву правотворчества? Как увенчание этого правового союза людей, можно было бы установить принцип нравственного обязательства. Действительно, такая теория существует. Я бы назвал ее теорией этического анархизма. Внешнее принуждение, которое связано со всякой государственной властью, совершенно отбрасывается, но на его место становится нравственная общеобязанность. Однако это невозможно, не только практически, а просто теоретически, ибо все наше историческое бытие дано вместе с государственной властью, держится политической скрепой. Без государственной скрепы нет ни исторического бытия, ни его *событий.* Государство, с этой моей точки зрения *политического построения исто-*

рии, необходимо и не может быть заменено идеей нравственной общеобязательности; последняя обязывает меня быть в союзе только до известного времени, а совершенно не определяет жизни этого союза, полиса—универсума и после моей смерти.

Перед нами теперь вырастает другая проблема: как относиться к организованному знанию, к науке? Наука вообще символизируется в понятии университета. Каково должно быть отношение между государственной властью и университетом, как символом всего организованного знания государства? Ведь государство претендует на то, что у него есть истины; оно творит истины. И вот вопрос: кто кому должен подчиниться? Государственная власть науке, «университетам», «академиям», или наука и ученые коллегии должны быть на поводу у государственной власти. Когда эта проблема ставилась по отношению к церкви, это было еще понятно, ибо природа церкви и природа государственной власти диаметрально и принципиально различны. Но здесь государство, если оно хочет соответствовать своей идее, должно претендовать на творческие истины, должно заниматься тем же делом, которым занимается наука. Очевидно, что тут прийти к какому-нибудь принципиальному решению нельзя. Тут возможны только конституционные отношения. Сегодня власть ограничивает известные стремления и управляет всем школьным делом, а завтра у какого-нибудь одинокого мыслителя или в академии, в коллегии возникают, рождаются новые принципы, которые заставляют само это государство обратить внимание на известные свои стремления и изменить их. Государственная власть так или иначе создает нечто однородное. Взгляните на структуру католического государства. Там основа, фундамент самые разнородные: каждое сословие имеет свои права, каждый почти человек отличается в правовом, социальном отношении друг от друга. А купол — церковь едина, мысль, догма едина. Присмотритесь теперь к государствам нашего времени, к западноевропейским государствам. Там такая тенденция: правовой фундамент однороден, один, одно право для всех, принцип значимости тут совершенно воплощен. А духовная жизнь разнообразна: свобода совести, свобода веры, науки. Весь тот процесс, который я нарисовал, дол-

жен был невольно привести к этой концепции, иначе как же этому государству стать одушевленным, стать государством человеческим, воплотить в себе чувство значимости?

Я почти исчерпал тему своего доклада. Я хочу только еще раз подчеркнуть, что государственная власть, освободившись от принципа божества, от теократии, не сумела долго стоять на собственных ногах и всегда тяготела к тому центру жизни, где творилось религиозное начало. Это начало — религия человека — оплодотворила в свою очередь государственную власть, заставила ее развиваться в сторону одушевления, общественности и политической личности. И теперь мировая политика стоит перед тем же вопросом, перед которым стояла всегда всякая политическая власть, где бы она ни создавалась. Она стоит перед вопросом, который воплощен в вечном лейтмотиве Библии: «Становитесь всечеловеческим народом».

Прения

А.А. Мейер.

На прошлом заседании мы выслушали доклад г. Василевского, показавшего, к каким результатам, в плоскости культуры, привело утверждение протестантизма. Мне очень жаль, что прошлый раз этот доклад не был достаточно серьезно обсужден, так как в нем были высказаны догадки немаловажного значения. И то, что мы выслушали сегодня, есть в сущности подтверждение его догадок. Доклад г. Койгена иллюстрирует собой то влияние, какое оказывает протестантизм на духовную культуру вообще. Мы видим, как на этой почве вырабатывается особое отношение к принципам государственности. Здесь прежде всего устанавливается твердо, незыблемо вечная связь государства и религии. В дохристианской религии государственная власть всегда опиралась на власть Бога, как на принцип религиозный. В христианстве власть Бога, как принцип, на котором утверждает себя государство, уже отходит на второй план. Происходит разделение между религиозностью и религией, т.е. между религией человека и тем утверждением религиозного принципа власти, какое знала древняя религия. Тем не менее, по мнению докладчика, государство и в этот период продолжает опирать себя на религию, но уже не на религию, как подчинение Богу, а на самое «религиозность», на *религию человека.* Мне показалось весьма значительным и очень интересным в докладе то место, где докладчик подчеркивает, что современное государство не может удовольствоваться «этикой», что ему необходимо религиозное основание. Действительно, современная

государственность создает *свою* религию, и говорить о безрелигиозности этой государственности совершенно бессмысленно. Здесь есть своя мистика, которая и составляет основу религии человека. Однако христианская религия, — вопреки мнению докладчика, — меньше всего совпадает с его религией человека, и потому возражением ему может служить ссылка именно на христианство. Если под христианством понимать ту религиозность, которую имеет в виду докладчик, то его построение окажется вполне законченным, внутренне целостным. Но в том-то и дело, что оно игнорирует подлинное христианство и не учитывает огромного значения той коллизии между государством и религией, какая порождена ничем иным, как христианством.

В христианстве между государством и религией разрыв уже произошел, и больше никогда союз между религией и государством восстановлен не будет. Это потому, что христианство выдвинуло *свой* принцип общения людей, отличный от того, какой осуществляется государством. Этот принцип называется принципом Церкви. Для христианства, если не отождествлять его с протестантизмом, принцип церкви является столь же существенным или почти столь же, как и сама вера в Христа.

Когда мы говорим о христианстве, то очень многие думают, будто речь идет о каком-то «чистом христианстве», которое совершенно не повинно ни в какой церковности. Точно так же и докладчику представляется как бы само собою разумеющимся, для всех ясным, что истинное христианство в церкви только погибало. Это та точка зрения, с которой — я говорю не только о себе — мы радикально расходимся. Существовали и существуют в христианстве тенденции освободить его от всякой церковности, сделать его только религией отдельного человека, — не в смысле, конечно, исповедывания этой религии отдельным человеком, а в том смысле, в каком понимает докладчик, т.е. религией, имеющей в виду человеческую личность и только ее. Такое христианство, конечно, мирится с государством вполне и даже нуждается в нем. Но не это христианство родило всю европейскую культуру. Ее создало христианство церковное. Христианство строит Град Божий, как говорил Блаженный Августин, на любви к Богу, доводящей до забвения чело-

веком себя. Град же земной с его нормой закона строится на любви человека к себе, доводящей до забвения Бога[82]. В понятии религии человека, о которой мы сейчас слышали, действительно уже забыт Бог, Бога уже в ней нет, в ней есть только человек и его религиозность. Надо решить, на какой путь встать: на путь утверждения земного града государственности, на котором стоит современная культура, или на путь церкви, которая, конечно, может так же меняться в своем воплощении, как меняется государство. Вот вопрос, перед которым мы сейчас стоим. Доклад был полезен в том отношении, что он предлагает одно из этих решений и говорит: становитесь в позицию религии, государства, становитесь *всемирным народом!* Другая противоположная позиция говорит: становитесь церковью и перестаньте быть только народом, становитесь *вселенской церковью, но не всемирным народом!* Подчините, может быть, необходимое временно начало государственности некоторому другому началу, началу церковности, чтобы человеческое общение строилось в порядке отрицания основ, на которых стоит государство.

Один из существенных моментов государства есть принцип собственности в самом широком смысле. Осуществление же церкви земной, реализация церковности здесь на земле может быть построена только на принципе отрицания собственности. К этому решению уже пришла часть нынешнего человечества, может быть, недостаточно осознавая свою задачу. Уже происходит борьба между двумя принципами, из которых один ближе по своему содержанию к идее церкви, а другой к идее государства. Этому не противоречит то обстоятельство, что борьба за первый принцип облекается временно в форму государственного строительства, в форму политической борьбы. Он вступает в борьбу с духом современной культуры и, следовательно, с той религией человека, которой воистину живет современная культура.

Во имя идеала церковного мы должны вместе с бессознательными зачинателями новой борьбы, — но только сознательно, — мы должны вести борьбу с той религией человека, индивидуалистической по существу и антицерковной, сущность которой связно полно и систематически была сейчас изложена.

Л.Е. Галич.

Я обратил внимание прежде всего на тот тезис, где докладчик говорит, что с победой христианского мировоззрения становится возможной светская государственность. Я думаю, что в этом тезисе, центральном для всего доклада, заключается некоторая правда и в то же время в нем скрыта еще большая ложь. Я противопоставил бы ему следующее утверждение: если вообще существует светская государственность, то это именно потому, что никакой победы христианское мировоззрение до сих пор не одержало. В христианском мировоззрении можно уловить такие элементы, которые делают его совершенно несовместимым с какой бы то ни было светской государственностью.

Я говорю, конечно, не о том историческом факте, что христианство вступало в конфликт со светской государственностью, и не о тех аскетических тенденциях, которые заставляли его бороться со свободными проявлениями человеческого духа в жизни и в науке. Я говорю о внутренней стороне христианства. С той поры как христианство вошло в мир, оно сразу заявило себя и по своим задачам, и по своим идеалам несовместимым ни с каким жизненным деланием, происходящим на земле. Оно поставило перед человеком такие высокие нравственные задачи и требования, ввело его в такой очищенный и идеально-нравственный кислород, в котором всякое человеческое делание должно неизбежно захиреть, обнаруживаясь всегда и непременно как неправильное. Христианство пришло в мир со словами: оставь отца и мать свою; кто любит их, не может быть христианином[83]. Христианство говорит имущему: брось свое имущество[84]. Человеку, отдающемуся науке, искусству, семейной жизни, оно указывало на ненужность и недопустимость этих дел, так как они отвращают от того, что едино есть на потребу[85]. Вот какой колоссальной силы динамит внесен христианством в мир. Уже вскоре после своего появления христианство начало вбирать в себя элементы греческой философии и сближаться с идеалами, по существу ему чуждыми. Построяя церковную организацию, оно до известной степени воспроизводило формы древнего государства. Можно было бы даже подумать, что, капитулируя перед культурой, христианство переставало существовать, заменялось чем-то иным. Это неверно, потому что еван-

гельская правда в нем продолжала жить и она вносила значительный изменения в жизнь. Но во многом оно само изменилось — и только благодаря этому оно не помешало развиться светскому государству.

В связи с этим я никак не могу согласиться с другой, центральной мыслью докладчика, с той мыслью, что христианство есть «религия человека». Христианство никогда не было и не могло быть тем крайне индивидуалистическим явлением, которое видит в нем докладчик. В нем с самого начала были элементы объективные. В христианстве вообще наблюдается двойственность, известное «да» и известное «нет». Если вы берете евангельское христианство, вам бросается в глаза это страшное «нет». Мир не утверждается ни в одной практической черте, которые необходимы, чтобы мир жил. И то же христианство, происшедшее из источников эллинистического и древнееврейского, говорит «да», заставляющее его приспособляться к миру, расти в нем, не теряя своей главной, основной идеи, оставаясь христовой религией. Из маленького горчичного зерна[86] вырастает громадное растение, под тенью которого мы живем. Христианство побеждает мир, потому что оно начинает вступать само с собой в противоречие и не является уже тем чистым предельным устремлением, которое заставляет человека никогда не забывать о своих последних задачах. И в Реформации христианство обнаруживает себя вовсе не как та интимная религиозность, о которой говорил докладчик. Реформация вызвала к жизни другое начало, она звала к освобождению разума, к освобождению политическому, к подъему богатств и власти над природой.

Говоря о христианстве, нужно рассматривать оба полюса его. Один из них обращен к Богу и определяет собой последние задачи человека и ведущие к ним пути праведности. Каких-либо реальных земных путей им не дается. Другой полюс о последних задачах не знает, — но знает, что есть религиозный долг, что надо строить человеческую культуру. Первый полюс ставит задачи, но все земные пути отрицает, так как в них всегда найдутся неправедные элементы. Второй же полюс в известной мере оправдывает все дела.

Этот второй элемент христианства и делает возможными наши светские делания. Я хочу добавить, что, по

моему мнению, примирение этих двух элементов еще не начиналось. Даже и усмотрение этих двух элементов явление еще недавнее. У нас в России много умов этим занималось, есть и за границей люди, уже подметившие эту полярность в христианстве, но для синтеза этих двух начал путей еще нет.

Д.М. Койген.

Из возражений, сделанных мне, принципиально интересным было возражение А.А. Мейера. Тут видна отличная от моей точка зрения. — Я никаких исторических задач сегодня не разрешал. Я просто пытался осознать отношения между религией и государством, притом считая, что современная религия не исчерпывается одним церковным христианством. Что касается церковного принципа, который с такой энергией выставил А<лександр> А<лександрович>, то против него я не выступал просто потому, что это не лежало на моем пути. Моя задача состояла в том, чтобы показать, как религия и государственность приближаются друг к другу. И тут же я говорил, что при церкви, конечно, остаются ее задачи. Пока существует представление о потустороннем мире, пока существуют задачи непосредственного духовного общения людей, пока существует потребность в религиозном общении в культе, в том, чтобы сохранить внутреннего массового человека в творческом состоянии, до тех пор церковь не только имеет право на существование, но она будет существовать. Я думаю, что нельзя ставить прогнозы, — какую форму примет в будущем Церковь? — но никогда она не прекратится.

К вопросу о церкви, — я хочу это констатировать, — я не отнесся ни отрицательно, ни положительно, а совершенно нейтрально; я стою на той точке зрения, что проблема государственности в своем развитии не наталкивается принципиально на вопрос о церкви, не наталкивается и практически с того времени, когда удалось вырвать из рук католической церкви прерогативы власти. От этого выиграла и сама церковь. За последние 150 лет католическая церковь сделала громадные успехи, несмотря на то, что она лишена светской власти. В такой стране, как Соединенные Штаты Сев<ерной> Америки, католическая церковь развивается с большей быстротой, чем где бы то ни было. Затем говорилось, что в «религии челове-

ка» нет Бога, а церковь, выразился кто-то, есть Бог. Это не ново. Этот взгляд высказывался в другой несколько форме А.С. Хомяковым. Для него вся религия, все божеское сознание воплощено в церкви[87]. Разрешите мне выразиться научно: религия становится каким-то социологическим актом. Ведь выходит, что в истории соборов, во всех суждениях, мнениях, верованиях, которые проявлялись на протяжении всей истории, обнаруживается не только мысль христианства, а в этом проявляется сам Христос. Если бы я не опасался, что мои слова способны кого-либо задеть, я бы сказал, что это какое-то *социологическое идолопоклонство,* что это значит отождествлять Бога с определенными историческими учреждениями. Это было бы равносильно какому-то социологическому пантеизму, который идет вразрез со всей иудейской и христианской концепцией.

Затем я хотел бы сказать несколько слов о концепции А<лександра> А<лександровича>, этого, в сущности, церковного, — разрешите мне эту формулировку, — анархизма. Он боится власти индивидуума, всякой согласованности власти, даже чисто духовной. Но тогда как же быть со всей светской культурой, со всей нашей активностью и со всеми нашими естественными проявлениями? Как быть с миром титаническим, с нашими инстинктами? Это просто иллюзия. Надо быть справедливым к фактам, к конституции всей жизни. Жизнь состоит из нескольких основных устремлений: мир нравственный, мир власти, мир множественных отношений. Как я это развиваю в своей системе культуры: область теономии, аутономии, гетерономии и аномии. И этого многогранного мира не может и наука поглотить и исчерпать.

Я, повторяю, не говорил только о христианстве, а говорил об одном основном устремлении всей религии человечества. Это есть то самое устремление, которое явилось мостом к современной государственности. Но так уже история судила, что это устремление, эта «религия человека» ярче всего, сильнее и энергичнее была представлена миром христианским.

А.В. Карташев.

Мы постараемся продолжать в следующем заседании речи на эту тему. Необходимо поставить докладчику еще некоторые вопросы и разъяснить ему те возражения,

которые раздались сегодня. У докладчика, как у человека с установившимися воззрениями, получилось впечатление, что эти возражения не лежат на пути его проблемы. Между тем нам хотелось бы показать ему, что именно лежат на пути, что мы решаем тот же вопрос, но совершенно иначе. Хотелось бы нам заинтересовать его нашим взглядом, потому что докладчик не есть случайная индивидуальность, а зрелый плод целой культуры, установившегося европейского взгляда на вещи. Это европейский взгляд, в частности в вопросах религиозных взгляд протестантский на христианство, на историческую его миссию и на его философское содержание. Этот взгляд глубоко не состоятелен. Пропагандировать иное понимание содержания христианства есть наша задача. Докладчик недостаточно подмечает эту инаковость основной точки зрения и не придает ей значения. Между тем возражение А.А. Мейера должно было бы быть прямо оглушительно для докладчика. Так же точно и возражение Л.Е. Галича. Л<еонид> Е<вгеньевич> поставил перед докладчиком вопрос, на который, как сам он сказал, на Западе начинают обращать внимание и на который у нас в России усиленно обращают внимание. Разрешить проблему о церкви, не только историческую, а и религиозную, мистическую, социально-философскую, это большая задача. И мне хотелось бы, чтобы докладчик, раз он слышал, по крайней мере, возражение А.А. Мейера, так же услышал и возражение Л.Е. Галича. Последнее возражение не исторического характера, а метафизического и лишь иллюстрировано было историей. Докладчик должен отрешиться от убеждения, будто он стоит на философской точке зрения. Он глубоко историчен. Для него источником понимания церкви и ее задач в государстве является история. Тут нет никакой мистики и метафизики, существенных для христианства. Обо всем этом надо еще много поговорить. Сейчас я должен поблагодарить докладчика за то, что он принес нам эту тему в очень ясной концепции. Я обращаюсь к нему, чтобы он на следующие разы потрудился с нами поспорить, не отстраняя сразу то, что ему противополагается.

Мы ждем, чтобы нас услышали, как услышал Л<еонид> Е<вгеньевич>, и чтобы нам возражали. Это поможет нам укрепиться в нашей позиции, ибо мы с нее не отступим.

ЗАСЕДАНИЕ 12 АПРЕЛЯ 1915 г.

Продолжение прений по докладу Д.М. Койгена «Государство и религия»

А.В. Карташев.

Как вам известно, недавно скончался популярный общественный деятель А.А. Стахович[88]. Он был действительным членом нашего Религиозно-философского общества, посещал наши заседания и, если не ошибаюсь, был на последнем заседании 15-го марта. Это был человек из того типа русских общественных деятелей и культурных людей первого десятилетия XX века, которые уже давно отреклись от старых интеллигентских традиций безрелигиозной общественности. Он был представителем того поколения, которое благодаря духовной работе Вл. Соловьева и Л. Толстого не боялось быть и прогрессивным, и религиозным. Его религиозные интересы имели церковно-практический и общественный характер. Он был деятельным участником обновленческих собраний духовенства в 1905–6 гг. Как близкий человек к семье Толстого[89], он интересовался вопросами религии и с философской стороны. Это было ясно доказано его интересом к нашему обществу в тот период, когда многие люди определенного настроения отшатнулись от наших собраний, как от бесполезных и бесплодных. Я предлагаю гг. членам общества почтить память усопшего вставанием. (*Все встают.*)

Сейчас мы приступим к продолжению наших прений по поводу доклада Д.М. Койгена, прочитанного на предыдущем собрании.

Хотя я председательствую, но позвольте мне взять слово, как одному из участников.

Тема «Государство и религия» может быть трактована по самому простому пониманию, как тема государственно-правовая. Докладчик не ставил ее так узко технически. Хотя он и ограничивался материалами и терминологией специфически государственного характера, но не исключал, с другой стороны, и строя социально-экономического, который тесно переплетается с государственным и в сильнейшей степени регулируется им. Но по традиции нашего общества при обсуждении вопроса рамки темы еще более раздвинулись. Мы рассуждаем уже обо всем том организме социальном, который включает в себя и государство, и социально-экономический строй. Если докладчик имел логическое право сопоставлять с религией одну государственность, то мы, выдвигая иное определение религии, приводя его к понятию церкви, обязаны не ограничиваться идеей государственности, а привлекать сюда и идею социально-экономического строя.

Докладчик в числе других тезисов выдвигал тезис о несостоятельности государства атеистического, т.е. тему совсем пропедевтическую: да нужна ли религия государству? Если бы мы были не в Религиозно-философском обществе и не в данный момент развития нашей общественной мысли, то, может быть, мы надолго остановились бы на этом пункте докладчика и постарались бы его развить и дополнить. Но мы позволим себе этого пункта уже не касаться, предполагая, что доказывать необходимость религии для государства нам просто неприлично, ибо мы уже стоим на почве религиозного мировоззрения. Стоя на ней, мы и дебатируем вопрос. Мы задаем себе обратный вопрос: нужно ли государство для нас, для людей, стоящих на церковной точке зрения? Мы получаем возможность и необходимость так обратить вопрос докладчика потому, что в основу сопоставления с государством полагаем не скудное понятие «индивидуальной религии каждого», как это сделано докладчиком, а полножизненное понятие Церкви. Насколько нелепо звучал бы вопрос: нужно ли государство для религиозной индивидуальности? — настолько же полон смысла *наш* вопрос. Чтобы принять его, необходимо отрешиться от ошибочного предпочтения индивидуальной религиозности, как будто бы высшей формы религии, форме

будто бы низшей — Церкви. Необходимо, следовательно, уяснить: что есть Церковь?

Не полемизируя с докладчиком, я постараюсь развить параллельно его концепции свою собственную. В нашей постановке дело сводится к вопросу: как относится не религия вообще, а христианство, в его полножизненной форме Церкви, к историческому процессу социального развития человечества? «Социального», конечно, в широком смысле — и государственного, и экономического, и культурного.

Чтобы сопоставлять христианство и государство или вообще человеческое общество, необходимо точно знать природу сопоставляемых фактов. Один из возражателей, именно Л.Е. Галич, очень интересно показал, что докладчик не подозревает, как не просто религиозное содержание христианства. Л.Е. Галич ничуть не думает соглашаться с нами. Но он укоряет и докладчика за простодушное и доверчивое взятие под свою защиту христианства и церкви, будто бы совместимых с государством. Л.Е. Галич весьма поучительно задавал ряд вопросов: что такое представляет собою христианство в евангелии, тожественно ли с ним христианство апостольское, затем раннее первохристианство и, наконец, церковь? Возражателю все эти моменты рисуются противоречивыми с точки зрения отношения к миру. Как можно, говорил он, с этим безнадежно путанным понятием построить какую-либо теорию отношения данной религии к государству? Л.Е. Галич ничего не решал определенно, но выдвигал свое недоумение серьезно, ибо, действительно, для того, кто не воспринял христианства в форме Церкви, христианство должно быть виновато в тысяче непоследовательностей. И в таком случае возникает потребность отвергнуть весь исторический симбиоз христианства с государством и культурой и искать какого-то чистого, первобытного христианства. Исходя из этого типично протестантского, ставшего как бы научным, рациональным, представления о христианстве, его истории и Церкви, Л.Е. Галич утверждал, что Церковь явилась в результате перерождения христианства. Чистому же, неперерожденному христианству нечего делать ни с миром, ни с культурой, ни с государством. А потому докладчик не прав, как-то примиряя христианство с государством.

Нам кажется целесообразным при изложении нашей точки зрения принять к сведению все возражения Л.Е. Галича и, отвергнув их, расчистить поле для противопоставления нашего взгляда взгляду докладчика.

Рационалистические построения протестантской науки принимаются теперь всеми, как что-то бесспорное. Между тем в вопросах религии, вопросах по существу онтологических и мистических, никак нельзя довольствоваться одной поверхностью рациональных выкладок. Христианская церковь по ее субъективному самосознанию не есть какое-то извращение евангелия, а прямое его исполнение. Может быть, извне, рассудочно, этого и нельзя никак увидать, но мне кажется, что при свете внутреннего убеждения возможны и в этой области некоторые рациональные аргументы, могущие стать и общеобязательными. Отношение христианства и церкви к миру при взгляде изнутри, а не извне, не должно казаться столь безнадежно спутанным, как думает Л.Е. Галич. Церковь, вступившая в союз с историей, не изменила евангелия. Что такое евангелие? Это проповедь о Царстве Божием, которое вот-вот должно наступить. «Истинно говорю вам, что многие из здесь стоящих не вкусят смерти, как увидят Царство Божие, пришедшее в силе»[90]. Что это за Царство? Даже внешнему историку ясно, что в этом воплощалась истинная мечта Израиля о новом порядке бытия в истории и во всем мире. Ожидалось чудо исполнения всех чаяний верного народа, начиная от торжества правды для всех обиженных, переходя к восстановлению всего избранного народа с его государством и завершая все торжеством истинного богопочитания на земле и истреблением зла во всей твари. Апостольское настроение есть прямое продолжение того напряженного ожидания видимого, земного, охватывающего всю историю человечества с плотью, кровью, пищей и питьем, переворота, который они называли Царством Израилевым. Дальнейший опыт внес изменение не в существо понимания самого Царства Божия, а только во времена и сроки его наступления. Царство Божие как было, так и осталось представлением о преображении видимого, земного порядка вещей. Таким образом, и в евангельскую эпоху, и в апостольское время исторический процесс переставал интересовать верующих

не из-за своего материального существа, а только из за близкого срока наступления чуда. Срок отдалился, но мир не был и не мог быть проклят, ибо Царство Божие относилось к нему, именно его хотело преобразить, и потому мир логически был принят под опеку церкви, как подлежащий преображению. Итак, компромисс христианства с миром не есть искажение евангелия, а церковь не есть перерождение первохристианства. В переходную эпоху мы исторически наблюдаем два религиозно-психологических течения в раннем христианстве. Одно по-прежнему утопически ждало скорого пришествия Христова и потому наиболее апатично убегало от мира. Другое примиренно работало в обществе и государстве, как в среде, имеющей вместить в себя Царство Божие. Таким образом, метафизического манихейского дуализма[91] тут не было. Но с другой стороны, не создалось и не могло создаться в христианстве и того простого утверждения мира, какое было в язычестве и отчасти в иудействе.

Даже отдаленное ожидание Царства Божия не могло не отрывать сердца верующих от полного примирения с миром, как он есть. Устремление к чудесному Царству Божию психологически, несомненно, контрастирует с тем языческим простым вдохновением культурного строительства, которое следует назвать началом титаническим. Да, с титанизмом язычества не только евангелие, но и примиренческая церковь не имеют ничего общего. Эсхатологизм и хилиазм первохристианства не исчезли без следа в церкви последующего времени. Христианство, связавшись с процессом истории, пронизало все свое мироощущение эсхатологическим духом непреложной и вечной евангельской догмы о Царстве Божием. Мир церковью принят, но под знаком конца. Эсхатология евангелия сделалась аскетизмом всего церковного христианства. От эсхатологии к аскетизму идет знак равенства, а не знак противоположения, как думают те, которые говорят о противоречиях, об извращении и перерождении христианства. В христианстве не было никогда ни того манихейского отвержения мира, которое ему приписывают чуждые ему умы, не произошло, с другой стороны, и того простого принятия мира, какое навязывают ему критики, не понимающие церкви. В

христианстве это противоречие, непонятное для язычника и иудея, всегда внутренно мистически и логически было снято. Христианство и церковь внутренно и абсолютно застрахованы от опасности обмирщения. Обмирщение церкви — понятие очень мелкое, эмпирическое. Это — явление количественное, степенное, наконец, — просто человеческое, личное, частное, греховное. Раз навсегда и в корне оторванная от натуральной отданности этому миру, церковь потому и имела право «обмирщаться», то есть брать своими руками мирские вещи, связываться с делами государства и культуры, что она сама в своих последних упованиях никогда не может променять своей радости чаемого Царства Божия, радости не от мира сего, на механическое примирение с этим миром.

Итак, христианство действительно аскетично. Все религии имеют в себе долю аскетизма, ибо религиозный опыт немыслим без некоторого, хотя бы морального, дуализма. Но нигде этот аскетизм не имеет такого существенного, характерного и всеопределяющего значения, как в христианской церкви. Там, где исчезает этот духовный критерий, там умаляется сила и подлинность церкви, ее творческое будущее. Вооруженная этим внутренним иммунитетом, церковь действительно, как говорил возражатель, после «нет» сказала миру «да». Но теперь мы понимаем, какое это «нет» и какое это «да», и почему они так странно совместимы. Исторически, действительно, было так, что убегавшая от государства церковь стала затем жить в нем и дожидаться конца гонений. Она спокойно вздохнула, когда появился христианский кесарь. Принято оплакивать эту минуту, как падение церкви. Правда, союз с государством внес в церковь много отрицательного, но отрицательное всегда было во всем церковном процессе. Нельзя, воплощая небесную идею в условной, относительной, косной, материальной среде этого мира и человеческого общества, не быть причастным некоторому принижению, некоторому компромиссу, который я бы назвал неизбежным и праведным. Это — крестный путь всякого исторического достижения идеала. Следовательно, достигая своих конечных целей в русле исторического процесса, церковь через все свои опыты,

через все этапы выполняет основную задачу христианства. Ожидая при конце времен чудесного восполнения своего подвига, церковь идет, то падая, то подымаясь, тернистым путем «компромисса» с дефектами человеческой истории. Это не ошибка пути, а верное выполнение задачи служения Царству Божию. Для аскетической религиозности церкви этот путь единственно верный и вполне безопасный.

Для церкви характерно не только иррациональное совмещение неприятия мира с его приятием, но и самая сущность отношения христианского религиозного духа, христианской святости, христианского благочестия к плоти мира и человеческой жизни. В церковном догмате о Царстве Божием заложена особая метафизика этого взаимоотношения, какой нет в язычестве древнем и современном и какой нет в иудействе. Христианство в унаследованную им от иудейства идею Царства Божия вложило всю силу своего чисто эллинского упования преображения космоса. Сюда входит чаяние преображения и всей человеческой культурной истории. Язычники древние и язычники новейшие, под которыми я разумею современных нам позитивистов (равно гуманистов-либералов и социалистов), принимают космос и физические основы жизни, как они есть, — без надежды на преображение. Само иудейство этой идеи преображения мира не постигло. Сущность его упований на благо Царства Божия сводится к моральному закону в жизни личности и общества. Здесь личность и общество ставятся в подзаконное отношение к воле Единого Абсолютного с полным пренебрежением к судьбе мира, как такового. Идея Царства Божия, перенесенная христианством с почвы семитической на эллинскую, не могла ограничиться одним подчинением воли человеческой воле Божией, но впитала в себя всю глубину религиозного интереса к космосу, каким была проникнута эллинская религия. В церкви, таким образом, создалось неведомое другим религиям и мировоззрениям религиозно-онтологическое отношение к миру. Церковь аскетически изживает в своем религиозном опыте весь мир, как свою собственную плоть. Существо этого изживания несводимо ни на языческо-позитивное механическое принятие жизни, ни на иудейский морализм. Эту религиозную сущность можно было

бы назвать аскетическим эллинизмом. Наполнив таким содержанием догму Царства Божия, церковь расширила ее до универсальной полноты, которою объемлется решительно все. Царство Божие дает ответы на все вопросы богопознания, мироустроения и спасения человека личного и общественного. Вот почему мы говорим, что только церковь из всех религиозных систем одна правоспособна решить проблему социальную и государственную, решить религиозно, а не механически, не юридически, не морально. Ибо только в церкви постигается и осуществляется метафизически религиозное соотношение божества с космосом, с жизнью, с человеческим обществом, с социально-экономическим строем, соотношение Бога с плотью. Во всех других системах мы встретим лишь моральное сопоставление этих категорий. И иудейство и господствующая теперь протестантская религиозность индивидуалистического, философского типа, подходя к вопросам мира, культуры, человеческого общества, решают очень простую задачу и очень простыми средствами. Не понимая совсем метафизической связи духовно-религиозной стихии с плотью космической жизни, не понимая, что космос и плоть человечества должны быть внутренно мистически переживаемы религиозным сознанием, эти нехристианские точки зрения довольствуются установкой моральных взаимоотношений между двумя абсолютно чуждыми друг другу верами духа и плоти. Для церкви человечество есть богочеловеческая плоть, есть тело Христово. Для внецерковной мысли такое органическое единство абсолютно непонятно. Такой мистический синтез, переходящий в мистический монизм, для нее непонятное «безумие», ибо она глубоко дуалистична. Идея человечества, как тела Христова, для большинства наших современников не только абсурдна, но и кощунственна. Они находят особое наслаждение в чистейшем разграничении между стихией индивидуальной, интимной религиозности, с одной стороны, и обществом, культурой, государством, миром — с другой. При этом дуализме для них задача сводится к установлению договорных, дружественных отношений между двумя союзными державами. Докладчик, например, довольствуется свободным существованием религии в пределах государства для высшего служения тому же государству.

Речь идет если не о примате государства, то о равноценности и равноправии с религией его цели. Религиозный процесс здесь протекает в какой-то другой, параллельной государству, среде, с ним не соединяясь. Наоборот, Церковь, с ее задачами Царства Божия, в корне упраздняет этот дуализм и в своем мистическом синтезе тесно связывает религию и государство, но при этом лишает государство примата и равноправия с религией. Примат принадлежит Царству Божию. Государство лишается языческого достоинства высшей ценности. Оно лишь средство, орган Царства Божия. Не религии снисходительно отводится место в государстве, не она ему служит, но государству дается место в Царстве Божием и оно есть служебный орган этого Царства. Вот какой ход мыслей должен пояснить формулированную мной вначале постановку вопроса в отличие от докладчика. Вот почему мы ставим вопрос: нужно ли государство для религии, а не наоборот.

Да не будет понята предложенная мной церковная концепция в грубом инквизиторском смысле. Апостол Павел недаром сказал, что все христианство кажется внешнему миру сплошным соблазном и безумием[92]. Соблазняет не только иррациональная сущность христианской догмы, но и история церкви. Последний соблазн особенно импонирует умам, позитивно настроенным. Действительно, довольно трудно проповедывать примат церкви перед государством, когда все передовое человечество с сочувствием смотрит на трудную борьбу государств с историческими привилегиями государственных церквей. В области этой позитивной политики, в борьбе с клерикализмами я не буду расходиться в оценках с ревнителями свободной государственности. Пусть все уродства прошлого, пусть все инквизиторские повадки церквей будут ликвидированы хотя бы оперативным способом. Это только послужит к очищению церквей от заблуждений и к просветлению истинного призвания церкви. Не насилием должно быть достигаемо Царство Божие. Но все же в идее Царства Божия заложена идея победы над этим миром, значит, идея величайшей силы. Ложные построения прошлых веков должны идти на слом, целиком или частично, но верное задание должно снова возрождаться на развалинах прошлого, пока но-

вый опыт не приведет к более совершенным результатам. Истину нельзя скомпрометировать никакими частными ошибками. Все великие идеи звучат, как утопии, и очень мало и уродливо воплощаются в опыте; но человечество правильно поступает, когда не теряет в них веры и когда ими только и движется вперед. Свобода, равенство, братство — где они, когда пред нами одни только враждующие народы?! И если бы даже ближайшие к нам народы примирились и разоружились, то все равно пришлось бы подымать мечи и защищаться от народов отдаленных, из глубины Азии. Братство — утопия, мечта и в то же время движущая сила реального строительства. Позвольте думать то же самое и о церкви и о Царстве Божием. Я знаю, что я не раскрыл эту идею в применении к современности, — может быть, удастся это сделать по другому поводу. Если я сейчас сколько-нибудь сумел разъяснить только одну постановку вопроса о религии и государстве с церковной точки зрения, то буду считать свою задачу исполненной.

А.А. Мейер.

В прошлом заседании я пытался указать Д.М. Койгену, что он совершенно не учел такого важного обстоятельства, как образование *церкви.* И несмотря на его разъяснения, я остаюсь при том же. Религиозность, которую он считает единственно приемлемой, устраняет самое идею церкви. Для «религии человека» понятие церкви становится уже ненужным и невозможным. Докладчик оговорился, что он не отрицает церкви, как организации культа, но эта оговорка существа дела не меняет, потому что в этом понимании церковь становится лишь одним из государственных учреждений, которое не берет на себя полностью всей задачи организовать человечество, а поручает это дело государству. Но это уже не церковь. По-видимому, докладчик разделяет тот взгляд, что государство оставляет значительно больший простор свободному развитию личности, чем церковь. И так как мы стремимся к все большему и большему утверждению именно свободы личности, то нам приходится, — с его точки зрения, — оставляя позади себя церковь, обращаться исключительно к государству. Но тутто и заключается некоторое недоразумение или просто, сказал бы я, ошибка. Наоборот, чем больше внедряется в

сознании человечества идея личности, тем менее может удовлетворяться оно идеалом государственности. Очень наивные мыслители, не имеющие за собою никакой теоретически серьезной почвы, — анархисты — грубо и подчас внутренне противоречиво выражают какое-то требование современного человечества утвердить свободу вне государственности. Назревает особая проблема, которую должно разрешить современное человечество. Ее можно было бы назвать проблемой новой общественности, нового свободного человеческого общения, т.е. проблемой нормального взаимоотношения личностей, живущих на земле. До сих пор общение людей построено было по принципу, не гармонирующему с принципом личности. Именно чувство личности, чувство личной свободы и заставляет нас сейчас так болезненно ощущать ненормальность наших взаимных отношений. Современное человечество знает одно явление, которое может многим представляться, побочным, маловажным, второстепенным, но которое должно быть поставлено сейчас во главу угла. Я имею в виду так называемое социальное движение. Обстоятельства могут временно отвлекать наше внимание от этой проблемы. Сейчас факт столкновения наций заслоняет собой социальную борьбу, происходящую внутри наций. Но тот, кто религиозно подходит к жизни, не может забыть, что основной и важнейшей проблемой сейчас является проблема новой общественности, худо ли, хорошо ли, но решаемой социальным движением. В идеологии современного движения мы видим предчувствие радикальной перемены, которая должна совершиться в общественности. Только в них осознана та истина, что современное человечество стоит накануне замены одного принципа общения людей другим, что, следовательно, речь идет не только о дальнейшем развитии и росте государства, а о более полной, — уже государственностью не удовлетворяющейся, — реализации личного начала в человеческой жизни. Однако если меняется самый принцип общения, то ясно, что задача не сводится к одной только политической и экономической реформе. Под вопрос ставится вся культура, все стороны культурной жизни, ибо изжит какой-то принцип, которого эта культура держится. Идеологии же, явно сводящие всю задачу к вопросу о новом праве и новом эконо-

мическом строе, не в состоянии до конца раскрыть смысл совершающегося социального движения. Мне хотелось бы лишь заметить, что эту «узость» современных идеологий я считаю не только минусом их, но — как это ни странно — и плюсом. Вовсе не плохо, что, например, современный социализм не берет на себя задачи, которые он в настоящей момент не мог бы решить. При той общефилософской основе, на которой он стоит, всякие его попытки решить другие вопросы, кроме экономических, открыть принцип общения во всех плоскостях жизни приводили бы его к ложным построениям и к пагубнейшим ошибкам. Без отказа от миросозерцания, на котором стоят современные социалисты, все их построения противоречили бы идее свободы личности. Но рано или поздно идеологии социального движения придется поставить вопрос во всей его глубине. Иначе движение не решит своей задачи.

С тою же ограниченностью социальных идеологий связано и отношение их к государственности и к праву. Необходимость известной скрепы для общественного единства сознается всеми. Но не останавливаясь на проблеме радикального обновления всей жизни в целом, идеологи движения не могли найти иной скрепы, кроме «права». Это признание права единственной скрепой общества и есть «ахиллесова пята» современного социализма. Решая проблему, вытекающую из постановки вопроса о личности, он в то же время допускает чуждый личности принцип, делает общество — правовым единством. Если бы дело сводилось к историческому временному оправданию государственности, — нельзя было бы против этого ничего иметь. Но тогда в идеале должен был бы быть указан иной принцип. По существу своему право, закон вовсе не есть нечто временное. В основе его лежит какая-то вечная идея, как и в основе добра. Онато и враждебна идее личности в том смысле, как ее понимает христианство, т.е. в. *истинном* смысле этого слова. Конечно, тот, кто утверждает, что идея свободной личности враждебна законническому, ветхозаветному идеалу права, не должен обязательно отрицать всякое право. Но эта точка зрения отвергает последний идеал права, абсолютное право. Если бы социалисты, как это делают некоторые из анархистов, попытались вместо скрепы

правовой выдвинуть скрепу этическую, то, — как верно указывал на это докладчик, — они совершили бы другую столь же громадную ошибку: этическое начало не может быть самостоятельной скрепой общественности. Этика — только частность, промежуточная ступень в процессе сообщения человечеству свыше полной истины, но она ни в каком случае не является последним основанием, на которое могло бы опереться общество. Должно быть утверждено иное, более самостоятельное скрепляющее начало, которое включалось бы, как необходимый момент, в самое идею личности. В чем же этот момент? Ответ уже был дан в христианстве. Идея церкви и есть та идея, которая может быть поставлена здесь смело на место идеи государства. Тот принцип общения, который утверждается в Царстве Божием, а следовательно, и в церкви, несомненно, внутренне связан с идеей личности, как свободного существа. Общение в Царстве Божием абсолютно свободно, оно не знает никаких прав и никаких норм. Для торжества права необходима психическая предпосылка: наличность правосознания. Последнее же складывается естественно, будучи трансформацией природного чувства родового, племенного, национального единства. Церковное общение для своей реализации должно иметь также особую психологическую предпосылку, по меньшей мере, равносильную «правосознанию». Такое новое родство, новое отечество, новая связь, дается только учением в мистерии. От Нового Адама идет новое поколение людей, новый Израиль, как называет себя церковь. Такая цель, несомненно, может осуществляться только во всей истории церкви, а не в самом моменте возникновения церкви. Я не буду останавливаться на той мысли, которую развивал А<нтон> В<ладимирович>, почему вся эсхатология церкви должна была обратиться в церковный аскетизм. Аскетические тенденции церкви заставляли ее внутренне чуждаться житейских мирских дел, предоставлять организацию человечества на земле — мирскому государству. Но аскетизм церкви не остался бесплодным и для земли. Он создал в земном человечестве подлинное сознание личности. Теперь, исходя из этого сознания, оно может ставить перед собою новые задачи, но, конечно, решать их нельзя иначе, как при свете все той же правды Царства

Божия. Так, по моему разумению, раскрывается вопрос о религиозных судьбах человеческого общества. Вопреки докладчику, который формулировал самый вопрос, как проблему религии и государства, важнее было бы выяснить взаимоотношение церкви и государства. Докладчик же, с одной стороны, просто обедняет самое христианство, мысля его в образе протестантизма, а с другой стороны, социальная проблема не то что игнорируется им, но разрешается вся в плоскости права. Он не обмолвился ни словом, что самый вопрос о праве есть частность более широкого вопроса социального.

Д.В. Кузьмин-Караваев.

Мне бы хотелось продолжить основную мысль, которую развивал нам сейчас А<нтон> В<ладимирович>, и вместе с тем отметить и некоторые противоречия. Мы отлично знаем, что государство не может обойтись без религиозной санкции. О необходимости церкви для государства говорить не приходится. Но вопрос в том, нужно ли государство религии. И даже скажу прямо: вправе ли церковь давать эту санкцию государству, освящать его действия своим авторитетом. А<нтон> В<ладимирович> решал вопрос двояко. Практически он говорил, что это не важно. Действительно, от отделения церкви от государства во Франции менее всего пострадала церковь. А<нтон> В<ладимирович> напоминал нам о том, что и в истории русской церкви были минуты, когда церковь готова была сказать: «Ныне отпущаеши»...[93] Но в конечном идеале, говорил нам А<нтон> В<ладимирович>, государство будет поглощено церковью. При этом нельзя отрицать, что к деланию государственному есть некоторая тяга и у церкви. А<нтон> В<ладимирович> пошел дальше и сказал, что от этого дела, заботы и попечения церковь не вправе отрекаться. И вот я постараюсь разобраться в этом как будто небольшом, но в действительности очень значительном противоречии. А<нтон> В<ладимирович> превосходно охарактеризовал историю государственного бытия, как преобразование космоса, но мне представляется неверным утверждение А<нтона> В<ладимировича>, что дело преобразования космоса может быть совершено только христианством. А<нтон> В<ладимирович> говорил, что в данном случае преображение есть преобра-

жение всей плоти. Действительно, глубокая любовь к плоти должна диктовать ее полное преображение. Но часть этого преображения есть несомненно дело государственности. Есть нечто законное в росте человечества. Подойдем к вопросу с эсхатологической точки зрения. В конечном результате человеческой истории мы найдем два параллельных процесса: первый процесс христианского самовоспитания, делания самого себя, которому нас учит церковь. Это процесс есть процесс личной воли. Грешить или не грешить, быть или не быть спасенным — есть дело личной воли, лежащей в основе христианства. Процесс же приспособления не зависит от личной воли. Я могу быть или не быть христианином, но не могу не быть русским, что бы я ни говорил о своем космополитизме. Мою душу можно судить, как таковую, но мое государственное делание должно рассматриваться, как часть некоего слагаемого. С этой точки зрения есть наше личное дело сретение Господне и есть другое господнее дело, где Господь готовит нам жилище будущего. Если, с одной стороны, церковь нужна мне, рабу Божию, то она нужна и гражданину, для участия в государственном бытии, участия все равно на 3/4 безвольного. Ведь не мы правим историей — история правит нами, — сегодняшние и завтрашние события подтверждают это. Почему же нам больно, когда эти два понятия расходятся? Где посредствующая связь между ними? Отчего нам не все равно, будет ли наше государство православным или не православным? Посредствующей связью мне представляется народ. А в применении к народу мы прилагаем такой основной признак, как православие. Я сейчас не буду разбирать дело методологически, но может оказаться, что понятие «православное государство» — такая же нелепость, как православная геология или физиология. Понятие же «православный народ» есть нечто живое.

Эта необходимая народная связь важна еще тем, что здесь мы приближаемся к решению вопроса о соотношении церкви и государства. Этот вопрос решается, я бы сказал, мудро: государство не обращается к нам в своих требованиях ни именем закона, как обращалось бы государство атеистическое, ни именем Бога, как хотелось бы тем, кто стремится насытить государство религиознос-

тью. Современное государство обращается к нам именем Государя, а понятие Государя неразрывно связано с понятием народа. Церковь не ставит Государя, а только санкционирует его власть. И вот, я думаю, что теоретически и практически надо беречь эту связь между церковью и государством. Я подчеркиваю — между церковью и государством, но не государством и церковью. Ибо в государстве современном есть много неправильного и болезненного. Но по отношению к церкви государству надо беречь и подчеркивать то наличное, что есть.

Е.П. Иванов.

Нельзя прийти ни к каким выводам, если мы не выясним, чтим ли мы Истинного Бога или идолов. Идолом же может стать и государство, и народ, и социализм. Если мы сделаем идолами эти мирские правды, они превратятся в неправды. Судьба каждой правды мира зависит от того, куда обращена она лицом, — к Слову Истины или от него. Обращенная к Слову Истины, каждая правда, не принимая себя за истину, в истине принимает и другие, даже враждебные ей правды, идя к исполнению всяческой правды в истине. Но примирение правды должно произойти не по-мирски, не в компромиссе мирском, но в самом Слове Истины, пришедшем в мир свыше, от Отца миров рожденном. Это Слово Истины — Иисус Христос.

Ф.К. Греков[94].

Я думаю, что вопросы, здесь поднятые, не будут разрешены, пока мы не дадим точных определений понятиям религии и государства. Эта задача, по-моему, и должна стать во главу угла для Религиозно-философского общества.

Д.М. Койген.

Я должен вернуться к задаче прошлого собрания, к чисто научной задаче, которую я себе поставил. Моя тема была очень проста. Я говорил не о том, каковы *должны* быть отношения государства и религии, а о том, как они фактически сложились.

Я выяснил прошлый раз, что, покуда не было понятия божества, не было и политической жизни, т.е. не было общеобязующего для всех начала, не было длительного общения между людьми, которое мы называем политическим. А.В. Карташев сузил проблему. Я говорил о

религии вообще и о государственной власти вообще. А он говорил о религии христианской и о христианстве, как оно воплотилось в церкви и только в церкви. Но проблема, поставленная А<нтоном> В<ладимировичем>, сама по себе чрезвычайно интересна. Я бы хотел передать несколько мыслей, которые были навеяны речью А<нтона> В<ладимировича>. Мне показалось странным, что от церкви требуют, чтобы она выполняла задачи государства. Когда возникла церковь? Ведь у греков не было церкви в том смысле, как мы ее понимаем сейчас. Она возникла в Вавилоне, в чисто иудейской среде после разрушения государства. Ставила она себе трансцендентные задачи. Трансцендентизм церкви постепенно углублялся. Устремления церкви и государства поэтому оказалось совершенно противоположными. В государстве — сверхличное бытие в миропорядке человеческом; в церкви — личное бытие в миропорядке сверхчеловеческом. Действительно, как бы социальные проблемы ни были разрешены, если бы мы представили себе, что совершенно не будет никаких антагонизмов между людьми, что установится полное согласие, в мире социальном водворятся свобода и справедливость в отношениях, то и тогда у церкви будут свои особые задачи, если хотите, метафизические, метафизико-педагогические. Правда, они не решаются только при помощи разума, а решаются скорее волей при помощи экстаза, интуиции, проникновения. Этот вопрос чисто автономный, внутренний, духовный. Но при чем тут власть? А государство — это организация власти. Что касается социального вопроса, то опять-таки мой ответ очень ясен. В пределах церкви этот вопрос решаться не может. А если бы он решался, тогда вообще должны были бы прекратиться всякие свободные отношения между людьми. По существу мне нечего больше сказать. Я не вижу возражений, которые разрушали бы концепцию моего доклада. Повторяю: церковь и государство по стремлениям своим принципиально противоположны друг другу.

А.В. Карташев.

Наши прения были несколько своеобразны. Мы разрабатывали не мысли докладчика, а говорили каждый свое по выдвинутому им вопросу. Вышел как бы ряд не спорящих докладов на одну и ту же тему. Таким об-

разом, общей неудачи разработки этой темы я не вижу. Неполнота, свойственная устной речи, была причиной обычных недоразумений. Вправе пожаловаться на них и докладчик. Могу пожаловаться и я. Например, Д.В. Кузьмин-Караваев, как бы продолжая мою концепцию, закончил ее для меня весьма неожиданным выводом. Получилось то сужение темы, о котором мы можем одинаково с докладчиком пожалеть. Из этого недоразумения я ясно вижу, как многого я не развил в своей речи. Во-первых, не развил самого понятия церкви в его полноте, которое бы объяснило, почему именно при помощи его решается данная проблема. Одна ссылка на идею церкви, как показала речь Д.В. Кузьмина-Караваева, по неразработанности этой идеи, будит ассоциации о вопросах очень практического свойства, о простой наличной данности. Между тем, когда я выдвигал проблему церкви, я мыслил эту идею в ее движении, в ее нераскрывшейся полноте. И я говорил, между прочим, что христианство движется, растет в истории. Я не придавал этому отрицательного смысла, как те, которые видят в этом самопротиворечии извращение. Внешне наблюдаемые изменения не отразились на внутреннем, органическом единстве церковного самосознания. Единство самосознания по отношению к церкви не метафора, а точный факт, который совершенно неприемлем для современного агностического философского сознания. Для философа, отказавшегося знать что-либо о сущностях вещей, конечно, не может быть разговора и о церкви, как о живой сущности. Наша речь может быть понятна только метафизикам или людям живой религии, поставившим свой религиозный опыт выше мертвой гносеологии. Итак, церковь — это органическое существо, мистически реальное. Оно проявляет свою жизнь в истории, подпадая несовершенствам и уродливостям последней, но через все это совершая план искупления и спасения мира. Как существо живое, церковь движется и растет, восходя во времени от образа к образу и от силы в силу. Те из верующих в церковь, из ортодоксов, которые видят в ней одно лишь застывшее единство самосознания, умаляют органическую жизненность церкви, способность ее к возрастанию, к достижению «меры возраста исполнения Христова»[95], как говорит о церкви ее

тайновидец Павел. Те, которые ставят над развитием церкви точку, умаляют творческую энергию Духа Божия, оживляющего церковь и дающего ей дух пророчества, тот дух, который всегда двигал и преображал религию, переводил ее из Завета в Завет, не разрушая и не отрицая в Завете Новом Завет Ветхий. Вот о какой церкви, о церкви живой, о церкви наших упований я говорил, а не о тех ее археологических окаменелостях, к которым приковывается сознание многих, в том числе и Д.В. Кузьмина-Караваева. Благолепные формы древности церковной, их старческий покой не следует тревожить никакими новыми, несвойственными им задачами. Новое вино непрерывно растущих запросов жизни и религиозного сознания нельзя вливать в старые мехи[96] ни одного из существующих законченных вероисповеданий христианства. Ни одно из них не в состоянии решить задачи, ему непосильной, ибо каждое есть только частичное воплощение неисчерпаемой глубины живого духа и живого существа церкви. Каждое стареет, изнемогает, иссякает. Дух германизма, латинизма, эллинизма, славянства — все это временные воплотители частных задач вселенской неумирающей церкви. Разнообразны возрасты вероисповеданий и различно их внутреннее богатство: одно старо, другое молодо, одно дало нечто, другое — уже все, но нет предела возможностям и исполнениям для питающего их источника, для самой таинственной Церкви. Это только смешное ослепление историков, когда европейская Реформация рассматривается, как последнее, великое проявление христианства. Наоборот, для тех исторических, социальных задач, пред которыми сейчас стоить церковь, Реформация не дает ровно ничего, скорее — отнимает. Эти задачи может выполнить только новое раскрытие сил церкви, неизмеримо превосходящее по качеству все дело реформами.

В предчувствии этого выявления новых творческих сил церкви нельзя связывать себя и порабощать стареющей и истлевающей оболочки законченных исповеданий. Но нельзя и разрывать с ними и с историей абсолютно анархически, ибо в истории воплощается только единая вселенская церковь, одно мистическое, реальное существо. Других нет. Как бы ни были новы времена, лю-

ди, пророки, творчество на основе церкви может быть только религиозно связанным с прошлым, ибо возможность его заложена только в едином месте во всем мире. Ни откуда из другого места, ни с какого другого жертвенника огонь церковный зажжен быть не может. Выдвигая церковь, возвышающуюся над всеми данными вероисповеданиями, напоминаем и твердо стоим на том, что речь идет о единой, неделимой вселенской Церкви, как едино Ее таинственное тело, принадлежащее Единой и Той же вовеки Главе.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах



ЗАСЕДАНИЕ 11 ОКТЯБРЯ 1915 г.

Прения по докладу К.М. Аггеева «Ближайшие судьбы Русской Церкви. По поводу записки думского духовенства»

Председатель.

Объявляю заседание открытым. Предметом сегодняшнего доклада будет вопрос о реформе Русской Церкви. Вопрос на первый взгляд чисто политический, ибо ведь, конечно, для того, чтобы урегулировать Русскую Церковь, надо прежде всего неизбежно и абсолютно выяснить, изменить и урегулировать ее отношения с государством и властью. Без этого никакое движение невозможно, никакая реформа фактически недопустима. Посему и по отношению к Религиозно-философскому обществу стоит обычный вопрос, зачем мы занимаемся таким практическим, повседневным, политическим делом. И повторно мы должны объясниться, что 1) в русской обстановке мы не стыдимся пускаться в решение таких злободневных, кажется, очень позитивных вопросов, ибо быть небесными философами в нашей обстановке иногда мыслимо только или кабинетным мертвецам, или людям с атрофированными моральными чувствами. Ни теми, ни другими быть не хотим, стараемся не быть и потому и впредь можем натыкаться иногда и не избегать обсуждения и решения таких грубых, реальных вопросов, но, разумеется, решение их для нас не есть самоцель. Наше стремление не заключается в делании практической политики дня. К этим же вопросам мы прикасаемся потому, что с них «камни вопиют» временами. Но мы постараемся согласно с главной целью углублять их мета-

физический смысл, вскрывать философский корень и влиять на изменение мировоззрения нашего общества, влиять на духовные его основы, ибо это мировоззрение, как целое, большей частью тесно соединено с вопросами общественными. Поэтому получается воздействие на это мировоззрение и, стараясь видоизменить его духовную основу, отправляются от этих вопросов. Например, в прошлом году как могли бы мы обойти во имя чистой религиозно-философской проблемы такой потрясающий факт, как война? В той же линии нам рисуется и вопрос о русской национальной церкви. Это часть вопроса русской государственности, русского национального идеала, часть вопроса религиозного, русского, в частности, мирового вообще. Таким образом, мы, выдвигая этот вопрос, имеем в виду не специально только его практическое разрешение, которое в чистом виде мы предоставляем практическим политикам, как и во всяких других проблемах, которых мы касаемся. Но мы ставим его лишь для того, чтобы докопаться до его основных метафизических, скажу религиозно-метафизических, даже догматических основ. Это наша цель, но в процессе обсуждения, мы имеем в виду вообще его прихождение и углубление постепенно к этому идеалу. Таким образом может быть мотивирована постановка этого практического и политического вопроса у нас, но, разумеется, это только мотивировка самой постановки. Каковы подходы к этому вопросу, как мы его желаем поставить, это вскроется в изложении мысли доклада и в последующих прениях. Слово принадлежит докладчику.

Докладчик.

Я хочу доклад свой предварить несколькими вступительными словами. Я не могу скрыть того, что я чувствую себя плохо именно потому, что взялся за данную тему. Не та беда, что, может быть, аудитория не совсем благосклонно смотрит на этот род вопросов, а беда та, что мне в докладе придется касаться многих болезненных язв нашей церкви. Я не могу отрешиться от мысли, что я священник, что церковь для меня не есть что-то внешнее, не могу присоединиться к словам, только что выслушанным, что дело строения церкви... (*Не слышно.*)... Я нахожусь в церкви, с нею неразрывно связан, так что будущее строение церкви есть моя область. Находясь в церкви, бу-

дучи членом ее, я должен буду говорить о многих недостатках церкви. Я знаю, меня будут винить в том, что называется хамством, что я обнажаю язвы, но я всегда проходил мимо этого. Как ни тяжело слышать подобного рода обвинения, но я считаю их вполне безосновательными, и сейчас мне хотелось бы предварить, что я знаю, что эти обвинения будут, но не считаю их настолько серьезными, чтобы они могли предубедить меня и не дать мне возможности выступить с этим докладом.

«Мы переживаем время церковного развала...» (*Читает доклад.*)... Начинается записка[97] с констатирования того, что наша церковная жизнь идет ненормально. Высказывается в то же время вера в то, что это дело не безнадежно. Как на первую меру для оживления церковной жизни, указывается на необходимость образованного духовенства, хороших делателей на Ниве Божией. Говоря об образованном духовенстве, высказывается соображение, определенно отрицательный взгляд на то, что носит название пастырского... Этот вопрос, очевидно, побудил и ко второму вопросу, к оценке состояния наших духовных учебных заведений. Здесь высказывается указание на то, что наше дело учебных заведений если и нуждается в реформе, то не в направлении уменьшения их образовательного курса, общего и богословского, к чему была тенденция последние годы, а увеличения его. Высказывается мысль, что духовные академии должны быть свободно открыты для воспитанников семинарий, чтобы кандидаты во священство были лицами с высшим образованием. В оценке духовных учебных заведений высказывается мысль о том ненормальном положении, которое занимают в них в качестве высшей администрации монашества, лица без должной подготовки, опыта, без достаточного выбора. Они-то и погубили нашу духовную школу, главным образом воспитательную ее сторону. Они губят и наш епископат. Выдвинутые с головокружительной быстротой на самые высшие, чисто церковные должности в качестве ректоров семинарий эти будущие кандидаты епископата проходят дурную школу в смысле подготовки к этому высокому служению. Дальше идут указания на отношения между епископатом и духовенством, чрезвычайно ненормальные. Епископ, это тот господин, к которому духовенство может питать только один страх.

Права духовенства ничем не ограничены. Епископ полный хозяин над судьбой вверенного ему духовенства. Как на конкретные факты указывается на то, как часто епископы переводят с места на место десятки священников и этим без сожаления разоряют их. Указывается, что в уставе нашей духовной консистории есть пункты, которыми узаконяется это бесконтрольное распоряжение судьбами духовенства со стороны епископа. Ненормальность отношений епископата и духовенства выражается и в том, что епископ не позволяет вести организованную жизнь нашему приходскому духовенству. Всякие собрания духовенства, особенно если они выходят за пределы обсуждения профессиональных нужд и ставят вопросы, в прямом смысле религиозные или церковные, — возбуждают неудовольствие епископата и епископы прикрывают эти собрания. Здесь требуется полное право организованной жизни духовенства и высказывается попутно такое мнение, такие слова, за которые можно простить все недочеты записки авторам ее: «пасторское дело живое и рабами оно осуществляться в жизни не может». Дальше записка переходит к нуждам, которые достаточно известны даже и данной аудитории, так часто об них говорится в периодической прессе, т.е. о необходимости реформы прихода, о необходимости поставить полнее церковно-приходские школы, развить приходскую благотворительность. затем в конце, может быть, потому, что вопрос этот является как бы выражением или источником реформы, указывается на необходимость созыва поместного Собора. Это вопрос, который известен нашей аудитории, потому что о нем часто говорили. Но в записке указывается очень важная мысль при этом вопросе, именно указывается на то, что жизнь наша в настоящее время не может регулироваться каноническими нормами. Вопрос о том, что такое канон и какой он имеет авторитет в церкви, вопрос сложный. Может быть, при дальнейшем обсуждении я его коснусь. Думское духовенство не разрешает этого вопроса или — и решает его, и не решает. Оно как будто признает канонические нормы обязательными и склоняется к той тенденции, которая царит в официальной церкви, о догматическом авторитете канона, не говорит, что жизнь настолько ушла вперед, что подчиниться канону уже не может, и что са-

ми каноны нуждаются в пересмотре, а может быть, и в отмене. Вот вопрос чрезвычайной важности, который может быть разрешен только поместным Собором. Конечно, нельзя понимать эти слова записки в том смысле, что это есть единственный вопрос, подлежащий компетенции поместного Собора. Ему подлежат и все другие вопросы. Но важно, что в записке указывается это. Затем идет ряд частных нужд: об участии духовенства в земских собраниях, о материальном обеспечении его, вопрос о ненормальной постановке у нас миссионерского дела. К этому сводится все главнейшие соображения записки.

«Записка думского духовенства...» (*Читает дальше доклад.*)...

Я далек от мысли стать на точку зрения закона 1905 г. об отделении церкви от государства[98], как во Франции, далек потому, что в этом законе не было отделения церкви от государства, а было навыворот гонение церкви. Основные пункты этого закона представляют гонение церкви, стеснение ее развития. Есть другой термин: не отделение церкви от государства, а автономия, но по подобию автономии культурных учреждений. Как можно это осуществить? Я не считаю этого вопроса неразрешимым. Русская жизнь представляет для этого некоторые данные. У нас есть церковь со всей видимой стороной церкви. Я разумею жизнь того же старообрядчества. Благорасположением государства оно не пользуется, но живет, однако. В основах старообрядческих, мне кажется, не найдем ли мы указания на то, в какие отношения должно стать государство и церковь. Одно для меня несомненно: то отношение, которое было до сих пор, то подчинение, в котором находится церковь, в настоящее время есть, безусловно, неправда, и пока оно не будет отменено, церковь не может возродиться.

Председатель.

Сейчас сделаем перерыв, но небольшой, так минут 10, во время которого желающие принять участие в прениях благоволят сделать об этом заявления.

Перерыв.

Заседание возобновляется.

М.И. Туган-Барановский.

Доклад К<онстантина> М<арковича> меня очень заинтересовал. И по существу я не имею ничего возра-

зить против той связи, о которой он указал, и, мне кажется, совершенно правильно, что она существует между самодержавием и православием. Но заключение доклада, которое должно было представлять особый интерес, кажется мне недостаточно ясным. Докладчик указал, что его не удовлетворяет то решение церковного вопроса, которое было дано во Франции: отделение церкви от государства. Я готов здесь согласиться с К<онстантином> М<арковичем>, что во Франции имелось в виду гонение церкви. Мотивы, которые побудили французское правительство прийти к этому решению, исходили из враждебности к той исторически сложившейся церкви, которая во Франции являлась тормозом социального прогресса. К<онстантин> М<аркович> ищет другое решение и говорит, что ему рисуется будущее отношение русской церкви и государства по типу автономии, а не отделения. Тут действительно есть неясность. У нас есть автономия университетов, но этот термин юридически очень неудачен, так как университет не может быть автономным в государстве. Если К<онстантин> М<аркович> так понимал автономию, то это сравнение неудачно. Наша высшая школа есть государственное учреждение. Государство ее поощряет, содержит. Поэтому, с моей точки зрения, мы не должны мыслить будущее русской церкви, как находящейся в зависимости от государства, так, как зависит от него высшая школа. Это должно быть нечто иное. Мне хотелось бы, чтобы докладчик впоследствии разъяснил этот самый интересный вопрос доклада. Здесь полная неясность. Надо выбрать или — или. Либо отделение церкви от государства... но я обращаю внимание на то, что оно не может диктоваться теми мотивами, которыми оно было вызвано во Франции. Можно при полном уважении к религии сказать, что должна быть полная независимость церкви от государства. Но если это будет какое-то патронатство, как полагает докладчик, то положение останется по существу тем же. Мне кажется, что церковь тогда получит полную свободу и некоторое развитие, когда она останется в некотором отношении в том положении, в каком находится старообрядческая церковь. Но старообрядческая церковь подвергается гонениям со стороны правительственной власти. Этого не должно быть, но должна быть полная свобода и отсутст-

вие какого-нибудь поощрения. Поощрение со стороны государства очень опасно. Желательно было бы этого избежать. Я просил бы докладчика разъяснить мне те сомнения и недоразумения, которые возникли у меня.

Л.М. <Добронравов>[99].

Когда Саблер вышел в отставку[100], начались слухи о том, что думское духовенство составляет записку, чтобы представить ее Самарину[101]. Слушая все это, хотелось ожидать от записки чего-то нового, когда забывалось, что авторы записки этой наши члены Государственной Думы, которые суть члены Думы не милостью народа, а того же Саблера. Вначале мы читали: «Ваше назначение... (*Читает.*)... обратиться к Вам». Значит, уход Саблера немного как бы развязал языки членов Государственной Думы из духовенства, и они подают свою пресловутую записку, которая здесь разбирается. И сразу эти члены Думы признают охлаждение духа религиозного, сознаются, что «авторитет духовных пастырей падает все больше и больше», что говорится в дальнейших строках. Выяснять причины этого очень трудно, так как они очень сложны. Но мы не можем не отметить того, кто виноват в падении авторитета пастырей, виноваты, так как связали свою судьбу служения не с Богом, а с Мамоной. Ибо с 1905 г. часто можно было видеть в церкви во время Божественной Литургии священника или епископа, которые в облачении, с крестом в руках произносили речи не любви и мира, а ненависти, как это делали Антоний... или Серафим Тверской[102]. Они говорили, что как в древности были фарисеи и саддукеи, так и теперь есть проклятые социал-демократы, кадеты, революционеры и т.д. Далее авторы записки перечисляют, что надо сделать для того, чтобы немного исправить эту церковную ненормальность. То, о чем они говорят, не важно, а главное Собор. Но о нем сказано немного. И тот канонический строй, на котором должна быть построена церковь, не выяснено, как думское духовенство относится к нему. Если бы оно выяснило этот вопрос, то были бы яснее те места записки, где говорится о монашестве, ибо занятие монахами епископских мест со строго канонической точки зрения недопустимо. Далее они говорят о реформе духовных семинарий и замечают, что надо внести живой дух в них и религиозное оду-

шевление. Как они будут вносить этот дух, неизвестно. Можно проводить какую бы то ни было реформу, но если ее будут проводить те лица, которые стоят сейчас у власти, то из этого ничего не получится. Мне хорошо известно это, так как я окончил семинарию, и это является последствием того, что семинария превращается в такое учреждение, которое подготовляет нечто среднее между церковным приходом и полицейским участком, то же и академия. Напрасно авторы записки ссылаются на то, что академия имеет недостаточное количество студентов, которые не покрывают всех потребностей в них. Дело в том, что из 30–40 человек, окончивших академию, часть разбредается в разные стороны: идут в акциз, в министерство путей сообщения и т.д., т.е. на службу, не имеющую ничего общего с церковью. Что касается доступа семинаристов в академии, то это совершенно верно. Путем строгой фильтрации в академии создавалась замкнутая каста. О том, как поставлена учебная часть в семинарии, совершенно верно, но это будет продолжаться до тех пор, пока во главе семинарий стоят карьеристы монахи, которые не только мало опытны в педагогическом деле, но, наоборот, скажу определеннее, которые развращают духовные семинарии. Так, молодой монах 26 лет был сразу назначен инспектором одной семинарии, где спаивал воспитанников. Когда же воспитанники стали жаловаться своему архиерею, то архиерей попросил замять это дело и его в виде наказания перевели ректором в другую семинарию, где, очевидно, продолжает ту же свою деятельность. Думское духовенство, говоря о монахах, все время извиняется, чтобы его не заподозрили в том, что оно проводит какие-то антимонашеские тенденции. Оно говорит: «собрание думского духовенства...» (*Читает.*) Жалко, что такие интересные факты остались в недрах кулуарных разговоров думского духовенства и что о них совершенно не говорилось с думской кафедры. Это оптимистическое замечание, что законодательным путем установлено... (*Читает.*) Когда Саблер просил у Государственной Думы субсидию для увеличения содержания преподавателей духовных школ, комиссия бюджетная ему отказала, и надобны были усилия некоторых лиц, которые склоняли Алексеенко[103] к выдаче субсидии, говоря, что пре-

подаватели неповинны в порядках Саблера. Саблеру поставили вопрос так, что, если думское пожелание он проведет, субсидия будет дана. Пожелание это состояло в том, чтобы инспекторами и смотрителями не назначали монахов, не прослуживших 10 лет на службе. Саблер обещал, что этого не будет, а монахов молодых стали назначать «исполняющими обязанности» и таким образом обошли закон. «Вред для духовной школы... (*Читает.*)... в деле управления». Я признаю, что это громадный вред назначать малоопытных монахов на такие высшие должности, как ректоры семинарий, но еще более существенный вред приносит связывание духовных учебных заведений с определенной партийной деятельностью правой окраски, особенно в духовных академиях. Всем известны факты ухода Андреева, Карташева[104] и т.д. Это политиканство сильно губит школу, о чем авторы записки не упомянули. Мне среди духовенства часто в разговорах приходилось слышать жалобы, особенно на монахов, у которых круг целей и стремлений ограничен и они стремятся к орденам, наградам, звездам. Это верно, справедливо и принижает служителей церкви. Но почему-то члены Думы ничего об этом не упомянули. Было бы великим благом для академии и церкви, если бы была прекращена практика... на скамье академической и был бы установлен минимальный возраст для принимающих монашество. Надо поставить вопрос о том, чтобы и дальше регулировать существование монашества. Каким образом монашество, вопреки точным каноническим постановлениям, продолжает править церковью, когда оно не имеет на это никакого права? «С душевной... (*Читает.*)... в уважении к епископскому сану». Нет, не в уважении, а в рабстве, в задавленности. Я не понимаю, почему «после долгих колебаний»... Очевидно, они спокойно вотировали саблеровский бюджет, не возражая ни слова, а когда он отошел от власти, у них развязались языки и они...

Председатель.

Л<еонид> М<ихайлович>, может быть, Вы благоволите возразить вначале на общие основы записки, а о частностях потом, по мере сконцентрирования около них внимания? Может быть, об общих основах скажете по примеру докладчика?

Л.М. <Добронравов>.

Мне лично очень любопытно было бы узнать, в какой форме К<онстантин> М<аркович> представляет себе дальше существование нашей церкви. Церковь должна быть совершенно отделена от государства по разности их задач и содержания, потому что церковь имеет цели вечные, а не временные, житейские. Интересно, как ставит К<онстантин> М<аркович> будущее церкви? Об общих основах я уклонюсь говорить, а только о тех частных, о которых я хотел сказать.

Председатель.

Краткое слово берет М.И. Туган-Барановский.

М.И. Туган-Барановский.

Я, собственно, еще не окончил. Я бы предложил вопрос для дальнейших прений. Следовало бы сказать относительно общего характера доклада. Доклад коснулся очень важного вопроса, но как будто он в докладе был недостаточно отмечен. Положение для многих русских людей является очень трагичным, потому что православная церковь, как она есть, для многих совершенно неприемлема в силу того, что она, как правильно указал докладчик, находится не только в тесной связи с государством, но и в подчинении у государства. Между тем православная религия, с моей личной точки зрения, очень привлекательная для русского интеллигента. Если выбирать между различными мировыми церквами христианскими, католической, протестантской и православной, то многими своими чертами оказывается наиболее привлекательной православная церковь. Если у русского интеллигента есть широкие религиозные интересы, то они непременно предполагают известную организованную форму их выражения, церковь, но при этом русский интеллигент находится в безвыходном положении и не может примкнуть ни к какой церкви, так как другие церкви, католическая и протестантская, они многими чертами для него неприемлемы, а к православной не может примкнуть потому, что она слишком мало церковь. Это вопрос огромной важности не только с точки зрения узкоцерковной, но и с точки зрения религиозного переживания русской интеллигенции и всего русского народа. Как достигнуть того, чтобы русская интеллигенция могла получить какую-нибудь возможность правильной

организации и упорядочения религиозной жизни. На это ответа нет, а вместе с тем это явление отмечается в записке думского духовенства и оно приписывается крайней слабости православного духовенства. Эта слабость в том, что оно старается подкрепить себя подпорками государства. Единственное средство усилить православную церковь и дать возможной русской интеллигенции быть религиозной — это радикальным образом порвать связь между русским государством и православной церковью. Всякая половинчатость была бы неправильна. Я хотел бы, чтобы докладчик это разъяснил. Очевидно, он полагал, что связь между церковью и государством губительная для ее религиозного смысла.

Председатель.

Слово принадлежит члену Государственной Думы о. Смирнову, одному из подписавших записку.

о. Смирнов.

Я затрудняюсь выступать со своею речью ввиду обстоятельства, что здесь хотели бы поставить вопрос на чисто идеологическую точку зрения, а у нас в записке думского духовенства дело идет о практических вопросах. А между тем настоящему собранию желательно было бы взглянуть в корень вещей и решить вопросы чисто принципиального характера. Но дело в том, что записка думского духовенства представляет собою в сущности нечто до такой степени сложное и разнообразное, что выделить из нее что-нибудь определенное, принципиальное и сосредоточить только на этом внимание было бы очень затруднительно. Я с чрезвычайным удовольствием выслушал речь глубоко содержательную о. К<онстантина> М<арковича>. Я никак не ожидал, что он так отнесется к записке. Он меня предупредил, что будет все же в некоторых пунктах относиться к ней отрицательно. Но его отрицательное отношение было в значительной мере положительным, скорее положительным. Речь Л<еонида> М<ихайловича> была в этом отношении гораздо более отрицательной. Он начал критиковать записку по пунктам и во всех пунктах находил или недомолвки, или неискренность, или некоторое рабское отношение к власти. Я бы хотел прежде всего выяснить вопрос относительно того, что преследовало думское духовенство, когда составляло записку, чтобы не было здесь ника-

ких кривотолкований. Самый процесс составления ее... Имейте в виду, что эта записка не составлялась одним лицом, а что это было лицо коллективное. Прежде, чем эта записка была составлена, думское духовенство сделало несколько собраний и там были выяснены те мысли, которые вошли в содержание этой записки. Само собою понятно, что внешнее изложение принадлежало одному лицу. Я откровенно сознаюсь, что работал, излагая эту записку, но во всяком случае здесь было выражено то, что прошло через собрания и что было принято и одобрено на этих собраниях. Господа, критиковать очень легко, как сказал К<онстантин> М<аркович>. Если бы меня заставили критиковать эту записку, которую я сам составлял, я бы разнес ее в пух и прах. Это бесспорно. Но надо именно понять, как записка составлялась. Ведь вопросы, которые поднимаются в записке, вопросы не только принципиального характера, но и вопросы политического и практического характера. Стало быть, здесь политические убеждения лиц, которые участвовали в составлении этой записки, имеют самое существенное значение. А между прочим, в составлении этой докладной записки участвовали священники, начиная с прогрессистов и кончая самыми крайними правыми. Если бы такие разнообразные элементы заставили бы в собрании спеться, то, я думаю, из этого ничего не вышло бы. Поэтому в этой записке никаких принципиальных обоснований не дается, а только высказывается боль души, констатируется наличие тех язв, которые действительно существуют в церковной жизни. В этом случае, конечно, господа, будет понятно, почему отброшено все глубоко принципиальное. К<онстантин> М<аркович> начал обосновывать, откуда все эти недостатки церковной жизни, чем их можно объяснить. Он, может быть, справедливо сказал, что это объясняется развитием в нашей православной церкви принципа самодержавия. Если бы вы задумали обосновывать свои положения указанием на этот принцип, разве было бы достигнуто соглашение? Задача записки была вовсе не в том, чтобы установить какие-нибудь положения, а только в том, чтобы заявить голос не только думского духовенства, а и голос всей России, потому что за каждым священником из числа думского духовенства стояла целая епархия. Прежде, чем дать свою подпись,

каждый имел в виду, «что скажут на это собратья, которые меня послали, представителем взглядов которых я являюсь?» Поэтому эта записка имеет значение не по глубине своего содержания, а только как факт выступления думского духовенства, являющегося представителем всего русского духовенства, с изложением своих взглядов на положение церковной жизни. Само собою разумеется, что эти мысли, которые высказываются здесь в записке думского духовенства, тысячу раз высказывались в литературе и в различных обществах и «Обществом церковного обновления»[105], и, может быть, в более глубокой форме, может быть, в более обдуманной, принципиальной форме. Но, господа, дело в том, что записка думского духовенства (я в данном случае исключаю себя, буду объективен, как будто я не участвовал) имеет то значение, что в данном случае избранники народные из духовенства выражают прямо и решительно свой голос. Если бы все эти тысячи людей, все эти общества выразили все это ясно, определенно и более глубоко, это не имело бы такого значения, как выступление этого думского духовенства. Вот Л<еонид> М<ихайлович>, между прочим, указывал и отчасти К<онстантин> М<аркович>, что наше думское духовенство в своей записке не осветило те ненормальности, которые существуют сейчас. Вместо того, чтобы обратиться к Святейшему Синоду или к истинным представителям церковной власти, оно обращается к обер-прокурору. Л<еонид> М<ихайлович> говорит, что в данном случае сказалась робость и боязнь перед властью. Но в результате, что оно могло бы сделать? Как иначе оно могло бы выразить свой голос? Тут было высказано: выступить в Государственной Думе. Я думаю, господа, что в Думе может выступать одно лицо. Правда, оно может заявить, что выступает от лица всего духовенства, но в результате это выступление никогда не имело бы даже 0,1 доли того значения, которое получила эта записка в настоящее время. Чем объясняется то, что на протяжении многих дней и даже месяцев эта записка не сходит со столбцов газет? Чем объяснить, что различные общества и общественные деятели, как вот здесь, обсуждают этот вопрос? Именно тем, что выступило духовенство. Этот факт выступления думского духовенства, как представителей целого сословия всей России, имеет су-

щественное значение. Относительно неполноты записки говорить, по моему мнению, едва ли возможно. Много можно наговорить относительно обрядоверия. Каждый скажет, что это одна из отрицательных сторон в церковной жизни. О свободе совести, что она фиктивна, — с этим тоже все согласятся. Но этих церковных вопросов так много, что напичкать их в этот доклад было бы затруднительно. Я хотел объяснить, почему записка получилась такой. Не будь она в газетах напечатана, не будь она предметом обсуждения в различных обществах, даже в Синоде, на нас, может быть, не обратили бы такого внимания, как обратили теперь. Что касается принципиальной стороны взглядов, которые высказаны К<онстантином> М<арковичем>, то я должен присоединиться к замечаниям, высказанным М.И. Туган-Барановским. Я не понимаю того проекта, который предлагается К<онстантин> М<аркович>. Он говорит, что вопрос об отношении церкви к государству не может быть разрешен так, как он разрешен во Франции, потому что там отделение церкви от государства является результатом гонения государства на церковь. Но тут аналогия будущего строения церкви, которую он указал, со старообрядчеством нельзя понять. Именно это старообрядчество стояло в отношении государства в положении гонимого. Неужели именно К<онстантин> М<аркович> желает такой стороны, чтобы церковь, церковная христианская жизнь в России находилась в том положении, в котором находилось и находится до сих пор старообрядчество, в состоянии гонения. Это тот самый строй, который мы наблюдаем во Франции. Я бы тоже, присоединяясь к мнению М.И. Туган-Барановского, просил бы К<онстантина> М<арковича> сделать разъяснение в этом отношении.

<Д.В.> Философов.

Наш уважаемый докладчик сказал, что записка — подлинное событие церковной жизни. А затем один из авторов этой записки А.В. Смирнов сказал, что в этой записке народные избранники выражают не только свой голос, но и голос всего русского духовенства. Мне лично кажется, что действительно записка эта — подлинное событие русской церковной жизни, но, может быть, несколько в ином смысле, чем думает докладчик. По существу мне кажется, что нам не стоит задерживаться на

критике записки, потому что это слишком дешевое занятие, дешевая победа — критиковать ее, так как в ней ничего нет. Она интересна, 1) потому, что она написана, как выразился автор записки, народными представителями, т.е. депутатами, потому, что она подана обер-прокурору, и затем потому, что она подана в нынешние тяжкие дни. В этом смысле она громадное событие. В те дни, когда вопросы церковные поставлены так остро, когда не только епископы назначаются и сменяются властью Гришки, но даже и люди гражданского ведомства, даже те министры, которые при помощи 40 тысяч курьеров хотят нам по дешевой цене дрова продавать, — вдруг духовенство в эти тяжкие, трудные минуты пишет записку о том, о чем всякий хроникер правой, левой, средней, какой хотите, газеты писал уже сто раз. В этом я вижу подлинное великое событие, доказывающее, до какого омертвения дошла наша церковь. А.В. Карташев написал в «Русском слове» по поводу ухода Самарина статью[106], где приводил в пример митрополита Филарета, который сложил клобук к ногам Александра Павловича[107], который ударился в излишний мистицизм, — и кончал статью вопросом, неужели теперь не найдется ни одного иерарха церкви, который не почувствует величайший позор, который переживает не только церковь, но и Россия от ложного, кощунственного направления деятельности некоторых, может быть, и не причастных к церкви, но влияющих на нее лиц, который не сказал бы свое властное слово и не сложил бы клобук? Иерарха не нашлось, но мы получили записку 40 священников о том, чтобы улучшить обиход. Тут есть одно очень серьезное обстоятельно, которое всецело защищает этих так называемых народных избранников. У нас память коротка, да и теперь такие события развернулись перед нами, что мы забыли о происхождении Государственной Думы. Не забудьте, что это саблеровская Дума. Когда были выборы, то, по подсчету правых газет, они доказывали, что в Думе будет около 150 священников. Выборы производились Саблером в союзе с Карузиным. Проект их не удался, потому что вмешалось аграрно-дворянское соглашение, но был выработан компромисс, что священникам было приказано являться на выборы, а выборщики будут те, которых укажет преосвященный. Был сделан компромисс вы-

бирать известное количество священников правых по указанию администрации. Перед самыми выборами на 1-й стр. «Духовных ведомостей» еп. Никон[108] писал свое доброе слово православному духовенству : «Настало время, когда нам, пастырям церкви... (*Читает.*) ...верой и правдой». И дальше идет статья о том, что они должны идти в Думу, чтобы бороться с конституцией, с народным представительством и отстаивать самодержавие. Весь 1913 г. «Церковные ведомости»[109] печатали целый ряд статей об отношении духовенства к Государственной Думе, где говорится, что никакой конституции нет, а есть самодержавие, работайте на пользу этого дела и т.д. Напомню, что выборы происходили так, что даже 4-я Дума во времена старого министерства разъяснила выбор Анатолия Херсонского[110], даже Дума их кассировала. Когда мы вспомним, кто эти народные избранники, то мы должны защитить эту записку и понять, что можно ожидать от таких народных избранников. (Я не говорю, есть исключения, я не о личностях говорю, а о политическом направлении.) Мы ждать от них ничего не могли, не могли ничего другого услышать, как подобострастное письмецо на имя обер-прокурора, о котором сказано в «Русской будущности»[111]: «Власть обер-прокурора над русской церковью беспредельна». Это пишется в № 4, недели за две до отставки всесильного обер-прокурора. Таким образом, хорошо осведомленные народные избранники из духовенства, в чем-то были плохо осведомлены, что считали Обер-прокурора всесильным. Практика жизни доказала, что по получении записки очень скоро «всесильный» Обер-прокурор ушел. Что такое был Самарин? С точки зрения политической это член объединенного дворянства с дворянскими традициями, реакционер. Я не буду входить в довольно банальное его политическое мировоззрение. Он интереснее, как церковный деятель. В 1912 г., когда уже начались наглые проделки Гришки, когда он сменил епископа Гермогена[112], в Москве в числе строго православных людей был выражен протест, который был напечатан в «Московских ведомостях»[113], где говорилось, что нельзя русского епископа без всякого суда, по произволу проходимца увольнять на покой. К этому событию был причастен и Самарин. Когда возникло второе позорное дело в церкви, когда Никон из

пожарной кишки поливал мистиков-аскетов на Афоне[114], потому что они вдались в излишний мистицизм, то в Москве образовался кружок[115], политически благонадежный, который выступил против этой расправы, и опять к этому был причастен Самарин. Это была определенная фигура, у него была программа, и чувствовалось, что это человек, который знает, что такое честь, совесть, и идет на борьбу. Раз он шел на борьбу, сознавая всю силу Гришки, то нельзя было назвать его всесильным. Он должен был получить помощь, и роль избранников духовенства была не в том, чтобы подавать записку об улучшении их обихода. Если хотели обращаться, то следовало обратиться к нему с указанием, что вот Вы идете на борьбу с проходимцем, хотите поставить высоко честь и достоинство русской церкви, мы, как депутаты, в этой борьбе Вам поможем. Вот каков был исторический долг духовенства. Тогда они поступили бы, как народные избранники. А подавать такую записку, такой документ, это духовное событие, но отрицательное и печальное. Если подавать такую записку с просьбой об улучшении профессиональных нужд, если нужно было идти на компромисс, чтобы все ее подписали и чтобы она была реальна, но было бы в тысячу раз реальнее, если бы она была подана не Самарину, а епископу Варнаве[116] или Гришке. Если бы он захотел, он бы все устроил. А подавать такую записку Обер-прокурору было величайшим неуважением к тем грозным событиям, которые мы переживаем.

Д.<С.> Мережковский.

В речи о. Смирнова меня одно слово смутило, может быть, я просто его не понял. Он говорит, что нежелательно, чтобы церковь была гонима. Как можно этого не желать?

о. Смирнов.

Я этого не сказал. К<онстантин> М<аркович> сказал: «Я не желаю, чтобы реформа отношений церкви и государства совершилась так, как она совершилась во Франции, где государство стало гнать церковь». Я повторил его слова.

Д.<С.> Мережковский.

К<онстантин> М<аркович>, быть может, разъяснит. Насколько я понял Вашу мысль, Вы бы не могли предположить, что принципиально желательно положение церкви не гонимой, торжествующей. Положение воинст-

вующей церкви в условиях современной культуры данного исторического момента, положение... (о торжествующей мы и говорим, но не на земле)... положение воинствующей церкви в этот исторический момент одинаково как в России, так и в Германии, и во Франции исключительно положение церкви гонимой. Самое величайшее несчастье церкви, от чего она находится в параличе, есть то, что она не удостаивается быть гонимой. Ее некому гнать. К ней совершенно равнодушны. Разве это было гонение во Франции? Разве там была воинствующая церковь, в которой государство чувствовало серьезного врага? Нет, там было относительно церкви презрение, отталкивание, равнодушие. Первое и самое насущное, чем следовало бы проникнуться священникам, это то, что сейчас воинствующая церковь может быть исключительно гонимой. Может быть, эту точку зрения и выяснил бы в дальнейшем своем развитии о будущем положении церкви К<онстантин> М<аркович>. Это очень важно, что нормальное положение изнутри церкви может быть только при желании быть гонимой. Единственно возможная норма для здорового положения церкви, это когда ее гонят. Когда ее гонят, значит, она истинно и правильно идет. При малейшем же поощрении, покровительстве со стороны государства становится ясно, что просто церкви нет, что она не существует. Конечно, ясно, что для светских людей, стоящих вне церкви, это совсем непонятно. Нельзя это объяснить, почему церковь хочет быть гонимой: это внутренне чувство. Но с церковной точки зрения это ясная формула. Я обращаю внимание К<онстантина> М<арковича> при дальнейшем исследовании будущего положения церкви, что это неизбежная норма. Я совершенно не согласен с М<ихаилом> И<вановичем>, который говорил, принимая это за общее место, что должно быть культурное уважение к церкви, покровительство ей, чтобы церковь считалась чем-то ценным. (*Голос:* Это взгляд Струве)... И очень многих... Нет ничего более убийственного для церкви, нежели церковь, как культурная ценность. Это для нее смерть до рождения, убийство в чреве матери.

В.А. Данилов.

Доклад этот озаглавлен: «Ближайшие судьбы русской Церкви». В чем заключаются ближайшие судьбы

русской Церкви? Они вытекают непосредственно из отношений между руководящими и руководимыми и обратно. Думают, что церковь, освобожденная от давления самодержавия, сделает то, чего не может сделать теперь. Она теперь не может ответить на глубокие вопросы религии руководимым. Руководимые задают вопросы и не получают ответов. Ближайшие судьбы русской Церкви зависят от того, если руководители обретут в себе силу и возможность отвечать на глубокие запросы жизни нашего многомиллионного монголо-финно-славянского народа. Религия наша отличается от всех других религий тем, что в ней человек не признается обособленным. Христос сказал, что где двое или трое собраны во Имя Мое, там и Я, а где один, там Его нет. В нашу религию вошла, как первое зло — идея одиночного спасения. Это невозможно. Другое важное основание христианства — претерпевание, стремление к претерпеванию. Этот мотив, стремление к претерпеванию, есть тот мотив, который так ярко проследили Д<митрий> С<ергеевич> и Д<митрий> В<ладимирович>. Когда руководимые не имеют этого стремления к претерпеванию, они не религиозны. Может ли не религиозный человек быть руководителем религиозного народа? Очевидно, нет. И нечего тут пенять нам на то, что виновато самодержавие. Виновато не оно, а отсутствие всякой религиозности и у представителей русской Церкви. Русская церковь, а не православная. Если у меня спросят, что такое русский, то я скажу, что это.., потому что русского народа, как такового, нет, а есть многоплеменный монголо-финно-славянский народ. Есть русское государство. Сегодня оно боярское, завтра бюрократическое, а потом может быть самоуправление. Оно должно изменять свою форму, как изменяет отец свое отношение к детям, но развилось ли духовенство настолько, чтобы можно было изменить отношение к нему? Правы были Д<митрий> С<ергеевич> и Д<митрий> В<ладимирович>, когда сказали, что этого нет, что этот документ доказывает, какой позорной может быть роль церкви, если она будет опираться не на самодержавие, а на 20-ое число, если она будет патриотом 20-го числа, а не патриотом таким, каким был еврейский народ, который приходил и говорил Давиду, Саулу и восставал против них. Оно не будет таким патриотом, как им был

Иоанн, который заявил Ироду: «Ты не должен брать в жены жену брата»[117]. Я уже не говорю о великом патриотизме Христа, который претерпеванием Праведника за неправедников указал нам истинный патриотизм. Это далеко, очень далеко... Попробуйте стать на путь этого достижения, и тогда в ближайшем будущем русской церкви откроется другая перспектива. Если русский народ теперь борется и хочет все претерпеть, чтобы не было больше войн, то пусть и духовенство терпело бы, чтобы быть руководителем этого великого монголо-финно-славянского народа.

Доктор И. Свирский.

Во-первых, я должен извиниться за то, что я, как католический ксендз, осмеливаюсь говорить здесь в обществе православных. Я, конечно, должен просить разрешения, во-первых. Во-вторых, для меня русский язык составляет известного рода затруднение. Как вам известно, я работаю на другом поприще и употребляю другой язык. Поэтому я прошу извинить меня, если вам придется услышать выражения, не совсем русские. Я хочу сказать только несколько слов. Я совершенно не приготовлен к этому докладу и вообще к этому вопросу, но, однако, я не хочу упустить удобного случая сказать несколько слов. Когда я еще был за границей, мне приходилось слышать такие выражения: «русские спят». Признаюсь, что меня такое выражение оскорбляло. Я говорил, что вы, господа, русских очень мало знаете, русские о вас знают гораздо больше. Если бы вы бывали среди русских чаще, вы бы взяли свои слова обратно. Теперь в своем докладе о церкви докладчик затронул две вещи: 1) он указал на те небольшие недостатки, которые господствуют в русской церкви, а 2) затронул очень осторожно вопрос о том, что делать. Мне кажется, что теперь не время рассматривать недостатки православной церкви, не время задерживаться над запиской, поданной думским духовенством г. Самарину. Этот вопрос мы будем разбирать потом. Теперь о. Докладчик заметил, что православная церковь в опасности. Я вполне с ним согласен, что мы, как православные христиане, должны всеми силами стараться отвратить эту беду, спасти нашу церковь. Это первый долг членов, сынов церкви. Вполне правильно. Но для того, чтобы приступить к спасению, мы должны

разрешить принципиальный вопрос о том, каковы должны быть отношения в принципе. Этот вопрос мы не должны упускать из виду еще долгое время и не прежде заниматься другими вопросами, чем разрешим этот вопрос совершенно. И вот г. Мережковский коснулся немного острого вопроса, сказал, что церковь может быть вполне гонима, и не только может, но и должна быть гонима. Мне кажется, такое воззрение на церковь есть не только не правильное, но и в прямом смысле не христианское. Это другая вещь, другой вопрос, что от гонения церковь возрастает, она крепнет, получает новые силы. Другой вопрос, что принципиально по вере и по учению Христа она должна быть гонима. Если она должна быть гонима светской властью, а представителями светской власти состоят те же люди, члены церкви, то они являются гонителями той же церкви, их матери. Если эти представители светской власти могут преследовать церковь, тогда надо отказаться от церкви. Мне кажется, в этих словах известная логика находится. Тогда мы все должны отказаться от этой церкви, так как мы вправе гнать ее, а пусть она крепнет, как знает. Поэтому такое решение вопроса об отношении церкви и государства в положении гонителя и гонимой совершенно не мыслимо. Надо искать другое решение вопроса. Пока что я прерываю мои слова, но надеюсь, что в будущем лучше приготовлюсь, и на эту тему с удовольствием готов говорить больше и очень долго.

Б.Н. Демчинский[118].

Если сегодняшний доклад по положению одного из оппонентов представляет собою событие потому, что он слишком мелко взял и находится не в той плоскости, в какой должен быть ввиду современных событий, то можно сказать, что и сегодняшнее заседание взяло не слишком глубоко. Вопрос о судьбе русской церкви, бесспорно, в настоящее время является вопросом общим, мировым. Это не есть фантазмы славянофилов и не есть мой восторг перед церковью, так как я относился к ней критически постоянно. Но так придвинулись события к русской церкви, что в ней только есть выход. По моим сведениям из Англии, там назревает своеобразное движение. Вероятно, оно даст свой заряд и в России. Оно касается удушья от лютеризма, от тех атрибутов культуры, которые заполонили Европу, и в первую очередь Германию, а за-

тем, как прямое отражение, и все другие страны. Стало поклоняться некому. Или нужно идти на восток и паломничать, как Л. Толстой (в мечтах он был там), или найти какую-то середину, примиряющую Запад и Восток. Если согласиться с этим положением, а в нем есть и документальные стороны, ибо все английские писатели обратились к нам и говорили, что у нас будут искать спасения, тогда выйдет, что их мудрость не есть мудрость, а простое устроение обихода. Если нам будут кланяться, если к нам будут паломничать с Запада, и в первую очередь из Англии, то, конечно, обсуждая вопросы русской церкви, мы обсуждаем вопрос, как принять если не весь мир, то большую часть Европы. И на помощь этой грандиозной панораме, небывалой еще в истории, идут обсуждения о том, как реставрировать отдельные мелкие и по преимуществу очень неказистые стороны русской церкви, как соблюдать отдельные частности прихода и т.д. И все это называется свободой русской церкви. Я должен так сказать: действительно событие сегодняшний доклад, сегодняшнее обсуждение, потому что события так надвинулись, что будь революция, будь она правой или левой, безразлично, она будет бесспорно, размашистой стихийной. Если же так будет, то в первую очередь крестьянство, как темная масса, будет апеллировать к духовенству и спрашивать его: «како веруеши?», не в том смысле, что будет ли инспектор один или другой, а как разрешаются вопросы огромной справедливости. Если война поставила эту дилемму перед всей Европой и всем миром, то каждая нация в лаборатории выделения огромной антимолекулярной энергии и теплоты будет добиваться более новой формулы, чем прежняя. Если у духовенства будут спрашивать о том, как оно верит, и если оно ответит сегодняшней запиской, то его обойдут и оставят в стороне. Судьба русской церкви решается не на основании записки, не на основании частичных реставраций, а бывают такие переломы в истории, когда вдруг наступает судный час и он решит поворот или к процветанию, или к окончательной гибели. Бывало ли у вас в жизни, что вы общались долго с человеком и так как прикосновение было чисто случайно <и> ни к чему не обязывало, то вы не всматривались в его лицо, чтобы увидеть последнюю глубину в его глазах. Но иногда в моменты роковые и

критические вам случалось посмотреть ему в глаза и понять ту глубину, что находится в этом приятеле или знакомом. В таком же положении будет русская церковь. Крестьяне или рабочие массы, вообще интеллигенты, все слои посмотрят на ее завтрашний день очень глубоко и постараются постичь ее до дна. И тут они узнают, с ними церковь или нет. Завтрашний перелом, он будет страшен для церкви. Это будет перелом не отдельных пунктов записки, не тех более крупных тем, которые были возбуждены сегодня. Это будет решающий поворот. И если увидят, что церковь духовно не готова к высшей справедливости, что в ней нет органической благожелательности, а есть только хитрецы или политиканы, как мы наблюдали до настоящего времени, она возродится, но отпадут рясы, мимо них будет идти народ и не будет их замечать. Но, конечно, церковь возродится, но идея духовности останется и будет вечно. В этом отношении церковь непоколебима. Но этот футляр, эти лица будут сметены, это бесспорно. Меня интересует вопрос, почему говорят о... церкви, но не говорят, насколько они готовы распахнуть свою душу? Ведь завтрашний час — судный час, час поворота мира. Почему на этом фоне не упомянуть о том, что они готовы искренно любить, что мы не желаем потворствовать какому-то сословию, что мы готовы к испытанию, что, когда будут искать справедливости, не пройдут и мимо нас. Этого не было сказано. Если на фоне современных событий стоит говорить о чем-нибудь, то только об этом, что церковь на повороте и завтра она будет разбита или вознесена.

В.П. Соколов.

Все время здесь повторялось слово: церковь, все время говорили об обновлении церкви и все-таки осталось совершенно непонятным, о чем в сущности говорят. Последний вопрос наиболее принципиальный, наиболее глубинный, из которого можно было бы только выходить для решения всех вопросов о церкви, это самое понимание церкви, самое понимание того, что же из себя представляет тот предмет, о котором мы говорим. Записка исходит целиком из того нынешнего положения, в котором оказалась церковь. Это есть все то, что мы сейчас принимаем под именем церкви, начиная со Святейшего Синода и кончая теми случайными вещами, которые создают

нынешний строй церковной жизни, заставляют его глубину, внутренность испытывать влияние этих случайных явлений. Так, жизнь приходская и епархиальная, которой сейчас живет Закавказье, эта жизнь создана по тем запутанным, случайным нитям и проявлениям, которые менее всего могут быть названы церковью, потому что это не церковь, а отдельная воля и воля дурная. К<онстантин> М<аркович> исходил из затуманенного представления о церкви, и мне думается, что здесь то вековое, историческое затмение, которое составляет указанное мною понимание церкви в духовенстве, отразилось на том, что говорил К<онстантин> М<аркович>. Он говорил о церкви, но какой? Если он говорил о церкви, к которой мы принадлежим, то той церкви этим не удовлетворить, потому что та церковь, о которой говорила записка, и в том виде, как ее принимает К<онстантин> М<аркович>, она нас извергнет, извергнет потому же, почему извергает из церкви Никон на страницах официального органа весь прогрессивный блок Думы, почему аргументирует еп. Илларион[119], выскочивший из низов, и с таким же негодованием говорит о реформах Петра и о той культуре, с которой мы сроднились и от которой мы не откажемся. Так точно говорим мы, говорим о церкви, а сами не знаем, где она, не знаем, что же будет реформироваться. Нет, до чего приходится чувствовать себя тонущим в этой беспечной глубине, в беспечной массе волн, которые налетают одна на другую, засыпают накипью и выдают ее за церковь. Церкви в сущности нет теперь. Говорят о гибели церкви. Да где она теперь? Она в параличе лежит, не мы к ней не принадлежим: мы чем-то живем и мы не только можем желать, как бывает и с паралличными, не испытываем и сознание возможности действия. Значит, мы не в параличе. Значит, вопрос о том, в параличе церковь или нет, это еще вопрос сложный. Церковь в параличе. Это та самая церковь, которая выгнала нас, быть может, выгнала бессознательно, не называя по именам. Зайдите в первое воскресенье Великого Поста в церковь, и вы услышите, что нас не останется в церкви и 1%, от нас не останется ничего. Значит, эта церковь не в параличе, эта церковь выгоняет из себя все живые соки, и там мы не остаемся, не остаемся самими фактами. Говорили здесь относительно соборности, что рус-

ская церковь погибает потому, что в ней развита обособленность. Почему это? Потому невозможно единение в этой официальной церкви, что нас в ней не существует. Всякий живой человек, подходящий к этой церкви и пытающийся в ней найти свое дело, получит одну отповедь: «ты не наш, потому что мы заняты другим делом. Ты хочешь живого действия, а у нас живого действия не разрешается». Почему не разрешается, это вопрос, который о. К<онстантином> М<арковичем> не установлен вполне ясно. Но вот когда заговорили о будущих перспективах церковной жизни, когда заговорили о том, будет ли она гонима или нет, быть ли ей торжествующей или гонимой, — здесь если и было сказано несколько слов, то не на той принципиальной почве, на которой можно говорить о христианстве. Я думаю, что для христианства самое главное: «Царство мое не от мира сего»[120]. А современная церковь от мира сего. Вся современная организация церкви во всем церковном покоится на основах царства мира сего, идущего сверху, а не из глубины жизни, на основах юридических, а не на основе мистического единения. В этом самое главное и существенное не только в нашей церкви. И только когда церковь освободится от еретизма, когда самая мысль о подобных докладных записках в пределах самой церкви, освобожденной от какого-нибудь внешнего давления, исчезнет, когда все будет сведено к реальному религиозному переживанию, а не к разрешению из департамента государственного, церковного или какого-нибудь, только тогда можно говорить о действительной церкви. Эта действительная церковь может быть создана только на почве религиозного делания. В результате этого возникает такой вопрос: кто же будет это делать? Нынешняя Дума заботится о церкви. Разумеется, если бы эта Государственная Дума не была саблеровской, если бы члены ее выбирались народным голосом, то в ней слышались бы речи, совершенно другие. Церковь погибнет, может быть, с человеческой точки зрения.... Все пространство мировой жизни от Вознесения Христа и до Второго Его пришествия (я говорю от точки зрения христианской, так как с другой точки зрения говорить о христианстве нонсенс), весь этот период есть период какого-то назревания, внутреннее воспитание человечества на пробном камне хри-

стианства и Христа. В результате этого воспитания должно отделиться в церкви пригодное от непригодного. В течение всего исторического процесса всегда будут в церкви плевелы, будут люди, которые постараются понять, что не испортит сухой корень хорошего. Этот исторический процесс будет вести не к разделению церкви, а к тому, что она поглотит все. И в этом отношении бесконечно прав Д<митрий> С<ергеевич>, когда он говорит, что для церкви важно быть гонимой. Конечный пункт мировой истории тот, когда едва ли останется вера на земле, когда исчезнет любовь в человечестве, когда христианство должно будет скрыться в пустыню, когда оно будет представлять то малое стадо, которое в первый день существования церкви скрывалось в сионской горнице, окруженное со всех сторон недоброжелательством. Путь исторического процесса — путь приближения к концу. По всей мировой истории, вероятно, если бы можно было учитывать духовные силы, мы бы увидели сокращение цифр. Когда Христос пытался сделать первые шаги в своем служении, к нему пришел Сатана и дал три искушения, он выдержал их, но он был Богочеловек. В церкви же живут люди, и церковь поместная, а не вселенская, их не поддержит. То, что говорил К<онстантин> М<аркович>, есть последнее бесовское искушение: «Если поклонишься мне, все отдам в твою власть». Вся история после Константина Великого и до нашего времени, история Восточной церкви — такого соблазна история, где поклонение внешней, физической, юридической силе сковало церковь. «Какая красота русская святая православная церковь!», можем мы говорить. «Посмотрите везде, и вы увидите церкви, вы услышите молитвы, увидите дым кадильный!» — Так говорил в первые дни христианства один из митрополитов, очарованный этим внешним видом. Рядом с этим соблазном стоит другой соблазн, хлеба, превращения духовной пищи в телесную. Обрядоверие — зло всей религиозной жизни. Народ к чудотворной иконе прибегает во всех своих мирских, повседневных нуждах. Так этот внешний строй соблазнял очень многих в церкви. И записка думского духовенства исходит из этого внешнего строя. Что-то тут идет и идет, как будто религиозное делание совершается в недрах человеческого духа. Но вопрос идет то о высоком богословском образовании, то о светски просвещен-

ных пастырях, то о Соборе, чтобы обращаться с такими людьми, которые говорят, что им до религии нет дела, которые смотрят на религию, как на средство для их мирских, житейских забот. А в этом воспитывалась церковь. Приходится думать об одном из двух: или церковь погасла, или это не та церковь, которая вошла в соблазн. Когда я вдумаюсь в смысл этой дилеммы, мне приходится выбирать что-нибудь из двух. Сопоставив, видишь, что есть другая церковь, это малое стадо, которое сохраняет искони настоящую религиозную жизнь и религиозное действование. Существуют какие-то незримые связи, по которым люди, случайно столкнувшиеся, сразу чувствуют друг друга, чувствуют единение и настроение. Если с позитивной точки зрения это, быть может, дело нервов, то с религиозной точки зрения это дело мистического единения. В этом мистическом единении, только в этой внутренней, интимной, скрытой в пустынях духа церкви заключается то ядро, на котором можно полагать надежды, говоря о будущем церкви. Только в этой внутренней, интимной церкви можно найти надежды на будущее. Нынешней церкви не будет. Придет время, когда просто ведомство православного исповедания отпадет. Но то, о чем я говорю, эта церковь не умрет. Останется внутреннее религиозное делание. Оно пойдет с низов, а не сверху, не путем реформ, а путем внешнего отпадания всего ненужного, не принадлежащего к церкви элемента. Снизу пойдет единение, которое создаст новое, не скажу, управление, потому что оно не нужно, а новую форму единения, которая может выразиться в Синоде, в Патриархии — это совершенно безразлично. Так создавалась впервые церковь, когда без телеграфов и без железных дорог устраивались церкви, начиная с Испании и кончая северными берегами Черного моря. Они, объединяясь, дали настоящую вселенскую церковь, которая имела силу создавать вселенские Соборы. А у нас нет надлежащего единения ни при Святейшем Синоде, ни при каком-нибудь Соборе. Это будет пустая борьба мнений или личностей, ибо у нас нет религиозного делания. Ответа на тот вопрос, в какую форму вольется будущая церковная жизнь, как изменится форма внешнего ее существования, — ответ на это может быть один: произойдет то, что происходит иногда в более внешней форме внешним пу-

тем. Сад запущенный, заросший, на деревьях образовалось много сухих ветвей, которые не дают возможности оставшимся живым почкам приносить плоды. Но садовник их очистит. Какой садовник очистит эти гнилые элементы от церкви, говорить не приходится. Это сама история внешней жизни, а быть может, и мирские, внешние, не церковные люди помогут это сделать своим участием в делах не церковных, просто тем, что разрешат церкви, так как для церкви свобода совести нужна, освободиться от этого ненужного, чужого нароста. Только в таком виде возможно это будущее преобразование церкви. Никакие записки и реформы, кончая Собором, не помогут, потому что Собор может воздействовать не предписаниями, не распоряжениями, не инструкциями, а тем живым, действенным религиозным сознанием, которое объединит прежде всего отдельные единицы в приходе и приходы в епархии без всяких консисторий, без всякого юридического режима. Откуда-то из недр церкви пойдет не управление, а признание того, какими нормами она должна жить. Явятся иные условия жизни. Если в государственной жизни принцип демократизма признается единственно нормальным, то и по отношению к жизни церковной другого принципа не может быть. Христианство аналогично ему по самому своему существу: «Больший из вас да будет для вас слугой»[121]. Здесь все равны, а из этого может создаться организм, который не подчинится никаким законам. Таким только образом можно полагать надежды на церковь. А кто полагает надежды на церковь в реформах, будут ли они духовные, учебные или другие, все это люди, впавшие в искушение из-за поклонения внешней физической, юридической силе. Если Христос отрекся от этого, то и церковь должна отречься, иначе в самой жизни этот принцип обречен на погибель и на смерть.

Председатель.

Список ораторов исчерпан. Сам докладчик сегодня не будет отвечать на предъявленные ему возражения и на те мысли, которые у него возникли, так как следующее заседание мы посвящаем продолжению обсуждения того же вопроса. Но и в сегодняшнем заседании можно сделать кое-какие выводы. Общий характер прений действительно показал, что подходы к этой теме разнообраз-

ны и что сторон у этой темы найдено очень много. Поэтому единого какого-либо вывода из сегодняшних прений сделать нельзя. Но вывод — освещенный самой темой, напрашивается сам собою. Чувствовалось, несмотря на некоторый специальный подбор ораторов, напряжение интереса к этой теме. За что-то хотели ухватиться, ощущалось, что все напирают на какую-то реальность. Ощущение некоторого напора доказывает по отношению к нашему собранию, 1) что по отношению к русскому обществу в настоящий момент напрашивается тот вывод, что вопрос церковный в пределах русской жизни сейчас стал ощущаться как действительная реальность. И вот в этом смысле его постановка чрезвычайно запутана, как бы ничем в конце концов не обоснована, как бы непричастность, неумелость здесь должна быть утверждена. Действительно, ведь нельзя таить греха, что наше русское общественное мировоззрение в своем напряженном, одностороннем устремлении в течение более чем целого века в конце концов в этом напряжении однобоком искалечилось. Наше русское общественное мировоззрение в сравнении со многими мировоззрениями европейских стран и культурных обществ наиболее одностороннее. Может быть, это вообще свойство нашей огненной, крайней культуры. И 2) это результат уродства, это мы должны констатировать. В прошлом году мы чувствовали, что в общем война, как явление в голом виде, застала русское общество, активное, передовое, жизнь творящее, оппозиционное, неподготовленным. Все мы до сих пор остаемся наполовину пацифистами и отрицателями войны, но весьма скверно это делаем. Поэтому в вопросах, которые встали в связи с войной, об отношении к государственности, к правительству, к национальным целям, все эти вопросы нам пока чужие. Нигде, ни в одной из воюющих с нами стран, нет таких уродливостей по отношению к этим вопросам, нет внутреннего разброса мнений при всем желании создать единение. Это все болезни, вытекающие из однобокости. В этой однобокости таится и наше общественное невнимание к церкви. Ибо в наших общественных идеалах при систематической, уродливой, острой борьбе с правительством образовалось отношение, только отрицательное. Уже сегодня высказывалось, что самым большим, идеальным

выходом из положения в этом вопросе будет вопрос об отделении церкви от государства. Это лучшее, но каким образом оно осуществится в ближайших судьбах русской церкви? Это не есть решение вопроса. Может быть, далее наши беседы будут заключаться в том, чтобы сдвинуть себя с этих идеологических, очень привлекательных и мало реальных верхов, но не имеющих прямого, целительного отношения к русской действительности. Постановка этого вопроса взята из самой конкретной, частной, реальной, будничной, почти скучной думской процедуры. Эта постановка, конечно, здесь не должна была найти такой благосклонный прием. Но здесь самое важное найти реальное содержание, не в смысле удовлетворительной идеологии, а в смысле возможной реальности. Это будет один путь обсуждения вопроса. Может быть, он нам не удастся, потому что мы в конце концов не практические политики. Мы идеологи и уйдем в идеал. Но и здесь голоса по поводу практического вопроса раздавались и будут раздаваться. В таком вопросе об отношении церкви к государству в России не приходится идти в общей форме. А говорить только в общей форме и не проектировать, как будет в будущем, скучно. Поэтому в наших рассуждениях должны выступить два типа ораторов: одни, заинтересованные в этом конкретном реализме, которые бы себя удовлетворили, выясняя этот вопрос о том, что возможно в ближайшем будущем; другой цикл ораторов — идеологический, который делал сейчас парадоксальные утверждения, что церкви желанно быть гонимой. Здесь люди не могут сойтись. Очень характерно из уст богослова, культурного мыслителя слышать, что церковь, эта конкретная, историческая русская национальная церковь обречена на слом окончательный, что все живое, реальное, конкретное в ближайший день начнется из других источников, и на этом месте вырастет новое тело. Так ли это? Надо ли это принимать, как... ближайшей истории, или это теория, которая говорит о возрождении нового из настоящего, это надо выяснить. Эти две точки зрения выяснились, но вторая точка зрения сама себя не осознала. Вторая точка зрения стоит на ином понимании церкви, христианства и его задач. Поэтому бесплодно будет эти две точки зрения соглашать, потому что они выходят из иного представления. Первая

исходит из представления церкви, как позитивного, исторического факта, который никакими передовыми идеями не устранить, которое жило тысячу лет в стомиллионном народе и еще будет жить сотни лет. Поэтому в видах реальной политики мы должны отводить ему позитивную роль, реально решать вопрос об отношении церкви к государству. Надо это иметь в виду, чтобы мы не заслуживали упрека со стороны реальных политиков, что мы витаем в пустоте. Мы этим ораторам дадим место. Но я желал бы, чтобы мы, не будучи борцами реальной политики, какой-нибудь выход из данного положения наметили. Но и другие голоса у нас будут преобладать. Они могут разъяснить позитивистам церкви недоразумение из-за странных призывов как бы к страданиям. Это парадоксальный подход к реалистическому построению будущего церкви. Вот все, что я мог сказать.

ЗАСЕДАНИЕ 25 ОКТЯБРЯ 1915 г.

Продолжение прений по докладу К.М. Аггеева «Ближайшие судьбы Русской Церкви. По поводу записки думского духовенства»

Председатель.

Объявляю заседание открытым. Слово принадлежит о. К.М. Аггееву.

о. К.М. Аггеев.

Мне прошлый раз было сделано, собственно говоря, мало возражений, на которые нужно было бы отвечать. Вернее сказать, мне были поставлены вопросы, которые требуют от меня более-менее категорического ответа. На эти вопросы, не ручаясь за категоричность ответов, я и отвечу. Но прежде я напомню главный ход мыслей своего доклада. Доклад озаглавливался так: «Ближайшие судьбы русской православной Церкви», причем этот доклад написан мною по поводу записки думского духовенства, представленной б<ывшему> Обер-прокурору Святейшего Синода. Записка эта была для меня только поводом и подробно в рассмотрение ее я не входил. Естественно, что она у нас вышла из сферы обсуждения. Главная мысль моего доклада была такова: Церковь русская, православная неразрывно связала себя, начиная с известного исторического момента, с самодержавием, причем эта связь в Церкви получила особенную силу благодаря тому, что самодержавие было возведено на ступень, что я хотел особенно подчеркнуть, религиозного догмата; оно стало догматом не политическим, а религиозным. Начало этого восходит к византийскому праву,

а в Русской Церкви это было усилено. Это начало самодержавия при таком слиянии его с православием не сделалось чем-то внешним, принятым механически, а началом принципиальным, которое проникло всю церковную жизнь. В силу этого все стороны церковной жизни и носят на себе печать самодержавия. Это первое положение. Далее, среди требований церковных реформ, которые раздаются начиная с 1905 года, с предсоборного совещания и с различных организаций петроградского и московского духовенства и т.д. вплоть до последней попытки думского духовенства, даже включая и те планы реформ, которые обсуждаются в недрах самого Синода, т.е. в синодской предсоборной комиссии, различные проекты приходские, которые представляются, — все они, по моему убеждению, находятся в противоречии с началом самодержавия, повторяю, не во внешнем по отношению к Церкви, а во внутреннем принципе.

В силу того, что эти проекты не затрагивают самодержавия, а идут от периферий к центру, не затрагивая центральных пунктов, — эти проекты сразу осуждены на бесплодность, так как при другом способе начала самодержавия в Церкви не может быть осуществлена ни приходская реформа, так как она на тех началах, которые требуются всеми организациями, есть покушение на самодержавие, — равным образом не может быть осуществлена и свобода совести, так как при определенном отношении Церкви к государству свобода совести осуществлена быть не может, и т.д. Вот мое второе положение.

Третий вывод, который можно сделать, или два, вернее, вывода, которые можно сделать из этого, отрицательный и положительный, таковы: всякая реформа может быть плодотворна, когда она начинает не от периферии к центру, а наоборот. Все те, которые говорят о реформе, и авторы думской записки этого не учитывают и думают, что можно, не трогая этого пункта, разрешить те вопросы, о которых они говорят в своей записке. Я считаю это дело бесплодным и наивным, и судьба думской записки, мне казалось, достаточно доказывает это. Теперь за этими мыслями стоит естественно вопрос: как быть в будущем? И ответ на него зависит от тех перспектив, которые рисуются каждому, желающему ответить на этот вопрос. Если мы станем на ту точки зрения, что и

впредь ничего не изменится в отношении между Церковью и государством, ничего не изменится в нашем политическом строе, то дело будет по-прежнему. Те же могут быть крики о реформах, так же они будут складываться под сукно, так же будут проекты приходские гулять из канцелярии Синода в Государственную Думу и обратно, будет бесконечное дело, которое идет более чем 10 лет. Но если мы станем на ту точку зрения, что мы стоим накануне перелома, как я оптимистически настроен и думаю, что мы будем поставлены перед тем фактом, что разрыв между Церковью и государством естественно произойдет в силу политических изменений. Тогда встает самый жизненный вопрос перед каждым, не скажу, человеком церковным, а расширил бы перед человеком религиозным, а тем более перед служителями Церкви: как быть тогда, как же мыслить о взаимоотношении Церкви и государства? На этот последний вопрос я ответа не дал и, когда начались обсуждения моего доклада, мне, естественно, по этому поводу начали говорить: ...[1] В настоящее время М.И. Туган-Барановского нет, он не может быть, к сожалению, но я те возражения, которые он ставил, считаю чрезвычайно типичными. Поэтому, хотя его нет, я буду на них отвечать. Я между прочим говорил, что вопрос об отношении Церкви и государства чрезвычайно труден, но что некоторые факты из истории русской Церкви дают нм основание все-таки считать его не неразрешимым, что, может быть, у нас есть такие прецеденты в нашей истории, которые обличают разрешение его, и указал на раскол. По этому поводу М<ихаил> И<ванович> мне сделал возражение, и о. Смирнов его приветствовал. Они говорят: можно ли говорить о Церкви по аналогии с расколом? Раскол ведь Церковь гонимая, может быть, потому она и существует, что она гонима. Если Вы мыслите будущее русской Церкви по аналогии с расколом, то, очевидно, Вы желаете, чтобы она была гонима? М<ихаил> И<ванович> тоже по этому поводу говорил и высказал такое положение, что он лично представляет себе отношение Церкви и государства только, как «или — или», т.е. или покровительство, или гонение. И ставился мне вопрос: как я мыслю? Причем

[1] Пропуск в стенограмме.

отцом Смирновым заранее решался этот вопрос в том смысле, что я никак не могу (очевидно были некоторые данные для этого в моем докладе), — не могу мыслить ее гонимой. Следовательно, тем самым толковалась моя мысль, что я мыслю взаимоотношение Церкви и государства, как покровительство. На этот вопрос я постараюсь сказать несколько слов, испросив у г. Председателя разрешение дальше развить свою мысль в связи с прениями других лиц. Я не мыслю, как или — или, мне кажется, что между покровительством государства Церкви и гонением может быть мыслима еще третья позиция, ни то, ни другое, ни покровительство, ни гонение. Если представить в отношении Церкви и государства идеалом или гонение, или покровительство, то из всего моего доклада ясна мысль, что я никоим образом не мыслю это отношение, как покровительство, именно то покровительство, которое оказывается самодержавием православию. Т.е. отношение в России государства к Церкви приводит меня со всей ясностью к непоколебимому убеждению, что в будущем какое хотите должно быть отношение Церкви к государству, только не такое, какое было. Этот отрицательный вывод для меня ясен. А отсюда я делаю дальнейший вывод, что всякого рода покровительство государства Церкви неминуемо ведет к понижению церковного сознания: покровительство даром не дается. Всегда покровительство по самому своему существу есть нарушение начала свободы совести, ибо в нем неминуемо заключается момент гонения, пусть не острого, в отношении той Церкви, которая не пользуется этим покровительством. Гонение или нарушение принципа свободы совести может выражаться в прямом гонении против того или другого, но в установлении неравномерного отношения. Это — нарушение принципа свободы совести. Я лично считаю, что полное осуществление свободы совести есть залог религиозной жизни. Для меня непоколебимо убеждение, что неосуществление закона свободы совести есть источник многих бед для Русской Церкви. Поэтому, может быть, мы так слабы, так бездеятельна Церковь, что она все время находится под покровительством. Поэтому, если бы нужно было выбирать из гонения и покровительства, то для меня не может быть иного выбора, и это было ясно из всего доклада, что я мыслю

это отношение скорее, как гонение. Вот тут, когда был поднят этот вопрос, тогда в прения вошел Д.С. Мережковский, который высказался с полной категоричностью, направляя свои слова против о. Смирнова, что иначе, как гонимой, Церковь он не мыслит и нельзя мыслить при религиозной точке зрения. Он говорит, что для религиозного человека иное понимание положения Церкви в государстве прямо не мыслимо. Эта реплика Д<митрия> С<ергеевича> вызвала противоположную реплику о Церкви д-ра ксендза Свирского, который сказал, что эта точка зрения Д<митрия> С<ергеевича> не религиозна. Этот вопрос в корне подходил к тому вопросу, который нами затронут. Я совершенно ясно представляю себе, что те начала, которыми живет государство, и те начала, которыми живет Церковь, существенно различны, как один из ораторов прошлый раз тоже говорил. В силу, может быть, этого фактического различия в будущем будет всегда так, что Церковь будет всегда гонима. Я склонен даже думать, что это будет непременно так. Я основываю свои думы на словах Иисуса Христа, который именно говорил, если свести его слова воедино, что Церковь всегда будет гонима. Таково положение факта, но я не могу не присоединиться к тому, что считаю это несколько парадоксальным, сказать, что надо непременно сделать, чтобы церковь была гонима. Иное дело учитывать будущее фактическое положение, а иное дело желать. Я этот вопрос пока устраняю от себя, чтобы не отвлечься от главного вопроса. Как ни различны начала, которыми живет церковь и государство, но мне кажется, что есть один элемент в государственной психологии, если можно так выразиться, который имеет религиозное значение. Может быть, это будет ересью с точки зрения некоторых православных, которые религиозно учитывают идею права, но в докладе я говорил, что у нас идея права в православном богословии не пользуется особенным кредитом. Она считается началом западным и ему противополагается другое начало тенденция... Я держусь иной точки зрения и считаю начало права настолько религиозным, что оно входит и сообщает с особенной силой кристаллизованность началу любви. Она делается началом, а не простым чувством, когда в качестве существенного элемента в это начало входит право.

И вот мне кажется, что если я буду мыслить идеальное более-менее государство, более-менее приближающееся к идеалу правовое государство, если оно будет жить началами права, то я мыслю возможным такое отношение, что государство даст полную (этот термин не вполне, может быть, подходит) — автономию, автократию, полную свободу церковной жизни, не вмешиваясь в нее ни своим покровительством, ни своим гонением. Я могу себе представить, что нам автономия не удавалась в прошлом. Когда мы говорим об автономии того или другого учреждения, мы всегда должны помнить, что мы должны употреблять это слово в относительном смысле. Если представить себе, что человечество совершенствуется, что бесспорно, что политическое государство, его идея может найти свое конкретное осуществление, то я могу мыслить настолько достаточным осуществление начала права, при котором государство может сказать Церкви: «У тебя есть своя жизнь, твои собственные начала. Живи ими, я не вмешиваюсь». Я бы мыслил такое отношение не как покровительство, но и не как гонение. При всем моем предпочтении гонения покровительству, я никогда не могу забыть одну мысль, такую. Хорошо, конечно, гонение Церкви для тех гигантов духа, которые в этом гонении выковывают себя. Всякого рода гонение, не только по отношению к Церкви, но и к отдельным лицам, закаляет их, по выражению ап. Иакова или Петра. Но никогда я не могу при этом не учитывать такое обстоятельство, что подвижники духа редки и что христианство не для таких людей, а для народа. Оно не игнорирует и тех, кто «льна курящегося не угасит и трости надломленной не сокрушит»[122]. Каждый вздох сердца, каждое движение души человеческой, как бы оно ни было слабо, принимается Спасителем. В этом утешение людей средних и ниже средних. Оценивая с этой точки зрения человеческую природу и будучи убежден, что христианская религия не является аристократической религией в этом смысле, я думаю, что желать гонения ее я бы отказался, так как в результате его, может быть, погибли бы некоторые сильные люди, а, может быть, частью и другие, которые не так сильны. Я себя причисляю к последним и посему грубо эгоистически не могу идти на гонение, не могу прийти к тому, что эта слабость душевная есть нечто

отрицательное, которое отвергается Спасителем, как нечто ненужное. Поэтому желать гонения я не могу теоретически, хотя и считаю его полезным. Если же мне представили выбор между гонением и покровительством, я склонился бы бесспорно к гонению, так как покровительство абсолютно вредно. Но не теоретически я могу мыслить по отношению к России реально такое положение, при котором не будет ни покровительства, ни гонения, а полное предоставление свободы. Раскол, на который я указал, он дает мне некоторое основание думать так и теперь. Не надо забывать, что история раскола нынешняя не похожа на прошлую. В настоящее время, строго сказать, гонения на раскол нет. Он живет и не испытывает гонения, живет со всеми признаками Церкви. Следовательно, пусть это кратковременное житие, а прежде было гонение, но в данное время мы видим прецедент, который дает нам возможность считать его не только теоретически, но и реально открывающим некоторую реальную почву. Теснее какая это может быть позиция, об этом я пока не говорю, но в общей форме вот мой ответ на вопрос М.И. Туган-Барановского и Д<митрия> С<ергеевича>.

В.П. Соколов.

Я начну свою речь к К<онстантину> М<арковичу> с частного вопроса, который Вы сейчас закончили, вопроса о том, желательно или нет гонение, и с той мотивировки, которою Вы обосновали нежелание гонения для Церкви. Вы боитесь, что тогда в Церкви останутся одни сильные. Выходит, что Вы хотите, чтобы Церковь не была гонима потому, что опасаетесь результатов этого внешнего гонения для более слабых людей, средних и ниже средних. Напомню Вам сначала Достоевского, у которого эта забота о слабых, помните, кому была приписана? Она была приписана врагу Христа, тому Великому Инквизитору, который выступил не со Христом, а с теми, кто был против Него. Я думаю, что Достоевский прекрасно понимал суть христианства, когда эту заботу о слабых вкладывал в уста Великого Инквизитора. Когда Христа поставили перед судилищем Пилата, то эти слабые, те, которые не так давно толпами ходили за ним, бросили Его и как будто хотели предать Христа, крича: «Распни Его!» 12 апостолов разбежались, а после Воскресения

Христос им являлся, н<о> только своим избранным ученикам 500, а не тем тысячам слабых, которые когда-то ходили за ним толпами, а теперь совершенно отошли от Него. Мне кажется, в этой заботе о слабых Вы становитесь на ту точку зрения или продолжаете стоять на той же точке зрения, на которой издавна стоит Восточная Церковь. На той точке зрения, которую Вы только извне отстраняете от Церкви, на точке зрения только правовой, самодержавной, автократической. Вы говорите об отделении Церкви от государства. Для Вас этот государственный принцип самодержавия, принцип власти одного над другим представляется опасным для Церкви только извне. Но Вы совершенно упускаете из виду, что этот принцип въелся в нашу Церковь не извне, а изнутри, он разъедает ее внутри самой жизненной Церкви. Главная тема наших рассуждений — это вопрос о судьбах православной Церкви. Исходя из этой темы, я думаю, что сейчас можно говорить не только о поставленной Вам проблеме, об отделении Церкви от государства, но и о другой. Можно говорить по вопросу о судьбах Церкви с точки зрения ее внутреннего строя и ее собственного бытия. Ведь Церковь, она внутри себя, сейчас по крайней мере, в том виде, в каком мы ее знаем в течение долгих веков, сама внутри себя носит тот же самодержавный принцип, который Вы замечаете только извне. Наша Церковь сама организована внутри себя ложно. Когда ставят вопрос о том, что будет с Церковью по отделении ее от государства, то мне представляется такая картина. Когда Церковь оторвется от государства и не будет с ним связана, что же Вы будете делать? Ваше желание исполнилось: Церковь отдельна, самостоятельна, предположим, не гонима. Что же она будет делать? Будет ли она жить настоящей религиозной жизнью, будет ли она живой Церковью, будет ли она христовой Церковью? Мы знаем массу недостатков и нестроений в церковной жизни. Самый главный недостаток — отсутствие приходской жизни, так как это отсутствие значит отсутствие живой религиозной жизни в элементах, в членах Церкви. Что же мы будем делать с реформой приходской Церкви? Неужели обратимся в Синод? Но там без Государственной Думы не только не будут передавать проект из одной канцелярии в другую, но просто положат его под

сукно и забудут, как забывались тысячи религиозных вопросов, когда они попадали в канцелярии этих людей, потому что они нас опекают, смотрят на себя как на господ-воспитателей, что хотите, но равными себя мирянам не считают. Они коротко и просто разделываются с ними, как Вы разделываетесь со своими детишками, когда понадобится дать им совет о распорядке их жизни. Они говорят коротко и просто: «Не ваше дело, мы о вас позаботились». Можно ли надеяться, что Церковь оживет действительно, когда отделается от государства, если внутри себя она будет жить этими же принципами? В результате получается, что мы должны смотреть на будущее Церкви не только с точки зрения Вашей проблемы, но и с точки зрения проблемы внутренней, а именно такой: что же мы будем делать, каким образом мы можем возродить церковную жизнь после того, как она отделится от государства? Неужели мы можем надеяться, что Синод, а он останется тем же, что он окажется в состоянии изменить свою психологию и сделать что-то для перерождения всей церковной жизни? В этом отношении Ваш вопрос касается только внешней стороны, а надо было бы решать его несколько всестороннее, а быть может, и глубже, заглядывать в самые недра Церкви. Если ставить вопрос об оживлении Церкви в будущем, то прежде всего необходимо поставить вопрос: кто же и как же будет создавать эту Церковь, которая вырастет или останется после отделения ее от государства? Если бы Вы ответили на этот вопрос, я был бы очень благодарен Вам.

Добронравов.

Мне кажется, что в вопросе об отделении Церкви от государства надо прежде всего припомнить слова Христа, который, взяв динарий, сказал: «Воздавайте кесарево кесареви, а божие богови»[123], т.е. Он совершенно отделил Церковь. Церковь это одно, а государство другое, два несродных явления, которые никогда не могут слиться. Вся история существования христианства, в течение почти двух тысячелетий, представляет собою борьбу этих двух начал, церковности и государственности. И в итоге этой истории, в 1915 г., мы являемся зрителями такого зрелища, когда государство всосало в себя Церковь, а Церковь огосударствилась до такой степени, что числит себя не христианской Церковью, а православной, синодальной

Церковью, в которой мало, даже ничего нет христианского. Дело стоит иначе. Надо решить вопрос не о том, каковы будут отношения между государством и Церковью через 20–50 лет, когда придет желанная реформа, а надо решить другой вопрос, а именно в какие отношения ставит Церковь христианство, т.е. она должна очиститься до приближения к первоначальному христианскому идеалу, если и будет какая-то новая форма, в которой выразится синодальная Церковь, так как все Церкви являются ничем иным, как внешним выражением одной внутренней идеи христианства. Мы видим, что все эти Церкви не удались, так как сама война нам показывает, что все человечество находилось две тысячи лет под влиянием христианской науки, искусств, культуры, что были проповедники, философы, святые, была громадная работа положена на то, чтобы улучшить человечество, а потом мы видим 0, т.е. что человечество осталось таким, каким было и до Христа.

Это значит, что или христианство не удалось, или то, что проповедуют под именем христианства, не христианство. Поэтому гораздо существеннее говорить о том, в какое отношение станет Церковь по отношению к христианству, захочет ли она стать христианской, а не о том, захочет ли она быть автономной. Это не может иметь большого значения. Представим, что и Саблера, и Самарина убрали, что будет обер-прокурор очень хороший, что соберется Собор и введет канонический строй, но строй этот глубоко антихристианский. Это антихристово движение началось со времен ап. Павла, который был глубоко противохристианский. Христос отделил Церковь от государства, а ап. Петр сказал, что власть исходит от Бога и что кто противится внешней власти, тот противится Богу. Так что и вопрос должен быть решаем в этой плоскости, а не о том, какой будет Церковь, когда она получит реформы.

П.С. Аксенов отказывается.

А.В. Карташев.

Записка думского духовенства о реформе, которая послужила отправным пунктом наших рассуждений, сразу подверглась резким нападкам, как постановка вопроса, так сказать, наименее годная, удачная, или почти совсем не годная. Но инициатор или автор этой записки пояснял, что 1) она имеет специфическое происхожде-

ние, а затем постепенно выяснилось из речей, что есть такая точка зрения, о которой докладчик сегодня подробно говорил, которая принципиально стоит на интересе частичного реформизма, точка зрения очень позитивная и нисколько не радикальная. Ее бы можно назвать оптимистической. Она недостатки видит лишь лежащими на поверхности в Церкви и средства к исправлению их выдвигает простые, непосредственные. Эта точка зрения, углубляемая и, так сказать, более обостряемая, она во всяком случае может быть в максимуме доведена до идеи отделения Церкви от государства и затем до какой-то, как обыкновенно говорится, просто канонической реформы Церкви, после которой проблема эта предполагается исчерпанной. Это единый путь постановки вопроса, ввиду определенно понимаемой цели своего конечного идеала. Но здесь, я говорю, эта записка думского духовенства подверглась таким нападкам не только по степени ее пригодности, но и качественно в самом корне ее постановки она не удовлетворяла какому-то другому идеалу. И очень много ораторов, особенно это сегодня выясняется, нападает на эту записку, не как на некоторую недоделанность, не как на плохое дело, которое можно исправить, а как на что-то главным образом непоправимое, главным образом ложное, бесплодное и бесполезное. Раздается вопрос о том, что записка совершенно не учитывает фактической несвободы Церкви, и поэтому просто занимается толчением воды. Но кроме этого, если бы даже этот элемент и был устранен, то, как будто сегодня это особенно ясно было сказано и намечалось прошлый раз, указывалось на то, что сама Церковь, даже отделенная от государства, предоставленная себе самой, что она как будто еще требует какой-то реформы в самой себе. И вот чего ждать в этом направлении, чего желать, кто чего ищет от Церкви, кто на что уповает, — это вопрос совершенно непочатый и не разработанный. Вообще разные подходы к этой теме, подходы даже до некоторого разнообразия в смысле вероисповедной точки зрения, они еще пока не вскрылись. Я говорю о том, что в области пожеланий здесь есть много чего не раскрытого, не формулированного и, быть может, прямо беспредельно расходящегося. Вот сейчас уже мы слышали речь <о> том, что Церковь встала на ложный путь от ап. Павла. Вы видите, что еще эта мысль идет в

пределах христианской нормы. Но ведь можно себе представить еще не выясненную, не вскрытую совершенно у многих возражателей, критиков первоначальной элементарной постановки, быть может, исходную точку зрения на христианство, религиозную, а может быть, и совсем не религиозную. Вообще для того, чтобы узнать, в какую цель метит оратор или отчего он критикует известное учреждение, необходимо или от него услышать, или прочитать его речи, куда и к чему он ведет. Если течение исчерпывающего, позитивного церковного реформизма серьезно очерчивается, то и критика радикальная, критика, бьющая в другую цель, она, быть может, говорит с разных точек зрения, строит разным образом проповедь о самой реформе, но откладывает в нее момент политический, как и момент специальный, внутренний, христианский. Надо заметить, что вопрос этот, как никак, но стоит в жизни практически. Вся русская Церковь не благополучна теперь в эти дни. И это неблагополучие, как одно из неблагополучий общей российской жизни, так или иначе на всех отражается, и на тех, кто стоит далеко от нее, ибо все мы в русском государстве составляем какое-то целое, а от благополучия целого зависит благополучие частей. Всякая критика, как бы она ни была радикальная[I], в конце концов она должна иметь в виду влияние на этот факт, чтобы он исправился. Критиковать с безнадежностью повлиять на факт, это дело, может быть, и интересное и умственное, но в конечном счете бесполезное. А посему я хочу указать на некоторого рода опасность одной только радикальной критики без малейшего отношения к действительности. Ведь, несомненно, одной из политических черт нашей общей русской жизни является то, что между нашей тяжелой действительностью и между, быть может, уровнем нашего гражданского развития или, быть может, между нашим радикальным типом мышления и идеологии существует страшная разделяющая бездна. Несомненно, мы знаем, как мало мы все еще подготовлены к реализму жизни, и это особенно чувствуется в общественном сознании в период войны. Недаром говорится в журналистике и публицистике о патриотическом кризисе. Это подневольное сталкивание людей русского общества

[I] Так в тексте.

с некоторого рода идеологических, радикальных высот для каких-то счетов с грубой действительностью. В этом отношении надо вызвать у всех говорящих на эту тему тот или иной ответ о практических, мыслимых возможностях исправления недостатков, находящихся в Русской Церкви, и таким образом не только не упирать на то, с чем мы не согласны, но так или иначе оправдать свою критику каким-нибудь советом, посоветоваться, что же надо делать, чтобы сдвинуться с места. На этот счет уже сказано было, что, с одной стороны, надо бороться за лучшее будущее, а не ходить со слезницами ни к бессильным обер-прокурорам, ни к безнадежным иерархам, не менее бессильным, ибо мы знаем, что Синод на одном из своих заседаний постановил, согласно со своею канонической совестью, епископа Варнаву лишить кафедры, хотя бы для церковного приличия, но получен был ответ, что это постановление Синода не будет исполнено. Поэтому о деспотическом всесилии епископов не приходится и говорить. Значит, надо бороться за лучшее положение. Другое указание, исходящее от докладчика, говорит, что надо ждать, что докладчик уповает оптимистически на изменение условий положения русской Церкви, что эта Церковь волей или неволей, автоматически или нет, но можно думать, что она станет в положение отделенной от русского государства. Но я думаю, что эта надежда, что это так близко и быстро будет, что в России может наступить отделение Церкви от государства, я думаю, что, оценивая идеально эту перспективу или это положение Церкви, отделенной от государства, нельзя долго об этом мечтать и разговаривать, так как это слишком далеко от нашей действительности. В России положение Церкви, как известно всем, как в государстве с первобытным строем, довольно патриархально и не отделимо от государства. Как бы государственный строй ни был потрясен в ближайшем или в отдаленнейшем будущем, во всяком случае чтобы такой плод правового развития передовых государств, чтобы он так быстро принялся и получил место на нашей почве, это мало похоже на трезвую действительность. В этом смысле за специальное положение Церкви борьбы не ведется. Менее всего самой Церковью ведется эта борьба. Но ведется борьба за лозунги, чисто политические, и как эта борьба трудна, как история тяже-

ла, как инерция истории непреодолима. Поэтому те, кто думает этого ждать, думает, что скоро дождется, те затрудняют себе подход к реальной действительности. Ведь мы знаем даже, что передовейшая Франция после столетнего опыта многих революций и нескольких республик, с каким трудом да еще имея борьбу с Церковью, вовсе не национальной, а экстерриториальной, чуждой, с которой она была все время в конкордатах и договорах, с каким трудом она с нею расправилась. Да и теперь абсолютно разделение не проявилось, так как некоторые стороны нельзя устранить из практики. А если мы возьмем другие государства, как Италия, в которой так или иначе Квиринал с Ватиканом считается[124], как с особой державой, да и должен считаться хотя бы в смысле вселенских Соборов и с престижем Папы... но и в прославленной Америке в конце концов во многих конституциях стоят на точке зрения вероисповедной и в отдельных Штатах защищается не только вообще религиозность, не только преследуется богохульство, не только проявляется покровительство праздникам, но прямо иногда ставится в основу гражданского порядка христианство, а не другая религия. Что же касается практики, то празднование воскресного дня, годовые молитвы в Парламенте под председательством Президента, — все это говорит, что разделять Церковь от государства даже и на новой почве не так легко. И я думаю, что в России при всех переменах ждать таких перспектив не приходится. Во всяком случае, я думаю, что организаторами какого-нибудь строя будут те или другие народные представители, и представить себе, чтобы они принадлежали только к одному радикальному и, может быть, безрелигиозному течению, — это было бы мало похоже на правду. А кроме того вообще инерция многомиллионных народных масс, в большинстве принадлежащих к одному вероисповеданию, такова, что она затруднит избавление народа от присущих ему предрассудков. Надо представить себе эту массу православной и церковной по инерции. Когда у кого-нибудь имеется что-нибудь, мы этого не храним, а когда это начинают отнимать, начинается реакция. Такая идеализация народных масс вовсе не практична. Мне пришлось в еврейском журнале прочитать тонкое замечание, где один левый политик апеллировал к народным еврейским массам...

...не на надлежащем уровне развития, чтобы можно было к ним апеллировать. Народные массы страшнее еврейству, чем какой-нибудь прогрессивный блок с умеренной окраской. Так и в вопросе по отношению к православной Церкви думать, что так легко изъять ее из государства, было бы довольно розовой перспективой. В этом смысле надо думать об известном компромиссе в смысле того покровительства, которое неизбежно не только у нас. В Бельгии, в католической стране, в политике, в парламенте за католичеством остается преимущество. Церковь оценивается государством с точки зрения культурных функций. Но с церковной точки зрения так рассматривать нельзя, ибо религия не есть служение культуре. Культура использует Церковь, но Церковь культуры не создает, у Церкви цели религиозные выше культурных. Поэтому Церковь со стороны государства может иногда рассматриваться, как необходимая и полезная культурная функция. С точки зрения ближайших перспектив, может быть, и надо готовиться, с точки зрения практики, к иному, желать большего, но не увлекаться тем, что для нас не сбыточно, ибо такие несбыточные мечты могут окончиться гораздо большим разочарованием. Как бороться теперь? Так ждать нельзя, надо что-то делать в этом направлении. Надо готовиться к чему-то более реальному, неизбежному, а не только к желаемому. Но, 1), насколько церковная несвобода является производным от политической несвободы, то здесь борьба, может быть, всецело совпадает с борьбой политической. Но главный интерес, когда мыслят о религии, а не о политике, главный интерес, каково будущее в самой Церкви. Вот, собственно говоря, за что надо бороться. Здесь это то течение, которое главный интерес всего направляет на злободневный, жгучий пункт о порабощении Церкви государством и, может быть, весь свой интерес, все свои расчеты исчерпывает этим пунктом: бороться только за это. Но эта борьба может вполне вестись и атеистом, во имя атеизма, во имя другой религии. Эта борьба может вестись чистейшими врагами Церкви с бОльшим успехом и одушевлением, чем друзьями. Но нам здесь не опасно стоять на такой точке зрения. Я думаю, что здесь большинство примыкает к христианскому мировоззрению и в значительной части даже к церковному. Поэто-

му, разумеется, надо разъяснить вопрос, за что же бороться в смысле церковной реформы, даже независимо от вопроса только об отделении Церкви от государства. Те, которые подавали записку, не доходя до страшного вопроса об освобождении Церкви от рабства политического, главным образом, думали о внутренней реформе. Ничтожество их записки, может быть, еще более плачевно не только политически, а ничтожество, мертвость их в убожестве их элементарных пожеланий устроить положение духовенства консистории, прихода и т.д., причем приход под знаком нашего государства и церковного строя имеет непривлекательный, узкий смысл, а не тот широчайший, истинный реформационный смысл, который вкладывал сегодня в эту идею В.П. Соколов. Таким образом, если мы мыслим Церковь, как фактическую живую силу, громадную, имеющую историческую власть над русским народом и обществом, играющую ту или другую роль в общей жизни России, в жизни ее религиозной, в частности не только христианской, но взывающую о свободе совести во всей широте религиозной жизни России, — то мы, конечно, должны отвечать по вопросу о реформе Церкви: чего мы ждем от этой реформы и какие мы ответы вкладываем в нее, если мы не согласны с этой бесхитростной запиской думского духовенства. И вот здесь опять открывается два разных подхода к вопросу: одни уже живут надеждой в душе на то, что Церковь православная будет реформируема, что она не так неподвижна, как это кажется, что раз она отделима от государства, то уже это само по себе кажется великим благом и исправлением, введением ее в норму, что этим решается все, чего, как будто, ждет сам церковный народ или стоящее вне его общество от Церкви. Так обыкновенно, по крайней мере в литературе, внешней по отношению к Церкви, политической и публицистической, так ставится вопрос. В газетах провозглашается, что возвращение к каноническому строю есть полное устройство Церкви. Но это простительно говорить людям, которые стоят вне Церкви. Для них важно разделаться, поместить в известном месте, чтобы ничему не мешало, и затем гармония в политическом строе наступает сама собою, по другим причинам, под влиянием другой борьбы и т.д. Но зачастую так, кажется, мыслят и церковные люди, та вся

реформационная, прогрессивная, обновленческая литература церковная, благодаря подцензурности, что ли, звучит так, что надо возвратиться к каноническому строю и тогда все будет достигнуто. Что в этих целях ни говорится, говорится о будущем стремлении, о нормальной демократизации и т.д., как будто дело в канонизме. Только, пожалуй, Религиозно-философское общество, особенно в первую эпоху, когда оно занималось церковными вопросами особенно, как то, как «глас вопиющего в пустыне», все время говорило, что не в канонах реформа Церкви, что канонизм формален, мертв. Надо устроить самым демократическим образом Церковь, освободить ее, и если в ней есть внутренняя христианская жизнь, тогда это скажется в том, что эти освобожденные силы запросят чего-то другого, они преобразят Церковь во всех ее частях, не в смысле только канона и поправки богослужебных книг, ибо такая мысль существует и в Синоде, а в смысле изменения самых форм деятельности Церкви, в смысле изменения проповеди, литературы, мысли, в смысле всего христианского мировоззрения, доходя, быть может, до перерождения самого духа церковного, ибо этот дух создает народ и культура. Германский народ был настолько силен, чтобы по-своему переродить христианство и родить целое вероисповедание. Сила перерождения может быть так сильна, что даст другую форму христианства. И не есть ли вопрос о реформе Церкви, вопрос, который, может быть, подспудно идет из недр общества, не есть ли это вопрос о действительной реформе русской Церкви? Не того ли хочет общество, стоящее вне Церкви? Ведь это легко политической газете или с политической трибуны что-нибудь анекдотическое подчеркнуть: Синод, епископов и т.д. Это легко с точки зрения полемической. Но, может быть, если бы Синод и епископы не дали никакого повода для упрека тем, кто их упрекает, то, может быть, они были бы еще ненавистнее тем, кто их упрекает. Таким образом, Церковь, доведенная до реформы в идеале, это, может быть, не то, чего хотят. Здесь есть непродуманность, невысказанность того, чего хотят от Церкви. Есть похожее на правду, что не люди церковные, профессиональные, горизонт которых невольно сужен своими нуждами, своей теснотой и несвободой, а именно широкое русское общество, кото-

рое идет в Церковь и благожелательно к ней пребывает, не вздыхает о чем-то ином, быть может, оно в целом скривится к чему-то иному, ждет изменений Церкви в целом, ждет настоящей реформации и в Церкви, и в христианстве. Ведь действительно, вот когда подымается вопрос о самодержавии в Церкви и около Церкви, то можно много думать, как упрекнул докладчика возражатель В.П. Соколов, что докладчик как бы соблазняет аудиторию тем, что думает от некоторых принципов Церкви освободиться путем внешней реформы. В<асилий> П<етрович> намекнул, что вот из зол, от которых страдает Церковь. Это одно из зол, оказывается, коренится, по его мнению, в самом христианстве. Другой возражатель сказал, что в христианстве коренится зло тяготения к государству даже от времен апостольского вероучения. Он находит, что это тяготение есть в корне величайшая ложь, а первый возражатель говорит, что величайшая ложь это признание власти внутри самой Церкви. Так или нет, но они указывают на некоторого рода отрицательные начала в самой Церкви. Может быть, их можно исчислять не единицами, а десятками. Может быть, надо свести эти десятки к новому принципу и иначе назвать. Это большой вопрос, и только здесь заключается вопрос для тех, кто ставит вопрос о реформе Церкви. Как бы мы ее просто и по-марфински ни ставили, без глубины мариинского принципа[125] конечных целей, к которым мы ведем эту частичную реформу, ее практически нельзя не довести до известного конца, не оформить, не окрылить каким-нибудь определенным устремлением. Таким образом, вопрос стоит так: разрешимы ли те бесчисленные проблемы человеческой истории около христианства? Разрешимы ли они старыми средствами улучшенного церковного вероучения. Здесь один из возражателей, который пытался указать громадное, глубокое зло в Церкви, ему казалось, что до известного предела можно очищать зло в Церкви, а дальше христианство остается очищенным, но он не вскрыл, как он понимает основы христианства. Принцип очистки Церкви от наростов, это принцип протестантский, лозунг возвращения Церкви к апостольской простоте. Это есть разрешение всех вопросов, т.е. весь опыт Церкви, как опыт искривленный, как страдающий органическими пороками... это было бы ре-

формой, более радикальной, чем протестантская. И тогда можно было бы начать строить в той или иной очень плодотворной постановке вопроса, а не ставить вопрос о том, чего же недостает для того, чтобы разрешились все современные вопросы. Но для того, чтобы указать, чего недостает, мало сказать, что в чистом христианстве все разрешается, ибо чистое христианство у всех перед глазами. Это евангельская книга, и на этой книге, как на чистейшей и непогрешимейшей, строят свое христианство многочисленные секты, и церковные, и христианские. Евангелические секты, это вещь, всем известная. Если дело идет об очищении Церкви до слова евангельского, то задача давно решена. Надо заменить каким-нибудь баптизмом исторические Церкви, вроде православной или католической, которые спутались с властью, с государственным строем, и тогда проблема христианства будет разрешена. Но надо себе ясно представить, таков ли действительно рецепт решения вопроса и что мы можем ждать от этого евангелического христианства? Если всех благ, то надо доказать или опытом, что это есть наилучшее для культуры, для государства и для всего человеческого развития христианство, что это наилучшая была бы религиозность. И тогда определеннее к этому клонить покровительство баптизму и евангелизму, вдохновиться протестантским вдохновением. Или это что-то другое? Если так, то во имя чего идти к евангелизму? Какого решения, каких вопросов и каких благ искать от этого книжного, ибо это разрывает с преданием церковным, от этой книжной религии, ибо ее можно почерпнуть в книге, как закон Моисея и алкоран. Возвратиться ли к монотеистическому реализму? В этом ли спасение и оплодотворение нашей культуры, избавление от всех зол, нахождение каких-то религиозных благ? Или вопрос в том, что Церковь, как Церковь с ее апостольским вероучением, при всех ее ошибках, не есть антихристианское явление, а есть принцип, сам по себе правильный, спасительный, и тогда мы лишь на церковных основах, а не на евангелических, будем искать и возрождения Церкви, и каких-то религиозных благ, которые разрешат жизненные вопросы времени. Когда говорят о разрешении жизненных вопросов времени, я стою на утилитарной точке зрения. Я не стремлюсь религию использовать ни для

удобств политических достижений, ни для культурных достижений, ни для удобства внерелигиозного, атеистического устройства человеческого общества. Все эти цели для меня не цели. Я мыслю цель устроения жизни религиозной. Устроять эту жизнь в религии не враждебно самой жизни. Не жизнь сама по себе есть цель. Само по себе есть цель это религиозное устроение жизни. Я скажу интуитивно, это моя вера, что религиозное устроение жизни не есть стремление самой жизни во имя какой-то чистейшей жизни, а такова точка зрения специфической, церковной, аскетической религиозности. Жизнь идет вне ее, вне религиозной жизни, она может любить абсолютно независимо, те вещи, которые религия может игнорировать?.. Или эта жизнь должна быть истреблена, как жизнь нечестивая? В какой постановке эту всю проблему в последнем устремлении ставить? Ставить ли ее, как проблему действительного ожидания или действительного делания реформации в самом христианстве, или взять только одну из форм христианства, как наиболее совершенную и будто бы решающую все вопросы? Таким образом, я говорю, всякий оратор должен оговориться, какие блага, какие ценности он отстаивает или защищает, а затем, в чем он полагает последнюю метафизику этой религиозности данного вероисповедания, данного типа христианства, данной Церкви? Только при таком выяснении этих основных предпосылок и будет плодотворно обсуждение вопроса о реформе Церкви, а не будет сплошным развенчанием точек зрения людей, которые стоят на различных основах и стремятся к различным целям. В смысле постановки я ограничиваюсь этим, а если в дальнейших прениях меня спросят по этому катехизическому вопроснику, который я обеспечил и другие подходы к этим темам, то я готов говорить и без этих оговорок.

Председатель объявляет перерыв.

После перерыва.

Председатель.

Мы возобновляем заседание. Записалось 4 оратора. Кроме того докладчик хочет иметь последнее слово. Таким образом, я прошу ораторов соображаться с оставшимся у нас временем и по возможности быть краткими.

Доктор Свирский.

Я хотел прошлый раз сказать несколько слов с католической точки зрения об отношении Церкви к государству, так как этот вопрос сейчас для нас имеет большое значение. Я вполне согласен с докладчиком, что мыслима и третья точка зрения по отношению к государству или Церковь гонима, или она находится под покровительством, или ни в том, ни в другом положении, а прямо Церковь сама по себе, а государство само по себе. Я с этим вполне согласен, если только мы хорошо определим, что значит покровительство государства, так как «покровительство» это еще не вполне определенное выражение. Покровительство можно понимать, как хорошо, и в том и в другом смысле. В другом смысле будет такое покровительство, как сейчас существовало в России по отношению к православной Церкви. Она находилась в положении, зависимом от государства, подчиненном. Но покровительство еще можно понимать и в другом смысле, когда Церковь распростирает свою власть над государством, когда государство повинуется церкви, так как все прихожане или миряне признают над собою эту власть. Тогда государство всеми силами старается оказать услугу Церкви, исполняя все ее законы, оберегая и защищая ее пастырей, ее имущество, ее церкви и т.п. Это покровительство в хорошем смысле слова. В нем не коренится зло порабощения Церкви. Поэтому я бы сказал, что существует три рода отношений: или Церковь гонима, или она подчинена государству, или государство подчиняется Церкви, но, конечно, только в делах догматического учения, только в этом отношении. Первое и второе отношения немыслимы в христианском учении. Остается только третье, последнее отношением. Почему же немыслимо первое? Я не буду этого доказывать, так как о. докладчик хорошо развил эту тему и все согласны с ним. Церковь не может быть гонима. Она не может быть гонима по воле, по мысли и по желанию Иисуса Христа, который никогда не желал бросить ее в жертву государственной власти, так как и одна, и другая власть, и один, и другой авторитет исходят от самого Иисуса Христа. Но эта Церковь может предпочесть гонение вместо ласки государства, которое для нее явится всегда большим злом. Она, перенеся гонение, может надеяться на победу и в

этой победе отыскать свою независимость, свой авторитет наложить на государство. Остается третий род отношений, когда Церковь вполне свободна, независима, направляется своим авторитетом или новым каноническим правом, который издает юридические законы, признаваемые государством, которое распространяет свою деятельность не только в границах одного какого-нибудь государства, но, так как эта Церковь вселенская, в границах всего мира, и ее свобода это свобода развития религиозной жизни, свобода совершенствования обыкновенной жизни, то само собою разумеется, что такая Церковь, она будет совершенно другого характера, чем настоящая православная Церковь. Будет ли она иметь свой Синод, или своего Патриарха или какое-нибудь другое управление, получит ли она своего Папу или это будет какая-нибудь христианская община, это будет всецело зависеть от ее духа, от организации ее религиозной жизни. И вот здесь явился вопрос: не довольно ли отделить Церковь от государства? Что она должна еще сделать, чтобы восстановить религиозную жизнь? Мне кажется, что это является совершенно понятным, что если мы отделим Церковь и дадим ей полную свободу и независимость, тогда она сама о себе подумает и получит определенную форму деятельности. Но для некоторых вопрос является еще не оконченным, им надо еще непременно указать, чего Церковь должна добиваться, к чему стремиться, чтобы уже сейчас мы знали, за что мы должны бороться и сражаться. Я, конечно, как католический богослов, не могу здесь высказывать мои конкретные мысли или моего плана, к чему мы должны стремиться. Но я остаюсь при моем вероисповедании и при том устройстве, какое имеет католическая Церковь, несмотря на то, что эти формы некоторые называют вовсе неудачными. Я, конечно, отношусь с некоторым респектом к мнениям, но, как католический богослов, я уверен, что эта форма не скомпрометирована ни прежде, ни в эту войну. Но, становясь на вашу точку зрения, на точку зрения православной Церкви, мне кажется, надо сделать этот первый шаг, отделить Церковь от государства. Этот шаг повлечет за собою гонение Церкви, для нас вовсе нежелательное, но из этого гонения Церковь православная, которая должна в себе чувствовать жизненную силу, она

должна выйти победительницей, и тогда, когда это отделение уже совершится, она должна надеяться на таких пастырей и на таких мирян, которые определят, дадут ей нормы и укажут путь, на котором она должна развивать свои жизненные силы и вводить в мир религиозную жизнь. Что же касается доклада г. Карташева, то я хотя и вполне с ним согласен, но признаюсь, что для меня многое здесь было не ясно. Во-первых, я не понимаю, что г. Карташев хотел сказать: мы должны представить себе ясно и конкретно, к чему мы должны стремиться и чего добиваться. Подразумевает ли он под этим, что мы должны оставить православную Церковь и должны сейчас искать удавшуюся реальную Церковь в каких-нибудь других религиозных исповеданиях, надеясь, что такая Церковь существует в настоящее время, не требуя никакой реформы? Или же он хотел сказать, что мы сами в настоящий момент должны составить себе целую программу, создать сейчас устройству будущей русской Церкви и по этой программе работать, трудиться, добиваться и т.д.? Я не знаю, хорошо ли я понял мысль, но мне кажется, что в докладе г. Карташева что-то подобное было высказано.

Б.Н. Демчинский.

Два вечера мы обсуждаем этот вопрос и еще не установили темы. Мне кажется, происходит это потому, что наблюдалось несоответствие между заглавием доклада и между его содержанием. Заглавие было много обещающее с чрезвычайно широким обхватом: «Будущие судьбы русской Церкви». А между тем содержание доклада, что особенно выяснилось сегодня, говорило о мелкой реставрации церковного быта, о починке отдельных углов, и, что замечательнее всего, это содержание доклада направило последующие прения в такое обиходное русло, довольно неширокое, не соприкасающееся с современными событиями. Мне очень приглянулись люди реальной политики, которые призывали так усердно идеологов смириться и дать какую-нибудь реальную рецептуру для построения будущего русской Церкви. Но представители этой реальной политики, смиряющие взлет мечты идеологов, сами оказались чрезвычайными фантастами. Они все время разговаривали вне современных событий. От них отошел и фон войны, и те духовные кризисы, которые сегодня назревают. Они в этих только пределах

призывали идеологов смириться. Мне кажется, что в этом случае они были самыми широкими мечтателями, так как если быть реальным, то надо прикидывать все меры, направленные к улучшению Церкви, к грандиозному фону, от которого весь мир отшатнуться не может и только мы отошли, замкнулись в эту маленькую келью и обсуждаем абстракции. Мои слова тоже будут зависеть от того, принять ли доклад по заглавию или по существу. Если меня спросят о том, как реставрировать отдельные углы, меня этот вопрос очень мало интересует по сравнению с современными событиями, чтобы я его обсуждал. Но если я буду говорить о судьбе русской Церкви, то я скажу, что в настоящее время у русской православной Церкви миссия мировая. Конечно, это зависит от того, какие шаги предпримет Церковь в ближайшие дни. Она или выйдет на общую, мировую арену, или заглохнет и будет мирно плестись, как плетется в настоящее время. Было правильно высказано, что вопрос о переустройстве Церкви, это не есть вопрос канонов, а вопрос об отношении Церкви к событиям и жизненным явлениям. Исходя из этого, я, несмотря на то, что принадлежу к группе идеологов и, может быть, неудержимых фантастов, буду реален и прикину это основное положение к современным событиям. Надо сказать, что как бы ни смотрели на религиозный, церковный вопрос, но в мире чувствуется явное удушье и голод по духовным вопросам. Если культура сделала огромный бросок за последнее время, и техника достигла своих пределов, и уже комфорт, данный ниже лежащим слоям населения, возьмите в смысле возделывания земли, достиг такого совершенства, то все же, обернувшись, мы увидели, как скуден наш дух и как мало у нас есть в жизни, и мы должны кончить формулой Экклезиаста: «Все суета сует»[126]. Но если бы кто-нибудь подошел и рассказал бы что-нибудь о вечных вопросах, то туда бы все и направили свой взгляд, так как тоска по этим вопросам обнаруживается не только у нас, но и во всем мире. А отсюда следует, что война, несмотря на то, что она выдвинула императивные требования по отношению к технике и оснащенности армии, несмотря на то, что вся внешность войны как бы держится на механических атрибутах, в действительности эта война повлечет невероятный духовный подъем и к нему мы должны быть

готовы. Что подъем этот будет, в этом, вероятно, не сомневается никто, потому что тоска эта выражена, она промелькнула и в русской литературе, перекинулась за границу. Так что, очевидно, после войны целые толпы будут идти и спрашивать: что же нам делать? Все остальные Церкви отличаются окостенелостью, устойчивым приспособлением Церкви к государственной жизни, тем, что в ботанике называется «симбиоз», причем, как и всегда в симбиозе, один из симбиомов теряет свои признаки и держится наиболее сходных признаков. Не затрагивая этого, я должен сказать, что каждая война и большое количество трупов дает орлиный взлет. У ап. Луки в 17 гл. есть слова: «Где трупы, там будут и орлы»[127]. К кому же обратиться, чтобы искать поддержки? Вероятно, ринутся к Церкви, и тут от позиции Церкви зависит, спасет она себя или нет. Если говорить о реальной политике, то я должен сказать, что завтрашний день принадлежит тому, кто будет обличать. Властителем завтрашних дум будет тот, кто выйдет на площадь и будет обвинять людей в их духовной скудости, но не в порядке очередного религиозно-философского настроения, а с оживленным лицом и с пламенеющими глазами. Если он будет обвинять людей в том, что они слишком отошли в сторону комфорта, позабыли о духовных ценностях, этот человек возьмет завтрашний день. Если обличение есть типичный признак завтрашнего дня, то рекомендуется Церкви встать в виде этого обличителя. Если она опоздает произнести эти проповеди, то очередь за политиками. Они будут обличать, и наступит скучная пора обыденных политических реформ, может быть, и великих, но столь же удушливых, как и улучшения техники и как вообще устроение земли. Церковь должны захватить этот период и сделаться обличителем. Если вы думаете, что в этом есть часть моих грез, нереальности, то в оправдание я должен привести один исторический случай, ярко пленивший меня своей изумительной красотой. Если вы вспомните, в 1253 г. все население Перузы было охвачено удивительным движением. Люди бичевали себя на площадях. Это было всеобщее покаяние. Женщины из целомудрия оставались дома и там себя бичевали. Ростовщики возвращали награбленное. Раскрылись тюрьмы, и были выпущены арестанты. Убийцы, скрывавшиеся в горах, приходи-

ли к родственникам убитого, приносили мечи и говорили: «Вот меч. Убей меня: я убийца твоего сына!» Но родственники говорили: «Оставайтесь вместо убитого». Куртизанок не было. Народ себя бичевал. Если такой порыв возможен, то он рождается из духовного голода, из тревоги за будущее, из того, что люди уперлись в тупик и им нужен выход. В 1253 г. Римская Церковь, взволнованная этой чистотой порыва и находя, что это избыток идеологии и неприспособленность к земной рецептуре, приостановила это движение, послав туда инквизиторов. Но это частность. Если тревога и голод по духовным запросам может так перевернуть мысль, что человек превращается в небожителя, то, очевидно, что-то вроде этого, только, может быть, в более уместном виде, возможно вызвать и в ближайшее время. Если Церковь не будет обличать и не скажет: «Покайтесь: час приближается!»[128], но с чистотой, без всякой государственной цели, без задней мысли, не подсиживая своего партнера, как в прежние годы, то в Церкви будут все, и крестьяне, и рабочие, тоже стосковавшиеся по этим вопросам. Но для этого самой Церкви надо перемениться. Ее судьба зависит от того, перестроится ли она в ближайшее время или нет. Церковь за последние века, перерождаясь постепенно и, может быть, несколько мельчая, стала учреждением классовым. Она незаметно для себя стала потворствовать определенному, вверху лежащему классу, забывая низы. И теперь крестьяне если и метнулись к сектам, то потому, что типичный признак каждой секты, это крестьянская среда. А Церковь формальная, государственная будет потворствовать крупному купцу, лавочнику, сидящему в селе, отмежует тот слой, от которого она сама, к сожалению, в настоящее время питается. Отмежевав этот слой, она будет предстательствовать за него в раздорах с крестьянами. Это знает каждый крестьянин, так как он знает, что если наступит размолвка между ним и этим слоем из денежного мужика, то духовенство станет на стороне малочисленного, но более обеспеченного слоя. Если и надо Церкви перестраиваться, то для того, чтобы потерять свое классовое отличие и показать крестьянству, что она готова за них заступаться. Обличитель не может выступать, не очистившись совсем. Затем в крестьянстве и в других массах населения создалось представление о том,

что духовная особа не символизирует чистоты жизни. Если исходить из того, что предполагаю я, завтрашний день принадлежит обличителю, и если предположить, что Церковь может выступить в этой роли, то она должна очиститься в глазах населения. Если оргии возможны в духовной среде, если народ видит, как представители духовенства дискредитированы, то, конечно, он увидит это и завтра и, когда вы будете призывать его к очищению, говорить: «Покайтесь, час приближается», он вам просто не поверит. Очищение духовенства должно быть не в смысле внешних контуров жизни, а в смысле действительного исповедания религии, а не только внешних ритуалов, чисто церковных. И тогда оно, конечно, завтра выйдет на площадь и может говорить громко, смело и прямо: «Покайтесь, ибо час приближается!» Я считаю, что Церковь переживает канун: или ее очень горячо примут и наступит свобода очищения, или Церковь останется так, а политика вырвет у нее обличение, а Церковь будет просто гореть. И тогда это будет для завтрашнего дня несущественная деталь государственной жизни. Впоследствии Церковь, как вечно живущая, вновь воскреснет, но для завтрашнего дня она будет неинтересна, так как завтра властитель дум это обличитель. Если прав Лука, а он прав, если появляются орлы там, где трупы, то Церкви предстоит быть орлами около трупов. Если мы, здесь находящиеся, если, шире, вся интеллигенция не склонна так голодать по духовным вопросам, как мне это представляется, то все же дело решится без нас и голод по духовным вопросам утвердится в России. Каждая армия, какою бы она ни вернулась, победоносной или пораженной, она приносит с собою недоумение. В прошлую войну я имел случай наблюдать армию очень близко, а всю ее объезжал и видел, как отчетливо она размежевывается на две отдельные части. Одна группа офицеров, по-животному радуясь, что она вырвалась из опасности и зрит житейские услады, вернувшись, по городам ищет возможно более широкого размаха, чтобы ощущать каждую минуту, что жизнь не угасла, что из огромных опасностей они вышли целыми. Но другая часть армии, которая видела много смертей, останавливается в недоумении и думает: что же, эти смерти есть закон механический или лежит тут что-то высшее? В этом отношении я выдержал многие испытания со сторо-

ны офицеров, так как им в своем миропонимании надо было устранить эту массу трупов, иначе они задавили бы их. И они устраивали тем, что спрашивали: что же, это физиология, механика или за этими трупами и разложением есть Бог, горизонт? Часть армии, несомненно, возвращается в такой тоске. Так что если мы здесь бессильны и немощны, если бы моими словами не интересовалась бы русская интеллигенция и эта аудитория, то армия будет духовно возрождаться. Если бы мои слова шли не по адресу, то армия принесет это духовное обновление, и задачей Религиозно-философского общества, может быть, исправит основной недочет доклада, если бы мы знали диапазон[I]. Мы слышали широкий диапазон. Быть может, нам предстоит выделить, как она уже современными событиями выделяется, Церковь. И мы должны решить завтрашний день, чтобы остаться на гребне волны, а не под гребнем. Это надо решить в связи с общими событиями. Заметьте, эту поправку вносит идеолог, так как все представители реальной политики избегали современных событий, т.е. сравнения с ними, и упустили существенную величину, без которой все ничего не стоит. Только на фоне современных событий можно решать этот вопрос. Церковь должна захватить сегодняшний момент и путем самоочищения выделить из себя хотя бы десятки, которые будут ходить с чистыми глазами (очень прозрачные надо иметь глаза) и говорить: «Покайтесь, ибо час приближается!» Но если вы будете плестись так, как сейчас, в виде ли записки думского христианства или в виде легкой реставрации отдельных углов захотите очиститься, тогда мы совсем завтра отойдем от Церкви и не спросим ее ни о чем.

П.К. Вольнин.

К словам предыдущего оратора г. Демчинского, касаясь завтрашнего дня, трудно что-нибудь прибавить. Разве от себя скажу, что мне лично та великая миссия православной Церкви, которая ему кажется такой, мне не кажется великой, просто потому, что самое понятие о Церкви я рассматриваю с точки зрения того самого книжного, евангельского, во имя чего должно идти к книжным основам, как говорил г. Добронравов. Из этого евангельского определения мне кажется, что Церковь

[I] Так в тексте.

православная, та, которую, может быть, хотят построить не в виде утвержденной государством или признанной государством, даже с этой точки зрения я думаю, что христианство, которое внес с собою Христос, совершенно игнорировало всякое строение церковное, которое мы наблюдаем сейчас. Еще в предшествующем заседании здесь говорили те самые слова Христа, где он определял эту Церковь: «Там, где двое, там и Я». Тут не может входить понятие о баптизме, ни о тех Синодах Священных, о которых говорилось здесь. И по-моему, единственным ответом на вопрос г. Карташева о том, во имя чего мы должны идти, может служить ответ: идти во имя личности, именно тех основ евангельских, которые Сам Христос заложил и которые были намечены ап. Павлом или Иоанном, безразлично. Мне думается, что, когда Христос определял Церковь, Он хотел сказать, что самое ценное, это отношение человека к человеку. И поэтому, если человек имеет возможность сталкиваться с другими, он имеет возможность творить, жить соединенно и таким образом великолепно украшать свою жизнь, открывать Бога в человеке и утверждать этого Бога. Мне думается, что вопрос о том, какова будет дальше жизнь русского общества, будет ли она протекать действительно под великой задачей миссии православной Церкви или под каким-нибудь другим флагом, этот вопрос настолько не важен, настолько не нужен и бесцелен, что останавливаться на нем не имеет никакого основания. Надо решить вопрос о том, является ли существующая Церковь христианской или нет, но это так, по-моему, доказательно... Если вы сравниваете все христианство и именно книжное христианство, а оно не имело еще возможности выявиться, войти в жизнь, вы увидите, что существующая Церковь — зло, если все зло, которое существует до сих пор, ею утверждено, оправдано, если оно во имя этой Церкви делается, ибо эта Церковь говорит, что мы делаем божьи дела, а они не делают. На основании этого я думаю, что прежде всего Религиозно-философское общество или люди, так или иначе принимающие близко к сердцу этот вопрос, должны просто и ясно ответить себе на вопрос: христиане мы или нет? Если не христиане, то кто же, а если христиане, то как надо делать, чтобы иметь право называться христианами. Возвращаясь к существующему

положению Церкви и к вопросу о том, будет ли она отделена или нет от государства, надо ясно и вполне юридически выяснить вопрос, что она до сих пор дала существующей России, имеет ли она право ожидать этого завтра, из-за чего она может казаться великой, гордо смотреть на соседей, с которыми воюет, дала ли она что-нибудь такое, чтобы могла говорить: «Мы поступили по-христиански?» Ничего подобного. А если так, то чем кичиться? Мне думается, задача Религиозно-философского об<щест>ва, как людей, главным образом интеллигентского круга, не в том, чтобы поднять кого-то, какие-то десятки и сотни людей, вызвать их на площадь, чтобы зажглись их глаза и они бы призывали: «покайтесь!» Задача их в том, чтобы они заброшенную личность мало-мальски оценили и указали бы, что личность теперь задавлена, почему и насколько она задавлена и как совершаются всякие беззакония. До тех пор Церковь не будет жить сознательной, хорошей жизнью, пока личность не будет оценена. А не будет оценена личность, не будет введено в жизнь то самое основное христианское мышление, которое говорит: «Там, где двое, там Церковь».

В.И. Нечаев.

«И во дни тех царств Бог Небесный воздвигнет царство, которое вовек не разрушится, и царство это не будет отдано другому народу. Оно сокрушит и разрушит все царства, а само будет стоять вечно». Даниил, 2-я гл., стих 44. Я думаю, что это пророчество относится к предмету нашего обсуждения. Я думаю, что это пророчество относится к ближайшим судьбам всего человечества, всего земного мира. Некоторые уже рассчитывают, что исполнение этого пророчества будет лет через 18. Я лично глубоко верю, что смысл этого пророчества прежде всего относится к судьбе Русской Церкви, что между ним и нашей Церковью лежит самый кратчайший путь. Я верую, что именно в Русской Церкви вспыхнет наконец и вырвется на свободу тот пламень, на котором воздвигнется это близкое вселенское царство, царство вселенской правды во Христе, царство вселенской свободы в нем. Вот почему я думаю и верю, что уже исполнились все времена и прошли все сроки, для того чтобы свершилось пророчество нашего великого провидца и тайноведа Достоевского. Вспомните, как твердо и горячо, как глубоко-

думно он говорит: «Россия скажет миру новое слово»[129]. Мы все это слышали, но, может быть, только не знали дня и часа, когда совершится это пророчество, не знали, о чем будет это новое слов. Я утверждаю, что данный час наступил и что пророчество уже совершается, что новое слово к миру будет говорить Россия и будет говорить о ближайшей судьбе Русской Церкви, ибо уже говорили, что от русской Церкви до вселенской Церкви кратчайший путь. Я сказал, что пророчество уже совершается, что день и час его уже наступил, и вот я считаю, что с того дня, когда мы тут приступили к обсуждению этой великой, громадной темы, действительно совершается дело, которого хватит на весь этот срок, на все эти 18 лет. И пророчество это совершится во всей его полноте. Ни одна черта, ни один знак из него не может быть изменен или вычеркнут, не может быть места никаким иносказаниям. Россия скажет миру новое слово, именно Россия, именно вся Россия до последнего человека, несмотря на то, что в ней много религий, много племен, много всяческого разнообразия. Но однако же ведь говорим мы, а мы не Россия? Как же понять это? Вот я и думаю, что мысли о ближайших судьбах Русской Церкви, этот разговор, этот спор о ней, я думаю, что этот спор будет не только наш, я думаю, что пройдет короткое время и этот горячий спор, эти страстные искания станут уделом всего этого города, прежде всего этого города, ибо ведь мы из него. И еще почему верно, что этот город — город исключительный, как говорит тот же самый пророк Достоевский, «самый фантастический из всех городов на свете, самый отвлеченный»[130], еще он говорил. Но я думаю, что это еще не все. Довольно представить на миг, что весь город горит одной мыслью, значит, одним страстным исканием. Неужели это искание, это горение останется только в городе, таком, как столичный город, который связан тысячами нитей, токов, путей со всеми городами и селами великой страны? После того, как город весь будет пылать этой мыслью, пройдет очень короткое время, когда и вся страна загорится тем же самым огнем, когда мысль о ближайшей судьбе Русской Церкви станет русской мыслью, единой русской мыслью, когда ни о чем другом говорить не будут. Я думаю, что этот духовный подвиг России будет настолько могуществен и силен, что ничто

не помешает, не помешают никакие события. И эта война, в полном смысле апокалипсическая, она нисколько не помешает, а поможет и потому, что она чудесна... Это, может быть, верно, что огонь войны рождает огонь нашей мысли. Без этой войны мы не пришли бы к этой мысли, это верно. Но верно и то, что эта наша работа, работа всей России в этом исключительном направлении не помешает и этой войне и поможет ей самым чудесным образом. То, что мы получили от этой войны, этот огонь, мы все, вся Россия, ей отдадим. Я думаю, что это новое слово будет, как победа, как прославление вселенского мира, вселенского единения. И будет, как посрамление, как гибель, как поражение того, что враждебно вселенскому единению, как поражение и гибель того государства, которое поставило себя превыше всего, дух государства превыше... (*Не слышно.*) Теперь сказано у Достоевского: «Россия скажет слово», и это действительно так. Россия скажет, а не напишет. Слово это будет непременно живое, устное, потому что только такое слово проникает до сердцевины сердец. Это ничего, что Россия будет говорить по-русски, а другие ее не понимают, ибо до сих пор почти все народы не знают по-русски. Я уверен, что пройдет очень короткое время и народы узнают русский язык и вышлют своих разведчиков, своих питателей, которые придут и будут нас вопрошать, будут ходить по городам и по селам и везде будут говорить об одном, будут вопрошать об этой судьбе русской Церкви, но главным образом Церкви Вселенской...

Председатель.

Извините. Вы долго еще предполагаете говорить? У нас намечена не только Ваша речь, и мы стеснены временем.

В.И. Нечаев.

Я надеюсь, что Вы дадите мне возможность сказать в будущий раз.

Председатель.

Да, мы в связи с этой темой будем беседовать много раз.

В.И. Нечаев.

Я скажу еще, что когда Достоевский говорил миру, то это надо понимать абсолютно. Оно скажется, это слово, всему миру, всем народам европейским и восточным,

и даже всем тем, кто еще может узнать о Христе. И это не удивительно, потому что в самое краткое время, в какие-нибудь 10, 15, 18 лет события будут развиваться с быстротой, прежде немыслимой, не воображаемой, молниеносной. Наконец, верно то в этом пророчестве, что Россия скажет миру новое слово... Но так как меня просили и оборвали, то я прошу разрешения на эту тему о новом слове сказать в следующий раз.

о. К.М. Аггеев.

Мне хотелось бы в своем последнем слове ответить больше всего В<асилию> П<етровичу> и А<нтону> В<ладимировичу>. Я думаю, что, отвечая им, я определеннее уясню свою позицию в вопросе, который, очевидно, не для всех представляется таким, каким я представляю его себе. В период времени между моим докладом и сегодняшним собранием мне пришлось прочесть две характерные статьи, которые имеют прямое отношение к теме, возбужденной нами. Может быть, одна из них написана не без влияния тех разговоров, которые мы ведем здесь. Первая статья «Колокола»: «Возрождение Церкви». В этой статье автор отправляется от записки духовенства. Эта мирная по существу записка кажется ему чем-то непозволительным. Он называет эту попытку реформ прямо ересью. Ход его рассуждений таков. Он приводит слова записки: «Если Церковь не хочет быть одинокой, мертвой, то она должна идти вместе с жизнью. Иначе она отстанет от нее и будет одинокой и мертвой». Но до сих пор Церковь в течение многих веков питала народу духовно. Она создала такую могучую нацию, как русский народ. Можно ли после этого говорить, что в ней есть какие-нибудь недостатки? Всякий, кто говорит об этом, кто заикается о каких-нибудь реформах, есть тем самым еретик. Почему-то у него он назван рационалистом. Характерно то, что в этой статье негодование автора вызывают не те или другие пункты записки, а именно самая попытка говорить о необходимости реформ Церкви. Я бы не остановился на этой статье, если бы она так не поражала. Этот взгляд, высказываемый в ней, не так прост и высказывается не только «Колоколом», а и лицами, гораздо более значительными во всех отношениях. Именно точка зрения такая: в Церкви Бог, божественный элемент управляет Церковью. Следовательно, говорить о каких-

нибудь возможностях недостатков в Церкви это значит высказывать известную долю неверия. В этом высказывается тенденция той ереси, которая... монофизитства, которое признает, что в Церкви существует элемент божественный и не учитывает в ней элемента человеческого. Вот одна позиция, что всякая попытка реформы Церкви есть ересь. Другая статья: «Обер-прокурорские тени». Эта статья о. Востокова[131]. Статья заканчивается словами о том, что всякая попытка в недрах Церкви бесплодна, так как она исходит из проклятия. Бюрократизация Церкви есть смертный грех. От проклятия ожидать чего-либо живого не приходится. Конечная идея: необходим в самом недалеком будущем Собор. Когда будет поместный Собор, к нему потянутся все живые силы, и они, теперь заявленные, встанут, и тогда пойдет другая церковная жизнь. (Я передаю плохо, у него это выражено довольно вдохновенно.) В этой статье Востокова два положения: взаимоотношения между государством и Церковью могут остаться такими, как есть, но стоит явиться Собору и он все исцелит. Мне бесконечно ближе точка зрения о. Востокова, но я принимаю ее условно. Первая же точка зрения мною совсем не принимается. Условно я принимаю эту точку зрения в том отношении, что собор теперь, при современном нетронутом отношении между Церковью и государством, это простая наивность. Но об этом я уже говорил в прошлый раз и теперь повторять не буду. Вот эти два факта, приведенные мною, помогут мне уяснить мою позицию. Меня укорили в том, что мой доклад не сходится с заглавием его о «ближайших судьбах Русской Церкви». Если хотите, этимологически это было счастливое заглавие. Я говорил именно о ближайших судьбах. Для меня ясно, как божий день, что пророков не создают и мы их не создадим. Говорить о пророках, которые должны идти и обличать, это такая же наивность, как говорить о реформах без затронутого центрального вопроса. Я не считаю себя пророком, но я желал бы, как простой христианин и священник, по мере своих сил, сознавая свои недостатки, помочь тому, что мне бесконечно дорого, т.е. Церкви.

Я считаю, что первый шаг, который должен быть сделан для того, чтобы сойти с одного места на другое, это установление отношений между Церковью и госу-

дарством. Мы не обличаем, когда мы находимся в железных объятиях государства, о которых говорил Победоносцев. Почему пророческий дух теперь не восстает? Потому что для нас, людей слабых, внешние формы жизни имеют громадное значение. Я сторонник того, что, может быть, для гиганта не имеет значения внешняя форма. Он всегда останется великим человеком. Но мы, средние люди, для нас, для миллионов, это неблагоприятные условия деятельности. Нам надо развязать себя. Я обращаюсь к людям средним, и для них нужно устранить те камни, которые мешают мне перейти к ближайшим очередным задачам. С этой точки зрения я считаю, что для Церкви установить нормальные или разорвать ненормальные отношения Церкви и государства есть ближайшая судьба Церкви. И с этой точки зрения я от своего заглавия не отказываюсь. Когда будет это устранено? Я уже теперь обращаюсь непосредственно к А<нтону> В<ладимировичу>. Я отлично понимаю, что одним этим фактом церковная жизнь не исцелится. В недрах церковной жизни много различных болезней, может быть, прежде всего исходящих из того самого начала, от первородного греха, о котором я говорил вначале, когда говорил об отношении между Церковью и государством. Когда будет устранено то препятствие, которое связывает людей в церковной жизни, тогда пойдет жизнь. Но как? Нужна ли будет реформация внутри Церкви или будет только починка по тому рецепту, который указывается всеми организациями и указывался запиской думского духовенства? Я лично присоединяюсь к тому, что должна быть реформация внутренняя. Но вопрос в том, делают ли реформацию или она делается? Мне кажется, что реформацию можно делать только по явлениям эмпирическим, по исправлениям углов. Положим, такое задание. Мы, люди средние и ниже средних, можем указать, что тут такая-то ошибка, что это не соответствует духу христианства и поэтому это надо устранить. Но создать новую песнь, для этого нужны Иоанны Дамаскины. Будут ли они? Это дело веры. Я думаю, что будут. Но это делать по заданию нельзя. И в области богословской мысли указать, что в этой песни содержится мысль, не соответствующая православию, что это исповедание веры не выражает православной мысли, а я убежден, что катехи-

зис ее не выражает, — это эмпирия церковная. Но создать новый догмат, тут уже нужна мысль и святость, которые не создают, а которые создастся, если будут силы. Поэтому я и не находил возможным говорить об этом. В принципе я признаю, что реформация должна идти внутри Церкви, но как она пойдет или можно ли ее регулировать, мне хотелось бы задать этот вопрос А<нтону> В<ладимировичу> для будущего. Я стою на той точке зрения, что тут дело упования. Если есть религиозные силы в недрах Церкви, она забьет живым ключом, а, если нет их, она не забьет. —

<Б.Н.> Демчинский.

Разрешите поправку внести. Я не говорил о пророках, не предлагал духовенству перевоплотиться, чтобы завтра выступить с пророчеством, а говорил, что надо очиститься духовно. Как в приеме фехтования, надо было бы придерживаться более точного термина. А термин «чистый человек» настолько понятен, что не надо было его переделывать в пророка, а потом уже парировать им.

о. К.М. Аггеев.

Термин пророчество не значит предсказывание. Пророк это человек высокого духа, который очищает себя, а предсказывание это одна из обязанностей пророка.

Председатель.

Список ораторов исчерпан. Мы еще будем говорить на эту тему или в связи с нею, но пока я объявляю заседание закрытым.

ЗАСЕДАНИЕ 8 НОЯБРЯ 1915 г.

Прения по докладу В.П. Соколова «Природа Церкви и ее судьбы в истории»

Председатель.

Приступим к очередному собранию. Предметом сегодняшнего очередного собрания, задачей его является продолжение прений по поднятому уже вопросу в предшествующих двух собраниях. Так что доклад г. Соколова является в сущности только очередным мнением, лишь изложенным систематизированно и в письменной форме. Это обстоятельство открывает по существу возможность всем, кто еще не высказался по этому вопросу во время предыдущих заседаний, иметь право сегодня продолжать свои рассуждения, а, разумеется, с другой стороны ораторы имеют полное право обсуждать и новые спорные вопросы, которые невольно возникнут по поводу более обстоятельного мнения г. Соколова. Имея это в виду, ораторам следует обсуждать вопросы во всем объеме, а с другой стороны, сообразовываться с сегодняшним докладом. Слово принадлежит докладчику.

В.П. Соколов.

К.М. Аггеев затронул вопрос, такой больной, такой огромный, что от него сразу оторваться нельзя. Но этот вопрос был поставлен только в своей догматической форме. И естественно при наличии другого такого же вопроса задаться таким недоуменным вопросом: почему же так нужно для Церкви это отделение Церкви от государства? Почему не воспользоваться теми средствами, несомненно, с внешней стороны плодотворными, которые этот союз дает для Церкви? Разумеется, для присутствующих

здесь не может быть двух ответов на этот вопрос. Но для того, чтобы этот ответ был более пронизан жизненностью, необходимо обосновать его на том понимании Церкви, который предполагается установленным и известным при решении вопроса об отношении Церкви к государству в отрицательном смысле. Вот почему вопрос о ближайших судьбах русской Церкви для меня прежде всего ставит более далекий и более глубокий вопрос о природе Церкви вообще. Церковь есть результат того внутреннего переживания, через который человек становится в живое отношение ко Христу. Без этого проживания нельзя стать христианином, а следовательно, членом Церкви. Кто в себе не ощущает духа Христа... *Читает*.

В заключение я хочу ответить на два упрека, сделанные мне. Если бы мне пришлось не говорить в собрании, а писать огромное исследование, то можно было бы сказать, что жизнь Церкви может выражаться только в такой форме. Все высказываемое впервые кажется субъективным. Субъективны были в свое время и догматы. Вопрос об объективности решается тем, насколько оправдает жизнь это субъективно поставленное, насколько оно воспринимается другими, решается тем же народным духом. Второй упрек в неисторичности. На этот упрек я бы спросил, исторично ли ждать господствующей Церкви от Синода чего-нибудь иного, кроме смерти? Исторично ли не видеть, как все живое отходит от Церкви? Исторично ли ждать раскола в Церкви? Я бы ответил ...[I] Есть одна смущающая сторона. Это наличность огромной массы верующего народа, достаточно инертного для того, чтобы не понять различия между отмирающей и живой частью Церкви. Разложение жизни так сильно, что кроме этого мертвого элемента ничто не останется равнодушным к будущему возрождению Церкви. Стоит только дать свободу религиозной жизни, и вспыхнут широкие зарницы, которые охватят небо от края до каря. Разве мы не видим, что мы живем в июле, что постоянно мелькают зарницы, что современная религиозная жизнь — это «воробьиные» ночи?

Объявляется перерыв.

После перерыва.

[I] Пропуск в стенограмме. Помета стенографистки: (не слышно).

Председатель.

Заседание возобновляется. Я бы позволил себе еще напомнить ораторам, что все-таки главный наш интерес заключается в главном вопросе, а не в докладе. Доклад является лишь эпизодом обсуждения большого вопроса. Для некоторых участников заседания это ясно само по себе, потому что они заражены всем циклом вопросов, задетых в прошлых заседаниях. Но слушатели только сегодняшнего доклада могут увлечься страшной массой задетых им вопросов и возбужденных недоумений. Поэтому такое упоминание я считаю не лишним, а в отношении тех, которые, может быть, не найдут удовлетворения во всестороннем обсуждении сегодняшнего доклада и задетых им вопросов, я скажу, что, вероятно, обсуждение этого вопроса и этих вопросов не ограничится сегодняшним заседанием, хотя бы события и заставили прервать эту тему некоторой другой темой, что можно предвидеть. Таким образом, мы приступим к обсуждению вопроса.

Л.М. Добронравов.

Я с большим удовлетворением выслушал доклад. Все это очень хорошо, очень близко и нужно нам. Но я не могу согласиться с одним из последних положений доклада, который состоит в том, что в Церкви есть такой темный слой невежественных масс людей, которые должны идти за своими архипастырями и вождями. Мне кажется, что христианство, Христос пришел для нуждающих, обремененных[132], для страждущих и темных, и Церковь не есть нечто вовсе отдельное от жизни, как представляется докладчику, и который только в некоторых пунктах приходит с этой жизнью в соприкосновение, а есть вся жизнь наша, освященная христианством, вся жизнь есть стремление ко Христу, и это есть Церковь. Мне безразлична ее форма, протестантская она или католическая, имеет ли она иерархию или нет, и каноны безразличны. Надо иметь живое религиозное сознание, и тогда Церковь будет жива и деятельна. Но не надо будет говорить об отношении Церкви к государству, ибо это будет безразлично, так как если я верую во Христа, то я принадлежу к Церкви поэтому. Мне все равно, принадлежат ли другие к Церкви или нет. Что касается того, что Церковь сейчас находится в состоянии паралича, что слышен запах тления, то мне кажется, что Церковь изда-

ет его не с прошлого дня, не с прошлого года и не десятки лет, а с того времени, когда Церковь до такой степени вошла в связь с государством, что государственные акты совершаются Божией Милостию, ею освящены насилия и т.д. Может быть, с государственной точки зрения и нужно, чтобы духовник исповедовал осужденного на смертную казнь и провожал его на место казни, но для меня, как для христианина, это довод отвратительный. Может быть, для нашего национального сознания и гордости восхитительно и превосходно, что священник с крестом в руках ведет в атаку полки, но для меня, как для христианина, это образ тоже отвратительный. Церковь в теперешнем ее виде, как она существует, т.е. в виде учреждения, которое регламентируется всякими разъяснительными циркулярами, записками, распоряжениями епархиальной власти, обер-прокуроров и пресловутыми канонами, Церковь в том виде, как она есть, это Карфаген, который должен быть непременно разрушен, не во имя каких-нибудь случайных миросозерцаний, а Церковь теперешняя должна быть разрушена во имя Христово. Я, слушая доклад В<асилия> П<етровича>, невольно вспоминал слова Христа, что «не на горе сей, и не в Иерусалиме будут поклоняться Богу»[133]. Это возвращение к первобытной чистоте Христианства, это вечное в Церкви.

В.И. Нечаев.

Христос говорил: «Ищите же прежде Царствия Божия и правды Его, и все остальное приложится вам»[134]. Однако 40 православных священников, депутатов Государственной Думы, не искали прежде всего Царствия Божия, а попробовали найти все остальное, и это остальное не приложилось им, от того, что они искали это остальное не у Бога, которому служили, а у мирского начальника, у министра православия. Но это была бы еще не беда, что 40 священников так поступили, но эти 40 священников были представителями, может быть, 40 000 православных священников, и то, что они сделали, они сделали не от себя, а от имени всех этих 40 000.

Таким образом, эта историческая записка является свидетельством о страшном падении духа религии в среде православного духовенства, К<онстантин> М<аркович> взял эту записку, посмотрел на нее и признал ее страшно ничтожной и только для того ее взял, чтобы от-

толкнуться от нее и пойти дальше. И вот он пришел к убеждению, что спасение Церкви в том, чтобы произошло отделение ее от государства и чтобы в результате этого отделения она получила бы какую-то автономию. К<онстантин> М<аркович> также не ищет прежде всего Царствия Божия и правды его, а ищет и желает всего остального. И это остальное не приложилось ему, не прилагается и не приложится ему, потому что он прежде всего не ищет и не ждет Царствия Божия. Замечательно то, что, высказывая свои убеждения и верования, он признает себя человеком средним и даже ниже среднего. Он не верит в могущество того Бога которому служит, и надеется в деле Церкви, в деле устроения ее не на эту духовную силу, не на силу духа истины, а на какие-то внешние силы, на какие-то грядущие, может быть, революционные действия, которые помогут Церкви православной освободиться и зажить новой жизнью, автономно, но как, он этого себе совершенно не представляет. Его указание на русское старообрядчество является здесь совершенно неосновательным и слабым. Д.С. Мережковский говорит после этого, что спасение Церкви в том, чтобы она была гонима. Он желает этого гонения и думает, что иначе и быть не может, что только гонимой Церковь и может быть спасена. Д<митрий> С<ергеевич>, по-видимому, не замечает, что православная Церковь давно гонима. Сама гонительница, она в то же время и гонима, и последние десять лет она гонима, угнетаема и умерщвляема самым ужасным, самым постыдным образом, о чем знает весь свет, потому что весь свет теперь знает, что над русской Церковью православной стоит и попирает ее своей мерзкой ногой какой-то ужасный смердящий гад, вылезший из сибирских болот, которому поклоняются епископы[135]. Потом мы слышали в прежних собраниях слова нашего уважаемого председателя А.В. Карташева. Он подвел нас, кажется, к самому заветному, что есть у него, к своей мечте о грядущей судьбе русской Церкви, он подвел нас к двери, на которой было начертано: реформация. Можно было ожидать после этого чего-то чрезвычайного, богатого, огромного, но на этом первом же слово А<нтона> В<ладимировича> остановилось. Нужно надеяться, нужно желать, что, конечно, он на этом не остановится, что он только сказал свое А, что за этим будет Б и

т.д. Был еще один голос в тех заседаниях Я говорю о г. Демчинском и признаюсь — меня его голос чрезвычайно утешил. Он первый здесь сразу расширил вопрос, назвал его мировым. Действительно, этот вопрос о грядущей судьбе русской Церкви не может быть только вопросом местным, русского народа, потому что если представить себе, что русская Церковь вдруг преобразится, воскреснет, то это событие до такой степени будет чрезвычайным и необычным, что будет потрясен действительно весь свет, все народы и все религии, потому что еще не бывало, чтобы воскресла религия. А православие ведь уже умирает и даже, может быть, умерло, именно как Церковь православная, национальная, ибо если и сохраняется Церковь в каких-нибудь кружках, среди частных лиц, в семьях, то Церкви православной, национальной уже нет. Еще я остановлюсь на мысли г. Демчинского, который говорит о необходимости обличения. Он напомнил нам случай с Перузой[136], и ему представляется нечто подобное в ближайшем будущем. Я должен признаться, что эти его мечты о новой Перузе страшно близки мне. Я не могу себе иначе представить ближайших дней нашей действительности, как именно в состоянии этого всенародного, всеобщего покаяния, покаяния и обличения, ибо покаявшийся сам непременно придет к обличению других. Что касается речи сегодняшнего докладчика, то, получив три дня тому назад повестку, где был назван доклад г. Соколова, я был крайне встревожен и удивлен. Я думал, что прения о грядущей судьбе русской Церкви не кончились, что они не могут быть так скоро оборваны, я думал, что им и конца не будет. И вдруг вижу другое имя, другой доклад. Я решил непременно добиться того, чтобы узнать наверное, что это значит. Действительно ли прения уже закончены или это неожиданный вставной эпизод. Но сейчас в этом же зале перед самым началом заседания я встретил А<нтона> В<ладимировича>, и он мне объяснил сущность этого выступления. Но все-таки я считаю необходимым еще раз возбудить этот вопрос перед обществом. Я считаю, что этот вопрос о грядущей судьбе русской Церкви есть вопрос единственный и последний, ибо это вопрос всеобъемлющий. Он вмещает в себя все вопросы не только русского бытия, но и бытия всех народов, ибо мы можем

думать, что русская Церковь, которая умерла, которой уже нет, уже не воскреснет, как русская только Церковь, не будет непременно Церковью вселенской. Ничего другого, кроме вселенского, на свете не будет, не будет отдельных государств, не будет отдельных религий, но все они должны слиться во единое, вселенское. И это должно быть не когда-нибудь, о чем можно только мечтать, а это должно быть и не может быть далее, как после этой войны, войны народов за единое вселенское Царство Божие. Ввиду этих своих убеждений и верований я считаю необходимым, чтобы общество наше признало и приняло доклад о. К.М. Аггеева, как единственный и последний доклад, как единственный труд, после которого уже нет и не может быть никакого другого дела. Это во-первых, а во-вторых, я считаю необходимым признать, что этот доклад о. Аггеева никогда не кончится, что он пройдет все времена, что пройдет все преходящее и случайное и что он приведет нас к окончанию всех времен и к началу вечного, ибо Царство Божие будет Царство вечное. Наконец, в-третьих, я считаю, что общество наше должно признать необходимым, что этот доклад или, лучше сказать, этот труд является делом всеобщим, всех членов Религиозно-философского общества, что никто не может здесь почувствовать себя только зрителем или слушателем, что каждый из нас должен внести в него всю возможную силу воли своей, своей веры и мысли. Только тогда действительно может совершиться действительно нечто необычайное, настолько важное, что теперь мы даже не можем себе его представить, ибо никто не может себе представить, каково же будет то Царствие Божие, о котором говорили здесь.

М.И. Туган-Барановский.

Я, господа, буду касаться не только доклада, который мы сегодня заслушали, но вообще того предмета, который подлежит нашему обсуждению, т.е. вопроса о судьбах русской православной Церкви. Мне кажется, что при дальнейшем развитии наших прений все больше выясняется несколько определенных точек зрения, прогнозов относительно русской Церкви. Одна точка зрения, которая пока не была выражена в докладе, но которую некоторые участники прений развивали, заключается в том, что русская Церковь не может быть преобразована именно вот по какой причине: потому что существен-

ным для русской Церкви является самодержавие. Значит, если самодержавия не будет, не будет и русской православной Церкви. Это два социальных организма, самым тесным образом связанных между собою. Другая точка зрения, которая была развиваема сегодня докладчиком, заключается в том, что надо ожидать раскола в русской Церкви, что некоторая часть Церкви окажется способной пережить этот разрыв с самодержавием, а другая нет, и на этой почве возникнет некоторая церковная борьба. И в будущем мы должны ожидать, что будет две Церкви. Одна пойдет вперед и будет бороться за свободу народов, как говорил докладчик, а другая свяжет себя с прежним политическим режимом. Я лично с большим интересом выслушал доклад В<асилия> П<етровича>, но не могу с ним вполне согласиться вот по какой причине. Мне рисуется крайне мало вероятным этот будущий раскол, потому что, мне кажется, нельзя отрицать, что чрезвычайно характерным для нашего православия является неспособность нашей Церкви бороться со светской властью, ее покорность. Я думаю, что эта слабость нашей церкви связана с некоторой сильной стороной. Это то, что является отличительной чертой русского православия, покорность, непротивление, которые так ярко отличают русское православие от католичества, это одновременно и сила и слабость, потому что на почве этой черты православия, этого смирения и кротости, создалось то положение, которое так возмущает всех истинных христиан в настоящее время. Но если с этим согласиться, а не согласиться нельзя, так как связь с самодержавием вытекла из некоторых особенностей православия, и она не случайна, а глубоко заложена в нем, то из этого вытекает, что прогнозом относительно будущего Церкви должно быть другое. С одной стороны, я признаю, что православие заключает в себе очень ценные особенности, оно для меня не устанавливается только его связью с самодержавием, так как сама эта связь возникла на других, более глубоких свойствах православия, исторически совершено не верно, будто православие всегда было связано с самодержавием. Когда православие проникло в Россию, никакого самодержавия еще не существовало, и оно превосходно уживалось с другим политическим порядком. Мало того, можно даже высказать та-

кой парадокс, что только с тех пор, как самодержавие действительно появилось в России, с тех пор и началось гонение русской Церкви. Ведь когда был водворен тот порядок, который мы видим сейчас в России? Когда начал складываться настоящий русский политический строй? С Петра. До него были земские соборы, был элемент народного представительства. С Петра же создается колоссальная бюрократическая Империя, которая существует и сейчас. Весь элемент насилия, который проникает теперешний политический режим, ведет свое начало с петровской эпохи. Что же, русская Церковь мирилась с самодержавием? Наоборот, петровская эпоха знаменовала начало гонения Церкви. Значит, русская Церковь не только не требует неизбежно самодержавия, но она не совместима с самодержавием, так как когда самодержавие окончательно сформировалось в современном историческом виде, оное явилось врагом Церкви. Значит, исторически совершенно не верно, будто существовала такая связь между самодержавием и православной Церковью. Я не буду утверждать обратного. Я признаю, что есть свойства в православной Церкви, которые должны привести к обожествлению одного человека. Но по существу Церковь могла мириться и с другим политическим строем. Для нее характерна неспособность бороться ни с какой существующей мощной политической властью. И, по-видимому, так смотрят на сущность православной Церкви и другие лица, касавшиеся этого вопроса. Если так, то чего же ожидать в будущем? Я думаю, что с исчезновением самодержавия, относительно неизбежности которого двух мнений быть не может, ибо и сейчас уже мы имеем конституционный строй, и ясно, что самодержавие неизбежным ходом исторического развития должно исчезнуть из русской жизни. — К чему оно должно повести? Должно ли оно повести к разложению православной Церкви или к расколу? Ни к тому, ни к другому. Я не могу себе представить картину раскола. Представьте себе, что в России при общем энтузиазме водворяется политическая свобода. Огромное большинство населения приветствует этот новый режим. Можно ли допустить, что в это время является новая черная сила в виде Церкви, которая начинает бороться с русским народом и с новой властью за режим, который уже внутренно

пережил сам себя. Это чрезвычайно невероятно. Мы видали примеры того, как наше духовенство откликается на современный политический режим. Оно очень сложный организм, с одной стороны, белое, а с другой стороны, черное духовенство. Гораздо характернее и типичнее для православной русской Церкви облик нашего священника. В нем я вижу ценные черты, которые желательно было бы сохранить. Облик монаха несколько другой, как и епископа. Не подлежит сомнению, что белое духовенство очень тяжело испытывает тот гнет, который оно сейчас испытывает от монашества. Если мы предположим полную перемену политического режима, то, несомненно, значительная часть духовенства, все то, которые непосредственно соприкасается с наследием, т.е. белое, будет с восторгом приветствовать эту эру свободы, ибо оно угнетено. Кто же может составить оппозицию этому новому режиму? Монашество и епископат. Но разве у нас есть элемент... что епископат защищает режим, который себя пережил внутренно. Православной Церкви приписывается роль революционная. Я не имею основания предполагать, что духовенство способно играть такую роль, особенно если мы припомним, как будет приветствуем народом такой переворот. Первая Государственная Дума[137] это было начало русской революции. В то время далеко было до торжества идеалов русского политического движения. В первой и во второй Государственной Думе[138] русское духовенство — депутаты не составили диссонанса с общим настроением нашего парламента. Если мы предположим торжество нового режима, то я не вижу, откуда возьмет силу русская Церковь для того, чтобы защищать самодержавие. Наоборот, при торжестве нового режима происходит внутреннее обновление русской Церкви. Те элементы насилия, которые возмущают в ней религиозное чувство, исчезнут, и на этой почве возможно будет полное обновление русской Церкви. Для раскола же не будет почвы и не будет никакого основания предполагать, что вместе с прежним политическим режимом исчезнет современный церковный строй. Надо ожидать обновления русской православной Церкви на новых началах, и я считаю это очень желательным, так как для меня в русской Церкви есть очень ценные элементы. Если бы не связь с политичес-

ким насилием, то весьма возможно, что русская Церковь давала бы больше удовлетворения религиозному чувству современного человека, нежели другие формы вселенских Церквей. Я лично вполне присоединяюсь к той характеристике православной Церкви, которая дана была К<онстантином> М<арковичем>. В<асилий> П<етрович> еще более склонен думать, что она обойдется в церковной области без революции, а путем реформ.

о. Игн<атий> Свирский.

Полный ответ дать на доклад В<асилия> П<етровича> я сейчас не в силах, так как надо непременно знать его собственные слова, чтобы указать, сколько там находится, по моему мнению, противоречий. Я скажу только об общем впечатлении, которое я вынес из этого доклада. Из того количества слов, которое В<асилий> П<етрович> здесь произнес, я удержал всего несколько. И вот какое представление получил из доклада В<асилия> П<етровича> о природе Церкви. Церковь, по его мнению, это не общество в тесном смысле, а это результат внутреннего переживания или имманентная жизнь отдельных личностей. Значит, принадлежать к Церкви это значит стремиться к Иисусу Христу по своему внутреннему убеждению без всяких внешних норм, без всякого режима, без авторитета и т.д. И вот в самой Церкви не должно быть никаких внешних норм, авторитетов и т.п. Значит, Церковь сводится к внутреннему переживанию. Истинный христианин тот, кто озарен христианской жизнью. Он в то же время находится в Церкви. Такое представление о Церкви я вынес из доклада В<асилия> П<етровича>. Понятие это, если я хорошо угадал его мысль, не ново. Оно уже возникло в протестантском учении, которое отвергало все внешние нормы и авторитеты, всякую внешнюю власть. Отсюда и возник девиз: <...по латыни>. Я понимаю, почему В<асилий> П<етрович> непременно хотел сегодня произнести свой доклад. По его мнению, доклад о. Аггеева об отношении Церкви к государству возникал от нехорошего понимания Церкви. Он хотел познакомить публику с природой Церкви. А отсюда вопрос решается легко. Если Церковь сводится к внутреннему переживанию, если она — результат стремления, если она не общество, то отношения Церкви к государству и быть не может. Он хотел этим рассечь Гордиев узел. Если Цер-

ковь не общество, тогда и никакого отношения между Церковью и государством и быть не может. А по моему мнению, тогда не только отношения быть не может, но и реформы быть не может. Церковь это внутреннее переживание. Значит, все зло, которое мы видим в Церкви, происходит действительно от внешних норм, от авторитета, от связи с государством. Значит, для того, чтобы устранить это зло, надо вообще попрощаться раз навсегда с авторитетом, предоставив безграничную свободу личности. Но, господа, что же получится из этого? В религиозной области религиозное воспитание уже не получает тогда никакого смысла. Воспитывать религиозно, и, значит, указывать на какой-нибудь авторитет или на свой авторитет, умственный, рациональный или духовный. Здесь же о какой-нибудь ошибочности Церкви и речи быть не может, так как здесь нет авторитета. Докладчик еще указывал на то, что это его мнение не субъективно, а что оно основано на евангельском учении Иисуса Христа, что Иисус Христос предоставлял свободу всякому, что ни одного слова нет в Евангелии о каком-нибудь авторитете. Но посмотрите, что говорит Иисус Христос о подчинении: «Если согрешит твой брат, ты обличай его перед Церковью, а если он и Церкви не послушает, да будет тебе, как язычник»[139]. Что значат эти слова? А еще слова, обращенные к Петру: «Ты Петр и на этом я созижду Церковь»[140]. Он употребил слово: «кагал», а это слово означало синагогу, общество, имеющее свои нормы и свои законы, своих представителей и свою власть. Он говорил, значит, что желает основать общество, имеющее свою власть, свои законы, своих представителей. Если Церковь сводится к религиозной жизни, озаренной евангельским учением, тогда, господа, это евангельское учение должно проникнуть путем учения, путем проповеди, а проповедовать может тот, кто получил власть, кто своею проповедью может утверждать, что он толкует слова Христа не ошибочно. А здесь мы приходим к убеждению, что на Церкви, как на результате стремления ко Христу, по учению Иисуса Христа, не может быть никоим образом[I]. Тогда и реформация Церкви не мыслима. Каких бы внешних форм в связи с государством ни имело переживание, как бы различно ни бы-

[I] Так в тексте.

ло понимание евангельского учения, но тот не вправе обличать меня, кто не в Церкви, так как Церковь это результат внутреннего переживания, это имманентная жизнь. Докладчик ответил на упрек о том, что его положения не историчны, заметив: «Укажите, разве исторично то, что можно ожидать от Синода? Разве от него можно ожидать чего-нибудь хорошего?»[141] Такой ответ предполагает, что формы Церкви и управление ее те же, которые существуют сейчас. Но мне кажется, что, предположив, что Церковь — общество и имеет свою власть, свой авторитет, свои канонические нормы и что эти нормы могут получить другую форму, чем какая существует в настоящее время, то для приложения настоящих норм не является нужным непременно прибегать к Церкви, как к имманентной жизни, как к внутреннему переживанию, как к устремлению.

Доктор Н.А. Иванов.

Я хотел сказать два слова, которые шли бы совсем из другой области. Прослушав настоящий доклад и затем из предыдущих собраний я вынес такое впечатление, что здесь разговаривали лица, очень далеко стоящие от того, что сейчас происходит, т.е. от войны. И потому многие вопросы получали освещение чисто мирного характера. Я провел на войне 6 месяцев в полковой жизни, и все те вопросы, которые затрагивались данным вопросом, точно так же затрагивались и там, на передовых позициях. Но только меня поразила та разница, какое отношение встречает этот вопрос здесь и там. Мне кажется, что там этот вопрос разбирается грандиознее, чем здесь. Но между прочим, данное собрание считает аксиомой, что Церковь в будущем должна существовать, а среди разных грозных событий войны все-таки находят время говорить об этих вопросах простые солдаты, офицеры и полковые священники. И вот среди споров там как раз возбуждался этот вопрос: будет ли вообще Церковь, не только русская, не только католическая, а вообще Церковь? Мнения разделились надвое. Меньшинство утверждало, что Церкви не будет, большинство же говорило, что нет. Церковь будет. Основывались на личных, чисто субъективных впечатлениях, которые оставляла в них война, война не тыловая, а передовая, участие в сражениях, перенесение всех ужасов и лишений войны, где приходит-

ся видеть все жестокости, несправедливости, гонения и т.д. Меньшинство утверждало, что государство, прежнее государство должно отойти в область преданий, оно отживает свой век. Весь этот пожар уничтожит государство, и на развалинах его создастся новое государство, в которое войдут не только идеалы прежнего государства, но и идеалы Церкви. А другое мнение было прямо обратного характера, что государство имеет свои определенные цели, чисто земные, чисто человеческие, и потому оно не может вмещать в себе всю массу духовных запросов, которые сосредотачиваются в душе у человека в мирное время. Поэтому получается необходимость в другой форме жизни, в той форме жизни, которая являлась бы воплощением иных ценностей. Такой формой жизни до сих пор была Церковь, и поэтому от Церкви приходится ждать дальнейшего развития, дальнейшего усовершенствования своей организации. Все эти вопросы не носили теоретического характера, а чисто практический, психологический, вытекающий из условий чисто боевой жизни. Так, например, всем приходилось переживать внутренний кризис: как так культурные люди должны заниматься таким делом? Среди офицеров и солдат масса была таких, которые отрицательно относились к войне, была масса толстовцев, которые с религиозной точки зрения относились отрицательно к войне. И всем приходилось в конце концов убедиться, что рост государства не совместим с теми взглядами, с теми высшими ценностями, которые так дороги человечеству, что государство в конце концов, развиваясь, должно приходить волей-неволей к таким событиям, которые сейчас развертываются перед нашими глазами. Это есть не случайность, а естественное развитие государственных интересов. А в то же время на войне, среди боевой жизни, появляется громадная уверенность, прямо вера в то, что существует нечто иное, не только человеческое, но существуют высшие ценности и весь этот.... мир становится реальностью. Его приходится ощущать, а не только о нем думать и разговаривать. И поэтому у меня сложилось такое убеждение и вера, что не может быть, чтобы будущая жизнь ограничивалась одной формой, как государство. Если только будет государство, то в конце концов жизнь будет такая же, как и раньше. Тогда прямо не стоит жить. Сей-

час же вера, которая вспыхивает среди этой боевой жизни, влекла его в другую сторону и заставляла верить, что должна существовать другая форма, именно Церковь. Массу деталей, чисто психологических, я сейчас опускаю, но они подтвердили бы мою мысль. Затем другой вопрос, который здесь разбирался, это вопрос о том, как реформировать Церковь. Когда она будет реформироваться, как она будет реформироваться, в какой связи она будет находиться с государственными интересами и с государством. Точно так же в большинстве случаев она много дает, может быть, отдельным индивидуумам, но в конце концов в смысле отдельных индивидуумов у меня сложилось громадное впечатление, что масса не только интеллигенции, но и народа, солдат, все они представляют себе будущую Церковь, обязательно связанной с государством, неразрывно, но только не в таком отношении, в каком обыкновенно представляется нашему мышлению эта связь, не связь чисто внешняя, а связь чисто духовная. Пусть связь внешняя будет несовершенна. Да она и всегда будет несовершенна, потому что это дело рук человеческих. Но в Церкви заключается и другая сила, которая именуется благодатью, которую заставляет проверять в условиях жизни и особым образом свои силы, и уже на войне она оказывает свое влияние. Ведь на войне существуют кадры священников не только чисто полковых, которые в мирное время были полковыми, но много там есть священников и из приходов. Вся эта масса священников является представителями Церкви, и, конечно, интересно, какое производит влияние присутствие этих священников там, на войне. И большинство в один голос утверждает, что присутствие священника именно в самый страшный момент, когда становится дико и обидно за самое существование человеческое, когда человек прямо погибает и выявляется животная натура человека, в этот момент присутствие священника всегда ценится. Так, например, перед атакой. Я помню прекрасно первую атаку, это было в самом начале войны. Перед первыми атаками психологическое состояние человека ужасно. Он еще не знает, что его ожидает впереди, когда он будет бежать со штыком и колоть другого. Но уже после первых атак люди освоились и могли дать себе отчет в том, что это за состояние, когда они идут в атаку, есть ли

это сверхчеловеческое состояние или нижечеловеческое. Все это вы можете услышать от каждого участника атаки, что в тот самый момент, когда переходят в атаку, он теряет человеческое сознание, он переходит в какую-то особую атмосферу нечеловеческого состояния. Вначале в нем возбуждаются чисто животные инстинкты, которые побивают сознание личности, человеческого достоинства и т.д. Если и есть такие натуры, которые сохраняют это сознание, то они несчастны и среди атаки не могут ничего сделать.

Но большинство все-таки утверждает, что это животное состояние во время атаки сильно действует и что после атаки человек чувствует себя невероятно усталым от этой стороны жизни, чувствует прямо, что все человеческое погибло, что у него осталось что-то другое, осадок невыразимый, который его мучит. Присутствие священника перед атакой... этой сцены нельзя нарисовать, а только можно пережить самому, когда происходит благословение в атаку, когда священник собирается возбудить в этих будущих зверях именно божескую натуру, когда он призывает в них Бога к существованию, когда он призывает к существованию те стороны человеческой натуры, которые именуются любовью, эта сторона удивительно подчеркивается всеми солдатами, она помогает во время атаки быть в особой атмосфере, в атмосфере особой благодати. Они не чувствуют этого животного состояния, которое их влечет на неприятеля. Это делается подсознательно, независимо от их сознания. А в сознании запечатлевалась та речь, то благословение, которое неслось от верующего, талантливого, находящегося в особом состоянии священника, который с крестом в руках благословляет большую толпу. Мне кажется, что в этих самых инстинктах удивительно разрешается этот вопрос. В конце концов наша животная, наша человеческая натура требует своего выявления, она выявляется. Но этого одного мало, требуется нечто другое, более возвышенное, регулирующее ту сторону и заставляющее подчиняться ей. Среди боевых инцидентов как раз и получается это соединение: сторона, которая идет от благословения батюшки, она переходит на ту животную натуру, которая находится в корне у человека, когда он возвращается из атаки, потому что в следующий период

боевой жизни солдаты и офицеры в один голос утверждают, что батюшкины слова и его образ так в них запечатлелись, что, идя в атаку, они помнили только его и его слова, которые касались главным образом любви к ближнему. Они помнили этот образ, и таким образом им легче было перенести разлад с животной натурой, сидящей в них. Когда они возвращались с атаки, они были теми же людьми, их лица становились другими. Мои приятели-офицеры делались людьми, но в первый момент войны с ними нельзя было говорить: один в истерике валялся, другой диким зверем выглядел, третий лежал и ничего не говорил. А в этот момент с ними уже можно было говорить. Вот тут есть некоторый намек на то, что отделить Церковь от государства невозможно и что пути действия Христа на человека и на человечество, особенные пути, пути не формальные, а внутренние. В какой бы форме его ни оставлять, все равно это действие скажется. Другой вопрос, который здесь разрешался, тоже имел там место. Это вопрос о том, как будет реформироваться Церковь, как она будет развиваться и кто будет ее развивать. И для меня ясно, что создавать ее будут главным образом герои войны, те, которые побывали в боях, почувствовали психологию в самих себе, увидели то же человеческое воочию. Это солдаты, офицеры и во главе их те герои-батюшки, которых очень много и с которыми мне приходилось встречаться. Они будут создавать новую Церковь, потому что война подчеркивает значение героизма, на войне видно сразу, что большие события зависят от героизма. Ведь вся немецкая техника подчас стушевывалась перед героизмом отдельного человека. У нас, конечно, техника незначительна. Бывали моменты, когда целый корпус бывал в опасности. И тут иногда один человек зарывал прорыв, так как к центру прилегала масса других частей, разрозненных, разбитых, которые закрывали прорыв. Героизм играет огромную роль в жизни. Я уверен, что после войны, когда вся действующая сейчас масса народа вернется в условия мирной действительности, она будет сосредоточиваться около отдельных групп. Ни для кого ни секрет, что революция будет. Это прямо чувствуется, не говорится, но чувствуется. И создаваться она опять-таки будет не старыми людьми мирного порядка, а теми лицами, которые участвовали в

войне, у которых героическое вылилось в навык, у которых героизм вошел в привычку. Так и в обновлении Церкви, я уверен, будут участвовать эти герои. Священники полковые, эти носители Церкви, они всегда около себя будут создавать ячейки, и из этих ячеек будет вырастать новая Церковь. И форма в данном случае вряд ли может быть интересна, потому что никто не может предугадать этой формы. Но что она произойдет от героизма отдельных личностей, индивидуумов, я уверен. Этот вопрос как раз затрагивался г. Демчинским. Но в этом отношении мне кажется, что боевая сторона больше доказывает, что не покаянием каких-нибудь прежних деятелей Церкви и даже не общим покаянием (общее покаяние — вещь проблематичная), а именно геройством отдельных личностей, которые придут с боевой службы, создастся почва для обновления Церкви.

О.Д. Форш[142].

Вот уже три заседания говорится о коренном обновлении русской Церкви. Относясь с большим уважением к выслушанному докладу и даже к словам о. Аггеева, который скромно заявляет, что он средний и ниже среднего, и потому мы должны ограничиться мечтами о конкретных, простых вещах, как восстановление прихода и т.д., — я не могу не вспомнить слов Исаака С<ирина>[143] .....[I], который говорит: «.....»[II]. В то время, как часть русского народа, охваченная религиозным голодом, находит рационалистические факты, которые дают какие-нибудь ответы на эти вопросы, значительная часть русской интеллигенции, охваченная тем же голодом, уходит в антропософию, теософию и просто в оккультизм, думает найти там ответы и находит. Церковь, люди церковные осуждают эти ухождения в сторону. Так, намекнул на это и докладчик. Может быть, они и правы. Церковь осуждает индивидуальную мистику, называя ее иллюзорной и безблагодатной, но в области мистики коллективной и, стало быть, работы общей, мало делаемой до сих пор, — она часто заменяет эти ответы. Не желая входить в большие отвлеченности, скажу хотя бы о последних событиях во внутренней церковной жиз-

[I] Пропуск в стенограмме.
[II] Пропуск в стенограмме.

ни, о так называемой ереси «имяславцев»[144], о движении, возникшем среди монахов на Афоне. Мне пришлось быть в монастыре, где конфисковали по приказанию Антония Волынского[145] книгу старца Иллариона[146], очень религиозную книгу, с большим подъемом, где выделяется Христос, как единственный помощник и говорится о так называемом внутреннем делании. Антоний, не помню где, написал про них очень грубо[147], назвав все сплошь идолопоклонством, и движение это было осуждено. Но вот мне пришлось читать отцов...[I] Там постоянно встречаются те же самые указания, которые есть и у Иллариона. У о. Паисия в предисловии к книге...[148] [II] очень подробно говорится об этом внутреннем делании. И тут является очень мучительный вопрос для тех, кто интересуется этой мистической стороной: где же та демаркационная линия, где начинается...[III] для тех, кто не желает уходить из Церкви и думает, как Церковь? Но отхождение опасно для истинной свободы духа. Желательно было бы, чтобы в обновленной Церкви были найдены ответы на такие вопросы.

П.С. Аксенов.

Сейчас проф. Туган-Барановский похвалил духовенство, похвалил наше русское православное духовенство за его уживчивость со всяким режимом. Такова ли действительность? Совсем недавно, 17-го октября 1905 г., когда совершенно переменился наш строй[149], первым праздновали перемену строя духовенство. Нигде не было такого ликования, как среди него. Те самые, которые 16-го октября считали, что существующий строй абсолютный и единый и что другого быть не может, те самые 17-го вечером вели совсем другие речи. Возможно, что перемены эти будут бесконечны, но сколько ни переменится режимов, столько будет перепевов. Уживчивость несомненный факт, но указать или увидеть в ней живучесть — это вопрос другой. Позволю себе отметить по своему пониманию, чем объясняется эта уживчивость духовенства: полной безличностью, тем, что оно нигде, и потому православное духовенство подлежит вычеркиванию из истории. Говоря по этому вопросу, я готов спеть старо-

[I] Помета стенографистки: (не слышно).
[II] Помета стенографистки: (не слышно названия).
[III] Помета стенографистки: (плохо слышно).

давнюю песенку: беда вся в том, что, насколько мы можем теперь видеть, наша православная Церковь насквозь пропитана византийской отрешенностью от жизни. Я позволю себе высказать парадоксальное положение, которое мне многие не простят никогда: расцвет этой отрешенности мы видим ни в ком ином, как в Л.Н. Толстом. Не было со дня Иоанна Дамаскина такого блистательного поэта и философа, православного, византийского, христианского, как Толстой. Когда Толстой говорит: «не противься злу», он понимает это буквенно и понимание это лубочно, при котором надо с блаженной физиономией ходить по рынкам и получать пощечины и пощечины, приятно кланяться и благодарить за всякую пощечину. Я говорю о такой картине, пользуясь словами Христа: «Если кто ударит тебя в одну щеку, подставь ему другую»[150]. Но понимать эти слова Христа буквенно, значит сделаться дурачком. У нас юродивые в ходу, не быть юродивым для того, чтобы быть христианином, едва ли мыслимо. Буквенного понимания слов быть не может. Оно должно быть продуманно и психологически очень взвешенно. И таким пониманием, я полагаю, можно гордиться в лице св. Филиппа, когда он встретился с Грозным в самую кошмарную минуту. Грозный злым шутом врывается в церковь. Филипп святой говорит ему слово на смерть себе. Он говорит ему только: «Царь, на кого ты похож! Твоей души мне жалко, вспомни про свою душу!» Я полагаю, что такая иллюстрация дает мне основание к такому пониманию слов Христа о непротивлении. Непротивление существует в представлении человека и человеческого сердца, существует в психофизическом организме. Извольте воспринять таким внутренним центром, быть настолько героем, чтобы не дать ни одной минуты заразиться вашей крови озлоблением, когда вас оскорбляют. Это высшая активность, которая мыслима только в человеке и в жизни: переломить себя, чтобы себя перестроить; вместо механического рефлекса овладеть собою. И вот быть способным реагировать без малейшего озлобления, быть способным жалеть человека в состоянии озлобления, не броситься на человека, оскорбляющего меня, а говорить о назначении его души, — это задача гигантская. Таких братьев милосердия мы можем видеть редко. Кроме Филиппа святого, говорившего на языке христианского самаритянина[151], еще

история, кажется, нам примера не дает. И вот, несколько теряясь в вопросе о судьбах Церкви, я хотел бы только подчеркнуть самым положительным образом, что природа Церкви понимается как-то так, что едва ли всех удовлетворяет. Мы сейчас в этом докладе слышали довольно распространенную точку зрения, что мистическая реальность есть, но она в каждом случае реализуется и всегда бывает неудачна. Реализация христианства никогда не удавалась и, может быть, не удастся и при будущем расколе. Я бы с своей стороны самым решительным образом подчеркнул: природа христианства и Церкви прежде всего социальна. Мистика мистикой пусть остается, но подчеркнуть, что природа христианства социальна, обязуется первым долгом всякий говорящий о Церкви. Я имею текстуальное основание в словах Христа: «Где двое или трое собраны во Имя Мое, там и Я посреди них»[152]. Только там Церковь есть христианская, где двое или трое собраны во Имя Христа. Я скажу, что всякая символизация исторического рассказа об искушении Христа[153] хороша, но только одно стало упускаться из виду. «Где двое или трое собраны во Имя Мое». Эти двое или трое должны быть героями. Будут ли они героями войны, я не берусь разрешать этого вопроса. Я боюсь, что война совершенно не дает того геройства, которое нужно для Христа. Но это может быть вопрос спорный. Я позволю себе сказать: к чему ведет общение двух-трех лиц во имя Христа? Прежде всего мы должны по тем же блестящим, картинным образам, художественным, об искушении Христа сказать: «господа, если есть голод, если хлебом можно было искушать Христа, если только один Христос стал выше искушения хлебом, то позвольте во Имя Христа сказать: “Прочь искушение хлебом с лица земли и с глаз человеческих”». Вот социальная природа христианства тогда только скажется, тогда только осуществиться, когда будет сказано от имени Христа во имя психики христианской: «прочь первое искушение Христа, прочь!» Мы должны, насколько мы можем при наших силах, начиная от грудных младенцев и всех тех, кто составляет кадры безработных, сказать, что этого искушения не должно быть на пути человеческой жизни, так как только один Христос мог выдержать это искушение. Если мы поставим это в программу жизни, если на каждой церкви, на всех входных и

выходных дверях ее, на всех книгах будем писать это золотыми буквами и проводить в жизнь, то увидим, что наступят другие времена и судьбы Церкви.

Г. Никаноров[1].

Я сегодня услышал два слова. В одном, как мне казалось, звучала буква, а в другом живое дыхание жизни, то самое, которое теперь так властно захватило русское общество и заставляет его думать, говорить, скорбеть и волноваться о судьбах православной Церкви. Когда я слушал доклад уважаемого г. Соколова, то у меня осталось смутное впечатление о том, о какой Церкви он говорит, ибо, с одной стороны, он рисовал Церковь, как идеал, а с другой стороны, говорил о Церкви, которая вступила в союз с государством. Он отказывался от некоторых исторических перспектив, считая их будто бы излишними в данном случае, говорил, что в Церкви самое главное — народные массы. А в конце своего доклада он сказал, что эта масса представляет собою людей слабых, ничтожных, которые ничего не могут дать. Отсюда получалось впечатление, что трагическая гибель неизбежна, что уже слышится запах тления. Но пришел следующий оратор, г. Добронравов, который заявляет, что во имя Христа Церковь надо разрушить. Это положение отчаянное и безвыходное, так как до сих пор мир не жил без Церкви. Ее только иначе называли, и я не знаю, будет ли он жить без нее потом. Затем во Имя Христа разрушать Церковь по меньшей мере трудно, так как Христос никогда ничего не разрушал. С первого момента своей проповеди и выступления на общественную деятельность Он только создавал, и в этом был весь ужас той вражды, которая шла против него. Эта деятельность является непременно созидательной, и, как таковая, она неизбежно вытесняет все те внешние наросты, всю ту внутреннюю неправду, которая в какой-нибудь форме, личных, семейных, общественных или государственных отношений, вкладывается в человеческую жизнь. Засим мы слышим, что врач, обратите внимание: говорит не священник, говорит не мистик, говорит представитель положительной науки, врач, высказывает свои чисто психологические наблюдения над офицерами и солдатами. Он утверждает, что,

[1] Далее упоминается как г. Никифоров.

как говорят на войне, дальнейшая жизнь непременно должна строиться с Церковью и что первое место будет именно принадлежать Церкви, что без этой Церкви совсем не мыслится государство. Теперь позвольте спросить, о какой Церкви говорят там, на войне. Я не думаю, чтобы там говорили о той Церкви, которой мы искали бы в синодальном представительстве, и не о той Церкви, которой мы искали бы в монашеском представительстве. Я позволю себе поставить чисто исторический вопрос: попробуйте дать себе отчет, когда, в какой момент православная русская Церковь взяла себе за основы начала чисто материальные, какой момент наша православная Церковь вступила в союз с правительством? Было ли это или нет? Я думаю, господа, что ни исторически, ни логических таких моментов и фактов подтвердить не сможете. Вы сможете сказать, что наступил момент, когда русская власть испугалась влияния Церкви и когда она наложила на церковное управление свою руку и задержала развитие и совершенствование церковное именно там, где это является наиболее ценным. Первый докладчик указывал, что самым ценным является народ, а доктор Иванов указал, что этот народ там, на войне, народные массы собственно, так как солдаты и офицеры на позициях не отличаются, т.е. отличается их настроение по форме выражения, но психология идущих в атаку одна и та же, что этот народ говорит о Церкви, так вот движение жизни в православной Церкви и было задавлено. Я позволю себе указать на одно обстоятельство. Совершенно напрасно связывают православную Церковь и то или иное отношение ее к гражданским властям. Это не совсем так. Если бы вы сказали, что Церковь всегда сталкивается, особенно православная, с той властью, которая действует и может действовать только внешним образом, только принудительным образом, а государственная власть, в какой бы форме она ни выражалась, всегда будет действовать принудительно, то она всегда будет Церкви бояться. Возьмите вы недавнее прошлое. Мы знаем свободную Францию, где Церковь далеко не пользуется свободой и где не так давно она подвергалась весьма серьезным, чисто внешним, полицейского характера репрессиям. Такие факты и мы имеем. Я говорю о фактах, которые были приведены М.И. Туган-Барановским, ука-

завшим, что у нас Церковь мирилась с самыми разнообразными формами правления, потому что для православной Церкви и для того искания правды, которое заложено в русскую душу, внешним, грубым образом было воспринято именно с христианством, эти внешние формы не умирают и не умрут. Общественно-социальное государство для нас совершенно не отделимо от церковного уклада. Я думаю, что сейчас наступает момент величайшего перелома и переоценки ценностей, когда действительно мы, русские люди, потребуем, чтобы Церковь стояла на первом плане, не в виде епископско-монашеского владычества, а как устроительница жизни.

Вы спросите, почему? Позвольте вас спросить: что, в настоящей войне столкнулись ли только представители разных форм государственности, т.е. воюют, как в старину, цари против царей? Нет, это не так. Воюют народы против народов. Может быть, это будет не совсем точно, а, может быть, точнее будет сказать, что в нынешней войне, как никогда, резко сказывается проявление новой власти, которая еще полностью своих форм не выявила и которая пользуется старыми формами государственной власти, но весьма сильно себя заявляет и часто оказывается гораздо крепче и властнее этих существующих государственных форм. Это та самодержавная в высшей степени власть, которая находится в руках немногих, но осуществляется тем, что одни являются царями жизни, потому что они являются владыками материальной силы, капитала, а другие являются рабами этого капитала, которые бунтуют, восстают против этой силы или, вернее, стараются бороться, но все-таки бессильно падают, потому что они отдельные, разрозненные единицы и потому что ведь капитал не знает закона совести и не разбирает способов и средств воздействия. Когда германский император объявил, что трактаты и международные договоры это бумажки, которые можно совершенно спокойно рвать, и когда вместе с тем знают, что движение Германии на Россию является прямым стремлением к материальному порабощению и что души, духовной жизни очень мало там, в Германии, то видят в этом проявление этой именно силы и проявление, так для нас внутренне неприемлемое, что мы должны от него отбиться всеми способами. Если мы от нее сейчас отбиваемся си-

лой героизма, если сейчас против этой страшной силы идут в атаку даже священники впереди войска, то в этом не только ничего отвратительного нет, но это один из тех святых моментов, когда священник этим крестом не проливает кровь, а идет, чтобы отстоять мировую возможность верить в правду и в устроение человеческой жизни по совести и в Боге. Совершенно понятно, что те, кто борется сейчас на войне, кто выступает против нашего солдата, они в своей психике не имеют этих переживаний. Наши солдаты встречаются там с таким звериным озлоблением не только в момент атаки, но и после. Все эти воины, воротясь с полей сражений, с позиций, уверяют, что германцы на полях сражений расстреливают и добивают раненых...

Д.В. Философов.

Этот вопрос не касается Религиозно-философского общества.

Голос.

Это неизвестно.

Г. Никифоров.

Позвольте привести, как пример, то психическое настроение, которое указывал доктор Иванов. Он указал, что в момент атаки поднимаются в человеческой психике эти животные страсти, которые захватывают человека так, что его действия становятся бессознательными. А когда он потом приходит в сознание, он мучается тем, что происходило. Я только в этом смысле пример привожу и утверждаю, что если существуют у нас исключительные моменты известного религиозного настроения, которое встречается на войне и представляется там и которое облегчает тяжесть сознания и заставляет возвращать человека к сознанию человеческой совести и Бога, то это глубокая ценность, которая имеется у нас и по всем видимостям не встречается у наших противников. Иначе они бы это почувствовали. Вот то, что я хотел сказать. Когда мы, переживающие эти моменты, будем искать в устроении жизни религиозного момента, мы неизбежно придем к тому, в чем русская жизнь не успела — ...в церковном смысле, т.е. к организации общества в самых мелких ячейках на церковных началах. Этой организации, этого момента, который внешним образом может быть назван самопроявлением, проникающим всю

толщу народной массы, всегда боялась и всегда боится наша гражданская власть и существующее церковное управление, ибо оно не родило в этом океане религиозной народной жизни, а постановлено над церковной жизнью внешним образом и внешним образом сдерживает ее, не будучи в силах удержать страстных искателей, которые уходят в сектантство, в личную мистику, в оккультизм, на все пути, кроме правильного церковного пути. Это тот внешний нарост, который невозможно будет дольше обойти. Но если этот нарост попробуют сбросить внешним движением, начнется сила сопротивления, которая захватит и не православные элементы и создаст хаотичность. Если же начнется организация жизни в Церкви, в Боге, в низах в ячейках, то этот процесс отслоения верхних частей произойдет наиболее спокойно и плодотворно. А тогда получается то устроение общественной жизни, когда соблазн хлеба, о котором говорил г. Аксенов, отпадает, ибо первое общество, то первое христианство, о котором упоминал г. Добронравов, было обездолено и унижено. С этого, мне кажется, и начнется наша работа, теми, кто вернулся с войны, и кто там это сознание встречал, и кто ведет работу не сверху, а снизу, создавая кругом себя живые христианские ячейки.

Предыдущий оратор совершенно определенно и правильно выдвинул одну из идей, которая по существу очень соблазнительна и является развитием идеи славянофилов и Достоевского. Но интересно мнение проф. Туган-Барановского, который говорил, что наша Церковь настолько по духу своему смиренна, что в случае проведения широкого гражданского прогресса ничего произойти в ней не может. Здесь упущены Гермоген и др. Мы можем себе представить, что с развитием гражданского строя механически произойдет разделение Церкви, она тоже получит свободу. Я позволяю себе сделать известный прогноз. Церковь, предвидя эту свободу, на место имеющегося сейчас Патриарха поставит нового самостоятельного Патриарха, равного по силе и значению на своем месте Папе римскому. Церковь православная, которая сейчас не придерживается особенно канонов, с отделением будет иметь таких, которые захотят организовать государственную жизнь на основах, указанных Никоном[154]. Она захочет реорганизовать рус-

ское государство. Но рядом народные представители захотят организовать государство на демократических началах. Получатся две демократические силы, церковная и гражданская, которые должны вступить в борьбу. И надо думать по историческим примерам, что вряд ли это будет борьба мирная. Вместо смирения церковного я предвижу страшную борьбу. Но кто победит? Мне думается, что, конечно, Патриарх, опирающийся на демократический Собор и приход, победит. Развитие русской жизни более медлительно и гражданской свободы западноевропейского образца быть не может, но наступит в конце концов или какое-то соединение при отдельном церковном и гражданском строе, или что-нибудь новое. Те предчувствия, которые были у всех русских гениев, о каком-то новом слове, так ясно представляются теперь, что становится ясно, что жить между Уложением[155] и Евангелием мы не можем.

В.П. Соколов.

Мне приходилось во время возражений в значительной части их вспоминать Тютчева: «Мысль изреченная есть ложь»[156], так как добрая половина возражений основывалась на каком-то странном взаимном непонимании. Я не буду говорить о мелочах. Слово..... я применил к Церкви, как известное понимание процесса самой церковной жизни. Вопрос об ереси имяславцев вопрос посторонний. Я буду говорить о центре моих речей и дум. О какой церкви он говорит? — спрашивает один оратор. Я говорю о Церкви растущей, о той Церкви, которая, начавшись с простого зародыша в первые времена христианства, постоянно растет и совершенствуется, развивается и т.д. Вот ответ на слова, что мои речи о реализации мистической Церкви вечно оказываются неудачными.

Цветок — неудача, так как это не есть плод. Когда лепестки цвета осыпаются, это неудача, так как это не тот плод, из-за которого посадили растение. То же совершается и в Церкви. Церковь есть вечно растущий процесс, пока она не достигнет известного завершения, конца, и вместе с этим окончится и мировая история. Для меня это очень важно, потому что этот рост Церкви создает в конце концов в России условия ее жизненности, дает ей возможность иметь абсолютное значение, так как все окаменелое оказывается неспособным к жизни. Я не со-

мневаюсь, что те, которые жизненны и создали героизм на войне, они будут устроителями живого, религиозного действования, из которого выкинется вопрос о Соборе. Но нельзя не сказать и о нас, простых смертных, которые имеют религиозную жизнь и которые нуждаются в свободе и в Соборе. Вопрос для меня прежде всего сводится к тому, когда же возможно это религиозное действование, эта религиозная жизнь. Вопрос решался ясно: отделением Церкви от государства. Я потому считал свой доклад необходимым, что то понимание Церкви, которое я изложил, которое реально осуществлялось в жизни вселенской Церкви и которое приблизительно около века понемногу начинает опять возрождаться от славянофилов и до нашего времени, что это понимание Церкви было извращено в значительной степени под влиянием римского католицизма, которому так усердно служили русские богословы в течение многих дней. Я вполне понимаю то, что говорил о. Свирский с точки зрения его католического понимания христианства. Но в том-то и дело, что не по простому спору и личному раздору Патриарха и Папы, а в силу известной неустроенности произошло печальное разделение, которое заставляет говорить об отсутствии вселенской Церкви и делить Церковь на две части, западную и восточную. Восточная Церковь всегда жила соборностью и считает своим краеугольным камнем личную свободу христианина. Отсюда получается не отсутствие общественности, а общественность, которая не воспитывает извне и которая не создает внешних форм, а в которой растет светлый дух. О. Свирский забыл, что в начале доклада я указывал на то, что внутреннее религиозное делание христианства есть дело любви к моему брату, соседу, односельчанину, соотечественнику, к своему человеку, к своему миру. Но эта сила общественности, которая объединяет, есть сила... (*Не слышно.*), и в этом наше различие с о. Свирским. Вы, римско-католики, создаете Церковь сверху, а мы говорим, что она должна идти снизу. Православие в своем содержании глубоко демократично. Но, к великой радости, я услышал со стороны своих до некоторой степени возражателей прошлый раз, что именно с низов из этого религиозного переживания само по себе они встречают руководство к возрождению русской Церкви. Оно растет и

издавна началось, хотя проявилось в Суздальском монастыре и в Соловецком, потому что отсюда возникли и выросли первые зародыши и лепестки будущего возрождения Церкви, о которых мы говорим. Я позволю себе сказать одно слово в ответ на слова М<ихаила> И<вановича> по поводу его оптимизма. Мне кажется, что дело не в том, что наше духовенство подвижное. Действительно, может быть, эта подвижность многих ставит на распутье. Но с другой стороны, мне, знакомому с церковной периодической печатью последних дней, с ясностью очевидно, что официальные русские иерархи принципиально стоят на стороне современного режима. Нужно почитать официальные «Церковные ведомости»[157] и просмотреть всю периодическую печать, чтобы понять, что у них проводится известная идеология. А от идеологии отрешиться не так легко. Если они посмели излагать ее теперь, то мне представляется, что они не способны отрешиться от нее и в будущем. Я с вами вполне согласен, что очень скоро умрет эта Церковь. Но в тот момент, когда Церковь почувствует себя свободной, она не сразу еще стряхнет этот налет, мне представляется это неизбежным, потому что вам кажется, что это внешний налет, а я потому и считал нужным свой доклад, что этот налет создавался известным пониманием церковной жизни. И тут в понимании церковной жизни этот православный церковный демократизм окажется неприемлем. Церковь будет свободна, соберется Собор. Неужели вы думаете, что черное и часть белого духовенства, разделяющая его идеологию, окажутся способными в жизнь Церкви внести соборность, когда теперь так настойчиво они отклоняют эту соборность и цепляются за свою власть внутри Церкви. А потому я скажу, что есть самодержавие внешнее и внутреннее для Церкви, и это имманентное самодержавие, я думаю, что оно послужит причиной раскола, но от него не в состоянии будут отказаться те представители иерархии, которых я имею в виду. Сколько их будет, это покажет дальнейшее время.

ЗАСЕДАНИЕ 28 НОЯБРЯ 1915 г.

Прения по докладу Д.В. Философова «Церковная реформа в России»

Председатель <Д.В.> Философов.

Объявляю заседание открытым.

С нынешней осени мы поставили перед обществом вопрос о церковной реформе в России. Внешним поводом для доклада К.М. Агеева послужила известная записка депутатов, думских священников. Записка эта была подана, как известно, на имя обер-прокурора Самарина[158]. Существенным выводом доклада К<онстантина> М<арковича> было утверждение, что реформе русской Церкви препятствует ее связь с самодержавием. Предполагая, что так или иначе связь эта будет наконец разорвана, докладчик считает, что наступило время подумать, как должна быть устроена русская Церковь, какой она должна быть освобожденная от современного самодержавия, как определить взаимоотношение Церкви и государства в будущем, т.е. тогда, когда Церковь будет свободна и свободно будет государство. Второй докладчик, В.П. Соколов, сделал шаг дальше и рассказал нам о том, что он лично подразумевает под понятием Церкви. Если ничтожная по своему содержанию записка думского духовенства могла служить только поводом для собеседования о реформах Церкви и естественно требовала расширения рамок вопроса, то доклад В.П. Соколова до такой степени расширил тему, что реформа русской Церкви решительно в ней потонула. И надо откровенно признать, что наше прошлое заседание отклонилось от сути задачи и перешло в область церковного максимализма, забыв историю, а главное забывая сегодняшний день.

Между тем, если когда-нибудь «довлеет дневи злоба его»[159], то именно в сегодняшний день, полный всемирной исторической злобы... *Читает*.

Объявляется перерыв.

После перерыва.

Председатель.

Результаты баллотировки: 28 голосов за В.В. Гиппиус и один голос за К.М. Аггеева. Таким образом, выбранным в члены Совета является В.В. Гиппиус. Теперь обратимся к обсуждению доклада.

В.И. Тестин[160].

Когда я выслушал доклад Д<митрия> В<ладимировича>, то я сам себе задал вопрос, для чего Д<митрий> В<ладимирович> нас предупреждал о том, что никакие реформы в Церкви невозможны до тех пор, пока существует современный политический строй. Вопрос этот более-менее всем нам понятен, что ни о каких реформах и толковать нельзя именно в настоящее время. Но Д<митрий> В<ладимирович> дальше предупреждает, что сейчас не годится мечтать. Я с этим положением Д<митрия> В<ладимировича> не могу согласиться и вот почему. В церковной области, как и в области политической, нет никаких традиций, здесь все нужно пересматривать сначала. Поэтам в конце концов остается действительно одно: мечтать, и в этих мечтах, может быть, в конце концов и выявится та идея будущего строя, которая всем нам внутренно как-то желательна и необходима. Но руководящих идей для осуществления этого будущего строя мы не имеем. Предсказать их, видимо, еще никто не может, и мне кажется, что их предсказать и нельзя. Д<митрий> В<ладимирович> призывает русскую Церковь, священников, русскую иерархию к борьбе за свое освобождение. Мне кажется, что этого делать не надо и что будет вредно для Церкви, если в этой борьбе будут участвовать представители иерархии, потому что священник это есть исполнитель скорее стороны чисто религиозной, обрядовой, но никак не участник в житейской борьбе. Поэтому в этой борьбе будет и должен участвовать кто-то другой. Потом мне кажется, что сейчас говорить о какой-нибудь реформе действительно не приходится, так как трудно сказать, во что выльется время, которое наступит после войны. Но я все-таки буду опять настаивать на той же

своей мысли или мечте, о которой я говорил прошлый раз. Когда прекратится эта война, без сомнения, придется пересмотреть всю русскую жизнь. Но я главного боюсь. Как-никак, у нас есть два рода интеллигенции: первый западноевропейского образца. Я считаю, что представителями такой интеллигенции являются представители кадетов. Но с другой стороны, все-таки есть у нас интеллигенция какого-то восточного образца, который находит, что все принципы, выработанные Западной Европой, к России не подходят, что Россия должна в области государственного и политического строительства создавать что-то свое новое, не по политическим образцам Западной Европы, тем более, что мы в настоящий момент видим, что все эти принципы потерпели крушение, так как они не могли предотвратить этой войны. Все-таки я принужден перейти в область мечтаний и боюсь, что когда начнутся разговоры о том, как устроить будущую русскую жизнь, что начнется борьба между этими двумя течениями и что теперь же необходимо вырабатывать те основы жизни, чтобы эти два начала русской церковной жизни, восточное и западное, не вступили в смертельную борьбу, так как по примеру Западной Европы мы знаем, к каким результатам приводит борьба между светской и духовной властью в стране. Мне кажется, что к этой будущей борьбе надо уже подготовиться, так как явятся люди, которые, разделавшись с внешним врагом, захотят кое с кем разделаться и здесь. И чтобы это не вылилось в какую-нибудь пугачевщину, необходимо приготовить пути к этим желанным мечтам. Пока этих путей не видно, но сегодня как будто совсем закрыли дорогу, когда Д<митрий> В<ладимирович> сказал, что он не рекомендует об этом говорить и мечтать. Мне кажется, что здесь остались только одни мечты.

Н.А. Иванов.

По поводу этого доклада я хотел бы сказать несколько добавлений. Относительно событий, которые происходят в России, можно указать две стороны, сторону, которая идет от людей, живущих мирными условиями, мирными заботами и мыслями и потому видящих центр тяжести этих вопросов во внутреннем враге. И этот доклад для меня явился как бы объяснением вот этой стороны. Действительно, Церковь только может развиваться дальше, находить дальнейшие пути развития, поборов,

одолев этого внутреннего врага. Но для меня рисуется еще и другая область, область внешнего врага. И мне кажется, что эта сторона страшнее нам области внутреннего врага. Вот тут мне представляется, что просто рассуждать, только рассуждать невозможно. Приходится прислушиваться, приходится интуитивно думать. И никто не может влить своих переживаний по этому поводу в какие-нибудь конкретные, логические выражения. Я думаю, что сейчас борьба между западноевропейскими государствами идет по другому пути, чем обычно она принимается народной массой. Если рассматривать эту борьбу с чисто внешней стороны, с чисто политической точки зрения, то упускается из виду чисто психологическая сторона этой борьбы. А между тем тут надо принимать во внимание натуру и психику, личность русского человека. Русский человек очень двойственен, чего мы не наблюдаем в германской натуре. Потому наша армия сплошь и рядом и терпит большие неудачи, что она не представляет собою сплоченной, однообразной массы, ибо она заключает в себе двойственное начало. Я думаю, что если обратить внимание на внешнего врага, преодолеть его прежде всего, этим самым можно раскрыть двери и для более сильного движения внутренней жизни. Только после преодоления внешнего врага возможно говорить о преодолении внутреннего врага. Когда прошлый раз мне приходилось возбудить вопрос о том, как думают солдаты относительно русской Церкви и о ее будущности, мне, конечно, приходилось думать чисто субъективно или давать свои чисто субъективные переживания. Но эти переживания все-таки в конце концов выливаются в известную веру. И в данном случае если доказывать сейчас что-нибудь о будущем русской Церкви, то ничего доказательного никто не может сказать, ибо ничего нельзя предположить, нельзя мыслить, нельзя представить себе того, что произойдет в будущем. Между тем веровать в то, что произойдет, может только тот человек, который, побывав в известной обстановке, где происходят сильные душевные переживания, чувствует, прозревает это будущее. И вот данный доклад, он, мне кажется, грешит этой стороной. Он не мог уловить тех движений внутренних, которые происходят далеко отсюда и которые чужды этой жизни. Здесь жизнь совер-

шенно другая. Работа тоже, может быть, глубокая, но совершенно другого характера. Данный доклад не мог затронуть этой стороны, и поэтому он не касался области верований. А между тем только в глубине души у каждого человека остается сейчас особая область веры в будущее, которое произойдет после войны. Говорить об этом мало, ибо слов не находится, но все же веровать каждому не только нужно, но и естественно требуется. И вот эта вера прошлый раз у меня вылилась в форме необходимости ждать от действующей армии новых людей, которые видели жизнь совершенно в другом свете, которые уже своим взглядом увидели смерть. Это люди другие, у которых произошла громадная перемена в психике. Когда эта полоса вернется обратно в условия мирной обстановки, она встретится с другой полосой, и очень многое для нас будет непонятно. Здесь будет сталкивание громаднейшее. Люди, прожившие в продолжении войны в мирной обстановке, не поймут тех людей, которые были на войне. Но сила душевных переживаний будет, конечно, на стороне тех, которые участвовали в этой войне. И вот почему я утверждал, что если приходится ждать обновления церковной жизни, то только можно ждать от людей, переживших сильную душевную драму, которую каждому приходится переживать на войне. А ждать обновления от естественного развития внешних форм церковной жизни не приходится. Следовательно, с точки зрения влияния героического элемента в развитии церковной реформы оно тесно связано с влиянием героизма вообще в жизни. И ждать приходится не сейчас. Сейчас можно говорить только об очень немногом. Только после войны можно ждать действования и тех новых форм, которые явятся результатом суммарных действий людей, более сильных и переживших другие моменты, и которые чужды и непонятны тем, которые находятся здесь.

А.В. Карташев.

Я не собираюсь говорить какого-либо большого слова, я хочу сделать одно неотложное замечание или возражение по поводу слова В.И. Тестина, так как я совершенно согласен с целесообразностью этого доклада и с той постановкой, которую принимает в нем вопрос, хотя я и не считаю его всеисчерпывающим этот громадный вопрос. Сам докладчик говорит, что это преддверие к тому, о чем мы

будем говорить. Поэтому я не имею охоты полемизировать, я согласен со всем. Но я не согласен с тем потоком возражений, которые ставятся докладу, и с мыслью признать его не живым, мертвым, далеким от центра, в такой форме раздается возражение со стороны первого возражателя, что нужно удалить примат, мечты о духовной борьбе и отвергнуть примат за этой, выдвигаемой докладчиком борьбой с чисто внешним насилием, мешающим Церкви зажить свободной жизнью. Вот именно очень скороспелые порывы всех участников предшествующих заседаний в область мечты, в область религиозных воздушных планов и заставили Совет выдвинуть в виде противоядия и противодействия земной, грубый по своим выводам доклад о том, что необходимо не забывать и даже сейчас, в настоящие минуты, дни и годы, поставить вопрос именно об этой внешней борьбе. Возражение против доклада идет от неощущения и непонимания ценности и практичности такой постановки. Но тут дальше говорят, что самая борьба, внешняя, от лица церковных сердец не уместна, так как она в корне противоречит задачам Церкви. И потому, что это борьба житейская, в ней должны участвовать какие-то иные силы. Я думаю, что докладчик настолько грамотен в догматике и мистике, что нисколько не отождествляет политического чувства с религиозным. Он говорит только, что религиозное чувство сейчас достойно и праведно должно погрузиться и слиться с этой сферой борьбы, нисколько с нею не отождествляясь ни по своим конечным целям, ни по существу, и что эта борьба стала особенно в некоторые моменты себя обессиливать тем, что она отрывается от земли и идет в воздухе. Это есть бесплодное монофизитство с полным забвением космической истории. Я бы сказал, что это апеллирование к основам православной Церкви в защиту борьбы Церкви не к лицу нашей православной Церкви. Зачем закрывать глаза на то, что эта борьба происходит за оплотнение. Над Церковью настолько отяготело роковое иго государственности, что этот отказавшийся от земного дух Церкви государство заставило служить себе рабски. И Церковь несет это иго, как раб, холоп. Надо это сознавать и не говорить, что природе Церкви это не к лицу. Нет Церкви, которая бы в этой борьбе не участвовала. Мы видим каждый час, что Церковь, восставая против желания начать борьбу, ведет борьбу, но в дру-

гую сторону. И надо спросить, как спрашивал докладчик, каково отношение Церкви по отношению к тому лагерю этой черной житейской борьбы, в которой неизбежно придется быть. Этот вопрос факта и принципа. И нельзя здесь какими-нибудь туманными мечтаниями затушевывать действительное положение дела. Я, идя сюда, в собрание, зашел на несколько минут в костел св. Екатерины[161]. Там пелись какие-то кантаты. И 5 минут, проведенные мною там, оставили во мне более сильное впечатление, чем те три минуты, которые я провел в Казанском соборе, услышав там: «Утверди, Боже, Благочестивейшаго... Самодержавнейшаго...»[162] и потом, через две минуты, опять: «Благочестивейшаго... Самодержавнейшаго...» Я ушел угнетенный. Я вошел, чтобы что-то получить, но зачерпнул полной горстью чью-то житейскую борьбу, хотя и возведенную в гармонию ритма. Мы, напирая на эту точку зрения в лице Совета, почувствовали потребность протестовать против бесчувственного мечтательства. Я совершенно отделяю это мечтательство от тех принципиальных возражений, которые выдвигает д-р Иванов. Он говорит, что его сердце на стороне мечтаний, как каких-то сил, которые ведут вверх от угнетающей действительности. Он видит эти силы в силах героических, назревающих в глубинах народа. Если говорить о них, реально их учитывать и к ним прислушиваться, то я признаю это не мечтательством, а реальными силами, которые можно поставить рядом и отождествить с тем руслом борьбы за лучшее положение Церкви, которые предлагал докладчик. Богословские выкладки, которые делаются в тылу, в литературных и богословских кругах, эту силу в настоящий момент возбуждают. Здесь все проекты, лучшие проекты реформы Церкви... той классической попытки, которые делались нашими депутатами. Там есть некоторая надежда, там была какая-то парламентская борьба, и казалось, что что-то достигается. Когда докладчик призывал к борьбе, он не говорил об высоком влечении к идеалу, он призывал реализовать это стремление, посмотреть, в каком положении дело на укрепленном фронте противника. Внутреннее обновление Церкви есть существо вопроса. Если нет энергии, никто не будет и добиваться. Но если она есть, а в процессе осуществления она обязательно придет, и процесс внешней реальной борьбы, если эту науку обратно осмыслить, она пойдет по этому

руслу[I]. Докладчик об этом напоминает и призывает сказать, по какому пути он пойдет. Я отстаиваю высокую практичность и поучительность постановки вопроса и подхода к нему докладчика.

В.И. Тестин.

А<нтон> В<ладимирович>, когда Вы говорите, Вы в такой постановке ведете вопрос, как будто что-то можно сделать. Сейчас фактически никто ничего ни за Церковь, ни против ее сделать не может. Страшен этот внутренний враг, но я мыслю, что после окончания войны, как говорил правильно доктор Иванов, явится героическая сила, которая эту связь сметет. Она настолько ослабнет, что будет момент, когда Церкви придется отказаться от своих верований: «благочестивейшаго, самодержавнейшаго». И что бы ни случилось, мы должны сейчас мыслить не до войны, а после войны, так как до окончания войны мыслить не о чем, нельзя мыслить, что так останется, как было. Ничего не останется.

Д.С. Мережковский.

Я не знаю, сумею ли я связно говорить: я не умею. Мне хотелось бы прежде всего возразить, что очень трудно, я знаю, и чего я не сумею, но попытаюсь доктору Иванову, ибо речь его очень содержательна. Он ставил тезис, в сущности нам знакомый, прозвучавший новым содержанием и незнакомым голосом, благородным, но звучавший голосами не благородными. Это меня поразило, что сначала нам требуется преодоление внешнего врага, а затем уже внутренняя реформа. Мы знаем, с какого фронта звучал этот голос: «Забудьте все реформы, забудьте все внутреннее, думайте только о войне! Все для войны, для победы!» Трудно возражать на голос доктора Иванова, потому что в голосе его действительно звучит голос войны, т.е. кровавый, ощущающий реальность. Все наши голоса кажутся пустыми, ибо что такое человек, не видевший смерти в глаза? Я бы в одном возразил. Пусть будут убеждены люди, уходящие на фронт и в окопах переносящие весь ужас смерти, что в некоторых случаях мы, может быть, переносим здесь неменьший ужас, ибо безумие так же страшно, как и смерть. Может быть, безумие даже страшнее смерти, а ведь мы все именно в этом состоянии

[I] Так в тексте.

находимся. И потому наш голос должен иногда звучать полновесно для тех, кто находится лицом к лицу со смертью физической. Мы духовно погибаем. И пусть этого не забывают погибающие физически. Надеюсь, что мой голос будет признан и услышан. Черта слишком глубокая, но все-таки отвечу для моих братьев по безумию. Нет, мы уже поняли, что это ложь и обман: сначала преодолеть врага внешнего, а потом внутреннего. В словах самого доктора Иванова я могу указать на это противоречие. Он говорит: «Есть у русского народа роковое свойство, обессиливающее его. Это двойственность». Германия и не одна Германия, Англия, Италия, Сербия, даже Турция, какую угодно возьмите страну, всякий народ один, так как он имеет в себе одну душу. Он чувствует, что у него не два врага, а один враг, внешний. А у нас действительно два врага, и не потому, что мы какие-то мерзавцы особенные, двойственные, какие-то оборотни. Нет, мы потому, может быть, и мерзавцы, и оборотни, что мы историей раздвоены и расколоты, потому что у нас всегда было два врага, и только теперь войной это выяснилось. Зачем так глубоко ходить и обвинять русский народ в демоническом проклятии, двойственности, как делал Достоевский? Это скверная болезнь, оставленная им и проевшая все до фронта. И там как будто чувствуются двойные люди. Но действительно, у нас два врага. Ужасное положение. Говорить о победе, о серьезной победе, о борьбе с внешним врагом можно, но если хотите поднять дух, дайте единственную возможность для этой борьбы. Единство сильнее всех снарядов, ибо снарядами, полученными из Америки и из Японии, мы не победим. Мы победим только своими снарядами. А чтобы иметь свои снаряды, чтобы иметь это реальное единство, эту силу, мы должны подумать об одновременной борьбе, окончательно сознать, что это проклятый соблазн, что эта провокация со стороны власть имущих, гнусная провокация: «сначала победить внешнего, а потом внутреннего врага». Очень может быть, что придется так сказать. Если перегибают на ту сторону палку, придется перегибать и на эту. Парадоксально скажу: нет, надо сначала внутреннего врага победить, а потом внешнего. Это, так сказать, реальная часть. Жалко уходить из той прекрасной, благородной религиозно-нравственной области, в которую вовлек нас

доклад Д.В. Философова. Разумеется, там отдыхаешь, ибо нам все-таки не приходится нечисто мечтать. Все эти мечтания, конечно, нечисты, бесплодны, кощунственны. Но есть не мечтания, есть все-таки некоторая необходимость, логическая схема, как бы даже религиозная, но которая может оказаться полезной. И только об этой деловой логической схеме я хотел бы сказать несколько кратчайших слов, ибо для того, чтобы это развить, для этого надо много заседаний и нужна огромная работа. Я себе представляю, что в Церкви могут быть отдельные личности, глубоко христианские в смысле благочестия и которые, не теряя своего благочестия христианского и своей святости, войдут в ту борьбу, которая сейчас совершается и которая есть дело божие. Конечно, это можно предвидеть, что можно их оттуда извлечь, но огнь зажжен и действительно неверный огонь. Но больше желателен был бы раскол в Церкви, о чем говорил К<онстантин> М<аркович>, т.е. чтобы не только отдельные личности, но и цельные группы людей, целые церковные соединения, как бы образование новой Церкви произошло, а не только отдельные индивидуальные движения. И для такого церковного образования, для раскола, для реформационного движения надо нечто большее, чем просто доброе сердце, верование, чутье, хотя бы чисто эмпирическое, позитивное. Для этого надо некоторое догматическое сознание. При наличности такого догматического сознания возможно вхождение в Церковь целого, образование церковного. Когда возможно расколоть Церковь? Это есть вопрос, поставленный рефератом К<онстантина> М<арковича> и всеми дальнейшими прениями. Тут приходится говорить страшно коротко, поверхностно, схематично. Но, может быть, кто-нибудь дальше разовьет. Ведь возможно в православии движение, как бы реформационное в сторону реставрации. Как с этой подменой реформы, реставрацией, бороться? Возникает вопрос, почему самодержавие — единодержавие, вернее сказать, монархия? Потому что оно выражается не только в самодержавии, в царизме, но и в католическом папстве. Эти два явления прямо противоположны, но они тоже связаны. Почему всякое самодержавие, царство и папство, власть одного на земле, не соединима с христианством? Почему? Почему Достоевский думал,

что при царе возможна такая свобода, какая не осуществилась ни в какой республике? А Достоевский был человек, живший глубокой религиозной жизнью, имевший пророческий опыт. Почему это совершенно безжизненные мечтания? Почему при царе никакая свобода не возможна? Прежде всего тут надо ответить на другой вопрос: почему христианство выдвинуло из себя монархический принцип и оживило его такой необычайной силой? Целые тысячелетия были потрачены на то, чтобы возносить единодержавие. Вся западная культура, папство было возношением монархического принципа и единодержавия. Почему так? Почему христианство пошло именно на этот соблазн? Очень ясно, почему. Потому что самое христианство есть не что иное, как откровение и утверждение абсолютной личности Христа. Христос есть самодержавный, единодержавный, абсолютный, единственный человек. Один над всеми, т.е. Царь. Христос, мы все это забываем, значит помазанник. Христос филологически значит Царь-Помазанник. Но вот Христа, Царя, Помазанника не оказалось. Это совершенно понятно, почему. Потому что он вознесся, ушел с земли, исчез из плоти благодаря аскетическому идеалу Церкви. Он ушел из мира. Он сделался идеальным отвлеченным Царем, как бы не существующим Царем. Заметьте, что последние слова Евангелия: «Мне дана всякая власть на земле и небе»[163] (это рассказывается о вознесении), действительно, эти последние слова, сказанные на земле Христом, эти слова, самые нужные и полезные, они, конечно, наиболее ничтожны в христианстве. Христос сделался как бы самозванцем, как бы не существующим, каким-то докритическим привидением. Нет Христа для реальных целей, он существует, когда мы умираем, когда мы одиноки. Но в общении людей, где сходятся люди, они становятся абсолютно не христианами. Это мы видим в наибольшем чудовищном общении людей в войне. Как сошлись люди, так наиболее озверели, наиболее отреклись от Христа. Получилась бойня. А в отдельности все хорошие люди. И немец, который убивает, для него отдельно Христос существует, а в общении никакого Христа не существует. Явились два наместника: царь и Папа. Но в христианстве есть другое начало, начало соборное, ибо, повторяю, Христос один, но в христианстве все не

уничтожаются, как в самодержавии. В самодержавии, где один над всеми, все проваливаются, уничтожаются, убиваются единым царем. А тут совершенно обратно: все живут во Христе, все возносятся к нему. Есть во Христе иное начало: вседержавия, народодержавия. Можно сказать в этом смысле, что и все революционное движение совершенно так же началось в христианстве. Я бы мог это совершенно ясно, исторически это доказать, что идея революции не существовала в античном мире, она началась в христианское время, как и реакция. Только реакция у всех на виду, реакция началась с христианством, но и революция тоже. Это две силы, борющиеся в самом христианстве. Какое же откровение революционное? Если мы признаем, что революционное начало неразрывно связано со Христом, Царем, оживляющим всех, то такое же начало подлинного откровения в революционном начале? Свобода, равенство и братство? Свобода в пределе своем некий дуализм, анархизм, крайняя точка, то же единодержавие. Равенство — социализм, коллективизм, вседержавие, но в эмпирической плоскости. Эти два начала, анархизм и социализм, не соединимы. Они вечно борются. Братства не выходит. Синтез свободы — равенство. Эти два революционные откровения возможны только в одной плоскости, религиозной, не братство человека, а богочеловеческое братство любви. Я думаю, что если бы люди, входящие в Церковь, признали этот вовсе не новый догмат, а некоторое раскрытие нового догмата, то они могли бы действительно объединиться, уже не теряя своей благодатной силы. Соединиться не как Гапон, ибо тут величайшая опасность, что если образуем свою Церковь, то могут прийти люди, лишившиеся своей благодатной силы, просто позитивные революционеры. Но признав этот догмат, раскрытие того догмата, о котором я говорю, им вовсе незачем снимать с себя благодать, ибо подлинным образом это все заключается в христианстве. Что же им надо будет сделать? Им нужно будет снять помазание Св. Духа, благословение подлинное и понятное всем, с главы, на которую оно кощунственно нисходит, и перенести его туда, где ему действительно подобает быть, т.е. на народ. Признать народовластие, подлинное и действительное, христовым делом. Мне представляется это возможным, но, к сожалению, последнее из духовных

лиц от нас ушло. Мне бы важно было услышать опытный ответ, возможно ли это. Я сам не имею этого опыта. Может быть, это совсем невозможно. Мне хотелось бы, чтобы хотя и ушло последнее духовное лицо, но чтобы духовные лица услышали наш вопрос: возможно ли это для них, или то, что я говорю, для них «темна вода во облацех» и «сапоги всмятку».

Б.Н. Демчинский.

Я не рассчитывал выступать сегодня, так как по существу доклада возражений у меня не было. Но так как я узнал, что Совет решил выдвинуть этот доклад, как противоположение мечтателям, то тут другие принципы и другие разговоры. Сегодня я услышал, что для того, чтобы отрезвить тех, кто залетал в заоблачные сферы, Совет дал очень трезвенный тон. Я должен ответить, что единственный голос армии, донесшийся сюда, говорит, что мы не знаем, с чем мы оперируем, что те люди, которые вернутся сюда, будут другими и прежде всего для нас неожиданными, что их духовное перерождение будет так велико, что если мы, собравшиеся здесь и составляющие какую-то коллегию с определенными признаками, прибавим нечто соответственно с этими признаками, то это не доказательство, что наша формула будет приложима к пришедшим обновленным людям. Поэтому большой вопрос, являются ли представители трезвенной мысли представителями мысли, необходимыми для обновленного человека. Я считаю, что действительно выжидательная тактика была бы наиболее целесообразной, ибо нового типа грядущего человека мы не знаем. Что баланс истории не ошибается, что история что-то творит и глубоко перерождает личность, в этом нет сомнения. Предшествующие примеры истории могут подтвердить, что чрезвычайное одичание влечет за собою высшее возвеличение духа. Приведу один случай перед первым Крестовым походом, в 1030 г.[164] Это был общий голод, так как дожди заливали поля и они не могли быть засеяны. Время одичания дошло до таких пределов, как никогда. Что человеческое мясо выносилось на базар и котировалось на рынке, это факт. Некоторые семьи держали пищевые продукты, например, яблоки, и не съедали их, хотя пухли от голода. Объяснялось это тем, что на эти яблоки они ходили ловить малолетних детей, чтобы иметь

молодое человеческое мясо. После этого взрыв духовности и великолепное шествие в Перузу. Я не знаю страницы, более светлой. Люди ели глину, смешанную с мукой, и умирали, а после этого наступило духовное возрождение. И как спутник этого духовного возрождения, появилась особенность: выдающиеся люди уходили, искали одиночества. Даже очень религиозные люди не слушали внушений святых и почитаемых ими руководителей и уходили в леса и там ожидали увидеть Иисуса. Они среди голода наслаждались видениями. А известен случай, когда жители одного города так искали поклониться мощам святого, что когда прославленный святитель хотел выехать из города, то жители собрались и убили его, что мощи его не были потеряны для города. Получался невероятный парадокс, но это шло из духовного возрождения. Я считаю, что личность будет окапываться после войны, не будет стремиться в общественную среду, не будет идти на бульвары и площади, а задумчиво останется особняком, может быть, чтобы увидеть Христа, чтобы искать формулу нового верования. Словом, что-то будет твориться. И вот мы сегодня говорим о том, чтобы реформировать Церковь, и о том, по какому руслу это вести, о том, что надо внести больше трезвости, ибо все остальные мечтатели, а только в пределах размеренной мысли можно найти выход. Но расходимость мыслей трезвых мыслителей и ме…[1] что после войны начнется половодье, а трезвые мыслители полагают, что будет журчать тот же ручеек и что будет идти государственная закономерность тем же ритмом. Если согласиться с этим и считать, что все будет идти так же размеренно, то сегодняшний доклад является верхом совершенства. Но весь доклад в его целом не вкладывается во мне, потому что я жду половодья. И если меня упрекали в мечтательности, а сами идут, как решил Совет, в пределах трезвой и размеренной мысли, то я не знаю, кто счастливее. Как будто мы нужнее государству, так как мы стремимся разорвать то, что стискивало человека и что привело его к той бойне, которая разыгрывается в настоящее время. Люди же трезвой мысли полагают, что вот завершилась война, вернулись войска, и вновь этот унылый ритм от-

[1] Пропуск в стенограмме.

мены одного параграфа основных законов и утверждения другого, вновь начинается качание того же маятника, унылое и чрезвычайно безнадежное. С этой точки зрения доклад для меня непонятен. Я его не понимаю, так как я, может быть, делаю перелет и разрешаю себе роскошь мечтания, между тем, как уже не время для мечтаний. Но тогда я не понимаю представителей трезвой мысли, почему они не приходят в исступление от безумия и чем они оправдывают кровь, если после войны пойдет тот же ритм, если не возродится новый человек, если не совершится мировой переворот и не повернется земля около оси так, как не поворачивалась никогда. Разве тогда можно жить и не сойти с ума? Типично, что от этого стола мы услышали два противоположных призыва. Из этого следует, что и в пределах сплоченных людей, как Совет, как будто нет единения. С одной стороны, укоряли мечтателей, а с другой стороны, произнесено было: «Мы все безумцы». Если бы были безумцами, не держались бы закономерности. И вот общая формула: оперируем с тем, чего не знаем. Вернется новый человек, а если не вернется, я приду сюда, чтобы перед вами каяться, но я заявлю, как К<арамазов> И<ван>: «Я Бога не принимаю, а... почтительнейше возвращаю»[165]. Но только если возможна эта война, как сплошное ушкуйничество, как мировой дебош, не оправдываемый этическими мировыми ценностями, тогда жить нельзя. Единственно возможное, поддерживающее жизнь, что будут новые утвержденные ценности. Если мы не знаем нового человека, не знаем, как вернется армия, как глубоко будет произведено потрясение в человеке и в самом государстве, если мы не знаем, как изменятся основные законы мира, то как мы будем говорить о том, чтобы изменить параграфы основных законов Российской Империи, и то применительно к церковной реформе. Я не хотел никого обвинять и, если у меня вырвалась резкость, я извиняюсь, но хочу сказать, что если бы было побольше мечтателей, то, может быть, сдвинулся бы мир. Одному это сделать нельзя. Но только в мечтателях зародыш какого-то обновления. А трезвая мысль в этой унылой эволюции медленно развивающихся парламентов, ответственных и безответственных министерств, — это не стоит проливаемой крови.

Если я буду рассуждать в пределах реальной политики и говорить о том, что надо реставрировать в России, то выйдет курьез вроде того, как на одну чашу весов бросить миллионы людей, пролитую кровь, стоны и мучения, которые сейчас происходят, а на другую отмену одного закона Российской Империи или ответственное министерство. Позвольте одну последнюю дерзкую мысль. Дерзость в том, что я буду говорить о себе или о вас. Я считаю, что армия занимает в государстве особое положение, так как она действует. Мы — тыл этой армии, тыл, как будто трезвый, как будто рассуждающий. Я вам скажу, что в первую пору войны нам эта кровь, этот ужас казались так невыносимы, что мы не спали по ночам. Но у всякого человека есть какой-то подлый регулятор. Чем больше внешних впечатлений, тем меньше восприимчивости у человека. Он обрастает толстой кожей. Этот регулятор мы испытывали в личной жизни, потеряв дорогие существа, а потом вдруг возрождаясь и оживая. В первую пору войны в нас этот регулятор дал новую отметку на нечувствительность. Мы принимаем эти ужасы и или вздыхаем и стонем, или лицемерим, так как мы привыкли. Но в первую пору войны отделялись чуткие люди, которые не могли вынести огромности катастрофы. Ищите их среди сумасшедших и самоубийц. И то, что присутствует здесь, это естественный отбор людей, не умеющих сопротивляться впечатлениям. Может быть, эти кресла были бы заполнены еще десятком лиц, но они или покончили с собою, или сошли с ума. Честь и слава им, что они не вынесли огромности катастрофы. Но если мы стали так невосприимчивы, что отходим к реформе будничной Церкви, то не напоминает ли это так называемую предсоборную церковную комиссию, которая работала так вне жизни, вне людей, что ее труды, по свидетельству докладчика, так и остались лежать под спудом. Мы оперируем с негодными величинами, так как не прозреваем нового человека, потому что внутренний наш регулятор дал отметку на нечувствительность. Мы обрастаем толстой кожей. Если это так, тогда мы имеем право обсуждать реформу Церкви вне военных мировых событий и видоизменять основные законы Российской Империи, когда изменяются законы всего мира. Об этом я и хотел сказать, так как доклад был выдвинут Советом, как

противовес мечтателям. Если бы этого не было, я бы молчал, так как доклад с юридической точки зрения и в смысле увлекательности очень интересен.

А.В. Карташев.

Прекрасному, образцовому оратору Б.Н. Демчинскому очень трудно возражать, сопротивляясь впечатлению от искусства его речи. Но тем не менее я чувствую долг не столько возразить, сколько думаю пояснить ему нечто. Вообще оперирование какими-либо принципами или приемами, право, так сказать, этого оперирования весьма относительно. Одному нужно клонить в одну сторону, другому в другую. Один против так вредоносных последствий употребления одного приема, другой другого. Б. Демчинский представил нас в виде... и этим упрекнул нас в незаконном понимании или употреблении этого метода позитивных, очень трезвых выкладок о ближайшем пути неизбежной реформы Церкви. Не укрылось от его наблюдательности и такое противоречие между членами Совета, из которого один говорил в явно мечтательном тоне. Это открытый взгляд, и мы настолько иммунизированы против церковности, что имеем вполне законное и безопасное право этот метод в самой безвредной и целесообразной форме взять в руки и употребить его. Мы имеем в этом отношении духовное и логическое право, ибо, действительно, не будучи ни капельки эволюционистами в области религии и Церкви, мы считаем в настоящий момент ввиду трагизма его необходимым прибегнуть к этому методу, как бы нам по существу чуждому, для установления некоторого равновесия практического. Именно мы называем мечтательством только то мечтательство, которое никак не считается с позитивными косными условиями процесса освобождения России, и в частности русской Церкви, несомненно, не зная, как согласить свои мечты с этим, ибо это мечты в пространстве и воздухе. Конечно, индивидуальные духовные усилия могут быть для нас неожиданны. Но это ничуть не социальное свойство. Это, несомненно, не практическое, коллективистическое свойство. Когда же мы прикасаемся к вопросу о Церкви, то в связи с историей России прикасаемся совсем не к субъективному, духовному, а к весьма материальному, конкретизированному, сплавленному до неразрывности с народной массой.

Мы знаем, и я боюсь, не хуже других, что после войны не будет катастроф космических, может быть, не будет того духовного переворота, который должен был бы наступить именно потому, что человечество толстокожее, но во всяком случае наступит русская революция.

Я не знаю, как другие руководители общества, но я думаю, что докладчик, поставивший так тему, и в частности я, примыкающий к нему, я думаю, что косности процесса таковы, что старые формы останутся, несмотря на все порывы. И горе тем мечтателям, которые думают о своей мечте, не считаясь с косностью, с консервативностью, с живучестью этих форм. Я думаю, что не только в нашей предстоящей религиозной идейной борьбе, но и в нашей общественной и политической борьбе с яркостью обрисовался тот дефект, что одно мечтательство без приспособления к тому, чтобы дать этой лавине, половодью народной стесненной энергии какие-нибудь формы, чтобы они привели к чему-нибудь целесообразному, это наша болезнь, поскольку она приводила к самоизысканию этой энергии, к тому, что это половодье убегало и скрывалось в песках. Посему мы сдерживаем свою психику, свой мечтающий разум, свои порывы плотиной этих трезвых позитивных подготовок. Мы хотим подготовиться к практической войне, очень материальной и позитивной, дабы эта энергия могла действительно пойти по каким-то практическим и плодотворным путям. Эти же пути страшно живучи и осязательны. Мы видели в 1905 году момент громадного подъема и напряжения энергии, что же: теперь мы опять стоим у разбитого корыта. Все эти формы остались. Неужели они не останутся потом? Но если абсолютно пренебречь и никаких других форм не приготовить, то, конечно, вода протечет, никуда не пойманная. И в духовной культуре, в духовных судьбах человечества останется след. Но второй раз стоять перед разбитым корытом и не вооружиться хотя бы и чуждым нашему духу, но применительным внешним оружием борьбы непредусмотрительно. Мы хотим организоваться технически. А то иначе выйдет, как теперь, что со всем нашим славянофильским, святорусским духом и при всем подъеме патриотизма мы не можем победить технически оборудованной германской армии. Мы так буднично и трезво вооружимся и здесь. Есть косная

масса людей, которая мыслит обязательно Церковь и церковный процесс в этих формах. Она в них и останется. Другие, возбуждаемые впечатлениями войны, может быть, к этой форме и не вернуться. Но к каким несуществующим алтарям и пророкам они пойдут? Их тогда уловят готовые формы. Сколько времени обвиняли папство, католицизм, а он множится, и в Америке мы насчитываем десятки миллионов католиков за последние 10 лет. Человечество консервативно, оно, если хотите, толстокоже и обязательно придет к своим старым толстым коркам. Если мы хотим управлять массами, мы должны браться за два рычага. Все страшно дуалистично, и беда тому, кто становится монофизитом.

Керенский[166].

Я хотел сказать несколько слов в защиту людей тыла. Нам сказали здесь, что все, здесь присутствующие, являются представителями людей, переключившихся на бесчувственность, что мы все, здесь присутствующие, — толстокожи. Нам говорили, что все, кто чувствовал, ушли, что это или сумасшедшие, или самоубийцы. Я спрошу этих говоривших: что же бы делали те люди, которые на фронте переживают ужас борьбы с внешним врагом, если бы все остальные, оставшиеся в тылу, были такие же мечтатели, как сумасшедшие или самоубийцы. Они вернулись бы и боролись бы за мертвых, покинувших добровольно землю? Разве ужас, который мы видим там, ужас смерти измеряется количеством смертей? Разве смерть невинно осужденного и казненного сознательно во имя торжества враждебных идей, разве эта одинокая смерть не приводила к великим народным движениям, а среди мечтателей к самоубийствам и безумию? Несправедливы те, кто нас, оставшихся в тылу, превращает в толстокожих и тем самым как бы говорит тем, кто на фронте: «вас оставили, вас бросили, о вас забыли!» Это не мечтания о фронте, а величайшее недоразумение и клевета на тыл. Мы, оставшиеся, мы, здесь находящиеся, мы думаем, что не народ есть армия, а армия есть народ. Связь между армией и тылом неразрывна, как была между нами неразрывна связь и в мирное время. Как и в мирное время все были на разных позициях и разное делали дело, так и теперь мы должны быть на разных позициях и делать разное дело во имя одной цели. Эта цель — спасение страны.

Разве можно назвать нас бесчувственными и толстокожими, если мы не только чувствуем и предвидим будущую катастрофу мира и пришествие нового человека через кровь, но если мы реально видим, что наши братья потому проливают потоки крови, что наши правители и наши начальники создают не опору фронта, а губят фронт и наносят армии предательские удары с тыла. Разве это будет бесчувствие, толстокожесть, если говорят, что мы живем в безумии, так как видим, как гибнет наша страна от безумия и беспомощности властвующих? И мы безумцы, потому что и мы, может быть, понимаем, что это не гипербола, а факт. Действительно, господа, здесь поставлена проблема, которую хотели разрешить две противоположные стороны? необходимо ли сначала победить, а потом реформировать страну или наоборот? Здесь нет противоположности, так как мое глубочайшее убеждение, основанное не на мечтаниях, а на фактах жизни, что невозможно победить, не создав новой жизни и новой формы в стране. И совершенно правильно Религиозно-философское общество именно в настоящий момент поставило предлагаемую русским религиозно-мыслящим людям проблему Церкви так, как сегодня здесь говорили. Ведь мы видели и видим, что здесь происходит величайший заговор на русскую будущность и на благополучный исход нашей великой борьбы. В этом заговоре участвуют величайшие представители нашей русской Церкви! Ведь это, господа, не мелочь, что-то последнее движение на основы русской общественности, которое учинило союз с иноземным врагом и вышло в момент войны совершать чуть ли не переворот и объявило войну всей организованной русской общественности, до сих пор работавшей не только для тыла, но и для фронта. Думе, союзам городским и земским, всем общественным организациям, — что этот поход, возвещенный светскими представителями, освящен духовными владыками. Мы видим этот заговор против народа, который есть вместе с тем и заговор против армии. Если мы здесь, в тылу, не хотим только мечтать и не мечтаем о будущем величии, о новых переворотах и новой жизни всего мира, который будто бы родится в крови настоящего, то мы потому это делаем, что мы чувствуем на себе великий долг настоящего. Как бы мы ни хотели мечтать о чем-либо в буду-

щем, и хотя я должен сказать, что многие из моих единомышленников думают, что эта война даст много нового и перевернет если не мир, то многое в Европе и создаст новые начала жизни, где равенство, свобода и братство, о которых говорил представитель Религиозно-философского общества и которые проповедуют не только христианские мыслители, но и мыслители социалистические, что эти идеи создадут новый мир, так как человечество убедится в величайшем безумии, в котором мы жили, когда счастье немногих охраняется кровью бесчисленных масс населения, — но эти наши мечты не дадут нам забыть настоящее. И во имя этого настоящего, во имя этого спасения новых миллионов убиваемых и новых миллионов здесь всячески уничтожаемых, эта основная задача заставляет нас не быть бесчувственными, а, сжав свои зубы и стиснув свои кулаки, заставив замолчать свое сердце, подавив в себе крик негодования, оставаться неспокойными, а всячески стремиться к одному: создать сейчас, немедленно те условия, которые сделали бы то, что делается на фронте, не заведомо безнадежным. В настоящих условиях те, кто знает действительность, знает действительное положение фронта и тыла, те могут не предсказать, а сказать, как факт: ..,[1] в котором находится русская общественность... лозунг — все для войны — будем понимать... Иначе мы будем убийцы своей родины!

Б.Н. Демчинский.

По личному вопросу.

Председатель.

У нас исчерпано время. Пожалуйста, по личному.

Б.Н. Демчинский.

Я хотел выяснить, что на разобщение здесь присутствующих и армии в моей речи указано не было, а потому эти слова я возвращаю, как неправильные и не по адресу. Затем я хотел сказать, что это не есть толстокожесть в прямом смысле, а по простой теории Дарвина, что наиболее чуткие не в состоянии вынести и погибают. А мы явились более прочными и приспособляемыми не потому, что мы закостенели, а так как у нас счастливый характер. Мы потому и дожили до сегодняшнего дня.

. . . . . .

[1] Пропуск в стенограмме.

Д.В. Философов.

Время такое позднее, и тема такая обширная, и кроме того, я нашел таких блестящих защитников своей мысли, что мне говорить долго неудобно. Я хочу сказать, что, может быть, мой доклад оказался неудачным в том смысле, что в плоскости доклада никто не возражал и не говорил ни минуты о том, как действительно практически вывезти застрявший в луже воз Церкви. Но это происходит потому, что на устах представителей Церкви наложена печать молчания, и нам обсуждать эту тему не под силу совместно с представителями Церкви, к сожалению.

Председатель.

Заседание закрывается.

ЗАСЕДАНИЕ 5 ДЕКАБРЯ 1915 г.

Прения по докладу Г.И. Чулкова «Национальная самобытность и религиозное сознание»

Председатель.

Заседание открывается.

Г.И. Чулков.

Прежде всего я должен, господа, извиниться перед вами, потому что название моего доклада, означенное в повестках, не вполне соответствует содержанию этого доклада. По чисто внешним, случайным причинам довелось его так назвать.

Тема моего доклада несколько уже, чем название, напечатанное в повестках. «Не раз в истории нашего идейного движения сходились на чем-то общем славянофилы и западники.....». *Читает*.

Председатель.

Сейчас будет обычный перерыв и желающих участвовать в прениях прошу сделать мне заявления.

После перерыва.

Председатель.

Заседание возобновляется.

Г-жа Ганжулевич[167].

Доклад Г<еоргия> И<вановича> затрагивает вопрос, очень живой и острый, над которым теперь задумываются многие. Здесь мы стоим перед той грозной задачей, которая предстояла не одному Г<еоргию> И<вановичу> в его докладе, но и всем русским писателям и мыслителям. Эта задача заключается в том, что все старые понятия и подразделения, к которым мы так при-

выкли и в которые до сих пор возвращались наши мысли, они теперь, с наступлением мировой войны, требуют новой переоценки. Все эти прежние теории, западничество и славянофильство, оказались бесцельными перед решением вопроса, который выдвинули сами события. Теперь назрело что-то новое, что, быть может, не ясно в глубинах народных было и раньше, но что наша интеллигенция и наши мыслители замечали очень мало до сих пор и скорее интуитивно, чем вполне сознательно. И теперь в докладе Г<еоргия> И<вановича> происходит некоторая путаница, смешение понятий старых с понятиями новыми. Если мы будем останавливаться на теориях западничества и славянофильства, то должны прийти к тем или другим итогам примирения этих теорий, к торжеству той или другой теории. На самом же деле вопрос о западничестве и славянофильстве был затронут Г<еоргием> И<вановичем> и затем оставлен в стороне. И Г<еоргий> И<ванович> перешел к чему-то, совершенно новому, а эти теории сами по себе остались как бы ненужными. Теперь выдвигается вопрос об отношении славянства к германизму. Г<еоргий> И<ванович> очень решительно заявляет: Германия нам не чужда. Если говорить, быть может, о незначительной части, группе, действительно воспринявшей германскую культуру и воспитавшейся на Германии, тогда это будет действительно правильно. Но если мы посмотрим на весь русский народ, на народную массу, на которой мы должны основываться в данном случае, то она в своей основе, в своей психологии, в своих взглядах и принципах совершенно чужда Германии. Весь ужас разлада между интеллигенцией и народом возник, быть может, потому, что русская интеллигенция воспиталась не на народных началах, а на Западе, и в Германии восприняла те начала, которые были чужды народному духу. Но та мысль, что народный дух особо связан с православием и с самодержавием, совершенно не верна. Нельзя говорить, что народ православный обязательно стоит за самодержавие. Православие и самодержавие не так тесно слиты в народной основе и дух, как предполагают наши мыслители и Г<еоргий> И<ванович>. Наши политические основы были безразличны для народа до сих пор. Народ индифферентно относился к ним, а православие это было то жи-

вое начало, которое жило в народе и есть до сих пор, самобытное начало народного духа. Если мы вспомним одного известного мыслителя Чаадаева, его философические письма, то мы увидим, что он там противопоставляет основы русского народа основам западноевропейским, так как наше религиозное сознание воспитывалось на других началах, чем Западной Европы. Поэтому наша история и психология получили несколько иные основы. Но это не значит, что мы связаны с византинизмом, нам извне навязанным. В русском народном православии есть свои основы, тесно связанные с психологией народа, покоящиеся на том целостном сознании, которое теперь стоит на очереди. Г<еоргий> И<ванович> цитирует Герцена. Никто другой так много не говорил о великом будущем России, как Герцен, что великое будущее ее коренится в народном духе и народной основе. И никто так ярко не противопоставлял тех принципов нравственных, которыми руководится русский народ, тем, которыми руководится Европа. Мещанство, разъедающее Европу, вот что погубит Европу[168], повторял Герцен. Теперь, когда идет борьба между славянством и германизмом, мы стоим перед такой задачей. Дело не во владычестве народа. Об этом меньше всего способен думать русский народ. Он думает о нравственных принципах и основах, которые совершенно противоположны если не Западной Европе, то германизму. Они имели свои начала и принципы, но они совершенно чужды русским. И те нравственные начала, за которыми стоит русский народ, яснее всего, мне кажется, выдвигаются тем, что простой народ, та масса солдат, которые стоят лицом к лицу со смертью, прекрасно знают, за что они борются, и чувствуют это и понимают, так как дух германизма, чуждого народа, был им противен не потому, что это чужой народ, а потому что он по своим нравственным основам совершенно противоположен. Если верить в то, что современные события приведут к такому концу, когда война будет действительно последней, когда новые основы нравственности, примиряющие и политические, и религиозные, и нравственные основы, когда именно на этих основах воздвигнется новая жизнь, то новое слово должен сказать в этом отношении русский народ, так как нигде, как в России, не было так много недоразумений перед этими пробле-

мами, какие выдвигались двойственностью политического и нравственного начала. Эта двойственность всегда чувствовалась в русской истории и русским народом, болезненно ощущалась им и вела ко многим трагедиям и катастрофам, и за это много пострадала русская интеллигенция, не так далекая от народа, как это отмечают. Эта двойственность должна окончиться примирением.

С.С. Кондурушкин.

Я затруднялся бы возражать Г<еоргию> И<вановичу> и собственно не в этом я вижу цель своего краткого слова, которое мне хотелось бы сказать. Я говорю, что затрудняюсь возражать, отчасти потому, что некоторые вопросы, поставленные им как прогноз, как провидение всего будущего, как-то меня не вполне убеждают. Я почувствовал некоторую туманность в его взгляде общем и поэтому напряжение, хотя я чувствую, что в основном я как бы согласен. Я хотел бы сказать несколько слов по существу того, что относится к настоящему, к переживаемому нами, несколько своих наблюдений и слов. Может быть, они до некоторой степени послужат к выяснению некоторых основ доклада. Мне пришлось всю прошлую зиму провести на войне, во всяком случае вблизи войны. И меня чрезвычайно интересовали некоторые настроения в связи с войной солдат, вообще этого борющегося народа, так как Г<еоргий> И<ванович> говорит, что это война народная. И на разные лады, в разных состояниях, в состоянии полного уединения где-нибудь в гостинице или в состоянии напряженного беспокойства вблизи самых окопов, солдатам мною задавались вопросы, как относится народ, солдаты к войне. По этому поводу, по этому случаю я мог бы только рассказать одну краткую сценку, которая мне теперь как наиболее яркая припоминается. Это было на Кавказе, на перевале Агре-Даг с нашей долины в Баязетскую, зимой, ночью. Несколько полуразрушенных домков, один значительно поврежден снарядом. Дом, где устроен лазарет на земляном полу, в темном прокопченном помещении, единственный, более-менее защищенный от мороза и от ветров. А остальные полуразрушенные землянки, и там ночевали солдаты. Я зашел в одну землянку. Стоит ночничок, и солдаты пьют чай. Холодно, идет разговор, спрашивают о мире. Один солдат, который лежит на сене, показался мне не-

сколько странным. Сначала я даже не понял, к чему он это. Слушает он разговор о том, как на войне, почему и что, а потом говорит, что Л. Толстой помер. И замолчал... Мы опять разговариваем, а он опять говорит, что Лев Николаевич помер. Я спросил его, почему он так говорит? Что он хочет этим сказать? А он с какой-то болью сказал, что вот помер Лев Николаевич, и некому теперь правду про войну сказать. И вот, мне кажется, это чувство, это самое больное чувство наших воюющих... (я извиняюсь, господа, я волнуюсь как-то, не могу себя сдержать)... все заменяет. Когда я был там на войне, среди войны, я все думал... Это часто с нами случается, что мы свои мысли навязываем другим, и вот в наших фразах, в выражениях произошел такой большой крах. Мы окрестили эту войну народной. Я не хотел бы всецело восставать против этого, но этому придается ложный смысл, т.е. слишком всеобъемлющий. Когда весной мне пришлось побывать там, в мирном народе, на Волге, меня многое поразило до разочарования. Там я по существу столкнулся с тем же самым, с состоянием этого недоумения. Из-за чего война? Собственно, почему наш враг немец? Т.е., конечно, в сущности говоря, это каждый мужик понимает. Если кто-нибудь меня схватил за глотку, так я должен защищаться, и по существу, по-звериному, лучше, если и я другого схвачу за глотку. Это такое свойство всего живого. И вот мне кажется, что весь наш ужас, все то трагическое состояние наше теперь и духовное в связи с этим действительно имело некоторую материальную основу. Она заключается в том, что у нас осталось одно звериное. По существу вся война в понимании народа и интеллигенции, вообще всех руководящих и покоряющихся, только грубо поставленная, то, что в остове войны, безусловно и бесспорно принимается всеми, — чисто звериное. Это основа жизни. Или нас задавят, или мы задавим. И по-звериному лучше, если мы задавим, потому что я хочу жить и не хочу, чтобы меня задавили. Это признается нравственным и священным. «Не убий» это хорошо, но если меня хотят убить, я предупреждаю и сам убиваю. По-моему, в слове «общенародные» в настоящем смысле этого слова осталось только одно это звериное чувство, сильная основа жизни, но, безусловно, только это. Безумие, великий разброд и взаимное недоразумение проис-

ходит, и это безмерно нас озлобляет. Не так давно я слышал в одном частном обществе краткий доклад о немецкой литературе. Это чрезвычайно интересно: выдержки из литературы настоящих, текущих дней о том, как они осмысливают войну. В этом докладе говорилось, что у германцев громадный спрос на все религиозное, на духовную литературу, у простонародья, у масс. Самое большое издательское дело это издательство духовной литературы. И даже, обратите внимание, не к учено-философской. Они говорят, что у них есть сознание какого-то мессианизма. Они говорят, что Германия — соль мира, и если она будет побеждена, то весь мир разрушится. Мы должны спасти мир и мы должны бороться, мы принимаем войну, как нечто святое. Т.е. это не так они говорят, но таков смысл. Мне был недоступен этот материал, но это меня сильно заинтересовало, и я с напряженным вниманием слушал. Какой это громадный контраст между немцами и нами. У нас все в разладе. И у нас возводят войну на степень такого святого поприща, но это одни слова в разном понимании. Мне почудилось в докладе Г<еоргия> И<вановича> много слов, которые я не понимаю, как он их понимает, потому что у нас неизбежно многие слова испортились. Вот известное положение, такие слова: он скажет: «православие, Христос, воскресший на третий день». Я хочу понять, что он тут понимает... Я знаю, как это понимает какой-нибудь Захар..., но как он понимает, мне это чуждо. Происходит недоразумение в словах. Они приняли войну, как нечто святое (я упоминаю это слово для краткости). А у нас ни одна из тех или других частей нашего отечества, т.е. ни население, ни народ, ни народные массы, ни духовенство, ни интеллигенция, как группа руководящая, не приняли войны, как нечто святое. Есть жалкие потуги... Особенно страшно и колеблющееся положение интеллигенции. Они не знают, как думать, как относиться к войне. Мы находимся в состоянии глубокой неподвижности и мертвого равновесия. И это самое страшное состояние в войне. Конечно, я так просто не буду говорить, я думаю, что у нас к этому много причин разных, политических и религиозных, но, конечно, интеллигенция не сумела преодолеть в себе старого ослепления к слову отечество. Я припоминаю, что на Кавказе я был в одном очень интел-

лигентском обществе, и там люди, очень интеллигентные, не могли выносить, когда говорили слово «отечество». Они говорили, что они не понимают: я — петербургский литератор, мне может быть больно... Это странно. А мы все это связываем с вопросом мировым, в котором мы являемся работниками и делателями. Это меня пугает в нашей войне больше всего. Наша интеллигенция не преодолела в себе этого раздора между отечеством, чувством культуры, чем мы дышим, и чувством полицейским, она сталкивает все в одну кучу: «Помри, отечество, только бы не жил полицейский». Я так понимаю политическое состояние нашей интеллигенции. Что касается прогноза, провидения будущего, то я повторяю, что я несколько не понял, не почувствовал уверенности в утверждениях Г<еоргия> И<вановича> или по крайней мере они были туманны, так что я положительно затруднялся бы. События так властны и громадны, так роковые, что я затрудняюсь и не предвижу того, чем и как эта великая катастрофа Европы кончится. Я бы все-таки думал, что эта катастрофа и война только Европы и только в самой себе она горит. Весь мир не нейтрален, но горит Европа со своим сложным, но неправильным развитием.

Е.В. Аничков.

Мне первый раз приходится говорить после начала войны. Конечно, это очень трудно, потому что борются две вещи, прежнее и теперешнее. Прежнее связано привычкой исторической мысли, а теперешнее просто жизнь. В докладе Г<еоргия> И<вановича> мне понравилось то, что он как будто сам говорит: одно — мысли, теории, история, то, чему мы все учились, а другое — жизнь. Из того, о чем сейчас говорил г. Кондурушкин, я не могу согласиться ни с одним словом. Это для меня невозможно, то, о чем он говорил, и в моем теперешнем положении, и в прошлом. Этого моя душа принять не может. Но если это обобщить, что не исключительно Россия, а включить и немцев, англичан и французов, то тут будет большая доля истины. Что такое война, мы не знали. Учились мы долго и всячески, много читали, кое-когда читали и истории войн, но мало, потому что историческая наука пошла по другому пути, и историями войн мы не интересовались. Мы не знаем, что такое война. Я за все время этих событий, которых мне пришлось быть

участником, очень много об этом думал. Так, скажем, такая простая вещь. Сегодня, представьте себе, в 4 часа началось пожарище по всему горизонту, горит... Накануне часа в 4 обстреляли и по сю сторону озера, загорелась деревня, пришлось, конечно, ждать. Как быть? Уйти с этого места нельзя. Надо думать не в теории, а на практике, как быть, если зажгут и эту деревню. Затем наступает утро, приходит соответственное приказание, и часть (я разумею ту, к которой я имею честь принадлежать) движется в сторону неприятеля. Представьте себе русскую природу в состоянии полного и окончательного одичания. В каждой деревне только одни трупы стариков, больше ничего. Печка немножко развалилась и стоят старики. Так ловко и хорошо все выжжено, все это пространство, которое мы проходили после отступления немцев, так аккуратно выжжено, что те ямы, в которые население за всю войну выучилось прятать свой скарб, который не имеет военного значения, — эти ямы открыты специальными собачками, которые пускались для того, чтобы нюхом отыскивать эти ямы, и они выжжены. Выжжено все, беженцы рассказывают, что население вместе с грудными детьми и стариками угнано на запад. Лошади отогнаны, телеги отобраны, сено, овес отобраны, картошка, где было возможно, выкопана. Все увезено, население угнано и т.д. Оно вступает в состояние полной первобытности и полурабства. Кого можно заставить держать лопату, тот держит и окапывается против нас, а кто не может, как угодно. Идешь по такому месту, — дороги нельзя узнать. Иногда попадется такое замечание: недожжен погреб и написано: «это для вашего штаба».

По этой дикой местности двигаешься и спрашиваешь, что такое война. Что такое? Зачем? Кому это было нужно? Это мучительный, затруднительный вопрос, который задавало это население, я не говорю про военных, а про мирных нейтральных. Что оно испытало недавно, какие-нибудь 2 месяца тому назад? Если взять, что выжженных деревень 30–40, то считайте, сколько семей, находящихся в таком состоянии? Спрашиваешь себя: зачем война, которая приводит к возможности таких событий? За это время у меня было часто такое чувство. С фронта мне пришлось уехать два раза. И когда садишься в мирный железнодорожный поезд и начинает появляться пуб-

лика, все как-то кажется иначе. Я ехал по только что отделывающейся железной дороге, первым поездом, который пускали наши саперы, установивши путь после разрушения. Это вперед, а назад я ехал с беженцами вместе и видел поезда беженцев. И вот я хочу сказать о том, что только одной фразой определил Г<еоргий> И<ванович>. Очень жаль, что он этого не развил. Он это чутьем беллетриста понял, но не знаю, в какой мере это испытал. Он говорил об общении. Я из здесь присутствующих не к каждому пойду разговаривать, а когда вернусь, пойду к каждому солдату и офицеру, совершенно не представляясь, а прямо пойду и буду говорить так искренно и прямо, так непосредственно... А с вами, господа, я должен представиться, узнать, кто вы, подумать о том, знаете ли вы, кто я. Г<еоргий> И<ванович> очень хорошо подметил эту черту. Мне это доставляет громадное наслаждение. В вопросе об отечестве для меня не возникает никакого сомнения. Говорить о том, что такое отечество, я не могу. Для меня есть наши — эстонцы, евреи, русские, и я к нашим пойду. А к немцу не пойду, к французу пойду, а к турку не пойду. Это чувство, которое Г<еоргий> И<ванович> так подчеркнул. Я бы его мог немножко психологически развить. Когда из тех поездов, которые движутся там, попадаешь в полосу газет, журналов, интеллигентских рассуждений, громадного интереса при возможности узнать события, так как мы там ничего не знаем, когда я смотрю на штатского, смотрю ему в глаза, смотрю на такого упорного штатского, который так твердо знает все из энциклопедического словаря, из философских сочинений и из газет, получив от всего этого большую умственную интеллигентскую силу, когда я смотрю в глаза этого образованного человека, то мне кажутся его глаза жестокими. И вот получается такой странный парадокс, что жестокость не там, где рвутся эти штуки... (я не могу говорить эти ужасные слова: окопы, шрапнель, разрыв...) Жизнь и поступки не стареют. Люди тысячелетия любят, а любовь так же нова. Люди тысячелетия умирают за свое отечество, а оно ново так же, как было и тысячу лет тому назад. Но слова дряхлеют необыкновенно. Эти слова: окопы, разрыв, на фронте, они постарели, я о них говорить не могу. Будем говорить: там и здесь. Там почему-то меньше в глазах человека жестокости. Индивидуальная это

жестокость или нет, я не знаю, но когда я смотрю на человека штатского, мне кажется, что у него есть такие упорные вещи, с которых он не сойдет: семья, духовные интересы, принципы, убеждения, взгляды и т.д. И все это делает из его глаз какие-то блиндажи, из которых вылезает что-то такое, что меня пугает. А когда я говорю с человеком не здесь, а там, то этих блиндажей я не вижу, а вижу что-то такое, для меня новое, непознаваемое. И я не спрашиваю себя, что это за люди. Биографий не спрашивают на каторге и в больницах, хотя я здоровый человек и в больнице не лежал, не знаю. Не спрашивают и на этой войне. Народная это война или не народная, я не знаю, но бывают такие случаи, что идешь по фронту (когда я был в штабе, меня посылали на фронт исполнять разные поручения), идешь по фронту и ищешь офицера. Их нет. В одном окопе вылезает какое-то чудище в башлыке, завязанном по-бабьему. Он заменяет офицера, говорит: «Ротного убили, фельдфебеля убили, так вот я за фельдфебеля». Как вы спросите, кто он такой? Он может быть кузнец, лакей, кучер, крестьянин, мне это не интересно. Сейчас он унтер-офицер, который командует ротой. И не нужно больше. А разговоришься о биографии по интеллигентской привычке, оказывается, один архитектор из Москвы, который делает уже вторую кампанию, а он считает и третью, так как считает и китайскую, — другой архитектор первый раз на войне. Оба — прапорщики, командуют батальонами. Дальше штабс-капитан, оказывается, был секретарем Управы. Я не знаю, какие тут нужны рассуждения, народная это война или нет. В конце концов там все люди, и каждый из нас, будет ли он офицером или нижним чином, чувствует себя солдатом. И никаких разделений, биография не играет никакой роли. Это, кажется, называется нивелировкой личности. Я позабыл эти термины. Я скажу, что опыт этой войны гораздо больше, чем опыт японской кампании. Я в японской кампании не был, но из того, что я слышу от своих теперешних товарищей, я вижу, что этого там не было. Почему? Я этого сказать не могу, да и Г<еоргий> И<ванович>, который о своем докладе гораздо больше думал, чем думал я о том, что говорю, также этого вопроса не разрешил. Это будущие историки напишут, почему была война и кто виноват. Даже, может быть, кто виноват, не будут писать, а почему и

как это случилось. Что будет, я не знаю и не знаю, зачем нужно пророчествовать. Но если я постараюсь вдуматься в этот психологический опыт, который может дать война, и спросить себя, что заставляет людей идти на этот ужас, что заставляет того или другого человека идти на какой-нибудь смелый поступок... Сидят люди в передовой части, охотники, и дается какая-нибудь самая простая задача: вот эта река находится у противника: глубока она или нет, надо измерить, пойти и узнать. Но пойти значит рисковать жизнь, понятно. Почему же, когда вызывают охотников идти туда, это не всегда бывает, но есть части, где, когда вызывают охотников, такой-то и такой-то вызовутся, этот интеллигент, этот мучник по происхождению, тот крестьянин и т.д. И эти пять человек идут. Будут они философствовать о том, что такое отечество? Будут спрашивать, что такое мессианизм и т.д.? Почему они идут? Для этого есть интеллигентская слава, но они ничего не объясняют, а объясняют им в глаза, в которых какая-то человеческая солидарность оказывается. Мы подошли к такому моменту, когда интересна жизнь, а не рассуждения. Жизнь создает такой громадный психологический опыт, который не должен пройти даром. Эта жизнь обязывает. Мне кажется, гораздо важнее, чем думать о том, что получится из того, что мы переживаем, подумать о том, какие рамки психологические в настоящее время надо поставить. И вот почему я бы сказал, что речь моего предшественника мне, я извиняюсь, не понравилась. Потому что единственный тот квадратик (мы, интеллигенция, любим разделять нашу жизнь и мысли на квадратики), я бы его назвал простым словом. Зачем говорить страшные слова, как отечество, мессианизм, религия, будущая Россия и т.д. Есть слово «мужество», не та жестокость, которая есть в глазах штатского человека, а совсем другое. Этому война учит. Мужество такая великая вещь, о которой упоминает на одной из своих самых блестящих страниц Эммануил Кант[169]. У него есть слова, которые я смолоду люблю, где он касается религии. Я их наизусть не приведу. Когда-то я умел наизусть приводить эту фразу с кафедры, но теперь забыл. Он говорит, что религиозное сознание — вечно умиляющееся, робкое, боязливое отношение к божеству, а мужественное отношение к божеству (идет речь о возвышенном) даст возможность усмотреть

великое. Этому мужеству надо научиться. Кто ему в эти годы не выучился, для того эти годы пропали даром. Интеллигенция, которая этому мужеству не выучилась, для нее эта война будет проиграна, не в том смысле, как это понимается, что война проиграна или выиграна в дипломатическом или военном смысле, а в том внутреннем настоящем жизненном смысле. Эта война может выучить настоящему мужеству и отучить от робости мысли, от гаденького виляния хвостиком около самого себя: мне бы не попасть, не скомпрометировать себя в каких-нибудь мыслях, что про меня скажут, что выйдет, к какой рубрике подведут, в какие газеты попадет и т.д. Вот я думаю, все эти фразы... я не хочу быть обвиняющим, но, господа, вот это новое виляние сверху донизу, от маленького до большого человека, от писателя до простого крестьянина, оно существует. Я верю, что мое отечество Россия, Россия, но верю, что это Россия без примечаний, без объяснений и сносок на Владимира Соловьева, на Достоевского, на Льва Толстого, Пушкина и т.п., без всякого смотрения на карту, а просто Россия, которая должна быть, есть и не может не быть в сердце. Эта Россия внушит и должна внушить мужество и мужественные мысли, которые осуществят чаяния, которые были когда-то в нашей интеллигенции, чаяния целостного миросозерцания, чаяния расхождения слова с делом. Вспомните историю русского революционного движения. Тогда так много говорилось о том, что у нас мысли и слова были связаны каким-то железным кольцом. Я это называю мужеством, переходом прямо и непосредственно к жизни.

Председатель.

Так как теперь остается немного времени, то остальных ораторов я попросил бы несколько сократиться в своем изложении.

С.С. Кондурушкин.

По личному поводу. Вот, господа, я не думаю, чтобы тут вышло какое-нибудь недоразумение, но г. Аничков начал с такой фразы, что ни с одним словом Кондурушкина он не согласен. Я, собственно говоря, пожалуй даже обрадовался, так как думал, что он скажет и разъяснит. Я только с личной точки зрения взял слово, чтобы сказать, что я со всеми словами г. Аничкова согласен, и все-таки это ничего логически не меняет в том, что я сказал.

о. Д. Колпинский[170].

Речи предыдущих ораторов побудили меня сказать несколько слов по поводу сегодняшнего доклада г. Чулкова. Я помню, что прошлый раз проявилось две группы: мечтателей и реалистов. Как было сказано, доклад г. Философова был выставлен с той целью, чтобы противопоставить мечтателям известный реализм, чтобы обуздать их стремления к отдаленному будущему. И вот мне кажется, что сегодняшний докладчик погрешил именно тем, что не сказал самого главного. Он стремился, но не сказал, к чему стремился. Правда, сегодняшний докладчик сузил свою тему против того, что было обозначено в повестке, но тем не менее из самой сущности его доклада вытекало, что он должен был сказать определеннее о том, к чему он стремится. Д.В. Философов прямо сказал, что он хочет стать на реальную почву и хотя не доходит до конца, но, тем не менее, хочет говорить о том, что требует момент. Сегодняшний же докладчик, наоборот, избрал тему характера не практического, а тему, относящуюся к сфере жизненной идеологии. И вот из самого характера этой темы вытекает, что следовало дать реальное определение цели. Цель определяет характер деятельности, цель дает определение мысли. И поэтому, слушая сегодняшний доклад и не видя перед собою настоящей цели, а видя известный суррогат цели, я никак не мог направить свои мысли по тому руслу, по которому протекали мысли докладчика. Стремление сегодняшнего докладчика ясно определилось в том отношении, что он был религиозен, т.е. он стремится к известной идее христианства, к известной реализации Церкви, как он выражается, Единой, Соборной и Апостольской Церкви. Практически, однако, он видит в Восточной Церкви не византизм. Более самостоятельно он определяет Церковь католическую как практический... (*Не слышно.*) Но спрашивается, где же находится... Положим, этого вопроса лучше не затрагивать. А спрашивается, как же определяется та самая Церковь, Соборная и Апостольская, Единая Церковь? Витает она в воздухе, что ли? Таким образом, именно вот это следовало бы определить, следовало бы немного определить самое течение мысли и самый характер того, что под этим самым понимает докладчик. Один из предыдущих ораторов сказал, как они понима-

ют слова докладчика: «Воскрес на третий день», именно эта терминология. Точно так же и в данном случае в чем-нибудь более важном, определяющем характер доклада, нельзя себе достаточно уяснить мысль докладчика. Кроме того, мне хотелось сказать по поводу слов предыдущего оратора две мысли: действительно, у нас ощущается стремление оторваться от увлекающей нас мечтательности, и для этого нужно мужество. Нужны не слова, а надо стать на твердую почву, взять себя в руки и действительно идти к цели, сначала неясной, но потом она прояснится. Но с другой стороны, мне хотелось возразить предыдущему докладчику, что самое мужество, самая теперешняя деятельность как-никак является лишь средством. И поэтому хотя не следует всецело погружаться в мечты о будущем, но не следует и погружаться всецело в это именно теперешнее настоящее мужество, в эту теперешнюю необходимость деятельности для момента, так как действовать надо для будущего.

Г.И. Чулков.

Я сейчас не хочу подробно останавливаться на замечаниях, которые были сделаны по поводу моего доклада, и характеризовать так или иначе произнесенные речи, а только скажу несколько слов, чтобы отметить существенные моменты, которые я наблюдаю сейчас в этих речах, два момента. Мое внимание сейчас остановлено на двух совершенно противоположных настроениях, которые были высказаны в этих речах. Одно настроение идейно характеризуется чисто интеллигентским равнодушным отношением к Церкви. Оно сказалось в словах С.С. Кондурушкина, очень интересных и драгоценных психологически, любопытных чрезвычайно, но в то же время враждебных мне по существу в плане, чисто идейном. Хотя это трудно было раскрыть в лирическом излиянии С<тепана> С<еменовича>, но все-таки это можно открыть. Любопытно, что С.С. Кондурушкин как бы останавливается в недоумении между двумя темами, с одной стороны, звериной правды, которую мы наблюдаем теперь в связи с этими событиями, а с другой стороны, какой-то толстовской правды, которая сейчас безмолвствует, которая никак не применима к этой действительности. Вот это недоумение С.С. Кондурушкина очень характерно для человека, который стоит вне Церкви. Для него материальная,

звериная, натуральная правда ничем не связана с отвлеченным духовным началом. А Церковь как раз ставит своей задачей воплотить духовную правду. Но с другой стороны, я слышал здесь голос представителя Церкви, католической Церкви. С его стороны было сделано совершенно противоположного характера замечание по поводу моего доклада. Он меня как бы упрекает в том, что я стою вне Церкви. Как же так? С одной стороны, я отношусь отрицательно к Восточной Церкви, а с другой стороны, не вижу оправдания католической Церкви в ее поведении. В какой же мы Церкви? Другой Церкви мы не знаем. И мое утверждение Единой, Соборной, Святой и Апостольской Церкви вполне реально. Эта Церковь для нас не Церковь сегодняшнего дня. Церковь была, есть и будет, и я утверждаю Единую, Святую, Соборную Церковь на религиозной почве и никак не могу признаться в том, что вне религиозного реализма. Она есть, живет и дышит, эта Церковь. Мои нападки на Церковь не извне, а изнутри. Я потому чувствую себя вправе обличать православную и католическую Церковь в историческом ее выявлении, что всю святыню Церкви, всю полноту истины, которую заключает в себе католическая и православная Церковь, я отнюдь не отрицаю. Я хочу сказать, что современные Церкви, как католическая, так и православная, в их иерархической видимости и в их действиях как будто дремлют, как будто не видят, как идет история, и забывают о своей исторической миссии. Мы знаем, что вся церковная правда, вся полнота истины, вся святость идейная всегда рождались путем внутренней борьбы и мук падения. Задача каждого христианина в данный момент указать на то падение, которое совершается на его глазах в церковной жизни. Это значит, что где-то существует и не может умереть новый религиозный опыт, но в этой иерархической видимости его нет. Церковь не успевает раскрыть этого нового опыта, который ответит историческим требованиям рано или поздно. В этом задача моего реферата, в этом цель, ради которой он был написан. Если я это неудачно показал, то надеюсь, что в дальнейших прениях это выяснится более точно и ясно.

С.С. Кондурушкин.

Еще раз прошу слова по личному поводу. Я хотел бы устранить очень, с моей точки зрения, грубое недоразу-

мение, которое Г<еоргий> И<ванович> приписал мне. Он сказал, как будто я... (он меня характеризовал, это его дело, несколько неверно), но будто я тоскую о недействующей толстовской правде. Я должен пояснить, что говорит тот пример о солдате, который сожалел, что помер Л. Толстой и некому сказать правду. Он говорит о том, что вообще в этой войне нет героев духовных, что вследствие какого-то состояния бессилия духовных сил нет духовных героев, нет людей, на которых бы обернулись все глаза, все души, про которые сказали бы, что вот этот говорит правду, и мы будем его слушать. Мне казалось, что этот пример ясно говорит только это. Но я совсем, как вам ясно из дальнейшего моего изложения, не сожалел о том, что толстовской правды не существует, так как правда непротивления, как толстовская, мне чужда. Если в нас борется звериная правда, то я стою на той точке зрения, что по-звериному лучше, если не нас немец задавит, а мы его задавим. Что из этого выйдет, не знаю. Это недоразумение я хотел выяснить.

П.С. Аксенов.

Я набросал 12 тезисов, из них выбросил добрую половину, ограничусь кратким изложением своих тезисов. Докладчик, мне кажется, это ни с чем не найдется, если формулировать, что он на войну смотрит, как на операционный стол, по крайней мере западного человечества. Но он хочет найти за этим операционным столом те жизненные силы, которые поднимут это больное человечество, хочет доказать, но не доказал. Он сказал, что есть град Китеж..... и только лишь отличил от народного града Китежа словесно: сказал — богочеловеческий идеал. Смею утверждать, что у него на языке это словесное утверждение. Если мы на русской земле, здесь у себя, в родной столице говорим, делая клич Церкви и христианству, то определенная должна быть у нас все-таки позиция. В чем наша беда, беда того православия, о котором здесь уже плакались и будут плакаться, может быть, не только здесь? Беда нашего православия в том, что оно заменило... культуру христианскую. Попутно при многих оговорах, хотя я у докладчика не слышал оговора русской интеллигенции. Она страдала избытком идеологии, а это самый живой, реальнейший мессианизм. А мессианизм христианский и церковный понятия такие близкие, что нужно

только удивляться, как не одно десятилетие, не одно поколение русской интеллигенции сошло с лица земли под принципом атеистическим. Здесь нам такие прелести выставляют. Прошлый раз на докладе стояло по печатной программе: «речь об автономии Церкви». Но эта речь не была совершенно развита, тезис остался только напечатанным в программе. Это слово «автономия» по отношению к Церкви это такая соломинка, такая иллюзорная помощь, от которой Церковь должна совершенно отказаться. Мы здесь, когда начинаем рассуждать в двух плоскостях, в плоскости юридической и в плоскости церковной, так мы утверждаем, мы ставим и и с двумя неизвестными бьемся, пытаемся их определить, но не можем их установить. Я позволю себе несколько смело сказать, что это соотношение и невозможно установить. Прежде всего самое слово «автономия» для Церкви карикатурно, кощунственно. Это утверждение того печального положения вещей, что Церковь по своей природе может быть только ведомством, департаментом. Никто даже в этом ведомстве, департаменте в настоящее время не исповедует, что Церковь это ведомство. И едва ли какой-нибудь обер-прокурор мог бы утверждать под знаком равенства Церковь и департамент. А при нормальных отношениях в конституционном государстве, которое должно быть и не может не быть, понятие об автономном отношении Церкви пропадет, совершенно исчезнет.

Председатель.

Простите, не увлекаетесь ли Вы интересом к прошлому докладу, а мы к теме прошлого доклада еще вернемся.

П.С. Аксенов.

Тогда я позволяю себе сделать скачок. Церковь имеет свою природу и христианство имеет свою природу. Есть слова, которые имеют право на существование: Евангелие, Христос. Это вопрос, который мы здесь почему-то не хотим ставить, а в этом весь секрет, центр тяжести.. И позвольте мне самым кратким образом закончить свою маленькую речь таким образом: у Церкви и у христианства должно быть свое социальное кредо. Политического кредо у Церкви быть не может. Политическое кредо Церкви это голос паразита, желающего питаться политическим организмом. Я стеснен временем, а то я бы

несколько больше высказался... может быть, не совсем достоверно, но я укажу, что, кажется, при Льве XIII, папе, был один крупный процесс[171] в Западной Европе по вопросу, имеет ли право священник или епископ иметь свое собственное политическое кредо. Этот опрос был решен в положительном смысле, т.е. священник и епископ имеет полнейшую свободу в политическом кредо. Это голос действительности, но и здесь говорят не на языке философском и психологическом, а на языке фактов. Я об этом кредо конкретно говорить не буду, а скажу, что кредо социальное, которое должно быть разработано, должно быть выражено так лучше с нашей стороны, со стороны людей мира, мирного труда подготовить встречу нового человека.

Д.С. Мережковский.

У меня и слова никакого нет. Я хотел выразить полнейшее недоумение по поводу происшедшего спора между г. Кондурушкиным и г. Аничковым. Я ни звука не понял. Г-н Кондурушкин справедливо заметил, что в народе существует глубочайшее непонимание, что такое война, каков смысл войны, и что ежели воюют, то воюют по звериному чувству. Конечно, если народ не понимает, что весьма возможно, то тогда война есть нечто совершенно звериное, и любовь к отечеству есть тоже нечто звериное.

Голос.

Неправда.

Д.С. Мережковский.

Совершенно бессмысленное. Я готов согласиться, что это неправда, что это дьявольское, ибо не надо оскорблять зверей. А циничное, бесстыдное признание, что я люблю себя и только себя, на такое бесстыдство звери не способны. Если бы у них явилось это сознание, они бы, вероятно, его постыдились бы. И воистину, это дьявольское утверждение: я люблю себя и в этом я прекрасен. Мне кажется, что я заснул и вижу скверный сон. Почему меня, человека, хотят сначала сделать зверем, а потом дьяволом? Я ни то, ни другое. Зачем это делать? Во имя чего? Ничего не понимаю.

Председатель.

Так как докладчик отказывается от заключительного слова, то заседание закрывается.

ЗАСЕДАНИЕ 28 ЯНВАРЯ 1916 г.

Прения по докладам И.М. Свирского «Авторитет, законы и церковность» и Д.В. Колпинского «О реформе Русской Церкви»

Председатель.

Тогда мы, значит, теперь переходим к слушанию докладов отцов Свирского и Колпинского. Я должен сказать, что, к великому нашему сожалению, А.В. Карташев сегодня присутствовать не может, так как он опять заболел. Вчера перед нами встал опять трагический вопрос, откладывать собрание или нет, но так как уже раз за его болезнью собрание было отложено, мы не считали себя вправе отложить его во второй раз. А потому А<нтон> В<ладимирович> очень просил меня извиниться за него перед собранием. Нам придется его заключительное слово заслушать в следующем собрании, так как по плану Совета мы хотели в сегодняшнем собрании закончить вопрос о реформе Церкви, как он был поставлен со стороны некоторых членов общества, и перейти уже к освещению его с точки зрения лиц, стоящих во главе общества. Предполагалось, что сегодня А<нтон> В<ладимирович> должен был сделать свой доклад, а в следующем заседании Д.С. Мережковский. Д.С. Мережковский тоже болен и сегодня быть не может. Мы рассчитываем, что следующее собрание будет состоять из двух докладов А<нтона> В<ладимировича> и Д<митрия> С<ергеевича>. Что касается третьего содокладчика, г. Аксенова, то он тоже сегодня заявил, что, к сожалению, своего доклада сделать не может. Поэтому слово принадлежит о. И. Свирскому.

о. И. Свирский.

Господа, мы выслушали много интересных докладов, коснулись многих трудных проблем религиозно-церковного характера. Но после всех обсуждений мы получили лишь хаотическое представление о том, что прежде не одному из нас казалось ясным. Послышались голоса, что термины... (*Читает.*)

о. Д. Колпинский.

Прежде, чем начать изложение тех нескольких моих мыслей, которые у меня явились в то время, когда я слушал трезвый и в то же время, если можно так выразиться, полный внутренней, скрытой, сокровенной сердечной боли за судьбы страдальческой России доклад Д.В. Философова, мне представляется необходимым сделать маленькое заявление, не совсем, может быть, обычное. Дело в том, что во избежание недоразумений и неправильного понимания моих слов я прошу вас, господа, смотреть на меня, как на русского по национальности, каким я являюсь, несмотря на мое звание католического священника. Раньше такое сочетание, в России по крайней мере, было парадоксально, но 1905 г. принес если не самую свободу совести, то, по крайней мере, зарю ее. Я вполне согласен, несмотря на слышанные мною возражения многих, что пора бросить излишнюю мечтательность и приняться за дело, поскольку это возможно теперь. Мы промечтали добрую половину нашей истории, прозевали собственное счастье и теперь, сожалея о том, что мечтали, мечтаем о будущем. О каком будущем? Может быть, о том, что мы будем мечтать, как и раньше мечтали. Нет, мечтами мы не докажем нашей любви к России. Не здесь ли лежит причина того, что, как говорит Д<митрий> С<ергеевич>, когда долго не видишь России, то каждый раз удивляешься, как она несчастна. Хуже мы или лучше других, но, наверное, несчастнее всех. И тем не менее кажется мне, что не следует слишком суживать горизонт. Д.В. Философов хотя сам утверждает, что всего он не договаривает, тем не менее, именно этим своим умолчанием он останавливается на полдороге, суживая горизонт до минимума, лишает возможности развернуться не только для того, чтобы показать ...[I], но и для то-

[I] Пропуск в стенограмме.

го, чтобы вообще что-нибудь сделать. Мы должны знать цель, к которой мы идем, потому что цель определяет характер деятельности. Если же мы останавливаемся на полпути, не видя цели или видя ее только в туманной дали, то мы не можем точно определить, как к ней подойти. Кого бы мы ни спрашивали, никто нам не будет в состоянии это сказать. Здесь роковым образом повторяется эзоповская басня о пешеходе[172]. Мы говорим, правда, что хотим подойти к реформе русской Церкви, но, господа, ведь это еще ничего не определяет. Прежде, чем избрать путь к реформе, следует хоть в общих чертах, большего пока и не надо, может быть, даже и нельзя сделать, надо ответить на вопрос, какова должна быть эта реформа. Ведь если мы говорим о реформе русской Церкви, то это значит, что есть какой-то церковный идеал, пока еще в ней не выявляющийся. Какой же это идеал? Чтобы объяснить его, нужно себе отчетливо представить, что такое Церковь, как таковая? Другими словами, надо найти определение сущности Церкви, приняв во внимание, что сущность может быть воспринимаема по-разному, более-менее правильно или неправильно. Пусть мы будем не согласны в деталях определения, даже, может быть, по значительным деталям нам следует прийти к соглашению в самых крупных чертах. Поясню это примером. При обсуждении доклада Д.В. Философова, Д<митрий> С<ергеевич> высказал ту мысль, что самодержавие, не только светское, но и духовное, папизм, уничтожает самый смысл христианства. Я, как католик, конечно, согласен только с первой частью этого утверждения и, не отрицая соборного начала в церкви, считаю, что духовный монархизм не только не разрушает, но даже укрепляет это начало, как единовластие и полновластие невидимой Главы Церкви, Христа, коего видимым органом на земле, по нашему убеждению, является римский первосвятитель, преемник Петра. Вот уже и точка соприкосновения: как Д.С. Мережковский, так и я согласно утверждаем, что Церковь должна быть, по крайней мере в известном смысле, свободна, и расходимся лишь в том, какими средствами эта свобода может быть достигнута. Я не имею намерения излагать здесь, почему именно я убежден в том, что свобода Церкви осуществима лишь при монархическом ее направлении. Замечу лишь мимохо-

дом, что на практике оказывается вполне свободной лишь Церковь духовная, монархическая. Таким образом, сопоставляя различные мнения и приведя их к общему знаменателю, мы могли бы ближе подойти к истинному искомому определению Церкви и создать почву для дальнейшей взаимной разработки интересующего нас вопроса. Но догматическое определение Церкви, само по себе взятое, есть лишь необходимая отвлеченность. Церковь же действительная, та Церковь, о которой тоскует наш народ, лишь постольку может быть реальным объектом этой тоски, поскольку она является живым, животворящим воплощением абстрактной истины, содержащейся в ее идейном определении, если можно так выразиться. Вот почему не только недостаточно дать одно догматическое определение Церкви, как известной сущности, но невозможно к нему и подойти, не отдав себе отчета в смысле существования Церкви, заключающемся в ее богочеловеческой действительности и проявляющейся в ее животворном действии на отдельные личности, на народные единицы, на все, растерзанное звериной, антихристовой ненавистью человечества. Если так подойти к вопросу о том, какова идея Церкви, то легко будет избежать абстракции в ее определении и найти ее живой идеал. Тогда только проясняется истинный смысл того различия, какое делают многие между христианством и градом Божиим — христианством историческим[173]. Для них покажется новым откровением та истина, что христианство историческое тождественно по своим делам и что не историческое христианство стало на ложный путь, а, наоборот, история людей во многом расходилась с историческим, живым христианством, которое благодаря этому для многих получило значение лишь какой-то отвлеченной, догматической истины, а иногда и просто догматической лжи. Ведь если христианство — живая истина, живая идея, то оно осуществляется не только в грядущем, не только в воскресении, но и в настоящем, на Голгофе. Иначе говоря, Церковь мы можем найти только в истории. Ее можно лишь понять, отделив человеческое в ней от богочеловеческого, от христианства. Если Христос для нас объективная истина, то и христианство должно быть объективной исторической истиной, которую человечество осуществляет постепенно, переходя к историче-

ской Церкви Христовой. При таком понимании уже легко найти истинный смысл Церкви, как исторически прошедшего, но не совсем еще принятого Царства Божия. Итак, определение сущности Церкви in abstractum и определение смысла ее существования in concretum —вот две задачи, которые нужно совместно решить, чтобы найти путь к реформе нашей национальной Церкви. В частности же надо решить иную, третью задачу, найти смысл Церкви для России, как единицы национальной, государственной, как великой части всего человечества, имеющей свое призвание в жизни всего мира. Надо христианизировать нашу естественную любовь в самих себе, а это возможно лишь при условии ясного определения отношения живой, страдающей России со всеми ее особенностями ее национального духа, живому христианству. Я говорю: надо христианизировать, ибо уже самая возможность, а тем более необходимость какой-нибудь национальной церковной реформы предполагает недостаточное осуществление у нас христианства, не говоря уже о нашей национальной жизни, но и в других, не церковных ее проявлениях. И вот здесь-то и заключается наш первый национальный долг: осуществление церковного единства христианского мира, воссоединение Востока с Западом на почве христианства, наше национальное призвание, о котором мы недавно только начали думать. Опыт нас учит этому. Опыт доказал нам уже с достаточной точностью, что осуществление политического единства мира практически, может быть, даже совершенно невозможно. Таким образом, если невозможно это политическое осуществление единства народов, единства всего, то остается другое, остается религиозное, которое не может быть отделено от политического осуществления единства, но которое должно побороть те страсти, тот национализм, который разжигается именно стремлением к политическому осуществлению единства человечества. Крах этого политического единства — теперешняя война. Этому нас учит также опыт нашей истории. Мы уже обожглись на славянофильстве старого типа, с презрением отворачивавшемся от Запада, мы обожглись на восточном позитивизме, на антихристианстве и идолопоклонстве западничества, на новом славянофильстве, на слепом византизме, утверждающем слова-

ми Леонтьева богонасилие вместо боголюбви, абсурд Антихриста вместо Христа. Уничтожение лжехристианства — вот задача русской национальной реформы, прямо вытекающая из нашего национального призвания. Русский народ имеет, как и всякая великая нация, мировое значение. И горе нам, если, поняв это, мы будем, тем не менее, обособляться. Впрочем, кажется, этого бояться теперь уже нечего. Хотя еще мы и не доросли до общехристианского идеала, тяготение к нему в нас живет и со дня на день растет. Не здесь ли и та причина страдания России, о которой так метко выразился Д.С. Мережковский? Вот те вопросы, над которыми надо подумать теперь же. Новые люди, которые придут, как говорил доктор Иванов, из окопов, должны застать нас погруженными в делание христианской и уже святой России, а не в мечты о невидимом брате, и это будет дело победы внутреннего врага, о котором во время обсуждения доклада Д.В. Философова говорил Д.С. Мережковский, возражая доктору Иванову. Как не видать этого ужасного, того губительного разлада, который должен наступить после войны между ними и нами, если мы будем лишь мечтать? И что за смысл преодолеть внешнего врага, не преодолев внутреннего, таящегося в нас самих, двуликого, со своим скрытым индивидуализмом и актерским космополитизмом? Этих вопросов Д.В. Философов не хотел затрагивать и лишь намекнул о конечном идеале реформы, о вселенском церковном единстве, приобретенном хотя бы ценой принесенного в жертву национального духа. Но до этой жертвы, будем верить, что еще далеко, ибо единство не наше призвание, а высшее откровение, еще не всеми осознанное, еще не исполненное русского духа. Но любовь к России, не мечтательная, не эгоистическая, а живая, слезная, кровная, действенная и деятельная, все-таки должна быть готова на всякую жертву, если это окажется необходимо. Тут мне припоминается один факт, о котором мне недавно случилось прочитать в одной из газет. Россия находится в опасности не потому, что внешний враг на нее нападает, а потому, что внутри у нее есть нечто страшное, что-то жуткое совершается. В газете этой я прочитал только статистические данные о том, что со времени войны преступность среди детей увеличилась вдвое. Это факт жуткий и который не может быть

никакими политическими или религиозными мечтаниями уничтожен. Здесь надо действовать, и это именно и подтверждает, что мы обязаны отбросить нашу мечтательность, которая является, мне кажется, нашим национальным недостатком. И вот здесь я вижу, господа, заслугу г. Философова в сделанном им шаге по пути решения церковного вопроса в России, в трезвости мысли, в принесении в жертву утешающей мечты ради христианской Христовой любви к живой России, ради любви к человечеству, ради любви ко всем, населенным в России, и уже грядущей к нам вселенской зари христианства.

Председатель.

Мы сделаем теперь перерыв, во время которого я прошу лиц, желающих принять участие в прениях, мне заявить об этом. Но перед перерывом я считаю долгом напомнить о следующем, не касающемся только что выслушанных докладов. Вы выслушали в отчете казначея, что 300 с чем-то рублей мы в прошлом году пожертвовали на лазарет Вольно-экономического общества[174]. С тех пор мы ничего не жертвовали. Теперь Вольно-экономическое общество обратилось к нам с запросом о том, как мы намерены поступить дальше. С своей стороны оно сократило свой лазарет и просит поддержать одну кровать нашего имени. Это сводится к пожертвованию 30 руб. в месяц. Я считаю все же, что такое пожертвование по силам нашему обществу, и думаю, что 1) мы должны поддержать Вольно-экономическое общество, которое не отказывается от работы по лазарету, несмотря на то, что официально оно закрыто[175], и 2) нам нужно проявить эту минимальную долю упорства. Когда началась война, все радостно всюду жертвовали, и у нас столы были завалены чаями, кофеями и газетами, а теперь ничего не слышно, и пожертвований нет. Поэтому проявить такое минимальное упорство мы должны. Я рассчитываю, что вы окажете поддержку этими добровольными пожертвованиями, сколько можете, казначею нашего общества. А впредь мы выставим кружку, и каждый может жертвовать, сколько хочет. Я убежден, что мы соберем хотя бы эти 30 рублей в месяц.

Объявляется перерыв.

<Председатель>.

Объявляю заседание открытым.

Прот. Феодорович.

Я, господа, с огромным интересом всюду ищу того, чем болит сердце верующего человека и пастыря, я рад всякому обществу. И в этом обществе приходилось мне, не местному совершенно жителю Петрограда и не этих мест, и сюда я приходил и слышал самые разнообразные мысли относительно нашей Церкви. Я верую и чувствую, что во всех этих, часто очень далеких от нашего идеала, мыслях все-таки есть стремление к чему-то лучшему и вера в возможность лучшего. Сегодня мне пришлось выслушать два доклада отца Свирского и отца Колпинского. С величайшим интересом... и именно могу сказать совершенно откровенно, что эти лица желанием посодействовать в этом нашем общем деле привлекли мое внимание именно сегодня, в не совсем удобное время, после вечернего и накануне завтрашнего богослужения. Но когда чем-нибудь интересуешься и что-нибудь болит, то многим пренебрегаешь. Я с величайшим интересом выслушал серьезные доклады отцов, но скажу откровенно, что сердце мое пастырское большой прониклось скорбью, как общим впечатлением, которое я вынес после этих докладов. И это потому, что мне показалось — не так уже у нас плохо и безнадежно, как почувствовалось мне в этих докладах. Мне казалось, что тут есть некоторая просто непонятливость. Мне думается, что здесь понято таким образом, что больной совершенно безнадежен и что люди сомневаются в возможности его выздоровления. С принятия своего пастырства я отлично сознавал все или, по крайней мере, то, что мне представлялось недостаточным в Церкви, как обществе, объединенном одной верой, одним учением христовым, одним Небесным Главой, таинствами и всем тем, что действительно создает Церковь. Но я себе представлял, что при всех недостатках существующих или даже при больших недостатках Церковь существует, и, господа, я думаю, что если кто-нибудь из вас сомневался в этом, то если только поглубже спросить себя, понимая ее, как Церковь по глубине ее верований и чувств, то никто не скажет, что русская Церковь не существует. Здесь же чувствуется, как будто представляется уже какое-то пустое место, которое надо заполнить. Говорилось об интеллигенции, которая почему-то представляется часто безнадежной для Церкви. Я никогда не представлял себе ее та-

кой. Живя далеко отсюда, в иной сфере, где было больше интеллигенции, чем простого народа, я утешался интеллигенцией, например, в своем приходе, в своей Церкви. Я представлял себе, что она составляет вместе со мной ту маленькую Церковь, которая представляет из себя православный приход. Я видел у них содружество и все то, что объединяет людей, стремящихся к благу, к вечному спасению и к добру. Что есть всевозможные течения, то иначе себе и представить нельзя. Разве возможно сковать свою религиозную мысль настолько, что она должна идти по одной только проторенной дорожке? Ведь мы знаем, что перед нами стоит огромная масса, которая оставалась для нас авторитетом в известных предметах веры. И почему в этой массе смущение и недоумение? мне думается, что здесь именно как будто что-то не так представлено, как оно есть на самом деле. Быть может, если бы человек, пришедший сюда и не имевший понятия о русской Церкви, услышал, что сегодня сказали высокопочтенные отцы и о русской Церкви, он мог бы подумать, что действительно «врата адовы ее одолели»[176]. Но я твердо верю, как пастырь, что «врата адовы ее не одолели и никогда не одолеют», потому что у нее есть та высокая живая христова сила, которую одолеть нельзя. А что мы знаем, что в ней есть известные человеческие недостатки и т.д., то это прекрасно, что мы не заблуждаемся, что знаем и видим, что это есть греза и зло. Мы болеем всей душой, но не считаем свое дело погибшим настолько, чтобы надо было искать спасения вовне, настолько, что мы сами с собой не разберемся, что не найдем в своих религиозных началах, в своем завете, в своих церковных исторических и современных принципах наших, что не найдем выхода из своего, как будто, кажется, безнадежного положения.

Неужели мы все заблуждаемся, неужели мы все одни только мечтатели? Неужели и интеллигенция, и мы, пастыри, и все другие, неужели мы все в полном заблуждении и в безумных мечтах только? Нет, мы не в безумных мечтах. Это нас заставляет заключать и сознавать глубокая вера в жизнь и в силу нашей Церкви. Мы верим и в тот народ, который я себе представляю на огромной позиции, наше русское войско, о котором вспоминалось представителем его, хотя, когда он говорил, я не был свидетелем. Если бы мы представили себе эту позицию и спросили бы

там, есть ли Церковь и в таком ли она состоянии находится, как это представляется сейчас, то мы встретили бы один единогласный ответ, что мы Церковью сейчас живем, мы забываем, что там у вас случаются нелады или непорядки, и т.д. Они бы сказали, что Церковь есть, что мы живем ею. Кто нам дает бодрость и силу, как не Церковь, как не те скромные пастыри, которые уверены в своей Церкви и в силе своей Церкви, уверены и знают, что есть высокий авторитет, небесный, Христов. И этот небесный Христов авторитет так для нас высок и велик, что мы не требуем другого еще такого авторитета, который бы, быть может, сковал нас такой властью, которая была бы для нас тяжелыми оковами. У нас есть законы, и мы ими живем. Русская восточная Церковь живет тысячелетие своими законами, и мы верим в эти законы. Мы верим, что есть такие законы, которые имеют свое вечное значение. Мы верим, что Церковь есть общество людей, в котором есть сторона божественная и человеческая. Незыблемой и вечной мы представляем сторону божественную, а человеческую мы представляем, как человеческую, которая способна меняться настолько, как меняется, развивается и совершенствуется человечество. И вот мы видим эту человеческую сторону на недостаточной высоте настоящей религии. Мы стремимся и найдем средства, чтобы эту человеческую сторону, несколько поколебленную, поднять на должную высоту. Быть может, это будет в то время, когда интеллигенция и простой народ сольются. Мы твердо верим, что они сольются. Мы не отвергаем того, о чем упоминалось сейчас, вселенского единства. Как можно его отвергнуть, если вспомнить слова Спасителя об единстве стада и об едином пастыре[177]. Но эта вера для нас далека, как высокий идеал. Если сейчас и говорились и вспоминались слова одного из греческих... то мне представляется, что мечтали, как может мечтать каждый христианин, чтобы пришло то благодатное время, когда бы все объединились и когда было бы единое стадо и един пастырь. Об этом говорилось, об этом надо мечтать каждому сейчас и в этих мечтах стремиться к сглаживанию той раздельности, той пропасти, которая составляет боль христианского сердца и которая выражается в различных вероисповеданиях и религиозных единениях. Этот последний идеал и устраивает все жизненные современные неустройства.

Л.М. Добронравов.

Мне хочется спросить два слова по поводу доклада о. Свирского, по поводу его ссылки на 10-ю главу[178], которую он стремится представить в виде неприступной крепости. Он понимает ее в смысле полноты власти, данной ап. Петру и распространенной на Папу, а я думаю, и православная Церковь так учит, что это не полнота власти, а полнота веры Петровой. Это существует и в нашей Церкви, и в этом отношении никакого преимущества католическая Церковь не имеет. Что касается утверждения о том, что Церковь католическая не вмешивается в светскую власть и занимается только церковными делами, то вся история доказывает, и мы все это знаем, что вся история католицизма состояла во вмешательстве в светские дела, которые закончилось известным инцидентом во Франции[179]. Это все, что я хотел сказать.

Г. Солосин.

Господа, я простой православный русский человек, пришел сюда, чтобы послушать докладчиков, людей со стороны, которым, говорят, виднее и от которых можно было ожидать беспристрастного, объективного обзора неустройств нашей Церкви. Но, к сожалению, я уйду, совершенно неудовлетворенный, с крайне возмущенным духом. Мы услышали не доклад, научный, объективный, а совершенно неуместную здесь пропаганду католичества.

Председатель.

Виноват, о неуместности или уместности судит Совет, так что, пожалуйста, таких выражений не употребляйте.

Голос.

Свобода слова!

Председатель.

Прошу с мест не говорить. *Шум*.

Г. Солосин.

То, что мне казалось удобным сказать, то я и сказал. Я считаю неуместным такое приглашение к католичеству. Меня удивила смелость ксендза: «Русская Церковь нуждается в устроении, ей нужна другая власть, хотя бы папская». Чтобы сказать это перед собранием, где заведомо большинство православных, не атеистов, для этого нужна не только смелость, а дерзость. Я не буду говорить по существу, так как и это не было по существу. Это бы-

ло уместно в миссионерском обществе, а не в Религиозно-философском. Я скажу, что таким позором можно потерять, ожесточить русский народ. Интеллигенция ищет формального устройства, она мечтает об идеале, как сказал мой предшественник, почтенный протоиерей, но остается искони верующей в православную греко-российскую Церковь, как верили предки при св. Владимире. Церковь эта имеет такие сокровища, какие ей никакие Церкви, ни католическая, ни протестантская, не дадут: таинства, благодатную иерархию. Народ понимает не столько умом, сколько сердцем всю красоту и необычайную радость пребывания в православной Церкви. Он сердцем, чутьем чувствует красоту нашего богослужения, удивительного по величию поэзии. Когда мы присутствуем на богослужении в Страстную Седмицу и в величайший день, в Святую Заутреню, когда мы слушаем песнь: «...земля же да радуется»...[180] (*Читает.*), когда я это слушаю, я говорю: как я рад, что я могу слышать и понимать эти величайшие создания поэтического гения! Вот какой красотой обладает наш русский народ, и его никто не прельстит никакими приманками католичества!

Председатель.

Желает еще кто-нибудь спросить слова? Тогда слово принадлежит докладчику.

о. И. Свирский.

Господа, я извиняюсь, если я кого-нибудь обидел, но, как я заметил в начале доклада, я русской души или русской психики никогда не намеревался обидеть. Я в самом начале это замечал. И потом, я еще в начале моего доклада заметил, что я не в силах предложить русской публике разрешение этих вопросов, а тем паче предлагать ей папскую власть. Я только одно хотел: господа, поставьте вы иначе вопрос, касающийся реформы Церкви. Если последний возражатель радуется в душе, что он родился в православной Церкви, то да будет ему известно, что я рад за него, что у него есть такое убеждение. Этим я закончил свой доклад, что один сказал, что он не стыдится наготы Церкви, ибо она его мать. Я противопоставляю мнение католического богослова мнению православного богослова. Если я ошибся, поправьте меня, и я вас поблагодарю. Что касается папской власти, то в докладе было сказано: кредо русского народа не вмещает в себе ника-

кой власти, ни синодальной, ни патриаршей. Это кредо содержит тайны, обряды, драгоценные сокровища, но эти сокровища останутся при русском народе, хотя бы ему была дана и папская власть. Я указываю на то, что власть не разрушит это драгоценное кредо и его обряды и таинства, так как она туда не входит. Ни один православный не заявляет: «Я верю в Синод, находящийся в Петрограде, в Прокурора Синода», как говорят католики, что они верят в единую католическую Церковь и в то, что папа непогрешим. Я не слыхал, чтобы православный сказал: «верую, что патриаршая власть неотделима от Церкви». Я сделал философическое заключение, насколько оно верно, я не знаю. Если это кредо не содержит власти, ему можно придать и ту власть, и другую, и это кредо останется. Только это я и хотел сказать. Православный народ верит и понимает..... (здесь я себе заметил, но не помню, относительно какого пункта.) Я хочу еще ответить отцу прот. Феодоровичу. Он указывает, что интеллигенция православная, она верит, что символ веры или кредо интеллигенции однообразны. Но я бы спросил отца протоиерея, что, по всем новым, но вечным вопросам дала ли Церковь ответы, определение формулы, какие дала католическая Церковь? И все ли интеллигенты обобщали это? Это был бы ответ по крайней мере положительный. А в католической Церкви это существует. В последние годы был дан ответ, что такое учение и понимание не совместимы с католическим учением[181]. И потому всякий, кто желает считать себя католиком, должен это подписать. И все интеллигентные люди католического мира подписали. Потребовалось от всех профессоров и ученых, чтобы они принесли присягу против..... Им был дан новый символ веры, не по существу, а по своей формуле. Они подписали, и весь католический мир убедился в этом единстве. Между тем такой проверки в православной Церкви не существует. А когда станешь разговаривать и скажешь, что это несовместимо с православным учением, говорят: «Что мне православие, я верую в заоблачную Церковь». Я с прискорбием спросил: «Где же ваше единство?» Единство я заметил у простого народа, который получил тысячелетнюю традицию о том, как надо молиться и совершать поклоны, как читать Евангелие. В нем есть громадное единство. А интеллигенция... я

говорю не от себя, может быть, я и ошибаюсь, но мне пришлось слышать такие вопросы в этом же Религиозно-философском обществе. Вообще здесь говорили такие слова о Церкви, которые я не позволил бы себе сказать, как католик: «Церковь в параличе», я этого нигде, возвратясь из-за границы, не слышал. Я прошел курс богословия, но нигде такого выражения и термина не находил. «Церковь обезглавлена». Такое выражение в богословии значит, что человек обезглавлен. «Церковь поругана». В богословии я этого не слышал. И можно ли так говорить о Церкви? А потом мне пришлось слышать об ереси какого-то Григория много чудных вещей. Два месяца тому назад я не имел понятия о том, что в России существует какой-то Григорий. И если я за границей встречал интеллигентов и даже в духовной рясе воспитанников Академии, мне пришлось услышать от них такие вещи, которые я ожидал от протестантских богословов. Когда я замечал, что это протестантские идеи, они отвечали: «Пусть и протестантские. Какое вам дело? Я могу придерживаться». Тогда ты не можешь носить рясу, ибо она указывает, что ты принадлежишь к русской православной Церкви, которая отличается от протестантизма. Тогда они ссылаются на религиозную свободу.

Председатель.

Может быть, Вы или назовете тех, о ком вы говорите, или не будете этого касаться, так как такие безличные обвинения тягостны.

о. И. Свирский.

Я еще раз извиняюсь, что поставил интеллигенцию в такое положение, что их кредо не единообразно. Я возьму свои слова обратно. Я не говорю об интеллигенции, а говорю о тех православных, которые в рясе высказывали протестантские взгляды. Но лучше этой темы не касаться.

Председатель.

О. Диодор, Вы желаете воспользоваться последним словом?

о. Д. Колпинским.

Я хотел сказать два слова по поводу того, что слышал от первого возражателя, уважаемого отца-протоиерея Феодоровича, именно по поводу того, что только идеалом, о котором можно мечтать, является единство вселенское всех христиан. По-моему, это взгляд непра-

вильный, с точки зрения сколько-нибудь верующего христианина, ибо если Христос основал Церковь, то, безусловно, должен был установить Церковь реальную и Церковь единую. Христос не сказал: «Я созижду Церкви», а сказал: «Церковь»[182]. По этому поводу я хотел напомнить о. прот. Феодоровичу, что в славянском богослужении он сам в каждой Великой ектении молился «о благосостоянии Святых Божиих Церквей и единении всех». Было бы странно допустить, что Церковь молится о каком-то неосуществимом идеале. Если Церковь молится об единстве, значит, она жаждет этого единства. Если Церковь молится: «Да приидет Царствие Твое»[183], то она жаждет, чтобы оно пришло скорее. И к какому бы вероисповеданию ни пришли христиане, они должны стремиться, чтобы это единство всех тех, которые считают себя христианами, было осуществлено. И поэтому одними мечтами ограничиваться, мне кажется, нельзя, но следует работать и действовать. Я не хочу, чтобы понимали эти мои слова, вообще доклад, те несколько слов, несколько мыслей, которые я высказал, как какую-то пропаганду католицизма. Никакой пропаганды католичества я не думал делать и здесь в обществе не намеревался учить, а хотел высказать только несколько своих мыслей перед людьми интеллигентными, которые беспристрастно посмотрят на убежденного человека и не поставят ему этого в вину. Тем более я считал себя вправе это высказать, что, как я сказал, я себя от русского народа не отделяю и принадлежу к нему по происхождению. Вот все, что я хотел сказать.

Председатель.

Я попрошу еще пять минут внимания. Дело в том, что сегодня должен был говорить А<нтон> В<ладимирович>, и я совершенно не подготовился к сегодняшнему вечеру, а потому считаю невозможным говорить на такую серьезную тему. Но я не могу оставить без некоторого возражения те речи, которые были здесь сказаны. Прежде всего искренно благодарю оо. Свирского и Колпинского, что они сделали нам радость и пришли к нам поделиться своими мыслями. Особенно потому, что я сам был, хотя я и человек светский, был в таком положении за границей, когда пользовался радушным приемом со стороны таких уважаемых представителей французской Церкви, как аббат.., книга которого: «Догмат и критика»[184] только что

вышла в русском переводе. Тут я напомню о. Игнатию о том, что происходило на моих глазах, как эти светочи католичества должны были подписывать те требования, которые предъявлял к ним покойный Папа Пий X.[185] Они были в числе гонимых. Но тем не менее должен сказать про речи оо. Свирского и Колпинского, что вовсе они не были миссионерами католичества. Наоборот, я, выслушав их речи, почувствовал себя православнейшим из православных. В сущности, о. Свирский дал классическую формулу католического понимания Церкви. Спорить на эту тему трудно, так как надо спорить со времени разделения Церкви. Все эти доводы за и против бесполезны, и спор решается не в области формальной логики. Но если в русском народе живет любовь ко Христу, то сказать, что Христос есть организатор, что это законодательная власть, значит идти против психологии русского народа. И это спасение наше в том, что мы страдаем и о том религиозном неустройстве, а не только о церковном. Нас заботит не только то, что приход плох и что заводы свечные плохи, но мы страдаем и о том религиозном неустройстве, тесно связанном с будущим России, с ее социальным неустройством. Это скорбь, это вечное искание, это то бремя, которое у нас есть. Действительно, если нам предложить современное состояние русской Церкви со всеми неустройствами и со всеми ужасами или великолепие, великолепный твердый камень католичества, то я почти убежден, что переход в католичество есть дело единиц. Я по крайней мере твердо верю в это и думаю, что, к сожалению, может быть, вы и хотели что-нибудь сказать в защиту католической Церкви, хотя я думаю, что вы говорили объективно, но вряд ли вы были тут миссионерами. Поэтому я думаю, что беспокойство г. Солосина ни на чем не основано и возражение его шло мимо. Если он стоит на великолепии русских обрядов, то о. Диодор мог ему возразить, что есть выход — униатство. Оно сохраняет все великолепие обрядов, но принимает Папу. Я говорю не богословски, а попросту. Вообще нам нужно было бы закончить прения о вере в том смысле, как было при Владимире Святом, когда приходили представители разных Церквей и все говорили, где лучше. Наши задачи глубже и шире. К попытке разрешения этих задач мы в следующем заседании и перейдем.

ЗАСЕДАНИЕ 12 МАРТА 1916 г.

Прения по докладу Д.С. Мережковского «Религиозная личность и общественность»

Председатель.

Мы немножко опоздали, потому что запоздал А<нтон> В<ладимирович>. Но он сейчас подъедет. Общее собрание мы перенесем на после перерыва, а теперь слово принадлежит Д.С. Мережковскому.

Д.С. Мережковский.

Прежде всего я должен извиниться в том, что содержание моего доклада сводится в сущности к разрозненным и иногда незаконченным заметкам и афоризмам, которые в своем теперешнем виде могут казаться непонятными, загадочными и даже просто темными. В этом отчасти и моя вина: неумение выразиться яснее, — а отчасти и не моя: религиозная мысль становится совершенно ясной, прозрачной, доступной всем, даже детям: «Утаил сие от премудрых и открыл младенцам», — не тогда, когда мысль логически доказана и диалектически развита, а только тогда, когда она прочувствована, испытана, пережита. Вне переживаний, вне опыта, совсем ясная, простая и естественная религиозная мысль кажется темной, искусственной, непонятной. Мои отрывочные заметки суть последняя точка очень длинных и притом не только умственных, но и жизненных опытных путей. Если же не пройден весь путь, то и последняя точка его останется недоступной. Чтобы прийти к одной религиозной мысли, надо не только вместе думать, но и вместе жить. Вот почему я не решился бы предложить вашем вниманию эти заметки, если бы не произнесенная в нашем прошлом собрании речь А.В. Карташева. В этой ре-

чи даны те религиозные переживания, религиозный опыт тех самых мыслей, которые мне хотелось бы высказать. Сказанное мною будет как бы сведением какой-то отвлеченной формулы того, что А<нтон> В<ладимирович> высказал так живо, огненно, я не преувеличу, если скажу: пророчески огненно. Едва ли я преувеличу, если скажу, что эта речь его была для многих не только большим открытием в порядке теоретическом, но и большим событием в порядке церковной жизни. Недаром она так взволновала и потрясла многих из слушателей. Кажется, можно быть уверенным, что они долго, может быть, даже никогда не забудут этой речи и испытанного от нее впечатления. Но, учитывая очень большую, повторяю, не только умственную, но и религиозную ценность этого впечатления, мы, пожалуй, могли бы сказать: «Ныне отпущаеши!»[186] Кажется, слушая А<нтона> В<ладимировича>, все более-менее чувствовали, что, говоря о религии, о христианстве, о Церкви, он говорит о чем-то не отвлеченном, мечтательном и фантастическом, а о самом реальном, насущнейшем, жизненном. Все чувствовали, что он говорит о серьезном деле. Современному человеку принять всерьез религию трудно. Еще труднее ему принять христианство всерьез. Еще труднее принять всерьез Церковь. Может быть, и не все из слушателей приняли вопрос о Церкви так серьезно, как этого хотелось бы самому оратору, но во всяком случае все поняли, что вопрос этот не шуточный. И если это так, то этим сделано и очень мало, и очень много, мало сравнительно с тем, что еще надо и можно бы сделать, много сравнительно с тем, с чего Религиозно-философское общество начало свою деятельность. Ведь для большинства современных людей, даже весьма искушенных в оценке так называемых культурных ценностей, религия вообще, а тем более христианская, а тем более Церковь — самое фантастическое и невежественное в истории, пережиток средневекового варварства и проч., и проч. Вот эту-то, столь распространенную и общепринятую точку зрения мы нашими 15-летними усилиями преодолели здесь, в обществе, уже окончательно. Да, 15-летних усилий, если считать с первых религиозных собраний, стоило нам это преодоление, и каких мучительных споров, какой сложной умственной работы. Мы знаем, что многих смущает и отпугива-

ет мучительная сложность этой работы. Зачем спорить и говорить об отвлечениях? Надо молчать и молча верить или не верить. Нет никакого сомнения в том, что существенный признак всякой истины — ее совершенная нагота и простота. Все истины просты, а религиозная проще самых простых. Обман, самообман, заблуждения, суеверия, предрассудки, философство моральное и социальное и проч., которые заслоняют бесконечную простоту истины, бесконечно сложны. Религиозная истина подобна жемчужному зерну в куче навоза и мусора. Надо разгрести весь мусор, а это уже большая работа, но все это надо сделать так осторожно, чтобы отыскать зерно и не выбросить его вместе с мусором. Религиозная истина подобна другой жемчужине, которой купец так пленился, что продал все свое имение, чтобы приобрести ее одну. Конечно, взять и увести ее за собою, когда она приобретена, очень просто, но распродать имение, для этого нужен большой труд. Религиозная истина подобна светилу, и ее восход в человеческой душе тих, тише всех других восходов. Тучи закрывают ее, и, чтобы рассеять их, нужен сильный ветер. Наши бесконечные споры не что иное, как осторожное разгребание мусора, как дуновение ветра, разгоняющего тучи, как распродажа имения. Чтобы достигнуть самой истины, нам нужно забыть эти споры, умолкнуть, стихнуть, просветиться. Мне кажется, что до этого еще далеко, а пока не будем смущаться умственной сложностью, даже сухостью, будем помнить, что за нею скрывается последняя — желанная простота истины. За сим перехожу к самой теме моего доклада: «Против религиозного индивидуализма за религиозную общественность... (*Читает.*) …но я повторяю, это только намек, который следует развить особо и который в прениях мы, может быть, и будем развивать».

Председатель.

Слово принадлежит Д.В. Философову.

Д.В. Философов.

Вы легко поймете, как мне трудно выступать после речей А.В. Карташева и Д.С. Мережковского. По существу, ведь я с ними согласен, больше того, мне кажется, что они говорят или говорили о моем кровном, о самом близком мне. Только я не сумел бы это сказать так, не смог бы, запутался бы в словах. Так бывает на суде, когда подсудимый хочет сказать и путается в словах, и только защит-

ник его может точно выразить, что он хотел сказать. Конечно, может быть, и мне не следовало выступать, но тут ведь дело общее, тут вопрос не в том, кто лучше скажет и кто хуже, вопрос в том, чтобы помочь друг другу. Мне кажется, что именно то, что я бы не смог так сказать, как они, то, что я могу говорить только простыми, рядовыми словами, как раз в данную минуту и есть моя помощь. Я бы мог, может быть, перевести то, что говорил А<нтон> В<ладимирович> прошлый раз и Д<митрий> С<ергеевич> сегодня, перевести, так сказать, в самую злободневную сегодняшнюю тему всем доступных вопросов. Ведь картина у нас такая: говорил Карташев, отстаивал в конце своей речи мысль о пророческом начале в Церкви, противопоставлял его, по терминологии Соловьева, началу царственно-священническому[187]. Он говорил с пророческим пафосом. Затем выступил гностик Мережковский и дал очень много ценных, отточенных, ценных формул. И вот мы стоим перед пророческим чаянием и перед гностическими формулами. И в конце концов может зародиться мысль, что нам самим делать нечего, что это и есть тот религиозный индивидуализм, против которого так боролся Мережковский. Он говорит одно, а придет другой очень талантливый гностик, Вячеслав Иванов, и еще более красиво скажет. И мы в свободное от занятий время можем слушать все эти гностические формулы, как слушаем лекции ораторов, поэтов, писателей. Следовательно, если даже теоретически признать, что Карташев и Мережковский говорили много верного и приемлемого, нужного, может быть, теоретически, то как же это осуществить. Чем мы гарантированы, что это не останется мечтой или литературой. И вот я думаю, что нужно сказать, что, конечно, это все останется мечтой и литературой, если не произойдет некоей встречи этой мечты с какой-то совсем реальной материей жизни. Произойдет лишь эта встреча или нет. Мы, конечно, верим в эту встречу, потому что иначе мы бы не говорили того, что тут говорилось. Я говорю: мы, потому что все-таки я по мере сил говорил и старался помочь Мережковскому и Карташеву в течение уже 15–20-летней деятельности нашего общества. Ведь нельзя же все время заниматься только литературой. Возьмем сегодняшний день. Конечно, нужно откровенно сказать, что сегодняш-

ний день есть величайший провал вселенской идеи. Собственно конкретной формой выражения этой вселенской идеи до войны было католичество и интернациональный социализм. О католичестве я не буду говорить: это завело бы нас слишком далеко. Но вот посмотрим, что происходит в сегодняшнем социализме. Литература вопроса уже громадна. Она все растет, но, по-видимому, к единству не приводит. Наоборот, растут все больше и больше противоречия. Как раз сегодня, идя сюда, я прочел в «Дне» статью довольно частого посетителя нашего общества Юшкевича[188] о кризисе интернационала и о кризисе интернациональной идеи в современном социализме. Я думаю, что можно, грубо говоря, выразить этот кризис так, что интернациональный социализм вдруг наткнулся на совершенно неожиданный факт живучести национальной идеи, идеи отечества. Приблизительно так это и формулируют защитники временного распада интернационала, что вот-де в теории мы согласны, что нет и не может быть между социалистами международной борьбы, но что вот мы наткнулись на факт еще не изжитой национальной идеи, идеи отечества. И вот я должен сказать, что тут наш, может быть, маленький кружок гностиков оказался гораздо более реалистичным, чем эти реальные из реальных людей. Для нас это не сюрприз, мы знали, что должны на это натолкнуться представители международного классового единства. Наше положение легче главным образом в том смысле, что социализм для нас есть ценность эмпирическая и историческая. Следовательно, мы, когда эта эмпирическая ценность терпит эмпирический урон в данную минуту, мы не видим в этом ничего неожиданного для нас, так как мы считаем, что все равно идея международного социализма, раз построенная исключительно на идее позитивизма, ей всегда должны в истории грозить бесконечные сюрпризы. Национальность можно считать с этой точки зрения некоторым фактором, который надо преодолеть. Но я думаю, что это вовсе не один из самых страшных сюрпризов, на которые может натолкнуться социализм. В конце концов личность, понятая так, как ее понимал Мережковский не только в сегодняшнем своем кратком сообщении, а и во всей своей литературной деятельности, это понимание ее идет еще от Штирнера и

Ницше[189]. От встречи с такой личностью всегда может произойти сюрприз для эмпирического, позитивного социализма. Я не говорю еще о проблеме пола. Еще недавно один уважаемый профессор политической экономии нам доказывал, что какими сюрпризами грозит социализму проблем рождаемости, проблема самого существования человеческого рода на земле. Я не буду входить в дальнейшие подробности, я хочу быть очень кратким. Я хочу только сказать, что мы предвидели, что на позитивной, эмпирической плоскости нельзя построить идею человеческого единства. И поэтому нас никакие сюрпризы не испугали и не могли испугать. И вот мы утверждаем, что преодолеть эту антиномию, этот сюрприз, как я говорил, можно только другой идеей единства, построенной в плоскости религиозной, идеей вселенской Церкви, о которой мечтал Карташев, о которой гностически говорил Мережковский. И вот тут мы должны откровенно сказать, что так же, как, по нашему мнению, международному социализму всегда будет грозить опасность сюрпризов, опасность какой-то зависимости от исторических событий, от законов необходимости, так же и нам всегда грозит опасность остаться в пустоте, опасность остаться в гнозисе, быть тем зубчатым колесом, которое ни за что не цепляется и не входит в историю. Но мы это сознаем и говорим прямо, что только тогда зубчатое колесо будет делать плодотворную работу, когда встретится с материей. И для это и есть та эмпирическая, единственно живая в современном человечестве идея единства, которая воплощается так или иначе в социализме. Мы верим в эту встречу, мы верим, что она нужна не только нам, гностикам, но им, творцам новой эмпирической жизни на земле.

Объявляется перерыв.

М.И. Туган-Барановский.

Мы присутствуем, господа, уже два заседания на обсуждении чрезвычайно важных и значительных вопросов. На меня лично произвело глубокое впечатление то, что здесь было сказано. И если я вхожу на эту кафедру, то не для того, чтобы развивать и углублять дальше те религиозные проблемы, которые с такой глубиной были нами обнаружены, но я подойду к вопросу с несколько иной стороны, чем они, что очень существенно для всего этого обсуждения. Дело в том, что вопрос этот, как он

был развернут А<нтоном> В<ладимировичем> и Д<митрием> С<ергеевичем>, захватывает две различные области, область религии и область общественности, и делаются попытки связать их в одно целое. Вопрос этот приобретает одинаково глубокое значение как с точки зрения чисто религиозной, так и общественной. Поэтому мне хотелось бы остановиться, как исследователю социальных явлений, на значении этой связи, которая тут намечается, и указать, нет ли чего-либо подобного в истории. Господа, все крупные явления в области мышления и общественной жизни не падают с неба, а исторически развиваются. Если перед нами нечто, глубоко значительное, а не только свободная игра фантазии и ума, то это должно было иметь какие-нибудь исторические прецеденты. Я хотел бы обратить ваше внимание на крайне любопытное явление, которое намечается в истории социальной мысли с той точки зрения, которая была развита на этой кафедре Д<митрием> С<ергеевичем>, который должен быть признаваем главнейшим выразителем этого мировоззрения, которое было обнаружено и подошло к общественным проблемам очень сложным путем. Я не буду подробно останавливаться на том пути, который предшествовал этому мировоззрению, которое было перед вами обнаружено. Вопрос общественности для него последовал вслед за религиозными проблемами, которые его привлекли. Но, господа, сама по себе общественность достаточно захватывает, интересует человечество, чтобы возможен был обратный путь, т.е. религиозные проблемы могут исторически идти за проблемами общественными. Обращаясь к истории социалистической мысли, я вижу, что социализм подходил до сих пор к вопросу о связи общественности с религией совершенно иначе, чем подошел Д<митрий> С<ергеевич>. Мы в истории социализма замечаем два различных направления. Одно направление, которое исторически предшествовало настоящему времени, является господствующим направлением социализма, которое усматривает в социализме определенную социальную реформу, который в социализме не видит ничего, кроме вопроса о земном хлебе. Это направление было выражено в Англии Р....., который занял крайне враждебную к религии позицию. Все мировоззрение Оуэна[190] развивалось в борьбе с хрис-

тианством, а сейчас оно получило выражение принципиального атеизма до такой степени, что, может быть, во всей мировой истории есть единственный пример огромного гениального ума, который чужд каким-нибудь религиозным интересам. Это — Карл Маркс, фигура, вылитая из бронзы, в которой и следа религии вы не найдете. Когда человек чужд исканий потустороннего, это всецело земной индивидуум. В этой фигуре для меня есть нечто отталкивающее, так как в ней отсутствует эта черта. Но в социализме была и другая струя, очень любопытная, эта струя была выражена Сен-Симоном. Сенсимонизм — это аристократический социализм, он никогда не охватывал народных масс. Они шли за такими представителями социализма, которые стоят очень низко, например, Кабе[191]. Не менее духовно одаренным был социализм Энгельса....., представителя гуманизма первой половины XIX века. Но в то время, как среди социалистических мыслителей Франции было немало выдающихся умов, наибольший успех имел Кабе. Последователи Фурье считались десятками тысяч, в то время, как последователи Сен-Симона считались тысячами, а Кабе насчитывал в 40 годах сотни тысяч последователей. Только ему удалось создать действительное движение народных масс. Сен-Симон никаких последствий не достиг, но среди социалистов самым блестящим умом был Сен-Симон, около него группировались представители духовной аристократии, один из характерных представителей которой был Огюст Конт, идеи которого заимствованы от Сен-Симона. Из его школы вышли разного рода прожекторы и банкиры. Сен-Симон очень оригинальная личность, он мало-помалу подходит к христианству. Последнее произведение Сен-Симона называется «La nouveau christianisme»[192]. На этом произведении я и хочу сосредоточить ваше внимание. Сен-Симон воспитался на мировоззрении, враждебном христианству, каковым и был конец XVIII века. Для Сен-Симона характерно преклонение перед точным знанием. Первое свое сочинение он начинает с крайне фантастического плана — открытия подписки на могиле Ньютона. Подписавшиеся должны указать выдающегося ученого, которого они считают наиболее крупным умом, и таким образом человечество выберет своих духовных вождей. Он был фантаст, и все

его практические предложения производят впечатление чего-то странного. Сен-Симон вышел из марксистов, с ним связаны те идеалы, которые являются господствующими в среде социал-демократов. Коллективизм, обоснование которого должно быть дано для этого социалистического идеала, был создан школой Сен-Симона. Сенсимонизм оказал сильное влияние на все движение. Последнее сочинение Сен-Симона начинается диалогом консерватора и новатора: «Верите ли Вы в Бога?... (*Читает.*) ...первыми христианами». Дальше развивается новая христианская религия, которая с точки зрения Сен-Симона должна заменить существующую христианскую Церковь. Но заметьте, господа, что Сен-Симон чужд мысли упразднить Церковь, наоборот, он принимает не только религию христианскую, не только Церковь, он принимает и все то, из чего реально слагается Церковь, он принимает культ, священство, иерархию, все это должно прийти в новом христианстве. В чем же заключается то несовершенство христианства, которое требует его превращения? Прежде всего Сен-Симон отмечает: «Признавая божественность Иисуса, Сен-Симон чувствует себя пророком. Последний завет его книги был такой: "Я верю, что христианство есть... (*Читает.*) ...дух христианства"». Сен-Симон находит, тем не менее, что христианство не завершило своего исторического развития. Он видит в этом противоречие с признанием божественности христианства, так как указывает, что Иисус дал зерно верной религии, которая подлежит дальнейшему развитию. Мы знаем идеи Иисуса в том выражении, какое они получили в умах современников. Поэтому, признавая божественность Иисуса, мы не можем считать, что его учение получило полное выражение в том представлении, которое оно вызвало у людей того времени. Если все на свете развивается, то должно развиваться и понимание христианства, и прежнее христианство должно быть восполнено новой идеей. Что же это за новая идея и что это было за прежнее христианство? Сен-Симон различает две формулы христианства: христианство старое и христианство новое, которые он должен связать. Для старого христианства характерно провозглашение идеи братства всех людей: «Возлюбите всех людей, как самого себя», но это формула старого мира. Новое общество должно при-

нять и новое понимание христианства. Новая формула должна гласить: «Общество должно работать для улучшения морального и материального существования самого бедного общественного класса; общество должно быть так организовано, чтобы наилучшим образом достигать этой великой цели». Эта вторая формула христианства должна восполнить и первую идею. На этом устанавливаются и остальные идеи Сен-Симона. Надо показать новое содержание христианства. И к этой идее он прибавляет другую идею, которая получила более полное развитие в школе сенсимонистов. Эта идея: «восстановление прав плоти», идея борьбы с тем дуализмом, который выражается в духе и теле, что плоть наша священна, как и дух. Историческое христианство, не признавая этого, требует в этом смысле своего завершения. Третья идея нового христианства для Сен-Симона заключается в том, что историческое христианство не было связано с культурой, христианство знало только одну ценность, морально-религиозную. Но кроме моральных и религиозных ценностей есть и другие вечные ценности человечества: интеллектуальные, эстетические, и с этой стороны христианство должно быть восполнено. Вот основные идеи сенсимонизма, которые могут быть лучше иллюстрированы, если мы остановимся над любопытной критикой протестантизма, которую дает Сен-Симон. Вообще критика католицизма у Сен-Симона гораздо менее крепка, что объясняется тем, что сенсимонизм имел некоторое тяготение к католицизму, более внешне, чем внутреннее. Но факт остается фактом, и хотя Сен-Симон доказывает, что католическая Церковь еретическая, но самые сильные удары он наносит не католицизму, а протестантизму. Он более на этом останавливается, потому что протестантизм ему кажется религией, более близкой к тому научному духу, который характерен для Сен-Симона и всей его школы. Он обвиняет протестантизм в двух ересях. Первая заключается в следующем: «Я обвиняю протестантов в следующей ереси, что они приняли плохой культ». Религиозный голод душ скрашен всем, что создала человеческая цивилизация. Культ должен соединяться с поэзией, стены храмов должны быть украшены живописью, должна быть красивая архитектура. А он сделал прозаичными все христианские чувства, протестантизм, и в

этом его первая ересь, что он не мог создать хорошего культа. Но протестантизм страдает и второй ересью, в том, что он не мог создать хорошей догмы. Первое стремление протестантизма найти истину позади не согласно с хорошей догмой, ибо христианство требует развития, а Лютер и протестанты исказили первоначальное христианство и не дали возможности развиться христианству, что хочет дать Сен-Симон. Он отмечает, что в этом стремлении искать истину позади протестанты не поняли, что завершением христианства явится идея общественности. И только когда христианство поставит себе целью улучшение материальное и духовное самого бедного класса общества, тогда это будет действенная религия и будет завершение христианства. Я вам привел нарочно несколько цитат из этой книги, чтобы вы видели те несомненные точки соприкосновения, которые сближают это новое христианство Сен-Симона с тем новым религиозным учением, выражением которого являются те речи, которые мы слышали в сегодняшнем и прошлом заседаниях. Поражает это сходство. Все эти основные идеи уже есть у Сен-Симона. Идея религиозной общественности, идея провозглашения прав плоти, идея соединения христианства с культурой, — все это мы находим у Сен-Симона, идея пророчества, которая требуется для того, чтобы новая идея вошла в жизнь. При известном игнорировании черт различия можно было бы подумать, что новая Церковь, к которой призывают тут, то же новое христианство, о котором говорил Сен-Симон. Но, господа, как ни велико сходство, не менее глубоко и различие. Дело в том, что представители нашего нового христианства, которых мы тут видим, подошли совершенно иначе к проблеме. Я лично считаю, что между сенсимонистами и нашими представителями нового христианства, что внутренне их разделяет целая пропасть. Сенсимонизм — попытка создать новую религию, но без религии. Я не вижу религиозного воодушевления у сенсимонистов. Сен-Симон, почти умирающий, пришел к идее нового христианства, как ученый, как гениальный исследователь социальных явлений Сен-Симон создал еще философию истории. Вся философия истории Маркса заимствована у Сен-Симона. Это замечательно гениальный ум, но который был по существу умом позитивистического скла-

да. Мы знаем эту эволюцию у талантливого ученика Сен-Симона Огюста Конта. Это глубокое понимание человеческой души. Религия, великий рычаг, но при воодушевлении. «Великие дела можно делать, будучи воодушевленным», были последние слова Сен-Симона. Сознание необходимости энтузиазма и понимания, что вызывается только религией и больше ничем, заставило Сен-Симона искать религию. Но для Сен-Симона религия была не целью, а средством. У него совершенно отсутствовал мистицизм. И поэтому характерно, что вокруг Сен-Симона группировались и философы, и промышленники. К Сен-Симону стекаются натуралисты и промышленники, и целый ряд выдающихся деятелей эпохи Второй Империи вышел из школы Сен-Симона[193], многие финансисты тоже вышли из школы Сен-Симона. Это совсем не религиозный дух, который воодушевлял их. Но так как Сен-Симон по своей натуре бы социальным реформатором и гениальным социальным мыслителем, то понимал огромное значение религии и стал ее искать, но, разумеется, ее не нашел. Религию нельзя искать, как средство, а не как цель. Тут же мы видим подход к религии с другой стороны. Тут люди выходят из религиозного воодушевления и из стремления создать действенную религию и приходят к тому, что религия захватывает и общественность. Но общественность является результатом религии, а не наоборот, — религия, как вспомогательное средство для достижения общественных целей. Поэтому новое движение, представителями которого являются здесь присутствующие, может иметь гораздо большее значение для социализма, нежели попытка Сен-Симона. Попытка Сен-Симона, в общем, не увенчалась успехом, и в конце концов он религии не создал. Мало того, он не привел к объединению социализм с религией. Социализм остался таким же атеистичным, как был и до Сен-Симона, и пропитался насквозь атеистическим учением марксизма. Сен-Симон не мог ничего противопоставить марксизму. Из всего Сен-Симона Маркс извлек только материалистическое понимание истории, полное отрицания каких-нибудь высших движений человеческой души. Я думаю, что наше русское движение может оказаться гораздо плодотворнее, так как в нем есть подлинное религиозное движение. К сожалению, я не могу зани-

мать много времени и потому скажу еще два слова, которые, может быть, впоследствии разовью в дальнейших прениях. Я лично, как сказал, высоко ценю и признаю чрезвычайно значительным то, что я слышал, но не могу себя признать адептом этой новой Церкви, так как сомневаюсь в возможности в наше время религиозного творчества. Тут я держу себя, как Фома неверный, что «не поверю, пока не вложу персты в раны». В наше время религиозная вера дается неизмеримо труднее, чем прежним поколениям человечества. Тут нет огромного сопротивления всему научному мировоззрению, которое является общим для современного человечества. Не забудьте, откуда вышла христианская религия. Не мудрецы древнего мира создали христианство, а простые рыбаки, чернь, народные массы, которые были вне науки того времени. А нам, людям XX века, еще неизмеримо труднее проникнуться религиозным воодушевлением, а без этого религии не создать. Мы можем тосковать по вере, но этого мало. Надо самим прямо верить. В лучшем случае мы, люди, не дошедшие до энтузиазма, можем ухватиться за те религии, на которых выросла старая Церковь. Это может на некоторых действовать. Но создать новую Церковь — это требует таких гигантских сил, которыми мало кто располагает. А кроме того новая религия должна быть религией действенной, должна быть не только умозрением, не только новым пониманием конечных целей человеческой жизни, но и какое-то новое непосредственное действие, какую-то борьбу со злом, новое отношение к обществу нужно показать. Можно ли тут много дать сравнительно с христианством историческим? Что прибавил Сен-Симон и что предлагал, как я понимаю, Д<митрий> С<ергеевич>? Идеи культуры, идеи восстановления прав плоти не так значительны, чтобы воодушевить собою современное человечество. Я могу себе представить, что, может быть, в социалистическом обществе и возможна новая религия, там может возникнуть новая Церковь, но мы, которые живем в современном обществе, мы вряд ли создадим новую религию. Кроме того, в области морали по существу дела невозможна вечная эволюция. Это не то, что наука углубляется до бесконечности. Мораль формулирует конечные цели нашего поведения. Наше поведение нами более-менее сознается. Мораль не может бесконеч-

но прогрессировать, она достигает своего завершения, для меня христианская мораль уже достигла своего довершения. Все остальное будет некоторым обогащением, но уже незначительным. Может быть принципиально новая мораль, как новая Церковь. Можно этим Церковь улучшать, но новой Церкви не создашь.

А.А. Мейер.

М.И. Туган-Барановский в первой части своей речи указал на очень знаменательный факт некоторого совпадения позиций, которую занимали первые социалисты, с позицией, которую занимают, как он говорит, представители нового христианства у нас. Я совершенно согласен с тем замечанием М<ихаила> И<вановича>, что первых отделяет от вторых в области их религиозных исканий пропасть. Конечно, та религия, которую создавал Сен-Симон, это нечто, по существу, может быть, совершенно чуждое той религии, о которой здесь говорилось. Но М<ихаил> И<ванович> совершенно справедливо внутренне сблизил эти два явления. Он в сущности указал на существование какого-то нового явления в человечестве. Сенсимонизм, я бы прибавил, конечно, и марксизм, — это нечто такое, на чем действительно современное религиозное сознание должно остановиться с самым глубоким вниманием. Я прекрасно понимаю, что для очень многих присутствующих и то казалось странным, как люди перескакивают от таких глубоких и серьезных вещей, как религия, Церковь, вопросы о христианстве, к таким, казалось бы, временным и незначительным явлениям, как какой-то социализм, какая-то социальная борьба, политика и т.д. Мы давно слышали выражение удивления по этому поводу. Я знаю прекрасно, что то, о чем мне придется говорить, будет так же расценено и покажется такой же натяжкой и странным сближением различных разнородных явлений. Такая сила в скрытой действительно еще и глубокой связи религии и общественности. Я постараюсь чисто схематически высказать несколько мыслей по поводу сказанного М<ихаилом> И<вановичем>, т.е. по поводу сделанного им сближения. Действительно, нечто новое вошло в человечество. Это новое, как выражался Д<митрий> С<ергеевич>, еще очень мало, и потому что оно мало, оно и представляется таким незначительным, что его как-то трудно

сближать с такими значительными проблемами, как религиозная. Но это малое, может быть, сейчас наиболее живое. Это малое и, я бы даже сказал, в своем выражении убогое, ибо я совершенно соглашаюсь с тем, что мне будут указывать на все убожество этих социалистических миросозерцаний, я совершенно согласен в плоскости теоретической, идейной, в плоскости построений, что это убожество, которое нельзя даже сравнивать с глубиной религиозных мировоззрений. Но тем не менее это малое и немудрое сейчас является чем-то более мудрым, чем все старые мудрецы, потому что это сейчас наиболее живое. Конечно, это малое, но живое, не может быть религиозно незначимо. К нему религиозная мысль должна подойти. И это малое, я говорю, есть нечто новое, вошедшее в человечество, настолько новое, что я бы сказал, это малое совершает некоторый переворот в человечестве, не в том смысле, что оно обещает общественный переворот, но оно уже совершает переворот в человеческой душе. Во всяком случае оно ставит новые задачи. Это есть какая-то новая злоба сегодняшнего исторического дня. Но тем не менее это злоба весьма глубокого значения, можно просто сказать, это какой-то исторический сдвиг. Мне хотелось бы дать это почувствовать. Это нечто, соответствующее отношению метафизики к физике. Это глубокий, хотя и мало заметный сдвиг. Он ставит новые задачи. Но социалистическое движение до сих пор выдвигало идеологию... весьма мало обращавшую внимания на всю полноту этой новой ценности. Сами эти идеологи часто понимали эту новую задачу, как старую задачу. Когда, например, современные социалисты говорят о том, что они заботятся о лучшем устройстве общества, что они стремятся к установлению общественности, что они стремятся водворить благополучие в человечестве, это значит, что они указывают на весьма старые задачи. Давным-давно человечество к этому стремится. Эти задачи поставлены очень давно и если до сих пор не разрешены, то потому, что сами эти задачи только тогда могут быть разрешены, когда будут разрешены какие-то более глубокие задачи. Эти более глубокие задачи и выдвигаются всеми явлениями, на которые указывал М<ихаил> И<ванович>, явлением социального движения в большей мере, чем теми или другими социалистическими

идеологами. Становится так много задач свободного общественного существования на благополучии и на справедливости, на внесении свободы в общение людей. Общество человеческое до сих пор было чем-то прямо, я бы сказал, враждебным, во всяком случае антиномичным личности, истинная свобода которой всегда находила для себя препятствия в обществе, в общественном целом, в общественной организации. Эта антиномия неизбывна. И пока общество будет только обществом, пока это будет естественным явлением — общение людей, как индивидуумов, между собою, до тех пор оно останется чем-то, по существу непримиримым с личностью, как ее уже теперь может понимать человечество, ибо оно уже воспиталось на христианском понимании личности. Вот это столкновение личности и несвободного общения, т.е. общества, как естественного факта, это столкновение уничтожало всякую возможность свободного общения. Нужно просто сказать: наше общение несвободно, и поскольку мы живем в обществе, мы живем несвободно. Только выход из общества, только удаление в пустыню личности может быть свободен. И именно христианство предлагало личности не заниматься обществом, а удаляться от этих общественных забот и от всех общественных интересов. Некоторые говорят, что это и дало основание для несвободы. Это верно в том смысле, что из-за политической несвободы строился в христианских государствах христианский аскетизм. Но по существу само удаление личности из общества было ничем иным, как стремлением к свободе, так как только такой ценой могла быть покупаема истинная свобода. И вот теперь возникает новая задача: внести эту же свободу личности в человеческое общение. Задача эта есть не что иное, как продолжение той работы, которую уже производило христианство, раз поставив основную проблему личности. В сущности, раскрываясь, проблема личности должна была привести к проблеме свободного общения. Личность не может не находиться в общении с другими личностями. Личности нет там, где нет множества, где нет взаимоотношения многих. Можно переносить этот идеал свободного общения в потусторонний мир, можно считать, что эта свобода может быть реализована только после последнего преображения космоса и христианства, но во всяком случае

утверждение личности теснейшим образом связано с утверждением множества, царства, т.е. общения многих. Вне этого нет христианского чувства личности. Поэтому по мере того, как личность пыталась реализовать себя здесь, в земной действительности, она неизбежно подходила к этой новой проблеме нахождения свободного общения. Такая проблема стоит сейчас перед человечеством. Конечно, могут опять спросить: «Каким же образом эти проблему может разрешить социализм, как учение о передаче всех орудий производства в руки самого производителя? Каким образом эта прозаическая теория может оказаться такой проблемой действительно глубокой, как проблема действительно свободного общения многих?» Но социализм подходит к этой проблеме. Конечно, если мы будем говорить только просто о социалистических теориях и станем искать в них окончательного ответа на то, как разрешается эта глубокая проблема, то мы там и намека на такой ответ не найдем. Но если мы подойдем к явлению социальной борьбы и всмотримся в те глубокие мотивы, которыми движется эта борьба, и попытаемся с помощью этих мотивов... те формулы, может быть, очень внешние и неудачные часто, которые предлагаются социалистическими теориями, то увидим, что здесь подход к разрешению этой проблемы есть. Прежде всего совершенно невозможно никакое свободное общение многих вне творчества многих, потому что вообще и свобода не существует вне творчества. Если мы будем говорить о свободе, только как об отрицательном понятии, только, как о свободе от чего-то, то мы будем говорить не о той свободе, которую имеет в виду христианская идея личности. Необходимо выяснить себе, что собственно свобода возможна только в творческом акте. А если она возможна в творческом акте, то и свобода многих возможна только как коллективное творчество. Никакой другой свободы, в которой возможно было бы найти свободное общение, быть не может. Если это свободное творчество многих или всех, то здесь действительно эти многие должны быть творцами, и не только зачинателями, но и выполнителями замысла вместе. Если перевести на этот язык поставленные социалистические теории, то вы увидите, что об этом там и идет речь. Там вовсе не говорят о том, чтобы накормить голодного и

бедного. Никогда социализм этим не удовольствуется. Ему совершенно не безразлично, как будет накормлен голодный, как устранится бедность, какими путями это будет устранено. Если это будет устранено благотворительностью, тем, что богатые понесут со своего стола некоторые остатки бедным и голодным, то на этом социализм не успокоится. Он не будет жаждать накормления голодных, он, может быть, призовет их к дальнейшим страданиям, которые приведут их к чему-то иному, к тому, чтобы не только получить сытость, а к тому, что действительно, как они говорят на своем экономическом языке, есть владение «орудиями производства». За этим владением орудиями производства лежит глубокое требование, соединение в каком-то одном социальном лице и того, кто творит замыслы, и кто направляет, организует, дает планы, задачи, и того, кто исполняет эти задачи. А ведь это соединение, по существу, и есть творчество. Обратиться с таким требованием к человечеству — значит обратиться с требованием, чтобы человечество стало творцом. Я, конечно, понимаю, что один только переход орудий производства в руки производителей и одно соединение в одном лице экономического хозяина и экономического работника не создает еще творчества. Естественно, что труд просто, труд сам по себе это не творчество. И если труд станет свободным, если он будет трудом того, кто владеет всеми орудиями производства, того, кто организует свой труд, это не значит, что он будет творцом. Но это требование внести в труд элемент творчества, момент творчества заключается в социалистических лозунгах. Но и здесь, следовательно, дается, может быть, очень отдаленный намек на разрешение проблемы свободного общения, потому что только на почве коллективного творчества возможно свободное общение многих. Сен-Симон как будто выдвигает требование свободного творчества, коллективного творчества, т.е. творчества как бы массового. Это лишь народное творчество. Выдвигая это требование, он приближается к разрешению той проблемы, о которой я упоминал. Конечно, решение это не может быть дано экономическими или правовыми теориями, заключенными в наших социалистических учениях. Раз речь идет о творчестве, то не только о внешнем устроении, не только об устройстве общества,

не только о новой системе строя и порядка, речь идет о самом человеке, о каком-то изменении в человеческой природе, в человеческой психологии. Социалисты сами это предчувствовали, я уже не говорю о Сен-Симоне и Фурье, которые требовали какого-то переворота в человеке. Даже марксизм, который, как обыкновенно говорят, совершенно аморален и исключает вопросы этические, вопросы внутреннего устроения человека и ставит их в зависимость всецело от экономического устроения, даже это учение говорило о какой-то особой психологии того класса, который должен осуществить социализм. Эта особая психология являлась какой-то предпосылкой будущего общества. Итак, даже марксизму нельзя было обойтись без того, чтобы не обратить внимание на внутреннее изменение в человеке. А где требуется радикальное изменение психологии, там требуется и радикальное изменение религиозного сознания. Но марксизм остался с пустыми руками в этой области. Он не заполнил той пустоты, которая образовалась тогда, когда марксизм поборолся с религией Сен-Симона и с другими создававшимися на месте христианства. Я не могу развивать этой мысли, но мне кажется, что этим марксизм больше, чем другое течение, победил гуманизм, т.е. ту псевдорелигию, которая выдвигалась на место христианства. Он ничего не поставил на этом месте, так как у него ничего не было, но победу над гуманизмом произвел. Это очень сложная тема, но стоит немножко заглянуть в писания марксистов, чтобы это заметить. Эту псевдорелигию марксизм устранил, но никакой другой религии не поставил, так как самые времена и эпохи складывались под другими влияниями. Но существенно, что, расчистив место и устранив всякие псевдорелигии, оставшись в глубоком преклонении и перед историческими фактами, как перед фактами, марксизм контрабандно провел идею особой покорности истории, служения истории, и в этом пункте он становится религиозным, как только речь идет о вере в историю, в то, что исторический процесс приводит человечество неизбежно к разрешению каких-то проблем. Эта вера в грядущее разрешение проблемы свободного общения может быть мостом между тем движением, которое является самым живым в современном обществе, и теми религиозными чаяниями, о которых

здесь говорится, так как в основе их, как указывал А<нтон> В<ладимирович>, лежит ценное решение новой проблемы и задачи. Несомненно, что вместе с этим должно складываться и новое религиозное сознание. Можно было бы спросить: почему же это сознание новое, если люди, его защищающие, предлагают и Церковь, и христианство, и христианские догматы, кажется вещью, весьма старой? Но ведь в том и дело, что новое религиозное сознание, новое прежде всего по отношению к нашему нынешнему сознанию, к сознанию общества, к тем общественным идеям, которыми мы жили, оно ново, может быть, в такой мере и по отношению к сознанию тех, которые уходили в пустыню. Но по отношению к светскому сознанию, говоря грубо, по отношению к сознанию вообще среднего человека-европейца, который еще живет Ветхим Заветом, все эти кажущиеся старыми заветы суть новые слова. Для ветхого человека, а мы все живем как ветхие люди, поскольку мы живем в несвободном обществе, для нас новым является Новый Завет, который исходит из личности Христа. Этот Новый Завет нов для нас, поскольку мы ветхи, поскольку мы живем в ветхозаветном, несвободном обществе, поскольку мы не творим действительной свободы в общении здесь, на земле. В такой мере для нас Новый Завет до сих пор нов и до сих пор не исполнен. Когда А<нтон> В<ладимирович> говорил об исполнении Церкви, то потому, что Новый Завет нов, и потому, что он не исполнен до конца, а не исполнен он в нашем обществе, в самом нашем бытии. Поэтому то новое религиозное сознание, которое приходит с проблемой свободы общения, оказывается новым и для тех попыток исполнения, которые до сих пор делало христианство. А по отношению к тем путям исполнения общественной правды, к тем путям исполнения церковной правды, которую знало до сих пор христианство, по отношению к тому, как исполнялась идея Церкви в историческом христианстве, конечно, это новое религиозное сознание ново, но остается еще более новым, я повторяю, по отношению к среднему, ветхозаветному иудейскому и языческому сознанию человечества, как Новый Завет, который всегда нов. Итак, содержание этого нового религиозного сознания таково, что мы не можем к нему приблизиться, если хотим отойти от

проблемы, которая выдвигается историческим моментом. Если бы не выдвигалась новая проблема в человечестве, не могло бы явиться и нового религиозного сознания. И неудачные попытки нового христианства, как у Сен-Симона, неудачные попытки нового откровения религиозного, как у Фурье, и пустое место, которое на место религии принес марксизм, заставляют думать что перед человечеством стоят крупнейшие задачи религиозного порядка.

Председатель.

Сейчас в списке ораторов значится еще шесть лиц. Явно, что всем высказаться не удастся. Мы это предвидели, и потому посвятим обсуждению этого вопроса еще одно заседание. Но сейчас, мне кажется, можно было бы еще дать одному или двум ораторам высказаться. Поэтому по очереди я даю слово.

С.С. Кондурушкин.

Я, господа никогда не любил математики, но все-таки иногда, когда приходилось готовиться к экзамену, я мог вдохновляться этими самыми «а» плюс «б», «один треугольник наложить на другой» и видел, что чем больше работаешь, тем больше можно даже увлекаться этим. М<ихаил> И<ванович> сказал, мне кажется, ужасную вещь. Правда, он потом себя несколько в конце оправдал, но говорит, что, по-моему, религиозное сознание, религиозное творчество теперь невозможно... Да, господа, если вы так рассуждаете, как теперь мы рассуждаем, то очень возможно, что минутно может показаться вам, что религиозное творчество теперь невозможно, потому что то, что сейчас у нас происходит, просто некоторая математика религиозного сознания. Я, конечно, не хочу сказать, что то, что сказано, не интересно. Это чрезвычайно интересно, этим можно в известном процессе, в ходе рассуждений даже вдохновиться, как в математике можно даже почувствовать некоторый пафос мыслительный. Я, к сожалению, на прошлом собрании не был и не слышал того, что сказал А<нтон> В<ладимирович>. Но я читал статью Д<митрия> В<ладимировича> и по ней почувствовал, что был некоторый трепет религиозного сознания на прошлом собрании. Поэтому я исключаю из своего теперешнего слова то явление, которое было на прошлом собрании, а говорю о том, что слышу теперь и что было, между

прочим, и на многих других собраниях в нашем обществе. Ведь религиозное сознание развивалось на христианстве. Магометанство я менее чувствую, буддизм менее знаю, но хорошо чувствую в его источнике развитие христианства и религиозного сознания. Но как оно развивалось и что мы теперь делаем? Обыкновенно цыпленок зарождается, вокруг него образуется скорлупа, потом она разламывается, и он выходит живой. А мы делаем обратно: мы делаем скорлупу, думая, что какой-то цыпленок появится в этой скорлупе. Его не может быть, так как скорлупа искусственная. Д<митрий> В<ладимирович> очень откровенно сказал, что колесо вертится, но нас не задевает. Но как-то это настанет. Как? Надо себе это ясно представить. Ведь и две тысячи лет тому назад, когда развивалось христианское религиозное сознание в своем зародыше, в Великом Риме так же были и патриции, и художники, и мыслители, и они собирались, как и мы. Быть может, и там были некоторые почтенные матроны, которые так же, как и у нас на собраниях Религиозно-философского общества, вязали чулок или нечто в этом роде. Это символ. И они, может быть, тоже рассуждали, что какие-то там мужики-рыболовы какую-то веру выдумали. А тут вот о формах языческого религиозного сознания того времени говорили, и как это примирить. Некоторые говорили, что это невозможно, другие, что нет. Но когда кончалось собрание и, расходясь по темным улицам, они приходили в свои дома и ложились на холодные постели, они чувствовали, что они смертны, что они помрут, они не чувствовали бессмертия в себе. Нечто в этом роде и со многими из нас происходит. Я снова возвращаюсь к тому, что сказал М<ихаил> И<ванович>, что, по его мнению, теперь развитие религиозного сознания невозможно. А потом оно развивается. Но, правда, здесь это не делается. Здесь как-то случилось так, что, вероятно, громадное большинство людей приходит с каким-то внутренним трепетом, с внутренней жаждой, сидят здесь и некоторые с интересом слушают, но расходятся, не сроднившись душой, не почувствовав общей правды, которой они жаждут. Я самого начала жизни Религиозно-философского общества не знаю, но в этом периоде, в котором я застал жизнь Религиозно-философского общества, мне кажется, религиозное сознание в нем развивалось, т.е. в нем был этот трепет. Тогда, кратко ска-

жу, был разговор о Церкви, был этот больной вопрос, он всех волновал, и тогда происходило это движение, был этот родник, были некоторые пути в нем, как и во всяком живом движении. Развивалось религиозное сознание. Теперь этот жизненный вопрос, вопрос о религиозном сознании, развивается в живом процессе жизни, где живо разрешается сегодняшний вопрос. Но этот вопрос отошел, и Религиозно-философское общество, как некоторая мельница, которая молола зерно и перемолола уже его, но продолжает по инерции вертеться, хотя зерна уже нет. Но при религиозном сознании как развивалось христианство? Оно было злободневно. От самого первого шага, момента это движение было гневно, была борьба. Всегда есть оболочка, схема. А тут это был зародыш, который постепенно развивался. Мне кажется, что если бы мы в наших религиозно-философских собраниях... я думаю, что все мы, конечно, жаждем выяснить многие вопросы, но я думаю, что, сходясь, мы не приносим с собой и не находим здесь животрепещущих вопросов жизни, обсуждая и развивая которые мы бы вызывали вместе с тем религиозное сознание. То, что указали Д<митрий> С<ергеевич> и М<ихаил> И<ванович>, очень любопытно, но это известная математика религиозного сознания, которой можно в известный момент вдохновиться, но, когда пройдет экзамен, это можно совершенно забыть[I].

Председатель.

Я думаю, что теперь час поздний, а потому не следует продолжать прений. Я с своей стороны, являясь одним из докладчиков по данному вопросу, который мы трактуем, непрерывно утверждал другое, вопреки утверждениям С<тепана> С<еменовича>, что не ...[II] Церковь. А так как мы эту тему не закончили, то надо ее сегодня попредседательски несколько закончить. Я думаю, что я свое слово должен буду сказать, хотя мне и не говорят достаточного количества возражений, ибо я должен защитить свой доклад. Так как сегодня говорили большей частью мои единомышленники, то мне держать слово по существу несколько рано. Поэтому ограничусь замечанием в защиту основной моей идеи и в защиту задач Религиоз-

[I] Помета стенографистки: (неясно).
[II] Пропуск в стенограмме.

но-философского общества. Возражение С.С. Кондурушкина, отражающее собою, может быть, молчаливое возражение известной части нашего собрания и известной части русского общества, которое сталкивается с нами, с нашей идеологией, с нашей деятельностью, оно очень характерно, и я очень благодарен, что оно сейчас раздалось, потому что материал сегодняшнего собрания, голоса сегодняшнего собрания действительно дают достаточные поводы для того соблазна, который формулировал С<тепан> С<еменович> в форме скорлупы раньше цыпленка. Мы не отрицаем, что мы здесь только члены общества XX века, мало религиозного и религиозно-бессильного, мы знаем скудость религиозного творчества...

С.С. Кондурушкин.

Мы страшно религиозны.

А.В. Карташев.

Мы знаем, что мы приходим сюда этот религиозный эмбрион выражать в рациональной, общедоступной, цивильной форме, которая допустима на форуме. Очищение этим религиозным опытом, переживанием гораздо более необходимо и возможно или в личных свиданиях, или из какого-либо соединения, иначе подготовленного и называемого общинным и идейным. Все это пожелания верные, но они незаконно применяются. Мне хотелось бы сказать и до слова С<тепана> С<еменовича> по ходу сегодняшних прений, что они оставляют впечатление после моих потуг в прошлом заседании указать на царственную миссию Церкви, оставляют впечатление, что царственная миссия Церкви прошла или содержится, выполняется какой-то другой силой, называемой социальным движением, выражаемым в отдельных, несовершенных, преходящих, меняющихся формах, социализмом, как идеологией готовой всемирной организации. Получается впечатление, что, действительно, наши религиозные пожелания бессильны, абстрактны, схематичны, может быть, мертвы. Живая жизнь лежит в другой области. Если вы считаете эту область активно-творческой, идейно-активной, то, подобно возражению С<тепана> С<еменовича>, быть может, и выходит, что как-то в активной силе была именно ее правда: от идеологии доходит до потребности сознательного образования здесь, в лице отдельных аристократов мысли и религиозной ми-

стики, а что собственно актуально (оптуально) надо отдать примат особенному активному мужскому началу, которое покоится в социалистическом движении. Я лично против такого стремления провести это протестую. Я выражаю то убеждение, что как бы мы ни были слабы, как бы ни звучали наши схемы пока безжизненно, скажу я талантливым словом талантливого человека. Так говорил Розанов: мы сами не религиозны, но и то, что мы говорим, не есть мертвая алгебраическая схема. Это чисто актуальное, мужское, творящее начало в религиозной силе, а не в социальном движении. «Жених будет только один, и никто другого не найдет»... И жених сойдет на эту почву, как капля, каплющая на землю. Вот откуда приходит все то, чего мы ждем. И, конечно, это сила, так как наше устремление и желание что-то оживит, что-то подтолкнет, что-то будет раскрыто, что лежит в этой истинной актуальной творческой области. Это недоразумение: социальное движение слабо, как и весь космос. Он прозрачнее амебы, как амеба, бирюза. Как будто какими-то икс-лучами мир становится прозрачным. Характерно в освещении глубин христианства у Вл. Соловьева, что в его поэзии есть это не совсем модернистское, утонченное, свежее сравнение его с голубой лазурью. Его... крайне монотонно, надоедливо говорит об подлинном христианском опыте, что во Христе. Весь мир у него становится прозрачным и преображается, и только после погружения в него всех упований только и совершится что-то. Я знаю, много соблазна и в наших ожиданиях, мы привносим в них очень много страстного, земного, косного, материального и производим соблазн, что мы променяли и религию, и веру, и Церковь своими увлечениями, этим женским, а не мужским творческим началом. Я не хочу быть в этой ереси. Я думаю, что как был, так и есть логос, творец демиург, так он и будет только в религиозном слиянии со Христом. И поэтому все, что мы хотели бы сделать, я не сомневаюсь, что и мои единомышленники, которые специально преданы делу Церкви, и они исказить того, что иногда остается от их речей в душах слушателей, не хотят. Они меня в этом существенно поддерживают.

ЗАСЕДАНИЕ 28 МАРТА 1916 г.

И.Д. Холопов
Идеология церковной реформы[1]

В вопросе о церковной реформе мы будем говорить о самом главном и самом существенном, мы будем говорить об идеологии церковной реформы, т.е. о тех руководящих основаниях, с которыми нужно считаться и с которыми нельзя не считаться при детальном обсуждении вопроса. Попытку дать такую идеологию и обосновать ее, по крайней мере, исторически мы и находим в чрезвычайно интересном докладе А.В. Карташева.

Желая поставить вопрос на более серьезную принципиальную почву, А.В. Карташев в своем докладе 28 февраля 1916 г.[194] высказал несколько суждений о происхождении религии и значении пророческой миссии в деле утверждения и распространения религии. Эти взгляды и эти соображения представляются нам в высшей степени существенными и заслуживающими самого серьезного внимания и разбора, так как ими, очевидно, определяется самый ход и самое направление предполагаемой реформы.

Мы приветствуем такую постановку вопроса, как идеальную в смысле чисто методологическом, так как благодаря ей в самое развитие споров о реформе церкви вносится некоторая параллельная согласованность и последовательная законченность в развитии противоположных точек зрения. Но доводы, обычно выдвигаемые в защиту

[1] Речь, произнесенная в закрытом заседании петроградского Религиозно-философского общества 28 марта 1916 г.

идеологии, которую А<нтон> В<ладимирович> берет под свою защиту, мы никак не можем признать убедительными, и поэтому самый прогноз реформы, намеченный докладчиком с такою удивительною энергией, кажется нам более чем сомнительным. Нам рисуется совершенно другая и притом диаметрально противоположная идеология, которую необходимо положить в основу реформы и которую, как нам кажется, легче обосновать научно.

А.В. Карташев в своем докладе категорически утверждает, что религиозная идея впервые родилась в сознании пророков и затем уже, путем некоего заражения, проникала в сознание народа. При таком понимании религиозной миссии пророков он вполне естественно приходит к выводу, что вся сила церкви и весь центр ее духовного существования заключается в силе пророческого дара, которым располагает церковь в данный момент.

В богословской литературе эта субъективно-психологическая теория пророческого вдохновения представляется не новой и даже в самое последнее время, помимо Шлейермахера, она имела и имеет за собой авторитет таких солидных богословов, как Сабатье[195], Пфлейдерер[196], Трельч[197] и Корниль[198], блестящее исследование которого о пророках недавно переведено на русский язык.

Согласно взгляду Корниля, история пророков является рядом революционных выступлений. Пророки, по его мнению, были не вдохновенными выразителями религиозной традиции, а новаторами и революционными деятелями, находившимися в резкой оппозиции со всем содержанием предшествующего религиозного опыта, нашедшего свое реальное воплощение в религиозной традиции. Пророческое выступление, с этой точки зрения, и является началом религии.

Таким образом, мы имеем пред собой как бы двойную теорию, теорию пророческого вдохновения и тесно с ней связанную теорию о происхождении религии и, надо сказать, теорию тщательно аргументированную и довольно последовательно продуманную. Но мы не можем принять ее как вполне научную теорию, так как, будучи по существу тенденциозной, она находится в полном противоречии и с данными теории познания. Сознательной или бессознательной основой ее является, бесспорно, протестантское понимание религии, протестантский ин-

дивидуализм. Субъективно-психологической теории вдохновения и субъективно-индивидуалистическому пониманию религии мы будем противополагать точку зрения объективно-гносеологическую, выдвигая на первый план объективную ценность религиозной традиции, ее бесспорную изначальность.

Совершенно несомненно, что вопрос о начале религии в плоскости чисто позитивной представляется совершенно неразрешимым. Более вероятным кажется взгляд, по которому религиозная идея сформировалась уже в непроницаемой глубине до-исторических времен, и религиозная миссия пророков, несмотря на все ее величие, есть уже вторичный факт в религиозной эволюции человечества. Как бы то ни было, но в самом начале истории мы имеем уже оба источника религиозного знания: и религиозную традицию, и личный религиозный опыт.

Но с этой новой точки зрения религиозная миссия пророков получает уже другое освещение и другое истолкование. Пророки были лишь могущественными выразителями религиозной традиции как таковой, ее возвышенными истолкователями, предохранявшими от возможных искажений религиозное предание; они оперировали уже с готовыми религиозными понятиями, а не выявляли их из недр своего личного опыта, своих личных переживаний.

Впрочем, это и понятно при общем апперцептивном характере нашего знания, в силу которого ни одно представление и ни одна идея не может сделаться составным элементом нашего знания, если она будет находиться вне связи со всем содержанием нашего прежнего опыта, со всей суммой наших предшествующих знаний. Религиозная идея, развиваемая пророками, усвоялась народным сознанием только потому, что находила себе соответствующей отголосок в глубине народного духа. Исходной точкой религиозного знания и его определяющим фундаментом остается, таким образом, религиозная традиция, расширяемая, углубляемая и разъясняемая религиозным опытом пророков, да и не одних только пророков.

Таким пониманием религиозной традиции и таким истолкованием природы религиозного опыта, правда, умаляется наиболее существенная прерогатива пророческого служения, которую обыкновенно выдвигают сто-

ронники религиозного индивидуализма и субъективизма, но зато из сферы чисто религиозной изгоняется духовное неравенство, и религиозный принцип жизни подвергается естественной демократизации.

С этой точки зрения мы становимся на правильный путь только в том случае, если демократический характер предполагаемой церковной реформы будем утверждать не извне, а изнутри. И мы, без сомнения, переоценили бы современность, если бы стали утверждать, что самый принцип демократизма есть творческое наследие революционной эпохи нового времени, и стали бы определять этим принципом самый характер будущей церковной реформы.

Ведь абсолютного равенства ни в какой сфере природной действительности нет и быть не может. Но кроме природы мы допускаем и откровение и, кроме природной действительности, мы верим еще и в царство благодатное. И только в царстве благодати, в существовании которого мы убеждаемся при помощи разума и опыта, идея равенства проводится с абсолютною последовательностью, так как здесь она является не простым теоретическим постулатом, а повелительным законом жизни. И так как основная задача религии заключается в том, чтобы восстановить разрушенное единство между людьми, единство в свете и любви, то вполне естественно, что ввиду этой серьезной и столь возвышенной цели и пред лицом Небесного Отца она облагораживает самые обыкновенные дела и сообщает самым обыкновенным людям неподражаемое духовное величие.

Таким образом, для нас остается несомненным, что демократизм неразрывно связан с самой природой религиозного сознания, как такового, и всецело ею определяется, он определяется единством бесконечно далекой и неизмеримо высокой цели и метафизическим равенством всех людей перед Богом. Самая идея равенства последовательно формировалась и превратилась в жизненный лозунг не под влиянием чисто внешних исторических потрясений, а как неизбежное следствие религиозной эволюции человечества. В революционное сознание она вошла уже не прямым, а контрабандным путем.

В силу этого и демократический характер предполагаемой церковной реформы является вовсе не результа-

том природной исторической действительности, а скорее неизбежным следствием последовательного самоопределения религии, одним из этапов в развитии ее собственной внутренней логики. Следовательно, можно и нужно желать демократизации церковной реформы, не выходя из сферы чисто религиозной. Противоположный взгляд, сознательно или бессознательно культивируемый, был бы в сущности фактической изменой религии, посягательством на ее автономию, смешением понятий.

Таким образом, мы полностью принимаем принцип демократизации в вопросе о реформе церкви, но в его защите мы будем идти от центра к периферии, а не наоборот, так как доверяем больше Христу, чем законам исторического развития, чем даже самим себе, и боимся поколебать природный суверенитет религии.

При том взгляде на природу пророческого вдохновения, который здесь был развит А.В. Карташевым, нам представляется чрезвычайно затруднительным отстаивать самый принцип общественности, так как субъективно-психологическая теория пророческого вдохновения должна фатально вести к последовательному разрушению самой идеи церкви, которая является наиболее могущественным и наиболее выразительным символом религиозной общественности, и поэтому лозунг, провозглашенный на предыдущем заседании Д.С. Мережковским, — против религиозного индивидуализма и за религиозную общественность — кажется нам несколько неожиданным. Наш лозунг будет звучать несколько иначе: «за религиозную личность, имеющую глубочайший корень своего бытия и глубочайший источник своего духовного развития в религиозном предании и распространяющую свои лучи на все социальные круги и группы».

И мы позволяем себе надеяться, что защищаемый нами взгляд на смысл пророческого служения и на исключительную ценность религиозного предания более согласуется и с данными истории, и с данными теории познания. Опыт постоянно убеждает нас в том, что нет ни одной мысли, какой бы значительной и оригинальной она нам ни казалась, которая бы не имела никакой связи с преданием или опытом общечеловеческим. Поток предания проникает в нашу душу с первыми звуками наше-

го языка. В силу этого глубоко ошибаются те гносеологи, которые хотели бы решительно и бесповоротно отмежеваться от всякого вообще предания и которые пытаются найти истину, замкнувшись в тесный круг своих личных воззрений, своего личного опыта. Они делаются невольными жертвами иллюзии, принимая отрывки общечеловеческого предания за продукты своего личного творчества, своих личных усилий. Их духовная независимость и их личная свобода, которой они так усиленно добиваются, на самом деле является ничем иным как замаскированным рабством. Настоящим научным девизом всякого добросовестного исследователя должен быть следующий девиз: искать и свидетельствовать истину везде, где бы она ни встречалась, в опыте ли личном, продуманном до конца, или в предании, тщательно проверенном и рационально обоснованном.

Точку зрения гносеологического индивидуализма, на которую обыкновенно становятся все принципиальные враги традиции, в новое время пытался защищать один из величайших мыслителей французский философ Р. Декарт, по крайней мере, пытался последовательно провести ее в сфере чистой методологии. Но его гениальная по смелости попытка оказалась неудачною, и можно безошибочно сказать, что как раз в этом пункте знаменитый мыслитель потерпел решительное философское крушение.

Декарт пытался построить всю систему знания, опираясь исключительно на свой личный опыт и отбросив всякий общечеловеческий опыт и общечеловеческие понятия об опыте. Попытка, будучи несомненно грандиозною и смелою по замыслу, оказалась совершенно неудачною по исполнению, так как поток предания проник все-таки в сознание великого философа и прямыми, и окольными путями. Между людьми есть какая-то роковая и неразрушимая связь, в силу которой каждый в отдельности не может поставить себя в совершенно независимое отношение к другим. В сущности говоря, Декарт развивал основные истины своей философии и свое знание о Боге, постоянно оглядываясь на христианскую идею о Боге, исходя из христианской традиции и постоянно возвращаясь к ней, так как она была наиболее могущественным двигателем его мысли.

Еще менее удачной нужно признать попытку принципиально освободиться от всякого влияния традиции наиболее последовательных индивидуалистов Штирнера и Ницше, своими разрушительными теориями наиболее отчетливо доказавших, что традиция является совершенно неустранимым элементом в процессе развития нашего сознания и что гносеологический индивидуализм приводит с неизбежною последовательностью к саморазрушительным выводам.

Философский спор около этих вопросов с особенной силой развивался за последнее время, и можно считать почти несомненным, что философия Нового времени окончательно преодолела гносеологический индивидуализм. В итоге этих длинных споров получается, как вывод вполне бесспорный, что главным и решительным моментом в развитии знания, как такового, является момент ассимиляции, когда новый элемент знания вступает в органическую связь с природным достоянием личности и со всей совокупностью прежнего опыта, когда он получает свое окончательное самоопределение и свой удельный весь именно благодаря этой связи.

Но такой рост философского сознания с неизбежною последовательностью должен вести нас и к преодолению религиозного субъективизма и возвышению ценности религиозной традиции.

В связи с таким решительным поворотом общечеловеческой мысли, в связи с такою решительною устойчивостью, которую приобрело человеческое сознание в оценке предания, самый вопрос о реформе церкви должен быть и поставлен и разрешен несколько иначе, чем это кажется принципиальным противникам традиции. Путь религиозной реформы с точки зрения веры в неразрушимую ценность религиозной традиции нужно признать путем эволюционным, последовательно раскрывающим основное содержание религиозного предания и исключающим всякий внезапный перерыв и всякий решительный разрыв с религиозной традицией.

Такое решение церковно-религиозной проблемы опирается на предварительный анализ самого понятия эволюции. Для того чтобы природа эволюционного процесса сделалась более ясной и более определенной, мы

противополагаем его процессу инволютивному, выражающемуся в последовательном сокращении его актуальности, в последовательном свертывании данного целого, о котором идет речь, в сокращении его жизненной мощи, если речь идет о живом целом. Процесс эволюционный, в противоположность такому пониманию, нужно мыслить как процесс последовательного раскрытия уже заранее данного содержания, процесс последовательного развертывания уже заранее написанного свитка. Эволюции, которая бы раскрывалась и осуществляла свое содержание в какой-то метафизической пустоте, нет и быть не может. Природа эволюции такова, что она осуществляет уже готовое и заранее данное содержание, находящееся как бы позади ее, но с которым она неразрывно связана самыми существенными и самыми интимными законами. Всякая органическая и всякая духовная форма существования имеет своей основой определенный зародыш, из которого она последовательно развивается. Религиозная эволюция подчиняется тому же самому закону, и ее природа в этом отношении ничем существенно не отличается от всякой другой эволюции.

В основе религиозной эволюции лежит религиозное предание, и в частности система определенных положений, принимаемых за истину не столько на основании рассуждения и опыта, сколько на основании веры в непоколебимый авторитет свидетельства, или, проще говоря, система догматов. Правда, во всяком догмате имеется налицо и динамическая, эволюционная сторона его, выражающаяся в субъективном понимании его, в субъективном уразумении его смысла, которое может быть изменчивыми, которое может быть и поверхностным и углубленным в зависимости от наших познавательных средств, но за этой изменчивой и непостоянной стороной догмата лежит его статическая и объективная природа, которая характеризуется его устойчивостью, его постоянством, его неизменностью и которая выражается в признании за догматом значения истины абсолютной и законченной, несмотря на все разнообразие наших познавательных средств, несмотря на удачные или неудачные попытки наши приблизиться к его пониманию и уловить его последний смысл.

Мы эволюционисты, но мы не решились бы ехать на корабле, на котором сломан руль и порывом ветра разбита

мачта. Мы не достигли бы своей цели и совершенно затерялись бы в безбрежном океане вселенной. Мы вовсе не сторонники того, чтобы на корабле, предназначенном для плавания всего человечества, были развязаны все узы и разбиты все цепи. Было бы более целесообразным сохранить, по крайней мере, те из цепей, которые дали бы нам возможность в нужный момент бросить якорь и спасти экипаж корабля от бушующей бури и надвигающихся волн.

Имея в виду исторически обосновать свой взгляд на церковную реформу, А.В. Карташев, между прочим, высказал довольно простую, но в то же время весьма ответственную мысль, что в истории ничто не повторяется и поэтому будущая реформа церкви ни в коем случае не будет простой копией западноевропейской Реформации, которая развивалась под знаменем гуманизма, и ее своеобразным вариантом.

Развивается ли история прямолинейно и, следовательно, в ней ничто не повторяется, наблюдаются ли в духовном развитии человечества так называемые «циклические возвраты» и «параллельные эволюции» и, следовательно, прошлое не умирает и может оказывать свое действительное влияние на все фазисы исторического движения, упорядочивая и формируя его определенным образом, представляет ли сама история ряд абсолютно непроницаемых и совершенно замкнутых кругов, — на все эти вопросы мы не можем дать строго определенного категорического ответа. Может быть, в истории ничто не повторяется с буквальною точностью, но более вероятно, что в истории царит закон непрерывности и что в самом ходе истории ничто не теряется, по крайней мере, не теряются великие духовные ценности, и, стало быть, настоящее и будущее прикрепляются к прошлому самыми глубокими и самыми интимными связями. Если мы отрицаем этот исторический детерминизм, то мы разрушаем самые основы истории. Во всяком случае мы не думаем, чтобы ключ решения вопросов философии истории находился в руках тех, которые решают эти вопросы с прямолинейною законченностью.

Для научной совести вопрос о повторяемости или неповторяемости исторических фактов и событий можно в конце концов считать открытым, но для религиозной совести и для характеристики предполагаемой реформы бесконечно важно признать лишь, что в центре

христианства лежит богочеловеческий опыт Христа и религиозная традиция Израиля, которую Небесный Сын Марии пришел не разрушить, а исполнить. Поэтому и все дальнейшее развитие человечества должно осуществляться под знаменем опыта Христова, и всякая религиозная реформа по существу своему должна быть последовательным истолкованием живого опыта Христова.

Богочеловеческий опыт Христа заключает в себе неисчерпаемое содержание и является вполне достаточным, по крайней мере, для всего исторического человечества. В силу этого прежде чем намечать детали его решения, нужно в глубине совести и до конца проследить самый существенный и самый интимный вопрос: в е р и м л и м ы в абсолютность Христианства и разделяем ли тесно связанную с ней веру в богочеловеческое достоинство Христа; принимаем ли мы Христа, как одного из пророков, или признаем Его Сыном Бога Живого, Который вчера, сегодня и вовеки тот же.

Мы ждем нового откровения, мы с большою легкостью и свободой говорим о пророках, мы мечтаем о реставрации пророческого служения и, кажется, склонны находить пророков среди своих современников. Не следует расточать свою духовную энергию в этих безнадежных поисках. Ведь бесспорное преимущество древних пророков перед пророками нового времени, между прочим, заключается в том, что первые в большинстве случаев выражали свои мысли и свои возвышенные переживания с гениальною ясностью, тогда как те, которым приписывается пророческая роль в новое время, выражают свои мысли и свои субъективные переживания с поразительною неясностью. И только эта поразительная неясность и эта крайняя неустойчивость и неопределенность их общей религиозной позиции спасает их веру от разрушительного действия научной и философской критики. — Ведь даже для Вл. Соловьева, несмотря на возвышенный полет его мысли, несмотря на общую его гениальную прозорливость, самая главная и самая возвышенная задача жизни заключалась в том, чтобы «оправдать веру отцов».

Будем серьезны и скажем открыто, что в сущности энтузиазм пророчества и безнадежная тоска по пророчес-

кому званию являются в наше время неизбежным результатом последовательного разочарования во Христе и Его божественной мощи. Но ведь как раз в христологии находится весь смысл христианской догматики и в абсолютности исторического Христа и заключается весь центр тяжести христианства, и поэтому признание рядом со Христом и наравне со Христом других независимых центров духовной жизни, других сияющих и самосветящихся кругов есть уже, в сущности, прямое отречение от христианства.

Мы пессимисты, мы не доверяем современности, мы научились не доверять ей. Современность! Это свиток пророка Иезекииля, на котором написано: рыдание, жалость и горе[199].

Увлекаясь пророческим даром и усматривая начало религии в одушевленной проповеди пророков, на которых только время от времени «была рука Господня», не переоцениваем ли мы значение их религиозной миссии и не забываем ли Христа, который располагал религиозным опытом неизмеримо более богатым уже потому, что Он всю жизнь находился в непрерывном общении с Богом-Отцом. Вся наша духовная энергия должна быть собрана около одного этого определяющего центра. Здесь и только здесь должен быть настоящий и единственный источник нашего религиозного пафоса, так как истинно пророческая и истинно учительская миссия принадлежит лишь Тому, Кто не считал для Себя хищением быть равным Богу. «Вы же не называйтесь учителями, ибо один у вас учитель Христос»[200].

Безудержные поиски новых пророков и мессий могли бы казаться нам наивными, если бы в них мы не видели прямой и непосредственной угрозы самому христианству и глубочайшего крушения веры. И даже то поразительное легкомыслие, с которым принимается всякая весть о новом откровении и новом пророчестве, не могло бы вызывать в нас серьезной тревоги, если бы с его прогрессивным развитием не раскрывался нашему сознанию грозный симптом конца истории.

Будем внимательны не только пред лицом великих исторических событий, будем следить и за наиболее глубокими и наименее заметными движениями нашего сердца, чтобы не впасть в самообман. Но при таком внимательном отношении к собственному настроению, при

таком напряженном созерцании всемирно-исторической катастрофы приобретают особое значение и особый предупредительный смысл слова Того, Кто держит в Своих руках главную нить истории, Кто видит гораздо дальше самых дальновидных историков и для Которого в сущности нет никаких тайн и никаких загадок в истории. «Когда вам будут говорить: вот здесь Христос или там — не имейте веры»[201].

Впрочем, мы склонны были бы принять и пророческую проповедь, но только при одном условии, если в ней кроме пафоса имеется и живое чувство Христа, если она не затемняется личными страстями и самомнением образованного ума. Но мы во всяком случае не ждем нового откровения и не нуждаемся в нем, потому что историческое откровение Христа считаем вполне достаточным и совершенно исчерпывающим.

Правда, Христа трудно найти в водовороте современности, и самый образ Его как будто затемнился от времени, затерялся и сделался неузнаваемым в глубине истории. Но для того, чтобы объединиться со Христом и уже вместе с Ним решать все наиболее сложные и наиболее ответственные вопросы, нет никакой необходимости дожидаться результатов исторической критики и вообще опираться на один только исторический метод. Несмотря на великие исторические перемены, несмотря на грозные потрясения в духовной жизни человечества, Христос живет и будет жить вечно. Но для полного решения тяжелого и сложного вопроса, волнующего нас, Его нужно не только признать, Его нужно принять в свое сердце. Уже в силу одного этого Христа нужно искать не на периферии истории, а в ее центре, Его нужно искать в глубине нашего личного сознания.

Мы разучились доверять истории, так как, даже при самых скромных надеждах на нее, она может преподнести нам самые чудовищные сюрпризы. История своей собственной логикой и своим внутренним бессилием отбрасывает нас к самому центру нашего духовного существования, к самому ядру нашей личности. — Возвыситься над этим духовным бессилием истории мы можем только в том случае, если будем искать основания своей веры и опоры своей надежды глубже, интимнее, если мы духовно объединимся с Христом.

Так как наиболее могущественным двигателем исторического целого является наша воля и вообще наша личность, то, следовательно, для торжества нашей веры важно и нужно, чтобы именно наша воля подверглась существенному изменению, — и тогда мы можем надеяться на живое откровение Христа в простом желании искреннем, серьезном, смиренном, молитвенном. Только при необходимости этого личного откровения делается возможным и лучеиспускание Христа в истории.

В том-то и заключается великая тайна влияния Христа, Его безмерное величие и Его неизмеримое превосходство над всеми историческими деятелями, что Он невидимыми нитями связывает себя со всем содержанием нашей личности, овладевая подсознательной сферой нашего «я» и уже отсюда распространяя Свое могущественное влияние на волю и разум.

Но и при полном доверии к личному откровению возможны серьезные и даже роковые опасности, возможны иллюзии и губительные самообманы. Поэтому мы должны проверять себя и постоянно восполнять свой личный ограниченный духовный опыт опытом общечеловеческим. Наш личный опыт совершенно обесценивается, когда он является показателем нашего решительного разрыва с прошлым. Мы освобождаемся от своей личной ограниченности только как члены одного великого целого, именуемого человечеством, и наша сила возрастает с того момента, как мы становимся живыми деятелями этого всемирного союза. Таким образом, этот союз не есть функция или отвлеченное понятие, а есть живая реальность, реальность всего исторического человечества настоящего, прошлого и будущего, пред которой преклонился даже такой атеистически настроенный мыслитель, как О. Конт.

Для отдельной личности вне этого союза и для пророков, поскольку они являются разрушителями этого всемирного союза, спасения нет. Объединимся же со всем историческим человечеством, и Христос объединится с нами.

Прения

Председатель.

Приступаем к очередному собранию. Сегодняшнее собрание, быть может, несколько не совпадает с той программой, кот<орая> объявлена, потому что фактически программа собрания обсуждалась несколько позднее, чем были помечены повестки. Некоторые из написавшихся отсутствуют. А в частности, доклад г. Койгена, как довольно объемистый и, быть может, для сегодняшнего дня в качестве третьего большого слова обременительный, переносится на следующее заседание, тем более, что вопрос, о кот<ором> он трактует, будет предметом следующего заседания, которое будет в послепасхальное время.

Г. Холопов.

«К вопросу о церковной реформе мы будем говорить о самом главном и существенном, будем говорить об идеологии церковной реформы, т.е. о тех руководящих основаниях, с кот<орыми> нужно и нельзя не считаться при дальнейшем обсуждении вопроса…». *Читает*.

<Б.Н.> Демчинский.

Тема, кот<орую> я предполагаю подвергнуть вашему суждению, очень трудна в изложении, а потому я и не надеюсь ее доказать, я попытаюсь ее изложить в общей схеме. Я только буду придерживаться одного начала — держать курс по тому полноводному фарватеру, на кот<орый> за последние дни вновь вышло Религиозно-философское О<бщест>во, покинув, благодаря докладам А<нтона> В<ладимировича> и Д<митрия> С<ергеевича>, церковно-приходскую отмель, среди кот<орой> мы, казалось безнадежно застряли. Во всяком случае моя

цель будет — взять широкий обхват вопроса, и только на этом я и буду базироваться. Надо сказать, что все общие, мировые вопросы, в том числе и проблемы, поставленные последними двумя докладчиками, пересекают область религиозного сознания, главным образом христианства, как религии, самой пленительной, но, пожалуй, вместе с тем и самой спорной и загадочной. Дело в том, что, как бы ни истолковывали Христа, каждый стремится разделить его одежды[202] и каждый берет кусок от одежды и этим подтверждает, что тут же, по соседству имеются какие-то другие обломки и куски, противоречащие первому. Разделяют Христа, Им подтверждают всевозможные мнения, часто противоположные, из Него иногда делают апофеоз некоторых преступных деяний и т.д. Все это невольно ставит вопрос: «Знаем ли мы противоречия Христовы и постигли ли мы их сущность?» Если Христос шел открыто и давал противоречия, не подозревая, что надо в них оправдываться, то надо допустить, что в нем была какая-то единая идея, и из нее разветвится две ветви. Чтобы не быть голословным, я приведу некоторые выписки, и вы увидите, что противоречия очень резкие. Он говорит, подтверждая слова своего Отца: «Если хочешь войти в жизнь вечную, почитай отца и мать»[203]. А в другом месте: «Не мир пришел я принести, а разделение»[204]. В одном случае требование для Царства Божия почтения к отцу и матери, в другом случае Он сам все разделяет. Дальше еще решительнее: «Если кто придет ко Мне и не возненавидит отца и матерь, и самую жизнь свою, тот не может быть моим учеником»[205]. Вот противоречия, кот<орые> требуют определения. Но еще есть некоторые, которые определяют весь путь христианства. Каждая из религий проповедывала или скорбь, или радость, одно из этих начал преобладало. И только Христос дал в одновременной проповеди и радость, и скорбь. Он говорит: «Будьте беззаботны, как дети, как птицы, радуйтесь»[206]. И вы видите одну из вершин его учения, где радость. А другая вершина: «Кто не возьмет креста своего и не пойдет за мной, не достоин быть моим учеником»[207]. Скорбь как-то странно уживается с радостью. Это обстоятельство побуждает прежде всего найти в самом Христе тот первобытный источник, из кот<орого> Он взял эти два рукава, найти корень, из кот<орого> выделились эти

два побега. Если мы будем его искать обыденными путями и поверим Христу, что он пришел исполнить волю Отца Своего, мы этого первоисточника не найдем. Но если мы попытаемся определить отдельно Отца и отдельно самого Христа, то в таком случае мы найдем, как мирятся эти два разветвления и как они явятся источником чудотворной силы. Если оценивать Бога, то это вечный покой. Бог создал вселенную так, что она хотя и движется, но находится в равновесии. Вы знаете, как движутся планеты, знаете, что расстояние между ними определенно, что сила притяжения и отталкивания планет уничтожает гигантское напряжение этих планет. Действие и противодействие уничтожают друг друга, и в результате игра в ничего. Если вы посмотрите, какие силы гибнут в силу этого, вы увидите, что такой познавательный пример, как притяжение извне Земли, дает силу стального <неразб.> величиной в 600 верст. Вот какие силы гибнут во вселенной в силу взаимной борьбы. Если вы посмотрите ниже, как развивается равновесие, вы увидите, что земля насквозь пронизана равновесием, настолько бездушным, что нет из него выхода. Прилив, а около него отлив. Если дует циклон, где-то есть антициклон. Даже буря есть нетерпеливое стремление природы поскорее установить равновесие и отнести частицы атмосферы туда, где нет какого-то количества частиц. Если вы проследите мир животных, растений и человека, вы увидите и здесь то же. Если растение или живой организм не находится во внешнем соответствии с условиями среды, если он не рифмуется с ними, не приспособился и не находится в установившейся гармонии, то тот организм, бесспорно, погиб. Если вы прикинете это к миру животных и растений, вы найдете много примеров, кот<орые> подтверждают, как отклонение растения или животного от первоустановленных законов равновесия влечет ужасную кару и гибель растения и животного. Если вы будете исследовать отдельные виды, вы увидите, как растение, кот<орое> растет на болоте, едва прицепляется к земле и довольствуется тем, что прицепка слабая. Но на водопаде растет водоросль, кот<орая> дает мощный корень, сопротивляющийся водопаду, прицепляясь к скалистому дну. Так все в жизни координируется. Вы увидите, что житель пустыни верблюд тоже должен приспособиться и

вступить с природой в известную сделку, но не нарушать равновесия: и у него внутри есть водоем, снабжающий его во время пути необходимой влагой. Во всех деталях жизни вы увидите это. Английская скаковая лошадь имеет сердце в 13 фунт<ов>, а битюг в 8 фунт<ов>. Если вы будете проезжать по полям и найдете низко растущие деревья, знайте, что корень его уперся в камень и верхушка его тоже перестает расти. Но тут, может быть, будут думать, что есть проявление творчества, что есть пучины, где камни — от морской силы. Я вас разочарую. Есть водоросли в тихой воде, они стоят покойно, длина их около 200…., и они, как длинные ленты, вьются целым пучком, отходя от корня. Но если эта водоросль попадает в океан, в пучину, где скалы не в состоянии выдерживать напора вечных волн, то она <неразб.>, разрывается пополам, а затем на мелкие волоски, в пучине начинает появляться масса мелких волосков, и пучина смиряется. Здесь та же игра, в море, и та же безнадежность: действие и противодействие, плюс и минус — ноль в результате. Вот и вся идея изначального творчества. Если вы перекинетесь к человеку, вы увидите и здесь отсутствие свободной силы. Дело в том, что, как бы человек ни пытался выбиться из предрешенных норм, он этого не сделает. Вы помните, вероятно, что это служило поводом для плачевных песней Экклезиаста, и для скорбных — Иова, и для некоторой радости ап. Павла. Он говорит: «Бог причиняет раны и Сам врачует их…[208] (*Читает*)…» Экклезиаст говорит: «Всему свое время[209]: время нужды и время… (*Читает.*)…» Все сделал Бог прекрасным в свое время. «Что было, то и теперь есть, и что будет, то уже было, и Бог воззовет прошедшее»[210]. Вы видите, как это звучит уныло, радость и печаль перебиваются вместе. Экклезиаст говорит: «И в смехе иногда болит сердце…»[211] Отсюда вы видите, что и горе и радость, очевидно, намечены в человеке в различных пропорциях, но в результате должны дать какое-то измерение, близкое к 0. Анатоль Франс говорил, что самая удушливая мысль та, что преступление в мире нужно так же, как для белого лица нужны темные линии. Все закономерно, непреложно, во всем Бог. Если вы припомните идеологию божественного начала у таких противоположных авторов, как американец Уитмен[212] и индус Тагор[213], вы увидите те же мысли, т.к. они

жили почти в наше время. Уитмен пишет: «Все вещи равны между собою… (*Читает.*) …во веки веков». И дальше: «Этот стал накрыт для злых и для добрых». Затем Анатоль Франс: «Все представляет Бог, все приемлет, Он во всем и пронизывает все существующее». Вот в чем идея мироздания. Тагор говорит: «Нет ни красоты, ни безобразия. Вся вселенная пронизана только Богом». Если вы возьмете эту идею равновесия и будете дальше ее прикидывать к человечеству, то, быть может, аналогия с живым организмом придет сама собой. Источники силы всюду около нас. Если взять кусок стали и попытаться оторвать атомы ее друг от друга, если разорвать их, то свободно несущиеся атомы, не закрепощенные прежними силами, будут чудодейственны по своей мощи. Но этого нет. Если взять кусок закаленной стали и подсчитать силу атомов этой стали, то я считаю, что этот дом был бы разрушен их силой. Но если все в равновесии, то потому, что атомы эти взаимно притягиваются и отталкиваются. Это галерники, связанные цепью. И надсмотрщики знают наверно: пусть они притягиваются и отталкиваются, но дальше цепи не двинутся. Их игра равна нулю: действие и противодействие. Если атомную теорию прикинуть к человечеству, то мы скажем, что частицы человека двухатомные. Мужчина и женщина — вот молекулы бесформенного человечества. И вы видите, какая сила притяжения и отталкивания действует здесь. Вы помните у Тютчева: «Их соединение, их слияние…»[214] Два тела тянутся друг к другу, но есть что-то, заставляющее их бороться. Если они найдут равнодействующую в этом столкновении, они найдут тихое семейное счастье. Конечно, это будет счастье, но никогда не ждите чуда от погашенных страстей. Страсти погасятся, и тут будет даже творческое начало, но чуда не будет. Если перекинуть эти два пола к человеку[1], как к особому миру, то вы увидите, как и в человеке тоже сочетаются эти атомы скорби и радости. Они чередуются в человеке, и этот сбивчивый ритм, чередующиеся приливы радости и горя, дают в итоге возможность существовать в среднем. Вы скажете: «Было бы чудо, если бы кристаллизовать одно из этих чувств, если бы разделить молекулу на два составляющие ее атома,

[1] Так в тексте.

освободить их и заставить их нестись…» Это, бесспорно, было бы чудо. Но я думаю, что, если так стоит мир, если равновесие так безнадежно, и мир это столкновение и уничтожение силы, нейтрализация силы, хотя бы и колоссальной, то мы имеем тут тот случай, когда есть творческий огонь, но с двух концов. Мир зажжен с двух концов, потому что встретились две стихии, действующая и противодействующая, и пожрали друг друга. Мир это игра в ничью: пустили пламя с двух концов, и никакого творческого результата не будет. Что было, то и будет: «Бог воззовет прошедшее». Это слова роковые. Он ничего не может сделать, т.к. гармония это его свойство. Вспомните, что если бывает некоторый дебют в мироздании на одну минуту, он сейчас же исключается. Комета вносится в нашу солнечную систему из других солнечных систем и носится без орбиты, без системы, но в результате гибнет, т.к. она не координирует с общей предустановленной гармонией. И вот приходит Христос и говорит: «Что ты называешь Меня Благим? Никто не благ, только Отец»[215]. Действительно, если благость в равномерном распределении своих улыбок и гроз, если благость в равнодушном безучастии, если равномерность является спутником благого, а бездейственная гармония, из кот<орой> вы не выведете никакого творчества, — его неизменным спутником, тогда Христос не благ, т.к. он противоположность Отца. Нигде вы не встретите так часто слово: разделить, как в Евангелии, нигде не встретите такой страстной мечты об огне, как в Евангелии, чувствуя всем состояния, мысли, стремления разделить сцепленные силы, чтобы они неслись свободно, и главное, чтобы они не прицеплялись ни к какому другому атому, чтобы они не составляли бездейственной, мертвой молекулы. Он говорит: «Думаете ли вы, что Я пришел дать миру…? Нет, говорю вам, но разделение». Слово «разделение» звучит и в том, что Он разрывает семью, отторгнет отца от сына, и мать от дочери, потому что, говорит Он, «враги человеку домашние его»[216]. Замечательная особенность: <прочерк в рукописи>, стремясь к равновесию, патронировал семейному счастью и вел все в средних измерениях. А Христос говорит: «Становитесь на северный или на южный полюс, будьте с радостью или со скорбью»[217]. «Враги человеку домашние его». Семья,

ритм, погашение страсти, все то, что дает не творческое начало, враждебно Христу. Он говорит о разделении и по отношению к полу, и к человеку, по отношению к его скорби и радости. Он говорит, что нет ни мужчин, ни женщин, а есть все вы во Христе[218]. Эту Его мысль выразил его последователь ап. Павел[219]. И все последующие христиане так и стремились отделять эти силы друг от друга, чтобы молекулы человечества, его частицы, мужчины и женщины, пошли каждый своими путями и чтобы отцепленная страсть произвела какие-то чудеса. Напрасно вы думали, что это была простая гимнастика. Я приведу вам пример, где действительно разорванные частицы, пущенные по двум путям, освобожденные друг от друга, раскрепощенные, как они в результате давали чудеса. В жизнеописании муч<еника> Григория встречается повествование о том, как царь Тир увлекся христианкой. Он был неистов, преследовал ее по пятам, и только Бог помог ей спасти себя. Но царь распалялся… Когда он пришел требовать от нее ответа, она ответила ему отказом. В неистовом порыве он приказал ее убить. Картина ее смерти была необычайно красива, т.к. хотя мучения и были слишком изощренные, но смерть была светлая. Значит, она, раскрепостившись от этой связи, отказавшись от слияния с родственным атомом, приняла мученицкий венец так светло, как мог бы другой принять его в тихом семейном счастье. С другой стороны, царь после того, как убил ее, сам ужаснулся, что ее никогда больше не будет. И так как он являлся атомом, оторванным, неустроенным, со свободными силами, то вы видите, как его титанизм проявился с полной мощью: он бегал, как вепрь, по лесу, по горам и по долам несколько недель, как зверь. Вы здесь видите проявление какого-то тотемизма, первобытного зверства, какой-то крайней силы, иногда отрицательной. Затем вы знаете, что многие из христиан, вначале с трудом приявшие этот подвиг отречения от пола, доходили до тех духовных вершин, куда нельзя дойти, имея среднее счастье, куда не могут войти частицы, а могут войти только атомы. Но Иисус пошел дальше. Разорвав пол, он говорит: «Будьте радостны или будьте скорбны!»[220] Если вы посмотрите с этой точки зрения на противоречия Христа, вы увидите, что противоречия тут нет. Он говорит — «Берите силу из какого-ни-

будь из этих атомов, или из беззаботной радости, или скорби; будьте как дети и как птицы небесные»[221]. С одной стороны, он говорит: «Будьте радостны», а с другой стороны: «Берите крест и идите!» «Вы будете печальны и вы восплачете, а мир возрадуется»[222]. Он ставит две вершины в религии, и обе вершины, утверждает, что они равноценны. Если с этой точки зрения посмотреть на Христа, то вы увидите, как он не одинаково был строг к тем, кто нарушал чистую радость и кто нарушал кристаллизованную скорбь. Вы помните сказание, как Царь послал звать гостей[223]. Явились гости. Но когда Царь увидел одного не в брачной одежде, он подошел к нему и говорит: «Друг, как вошел ты не в брачной одежде?» Юноша же молчал. Тогда Царь сказал: «Возьмите его и ввергните в тюрьму, где будет скрежет зубов». Значит, Христос требует высшего проявления радости без всякой примеси скорби. Только раскрепощенная радость в чистом виде беззаботного детского мировоззрения или бытия птиц допустима. Он говорит, что те, которые не испытали чистой скорби, не имеют в себе силы, так как, кто не устоит скорби, тот соблазняется. Он говорит: «Если любишь меня, должен оставить отца и мать свою». Здесь вы видите новый элемент — беззаветность. Он требует крайнего выражения во всем, так как предполагает изначальную гармонию, беспечность, ритм, кот<орые> не могут выявиться путем обычных усилий, и требуются титанические усилия, чтобы разорвать слившиеся силы в себе и освободить в себе какую-то силу, чтобы она давала в результате вихревую силу. Он говорит: «Если хочешь идти ко мне, оставь мертвых хоронить мертвецов»[224]. Это когда сын хотел похоронить отца. Он даже говорил, что никто не вливает вина нового в мехи старые[225]. Он говорил, что пришел исполнить волю Пославшего Его[226], он исповедывал, что надо почитать отца и матерь, но он везде стремился разорвать и разрушить в человеке эту предустановленную теплохладную гармонию[227], погашение друг в друге страстей, вечное умирание и неподвижность. Он пришел огонь низвести на землю и закрепить его[228], чтобы он разгорался с одного конца. Если Бог давал огонь с двух концов, то Христос дал с одного конца. Вот его оригинальная идея, которая ставит Его выше, чем все вероисповедания и пророки[229]. Его излюбленный образ — молния[230], так как идет моментальное осве-

щение земли от края до края. Энергия, идущая в изломе, излюбленный его образ. Любимое Его слово — разделение. Никто из пророков не упоминал его так часто, как Христос. Он знает, что свободная, сильная частица, если она, отторгнутая от этого вечного соединения, если она понесется, то даст чудеса. И вот отсюда понятны его две вершины: расторгни частицу на два атома и получишь две вершины. Выбирай одну радость или одну скорбь, но, конечно, не равномерность, не гармонию в Ветхом Завете. Спрашивали: «Или, по-вашему, плохи законы вселенной, и их надо починить: Здесь ведь все в равновесии». Христос же думал, что законы мира надо сдать в починку именно потому, что здесь все в равновесии. Когда вы с этой точки зрения посмотрите на Христа, вы увидите, как идея союза или закрепощения чудотворных сил... так, что готова была очиститься от грехов, ибо радость и беззаботность глубоко противоположны. Он говорил: «Возьмите радость или скорбь, но не удовлетворяйте своих потребностей, не уменьшайте творческого огня, так как если ваши страсти столкнутся, тогда ничего не останется»[231]. Он говорил: «Если скорбь, то чистая, или чистая радость, но не соблазняйтесь![232] Раскрепощение атомов, раскрепощение земли, две вершины, а не одна!» Вот его идея — мятеж против установленной гармонии.

Г. Березин.

Утверждать, что возможно познание вне разума, что кроме познания, соединяющего с разумом, есть познание… *Читает*.

Председатель.

Может быть, Вы объясните собранию, почему вы взяли эту тему в связи с нашими речами? Иначе это будет не мотивировано…

Г. Березин.

На прошлом собрании проф. М.И. Туган-Барановский высказал, что ему страшно непонятно, как после того, что дала позитивная наука, можно говорить о религиозном сознании, которое никоим образом не может в эту науку поместиться, и что он надеется, что это религиозное сознание его избегнет. Он отметил ту основную трещину во всем религиозном миросозерцании, которая дискредитирует религию, что вопреки знанию существует нечто другое. Если мы допустим существование ан-

гела или черта, мы этим разрушим всю физику, а человек науки не может с этим согласиться. Центр внимания, мне кажется, всякого религиозного познания, всякого стремления решить религиозную проблему должно направить на вопрос, как возможно религиозное сознание, но тот коренной вопрос трансцендентальной логики нечего смешивать. Я говорю о логике, о существе дела и хотел кратко, но все-таки хотя немножко подробно объяснить ту возможную точку зрения, которая могла бы примирить и наконец разрешить это ужасное противоречие в столь важной проблеме, как мистическое миросозерцание. Могу я продолжать?

Председатель.

Вот в чем дело. Я не знал совершенно Вашего слова и думал, что Вы будете говорить в курсе трактуемых вопросов. Между тем Вы выдвигаете очень интересный и важный вопрос, но это доклад на известную новую тему. Т<уган->-Б<арановский> твердо утверждал возможность религиозного сознания, но сомневался в возможности религиозного творчества в наш век, так как он признавал возможность религиозного сознания в пределах традиции в том смысле, как это трактовал ортодоксально религиозный первый оратор. Т<уган->Б<арановский> на одной почве с ним. Вам не целесообразно это сегодня докладывать, а мы сговоримся о трактовке этой темы в отдельном собрании.

<Г.> Березин.

Она могла бы занять всего ¾ часа.

Председатель.

Но она не вызовет возражений: мы не можем возражать, так как нам некогда этой теме, побочной для нас сейчас по порядку дня, уделять внимание. Так что простите. Вы лучше это сохраните до другого раза, когда мы сговоримся. Ваше сомнение слишком далеко идет, а мы стоим на положительной точке зрения.

<Г.> Березин.

Я только указываю отрицательные стороны, чтобы подойти к существу вопроса.

<Г.И.> Чулков.

У меня никакого доклада нет, и я займу не надолго ваше внимание. Мне хочется высказать некоторые свои недоумения и отчасти возражения по поводу доклада

И.Р.[1] Демчинского и г. Холопова. Современная немецкая философия очень боится психологизма. Может быть, она по-своему и имеет резон. Но вот я боюсь, что этот соблазн меня сейчас коснется, и мои краткие замечания, которые я сейчас сделаю, будут в плане психологическом. Оправдано это будет тем, что столкновение психологий может дать некоторые реальные результаты, хотя, быть может, чисто теоретическая истина от этого и умалится в известной мере. Холопов, начиная свой доклад, противополагал свой метод методу, которым пользовался А.В. Карташев в своем докладе. Он утверждал, что метод А<нтона> В<ладимировича> был субъективно-психологический, а сам претендовал на метод объективный, даже на научный. Такой объективности и научности я в докладе И<родиона> Д<оментьевича> не усмотрел, и поэтому до некоторой степени мое психологическое подхождение к его теме будет тоже оправдано. Я записал четыре темы, которых коснулся И<родион> Д<оментьевич>, по крайней мере, те, которые остановили мое внимание. Эти темы такие: тема пророчества нового и старого, тема эволюции и революции в пределах религиозных и церковных, тема догмата и, наконец, тема христологии. Само собой разумеется, что эти темы слишком обширны, чтобы каждую из них можно было бы осветить и обстоятельно обсуждать. Моя задача — только поставить вопрос (все эти темы поразили меня, вот как психологически): что-то было безнадежное в постановке этих тем. Я думаю, что безнадежность эта объяснялась каким-то испугом докладчика перед темой пророчества вообще. Дело было не в том, что ему казалось неправдоподобным, что в современности оказались пророки, а в том, что самый пророческий дух был чужд докладчику. А<нтон> В<ладимирович>, против которого возражал И<родион> Д<оментьевич>, не выдвигал в современности каких-нибудь определенных лиц. Конечно, он сам защитил свою тему, но косвенно и я этого касаюсь. Между тем заглавие доклада было о реформе Церкви, и я думаю, что даже и в малых пределах всякое движение в Церкви не может быть чуждо духу пророческому. Такое умаление этого до сведения всей церковной жизни к тра-

[1] В тексте опечатка. Правильно: Б.Н. Демчинский.

диции — смерть, а не жизнь для Церкви. Отсюда и то освещение темы эволюции и революции, которое ей придает И<родион> Д<оментьевич>. Ведь что такое революция? Ее ведь можно рассматривать, как некоторый момент эволюции. Ведь эволюция все-таки предполагает движение внутреннее. Возможно ли это движение без некоторых катастроф? Без взрывов? Если их во внутренней духовной жизни не будет, то не будет и эволюции. Будет только смерть и неподвижность. Третья тема его о догмате. Освещение этой темы предопределяется этим страхом перед пророчеством. Что такое догмат? Это для нашего рассудка есть регулятивная норма, нечто чисто формальное. Догмат в нашем религиозном опыте получает совершенно иное значение, если мы его рассматриваем в плане традиции. Мы можем его рассматривать только формально, как нечто, закрепленное статически. Если мы рассматриваем в плане религиозного опыта, то будем неизбежно рассматривать в плане пророческом. Всякое живое отношение к догмату предопределяет пророческий дух. Самая страшная и последняя тема, о которой я должен сказать, тема христологическая. Тут, конечно, И<родион> Д<оментьевич> окончательно и твердо стал на почву психологизма. Он, так сказать, стал предугадывать без достаточных оснований отношение тех наших современников духа пророческого утверждения к Христу, и что будто бы тут есть какое-то противоречие. Если только пророческое утверждается, тем самым будто бы колеблется основание, на котором стоит христология. Едва ли это так. Т.е. не едва ли, а я думаю, что в этом есть полная невозможность. Именно с Христом, с ним вместе в пророческом духе мы быть не можем. Есть что-то монофизическое по отношению к Христу. Он отделяется от мира незыблемым догматом богочеловечества, приобретает односторонний характер. Божественное начало, быть может, утверждается во всей полноте своей, но человеческое начало совершенно умаляется. Между тем задача религиозного сознания и опыта современного человека до конца раскрыта, и это равновесие во Христе предопределено. Вот те замечания, которые мне хотелось сделать по поводу доклада И<родиона> Д<оментьевича>. Что касается доклада Б.Н. Демчинского, то, в сущности, я увидел в нем одно только утверждение тех противоречий, которые, по его мнению, заключаются в идее Христа и в лич-

ности Христа и которые он противополагал ветхозаветному миропониманию и утверждению. Но дело в том, что я не вижу у него никаких прямых выводов. Может быть, Б<орис> Н<иколаевич> сознательно от этих выводов уклонился. Само по себе это утверждение очень важно. Но хочется спросить: «А что же дальше? Почему оно реально? В чем дело?» Если мы будем говорить о противоречиях, которые несомненны и явны, то ведь мы не должны забывать, что ведь это в сущности не противоречия, а антиномии внутренние, необходимые для всякой религиозной правды, ибо истина религиозная всегда антиномична для нашего рассудка. Бог Един и Бог Троицен — это не противоречие, а антиномия. Естество Христа неслиянно и нераздельно. Такие же антиномии мы видим и у ап. Павла и Якова. В целом ряде вопросов они как будто противоречат друг другу. И внутри одного и того же воззрения апостола мы видим это мнимое противоречие, так как противоречие в сфере рассудка перестает таковым быть в сфере религиозного опыта. И постольку религиозная истина живет и дышит, поскольку можно верить. А верить можно, хотя она и антиномична. Всякое утверждение требует или признания, или отрицания, но веры не требует. Веры требует та истина, которая в существе своем антиномична.

И.В. Кузино[1].

Только после очень и очень больших колебаний я осмелился просить слова. Недавние речи А.В. Карташева и Д.С. Мережковского на меня, пришлого для Религиозно-философского общества человека, произвели совершенно исключительное и, я смело скажу, прямо-таки огромное впечатление. В самом деле, речь А<нтона> В<ладимировича> ставила новые для меня вопросы и давала с убежденностью на них ответы. Точно так же и речь Д<митрия> С<ергеевича> давала, мне кажется, не одному мне, но и всем нам результат огромной личной работы совести, этот чудный плод. И мне кажется, что мы ее приняли с благодарностью, близкой к чувству благоговения. Но в моем простом уме возникли сомнения, и я не смею оставить их своими, личными, замолчать об них, так как они касаются большой важности дела, которое Религиозно-философское общество. В самом деле, здесь

[1] В тексте опечатка. Правильно: И.В. Пузино.

в нескольких речах проводилась параллель между христианством и Церковью верующих, между религиозной общественностью и общественностью социалистической. По правде сказать, вот здесь это утверждение и вызвало мое первое сомнение. В самом деле, сопоставление это представлено из аналогии форм этих общественностей и из результата их, внешнего, конечного. Отсюда и приходили к требованию содружества. Однако этот вопрос мне представляется очень сложным и спорным. Из всех рассуждений и доказательств наиболее бездоказательным является доказательство по аналогии. Можно провести аналогию не только между христианством и общественностью, но и между общественностью социалистической и другими общественностями. Я позволю привести себе один пример, являющийся для меня чудовищным и в то же время вследствие этого отчасти убедительным. Я имею в данном случае в виду аналогию между христианской общественностью и империализмом Вильгельма. Мы можем найти между двумя формами человеческого содружества различные пункты соприкосновения, например, универсальность. Христианство должно быть по идее универсально, но, по мнению Вильгельма, и его империя должна распространиться по всему земному шару. С другой стороны, пакс германика, в которой будут наиболее правополным народом германцы, несколько напоминает, допустим, слова Послания ап. Павла к римлянам, где ап. Павел говорит, что 1) «Проповедуйте Евангелие и иудею, и эллину»[233], а затем, те мучения, которым подвергают германцы, мы можем сопоставить с мучениями мучеников. Наконец, и социалисты не все уверовали, а Маркс — отец социализма, был далек от религиозности в то время, как Вильгельм призывает все время Бога. Как есть аналогия между социалистической и религиозной общественностью, так есть и громадная разница. Эта аналогия проводится в лучшем будущем после окончательной победы социализма. Но до тех пор огромная борьба. И трудно сопоставить гимн: «Вставай, подымайся рабочий народ!»[234] с заветами кротости. Но если бы удалось провести и полную аналогию между одной и другой общественностью, то и тут осталось бы сомнение в желательности этих содружеств и взаимного проникновения. Мне вспоминаются слова Христа: «От-

давайте кесарево Кесарю, а божье Богу»[235]. Во времена Христа была империя Цезаря, а теперь имеется власть капитала, с одной стороны, и социализм, с другой. Но, может быть, союз с капиталом и с социализмом будет вреден для религиозной организации, для религии. И исторически христианство начало гибнуть, когда вступило в союз с империей. И мне кажется, что, наоборот, Религиозно-философское общество должно было бы защитить полную самоценность христианства. Это первый вопрос. Второй заключается в том, что некоторые строят новое христианство, как это делал С<ен->Симон в своем «Le nouveau christianisme»[236]. Вспомним, что говорил М<ихаил> И<ванович> о функциях Бога нового христианства. И там есть некоторые функции благотворительности и надзора за бедными. Но насколько является бедным и ничтожным этот бог С<ен->Симона по сравнению с самым худшим понятием и содержанием Бога христианского. Но если здесь, особенно в своем первом положении я вполне понял то, что говорилось оратором, и только до известной степени не согласен с ним, то, с другой стороны, я совершенно не могу понять некоторые утверждения М<ихаила> И<вановича>, если только я его правильно понял. Я вспомнил два: первое, что христианство есть религия черни. Он доказал это тем, что вспомнил, кто были первыми христианскими учениками Христа: бедные рыбаки. Отсюда он сделал вывод, что, может быть, христианство вообще не совпадает с современным состоянием культуры. Тут возможны различные толкования. Прежде всего, надо остановиться на том, что такое культура. Если она радий и электричество, то каждому ясно, что религиозности совершенно не мешает ни радий, ни электричество. Если в ней понимают известное душевное состояние, то как ни вспомнить об истинном христианстве именно теперь, в момент ужасной войны и таких ужасов, как гибель и потопление «Португалии». И тут мы приходим к тому, что религия и христианство, безусловно, необходимы. Но нам указывают, что первыми христианами были рыбаки, люди, совершенно не ученые, и как можем мы, ученые люди, следовать их примеру? Но мне здесь вспоминаются слова известного итальянского экономиста, который сказал: «Иисус Христос не написал Евангелия». Мы к учению Христа можем подхо-

дить, но полностью его не знаем. На нас лежит известная обязанность как личным, душевным подвигом, так и изучением той эпохи схватить, поймать, узнать, что является христианством. И так как мы его знаем, я оставляю в стороне точку зрения верующего, религиозного человека, а возьмем точку зрения историка. То христианство первых веков, которое нам известно, является чудесным, можно сказать, результатом слияния двух в высшей степени сильных и крепких культур: с одной стороны, эллинизма, а с другой стороны, одной из наиболее проникновенных и вечных религий, еврейской. Их соединение дает силу громадной культурной важности и ценности, то христианство, которое мы силимся познать. Отсюда мы, мне кажется, переходим и ко второму требованию: мы не можем относиться к этому христианству с нашей культурной точки зрения пренебрежительно. Наоборот, единственная возможность укрепить в нас веру — есть возвращение ко Христу, к тому христианству, которое мыслимо познать, понять. Это выдвигается путем таких рассуждений. Но даже если мы обратимся к примеру истории, мы увидим во всех христианских религиях, что когда возникает момент известного подъема, религиозное воодушевление идет параллельно с возвращением ко Христу. Можно указать Франциска Ассизского, который таким путем сумел вложить новую силу в гибнувшее в его время благочестие. Я укажу еще на слова Эразм<а> Ретарда, который издал новый, проверенный латинский текст[237]. Вот что он имел задачей: возрождение к первоначальной чистоте и достоинству древнего и истинного богословия. С этими двумя положениями Религиозно-философское общество может закончить ту громадную и важную работу, которое оно делает, и увлечь этим массы, а не так или иначе стремясь к этому с точки зрения взаимного проникновения социалистической общественности с религиозной.

Перерыв.

Председатель.

Одним из писем является принципиальное возражение против речи Демчинского. Оно текстуально гласит следующее: «Хотелось бы знать, во имя чего же…» (*Читает*.) Я бы лично присоединился к этой мысли, как к центральной, если бы стал возражать Б.Н. Демчинскому.

Ведь в самом деле, в его очень целесообразной и последовательной речи проблема христианства и проблема религиозного развития освещена в тонах натуры философской. И нужно заметить, что этот метод натурального подхождения к христианству, весьма, может быть, соблазнительный с точки зрения наглядности, с точки зрения известной эмпирической убедительности религиозных схем, но он же и чрезвычайно сбивчив, так как как раз он ведет курс мышления и выяснения угла зрения по совсем другой плоскости. Ведь религия и есть выхождение из натурального порядка. Все наши экскурсы при познании религиозных догматов в область космическую есть только временные сравнения, от которых необходимо оторваться и уходить в какую-то другую, несоизмеримую сферу. Вот этого в схеме Б<ориса> Н<иколаевича> не показано, хотя он начинает с весьма верного и тонкого наблюдения, действительно ценного, как противоядие против самых необразованных попыток гармонически и синтетически решать вопросы религии и жизни или, как говорят, культуры с точки зрения христианства, не выходя из курса мышления эмпирического. Обыкновенно позитивные мыслители христианские, преимущественно моралисты, практики и реформисты Церкви так мыслят, что эти вещи надо просто либо разделить, либо соединить эмпирически, практически, как учит о том миропорядок. В данном случае Б<орис> Н<иколаевич> говорит, что миропорядок ищет разделения. Конечно, это учение о Христе и о разделении должно быть принято в первой стадии без малейших оговорок и должно быть принято по аналогии с натуральным порядком, но совершенно в порядке мистическом. Когда мы переведем в эту плоскость, мистического опыта, очень ярко запечатленного в опыте Церкви, тогда мы и почувствуем, что схема Б<ориса> Н<иколаевича> как раз изнемогает и ложится на пороге мистического рассмотрения вопроса. В мире, быть может, действительно необходим для энергии разрыв и для начала постижения христианского отношения к миру необходим разрыв, но не каких-то частей мира, не в пределах самого мира на разделении эмпирической радости и эмпирической скорби, на разделении духовной радости и скорби, на отрешении от всего мира, а одним мистическим разделением. Весь мир надо во Христе от

себя отбросить, оторваться от него, и тогда вы очутитесь в другой сфере, в которой есть параллельная скорбь и радость, но другого порядка. Отрыв христианства есть отрыв от космоса со всеми аналогиями. Нельзя говорить, что Христос, относясь к этому мировому порядку так, говорил: «Разорвав, выбирайте другую часть этого миропорядка так, чтобы даже эту радость мирскую можно было взять». Здесь тонкость наблюдения евангельской доктрины изменяет оратору. Выбирать радость по Евангелию, это вещь недоказанная. Выбор скорби, быть может, вещь более доказанная и более верная, но еще не уясняет духа евангельского вероучения, выраженного учеником, который сказал: «Не любите мира и всего, что в мире». Вот когда говорится о разрыве всего мира[238], тогда с Христом и в опыте Христа, метафизическом, мистическом и религиозном, встает заново проблема разделения и соединения, независимо от фактов натурального порядка, ибо дух человеческий, каким бы его механическим законам ни подчиняли и законам экономической выгоды, законам энергии противоборства, дух рассматривает это разделение, как хаос, проклятие, болезнь. Недаром в христианской философии, которая типична для теософской точки зрения, стал рассматриваться этот мир со всеми законами, не как образцовая норма для христианского разделения, а, наоборот, как порядок, противный Христу, антихристовый хаос разделения. Христос воспринимается в опыте, как высшее соединение и гармония, синтез, как гласит этот возражатель. Мы говорим не о синтезе просто. Мы хотя, быть может, и часто совпадаем с чистым созерцанием, но когда начинаем трактовать о нашем синтезе, культурном, эмпирическом, наша речь может звучать мудро с точки зрения натуры и философи<и>, но эту речь не надо понимать в замысле крови, а в порядке духовном, в котором синтез является…[1] духа, не устранимым никакими аналогиями. Это синтез тот, о котором мы хотели бы говорить. Если он недостижим, если Христос указал одно разделение, тогда нет ничего, и цель последняя не достигнута. Так что я считаю с комментированием этой записки свои возражения Б<орису> Н<иколаевичу> исчерпанными. Передо мной стоит, кро-

[1] Пропуск в тексте.

ме ряда поставленных мне прежде возражений, серьезное возражение Холопова. Не знаю, удастся ли мне сегодня экспромтом сколько-нибудь толково ответить. Предпочел бы ввиду любовного отношения к этому вопросу ответить столь же уважительно и внимательно. Для этого требовалась бы некоторая подготовка. Но так как судьба заставила меня говорить, то я скажу отрывочно и экспромтом. И<родион> Д<оментьевич> заканчивает свой доклад тем, что мы должны сделаться живыми и деятельными членами всемирного союза всего исторического человечества, объединиться с историческим человечеством, и Христос объединится с нами. Это наш лозунг, это то, что бы я сказал и сказали бы все, согласные со мною и с докладчиком в прошлый раз. Это наш лозунг, а кончает им И<родион> Д<оментьевич>. И замечательно, что по всему пути доклада он хочет утверждать то, что хотим и мы утверждать. Значит, во всем возражении есть доминирующее недоразумение: он сильно и с пафосом защищает ценность традиции, и всякими угрозами, даже угрозой приближения Антихриста, запугивает отвлечение от традиции, рисует в самых мрачных красках религиозный индивидуализм, мистический, культурный, эволюционный и т.д., т.е. то, что старался я сказать, но не в форме полемической, а в форме категорической, утверждая ценность догматов Церкви. О чем можно говорить под этим символом, под этим словом, как не о каком-то универсальном, непрерывном, едином, целостном, преодолевающем всю скудость индивидуализма начале? Таким образом, в этих призывах я вижу сплошное недоразумение. Но удары все идут не по адресу. Значит, удар И<родиона> Д<оментьевича> не теми аргументами вооружен. Я знаю, какой он, и назову его в конце концов. Вместе с тем я замечаю, что искомая точка коренного недоразумения, борьба с религиозным индивидуализмом, прорывающаяся из всечеловеческого, всехристианского, всецерковного, даже из опыта самого Христа, вытекает из отправной формулировки одного моего тезиса, которому придали несколько докторальный, школьный вид. Он перетолковал его, что это субъективно-психологическая теория пророческого вдохновения. Каюсь, что никакой теории пророческого вдохновения я не излагал и терминологичсеки не знаю этого. В данном случае я ду-

маю, что И<родион> Д<оментьевич>, как и всякий ученый, невольно подтянул меня под известную ему хорошо рубрику и этим самым затруднил подход к моему живому, личному, совершенно не ученому в данном случае отношению к делу. Конечно, и я не чужд книг, но когда я формулировал, я никоим образом не думал становиться в разряд этих школ. Он отождествил одиозную, мною забракованную точку зрения реформационно-протестантского индивидуализма. Таким образом, И<родион> Д<оментьевич>, вероятно, отправляясь от этой ученой рубрики, не прав. Я из теории не выходил. Это как бы объяснило источник коренного, странного недоразумения. Я не записывал выражения, но оно коренится в том, что догмат не что иное, как отправление от чего-то, стоящего позади. Я бы сказал: «Это за нас, наше, но против докладчика». Но из-за спешного метода возражения я боюсь, чтобы это не показалось искусственным подсиживанием оратора. Ничего подобного я не думаю. Я только хочу сказать, что я желал бы указать на то, чего, собственно говоря, боится докладчик и что он защищает, хотя и несколько ошибочными в применении ко мне аргументами. Он говорит, ему кажется, и это дело его совести, что все рассуждения о пророчестве есть выражение разочарования во Христе и что тут есть замысел невольный оторваться от Христа или есть не замысел, а некая духовная болезнь, забвение Христа, неудовольствие, уко<ре>нение себя в некоторых независимых от Христа центрах. Это психология, верная и чуткая для всякого ортодоксального, но в каком-то одиозном смысле церковного человека. Действительно, всякое удаление из Церкви так часто упрекает чуткую совесть, ставит вопрос, не со Христом ли оно, ибо оторвать в сознании авторитет Христа в обычном наблюдении и опыте никому не удается. Здесь, если только такое подозрение, прямо бьющее мимо, не в сознание, хотя в меня пускается стрела, закралось в душу возражателя, то я считаю, что оно закралось, вероятно, и по моей вине, и по вине, быть может, других докладчиков, которые говорили раньше, и весьма по вине всего впечатления от всей работы и школы нашего здешнего Религиозно-философского общества. Если эта вина есть, то я думаю, что есть и некое оправдание. Ибо ведь иногда невозможно, не соблазняя, дви-

гаться вперед, не разрешая что-то, не обязательно отрекаясь от чего-то, а просто двигаясь вперед. И в этом отношении И<родион> Д<оментьевич> в определении движения вперед, опираясь на эволюцию, на традицию, на догмат, как лежащий позади нас, на Церковь, на Христа, на евангельский опыт, в этом вопросе есть, так сказать, разные темпераменты, разные степени подвижности. И думать, что кто-то один, какой-то один тип церковного христианского опыта имеет верную и, несомненно, точную монополию на степень подвижности в этом направлении это есть та ошибка, которой, конечно, живая жизнь никогда не слушается. Ибо если бы были столь робки и великие творцы нашей догматики, Ориген, Василий, два Григория[239] и т.д., то, конечно, они не выдержали бы укоров консерваторов, которые обвиняли их, если бы не оправдала всего история. Когда начинается новое движение, наш спор не может быть решен нашим диалектическим фехтованием. Этот вопрос решается историей. Я не признаю прав консерваторов провозглашать свой принцип из-за их психологической боязливости. Уже Чулков сказал, что самая аргументация философская, подтверждение религиозно-церковного консерватизма, отправляется от однобокого провозглашения монополии эволюции, что один процесс эволюции без революционного прорыва не двинет вперед. Эта схема не верна догматически и церковно-исторически. И<родион> Д<оментьевич> момент руководящего догмата, т.е. живую традицию Церкви, рассматривает, как только лежащую позади нас. Я согласен так рассматривать некоторые догматы, частные догматы Церкви, исторические в собственном смысле и, быть может, в настоящий момент актуальные. Они лежат позади, но им не заказаны и пути в будущем, и не оживут ли они и не потянут вперед. В нашем же обществе лишь десять лет тому назад были сказаны слова на вопрос о догматической стене, окружающей Церковь, что догматы могут быть стеной, ограждающей от заблуждений, а с другой стороны, это широчайшие горизонты. Стало быть, смотреть на них, как на нечто, лежащее позади нас, невозможно, так как догмат с того момента, когда он начинает жить, освещается не как только нечто позади, но и как путеводная звезда впереди. Нельзя никоим образом этого сказать о Христе. Христос, как живая

совесть, как действительно Богочеловек, воплощающийся так или иначе в каждом человеке, провозглашающий не христовский догмат, а догмат о том, что касалось творчества во Христе, есть подражание Христу, есть жизнь во Христе, влияние с ним, в этом смысле можно представить себе, что Христос лежит позади. Но раз здесь говорилось в уроке смирения консерваторами Церкви, что Церковь учит не только о вечном блаженстве, но и о будущем блаженстве Христа, тогда Христос и впереди. И поскольку он впереди, нельзя не включать в эту встречу с Христом всего того, что лежит на нашем пути. Мы шагаем ко Христу, но почему они только в прошлом наполнены религиозно-ценным содержанием, а в будущем наполнены чем-то пустым? С того момента, как мистически-опытно в совести порывается.., порывается связь не только с Церковью, но и со Христом, и с христианством, как с доктриной. Тогда надо провозглашать новую религию, чего никто не думал никогда делать ни в каких оговорках и обмолвках. Я не говорю о второстепенных обмолвках докладчика, когда он говорит, что здесь какой-то демократизм, равенство. Я считаю этот тезис выдвинутым по недоразумению. Я считаю действительно существенным и действительно добросовестным голос церковного консерватизма, боящегося того, дабы не появилась угроза самому христианству. Совершенно верно, в том виде, как нарисовал себе темный образ наших… И<родион> Д<оментьевич>, это — угроза самому христианству, грозный симптом близости конца истории. Но я просто скажу: «Это дух антихристов, это тот, кто идет строить что-то, со Христом несогласное, Христа унижающее, тот и будет слугой антихриста». Но раз это восклицание, простодушно, по-детски, это восклицание раздавалось людьми религиозными, это не только приемлемо, как добрый урок от душ сродных, обсуждающих вопрос в единой плоскости, а не чужих, с этим не соприкасающихся. Когда здесь развивалось докладчиком пророчество в страшном виде антихристова богоборчества, то действительно чувствовалось, что возражатель имеет о пророчестве несколько, я бы сказал, не живое, я бы сказал, прямо книжное, археологическое представление. Это почти книжное, археологическое отношение, как к формулам, простирается у него и на квалификацию пророчества.

Он говорит: «Признак пророчества тот, что истина провозглашается с гениальной ясностью». Я не знаю, о чем говорит И<родион> Д<оментьевич>, но вообще пророчество тем и известно, что это темная загадка, которая называется крестом для толковников. Пророчества подавляют, от них изнемогают толковники. Пророки сквозь такую тьму продираются, что получается впечатление, что они и сами не знают, что говорят. Многие пророки, если бы они видели то, о чем они пророчествуют, не узнали бы этого сами, так был ясен им основной стержень, но не ясны детали пророчества. Пророчество есть предчувствие, темное, а дальнейшие продолжатели пророков оперируют с неточными, неразрешимыми образами. Поэтому неясность пророчества — одно из существенных свойств его. Но И<родион> Д<оментьевич> понимает под пророчеством не только гадание о будущем, он понимает под пророчеством то слово правды, которое «жжет огнем сердца людей»[240] и которое само по себе передает от сердца к сердцу зов. Если И<родион> Д<оментьевич> говорит, что мы не сказали сердцу ничего ясного, то я его не только принимаю, но мне приятно слышать этот укор. Он упрекает нас в несоответствии между нашим, может быть, интеллектуальным, психологическим религиозным чутьем и тем, что мы определяем силой пророческого слова, ясного и простого. Но, если припомнить И<родиону> Д<оментьевичу>, что я это всегда осуждал в нашей деятельности, что мы иногда силимся сказать своим мертвым, ученым языком то, что могла бы быть сказано ясно и просто, понятно младенцу. А этот тезис я ясно провозглашал, я стою в этом смысле на одной с ним почве. Но он не чувствовал в действительности ничего подобного. И потому наши слабые предчувствия видит только с точки зрения их опасного……. Но ведь делать это признание он вправе, выслушивать нам это очень полезно. Таким образом, я хочу сказать, что ни в моем докладе, ни, смею думать….

Ваша аргументация как будто самооправдание. По-моему, это недоразумение.

А.В. Карташев.

Иначе я не могу Вас понять. В том тезисе, в котором пространно трактуется о встрече религиозного, догматического сознания с историческим социальным движени-

ем, я не хотел говорить и думаю, что не хотели говорить и те мыслящие со мною ораторы, о… автономности и самоценности религии и о новом закабалении в союзе с теми же нерелигиозными стихийными силами, каким является социальный процесс. Таким образом, насколько я понял, И<родион> Д<оментьевич> старался отклонить коренные недоразумения. Если бы И<родион> Д<оментьевич> проаргументировал свои положения, он бы убедил, возможно.

Д.С. Мережковский.

По существу доклада было мало разговоров, как мало было возражений А<нтону> В<ладимировичу> и мне. Или мысли шли самостоятельным ходом, или наиболее значительны и интересны были не столь два возражения, сколько два поучения, которые мы выслушали: поучение Кондурушкина и Холопова. Собственно трудно возражать на поучение. Поучение надо как бы принять, возражать на него нельзя. Возражать на него можно только каким-нибудь действием. Но каким же действием можно возражать на такое поучение? Холопов так и сказал, прямо сейчас пояснил, что его слова относились к реферату А<нтона> В<ладимировича>, а следовательно, и ко мне лично, и так мне лично прямо и говорил.

Голос.

Не поучение, а недоумение.

Д.С. Мережковский.

Последнее было не только недоумение, но и поучение, ибо в последнем было так сказано, что человек, не верующий во Христа, не должен говорить, что он верует во Христа. Разумеется, это так. Но как же быть в нашем обществе, когда весь разговор идет рационально. Единственно, что вы можете сделать, это спросить меня: верю ли я во Христа? И я хочу просто и рационально ответить: да, верю. Вы можете мне не поверить, тогда и весь разговор абсолютно бесполезен. И все предупреждения относительно опасности пророческого духа, опасности антихристовой становятся тогда тщетными. Вы берете на себя роль миссионера, который предупреждает людей, чтобы они не впали в опасность, в соблазн антихристов. Роль эта бесполезна, так как мы обращаемся к такой аудитории, в которой нет прямо твердой веры, чтобы она подвергалась опасности разложения, мы обращаемся к ауди-

тории пестрой в смысле веры. Тут есть люди, религиозно настроенные, которые даже еще не христиане и не знают, что такое христианство, есть люди, безнадежно чуждые религии, которые никогда не придут к ней. И потому эта роль миссионера здесь совершенно праздна и бесполезна. Мы ничего не разрешаем, так как и разрешать нечего. Эта аудитория слушает и о Христе, и о антихристе совершенно одинаково: равнодушно и безразлично. Если мы возбуждаем интерес к этим вопросам, за что же нас корить? Представьте на одну секунду, что я верю во Христа действительно, зачем вы хотите меня..? Я делаю дело, полезное даже с точки зрения Церкви, просто православной, ортодоксальной, а Вы говорите, как у нас один теософ восклицал: «Мережковский проповедует антихриста!» Какая дьявольская хитрость должна быть, чтобы так говорить прямо в лицо… какой демон!.. тут спорить нечего. Другое поучение, Кондурушкина, было любопытнее и интереснее, оно было гораздо наивнее. Это относительно цыпленка и яйца… Я немножко забыл… относительно скорлупы и цыпленка, что мы паровым способом высиживаем…

Голос.

Делаем скорлупу, а цыпленка там нет: форма раньше содержания.

Д.С. Мережковский.

Возражение Кондурушкина абсолютно сходится с возражением Холопова. Если предположить, что нет центра, нет живого ядра, о чем верно говорил А<нтон> В<ладимирович>, если создавать новую религию, то получается положение комическое и глупое, совершенно невежественное и грубое. И надо же предполагать, что люди, просто занимающиеся историей религии, дойдут до этой глупости, чтобы создавать новую религию. Разумеется, этого нет. Единственный способ бежать от этой комической глупости — признать, что мы считаемся с религией, как с фактом, что нужный центр есть — Христос. Я забыл еще одну мысль, на которую хотел указать Холопову. Представьте себе, что факт такой, что вера во Христа есть, но произошел несомненный разрыв с Церковью. Вот действительно явление, совершенно новое, которое следовало бы разобрать внимательно. Ведь собственно вера во Христа невозможна вне Церкви. А если

есть действительно живая вера во Христа, поверьте мне на минутку, что я верю, то явление странное: люди разрывают с Церковью и при этом имеют живую веру во Христа, мало того, что живую веру, протестантски отвлеченную, нет, всю полноту догматики. Можно сказать, что нет ничего в Церкви, начиная от догмата и кончая ритуалом, что не было бы приемлемо абсолютно, исключая связь с политическими формами, так как это очень исторично, но в догматике и даже в ритуале нет ничего неприемлемого, и однако люди не могут почему-то войти в Церковь. Над этим надо задуматься. Если бы оказался этот факт, что есть вера живая во Христе, то почему же люди не могут войти в Церковь. Людям, являющимся в Церковь, следовало бы отнестись к этому факту серьезно. Если это ересь, исследовать, откуда она явилась. Во всякой ереси есть какой-нибудь недостаток отрицания полноты догматики. Тут такого отрицания и ущерба догматики нет. Вся полнота догматики признается. Я не знаю в этом смысле, какое обвинение предъявил нам человек, стоящий на церковной точке зрения. Это было бы очень важно и нужно, если бы он указал, чего мы в Церкви не признаем, и вследствие этого непризнания, почему мы отходим от Церкви, отрываемся. Это факт, мне кажется, очень существенный и важный. Я перехожу к возражению Кондурушкина. Если мы действительно создаем религию, то положение могло бы быть бессмысленным. Но мы не в таком отчаянном положении. Мы не создаем религию, и в том смысле, как здесь употребляется пророчество, мы не пророчествуем, а мы утверждаем некоторый факт, предчувствуем, предвидим, что происходит нечто существенное и важное в мире. О положительном очень трудно говорить, но в смысле отрицательном ясно, что сейчас время небывалое, не похожее ни на какие исторические времена и эпохи, и что происходит нечто особенное в самой истории. Поставлена на карту вся культура, все основные культурные ценности. Конечно, в такую эпоху неужели христианство никак не реагирует? А действительно, Церковь никак не реагирует, ни католическая, ни православная. Это что-то единственное в мире, это безмолвие Церквей. В эпоху, когда происходят явления, невозможные по силе и по давлению, когда реагирует все, можно сказать, что единственное место в мире аб-

солютного затишья, штиля только в Церкви. Листок не шелохнет именно в Церкви. Разве это не страшно? Это до такой степени страшно и до такой степени тут есть нечто апокалипсическое и пророческое, что, указывая на это, мы уже говорим: «да, не мы одни», а вовсе не считаем, что мы что-то выдумали, высидели, как цыпленка в яйце. Нет, в самом мире происходит нечто удивительное и небывалое. Надо быть совершенно глухим и не слышать, быть какой-то страшной глухотой глухим: «Что будут говорить, вы не услышите и не заметите…» Все дети мира увидят, а они не увидят: они глухи к этому, и чем ближе к Церкви, тем глуше, а в самой Церкви полная глухота. Какие-то странные молитвы: «о победе и одолении врага»… непостижимые, чудовищные молитвы, как будто ничего не случилось. Если мы в положении страшном и комическом, то ведь Церковь, может быть, в положении, еще более страшном и, может быть, еще более комическом. Этого обвинения мы во всяком случае принять не можем. Дальше удивительно глубоко и точно формулировал при величайшей наивности этой формулировки одно из ходячих положений М.И. Туган-Барановский. Я очень жалею, что его нет здесь, так как можно было бы выяснить еще большую глубину и наивность его формулировки. Это возражение: «Помилуйте, как же теперь, в век просвещения возможно верить? Мы не такие наивные люди, чтобы поверить во всю эту, с позволения сказать, чепуху!» Так просто формулировал, что хорошо бы поверить, хорошо бы, если бы все поверили, но как же поверить в такой вздор, когда у нас есть наука, и все возможно разрушить? Он говорит: «Нет наивности в мире». Мне хотелось сказать: «М<ихаил> И<ванович>, Вы наивнейший человек, ибо что может быть наивнее современного ученого, который возражает, как немецкие ученые, на христианство. Это предел наивности. Я бы сказал, что если в мире была когда-нибудь такая дикая наивность, то именно сейчас. Это величайшее одичание, дикость и наивность мира. Если есть где разгореться религии, как в сухом лесу огню, то именно сейчас, ибо все достигло такого предела огрубения, одичания, обессмысления, неразумия и радикальности, что религия лафа, и я боюсь, что возникнет какая-то чудовищная религия. Тут я совершенно согласен с Холоповым: антихристом пахнет. И

среди этой наивности таких, как М<ихаил> И<ванович>, может быть, тоже антихристу лафа. В чем же дело? Да в том, что всю наивность без пафоса, всю силу бессмысленную надо перевести с одних рельсов на другие, надо какую-то стрелку передвинуть. Что поезд мчится на всех парах, в этом нет сомнения, но он мчится не по тем рельсам. Все дело в передвижении стрелки, т.е. в передвижении сознания. Мир гибнет от бесконечного избытка воли и от ничтожества сознания сейчас. И вот тут наше настоящее смиренное дело. Нам говорили: «Религию составили рыбаки, люди простые, смиренные». Я думаю, что мы отчасти играем роль рыбаков, думаю, что у нас есть свое смирение, ибо в высшей степени легко было бы с тем количеством идей, которое у нас есть, тотчас же зажечь какой угодно пророческий костер. Но мы этого не делаем сознательно, ибо не хотим никакого пророчества (тут я возражаю А<нтону> В<ладимировичу>), мы не хотим пророчества, идущего от нас. Мы хотим такого движения, в котором бы наше встретилось с тем, что есть у вас всех. Только когда эта встреча произойдет, когда аудитория почувствует, что нет «они и мы», а есть «мы», тогда возможен будет серьезный разговор, который не будет исключительно вращаться в области диалектики. А пока, конечно, приходится играть комическую роль, как бы выступать в пророках и быть вечно провоцируемыми: «Если вы пророки, то покажите знамение». А у нас знамени<я> нет. И мы можем ответить: «Покажите вы знамение!» И тогда эта провокация тотчас же прекратится и ясно будет, что это простое недоразумение.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах



ЗАСЕДАНИЕ 17 ОКТЯБРЯ 1916 г.

А.А. Мейер
Новое религиозное сознание и творчество Н.А. Бердяева

Тех представителей нашей интеллигенции, которые уже поняли, что религия не отжила, можно, грубо говоря, разделить на две группы. Одни пришли к убеждению, что им придется опираться на будущие церковные исповедания, и когда им говорят о чем-то новом в религии, они считают эти разговоры совершенно праздными, потому что, по их мнению, новое в религии, новое в христианстве вообще невозможно. Другие, наоборот, предчувствуют, что должно произойти какое-то обновление в христианстве, они ожидают, как иногда говорят, может быть, не совсем точно, нового религиозного сознания. Этот термин употребляет часто и Н.А. Бердяев. Поэтому я позволю себе говорить в данном случае его словами. Бердяев знает, что «для религиозного сознания новой мировой эпохи, — как он говорит, — есть только один выход: осознание той истины, что новозаветное христианство не есть полная и завершенная истина». Зная, что требуется еще некоторое завершение или восполнение истины исторического христианства, Бердяев, однако, как мне представляется, не отдает себе ясно отчета в том, в чем же заключается это восполнение, и в то же время ему хочется построить теорию этого нового религиозного сознания. Он пытается дать философскую работу, которая бы в терминах современной философской мысли раскрывала бы совершенно новое религиозное сознание. Такой работой является его последняя книга «Смысл

творчества»[241]. Я не буду касаться чисто философской стороны этой книги, но думаю, что если бы ее прочел настоящий философ, то, вероятно, улыбнулся бы и сказал бы, что это философски малозначащая вещь. В самом деле, там есть поразительные философские ляпсусы, если можно так выразиться. Достаточно такого примера: говоря о Платоне, Бердяев говорит, что идеи[242], которые существуют предвечно, должны мыслиться, как нечто враждебное человеческому творчеству. Ему кажется, что то, что существует предвечно, предопределяет всякое творчество. А следовательно, человек творящий оказывается несвободным и все то, что он творит, уже предопределено. Кто немного знаком с учением Платона, тому будет ясно, что Бердяев тут впадает в какое-то недоразумение: смешивает предвечность идей с временным их предсуществованием, т.е. вечность смешивает с какой-то во времени данной бесконечностью. И такого рода непродуманные высказывания у него встречаются постоянно. Но я думаю, что в этом отношении Бердяев грешит немного больше, чем другие религиозно-философские мыслители. Вообще люди, занятые вопросами религиозно-философскими, не так уже строги по поводу своих формулировок к тем или другим пересказываниям философских систем, и Бердяев тут мог бы возвратить обвинение своим обвинителям. Но важно, что никто из сторонников нового религиозного сознания, пытающихся религиозно-философски мыслить, не высказывает таких претензий, какие выражает Бердяев, и не пытается давать действительно законченную, стройную философскую систему, такую теорию, которая бы вполне выявила все содержание нового религиозного сознания. Таких претензий мы не встречаем у других мыслителей религиозно-философских, так как они, вероятно, чувствуют, что теории этой не может быть. Вообще, если говорить о чем-то новом в религиозном сознании, то эти речи законны лишь в той мере, в какой предполагается какой-то новый объективный факт. Если в истории человечества сейчас переживается какой-то новый факт, вносящий какую-то новую проблему, тогда есть основание для ожиданий чего-то нового в религиозном сознании. Но пока нового факта в религиозном сознании быть не может. И поэтому теория нового религиозного сознания

есть раскрытие всего глубокого содержания нового факта. Раскрыть же все содержание нового факта возможно, только близко подходя к нему, имея с ним какой-то внутренний контакт, понимая его изнутри. А это понимание, конечно, не дается одним философским размышлением. Такое знание факта может только определяться некоторым опытом, если это большой объективный факт, который переживает человечество в данную историческую эпоху. Но ясно, что опыт этого факта может быть только каким-то большим коллективным опытом, и здесь построения того или другого философа могут сказать очень мало. Этот новый объективный факт затрудняет построения теории, ибо всегда факт не рационален и слишком много иррационального содержания в нем. И надо глубоко войти в его содержание, чтобы все существо факта до конца выявить. А это не делается сразу. Если Бердяев так легко строит законченную философскую систему и теорию нового религиозного сознания, то потому, что он совсем обходит тот факт объективный, который может давать некоторое основание для преображения нового религиозного сознания. В одной из последних статей[243] Бердяев упрекает Мережковского в том, что он, подобно Булгакову, а это в устах Бердяева звучит осудительно, пытается найти в объективности данность какой-то опоры для своих религиозно-философских предвидений. Булгаков опирается на данность существующей Церкви, Мережковский, говорит Бердяев, опирается на другую данность, на существующее общественное движение, на то, что часто называется общественностью. Но Бердяеву кажется, что здесь разницы по существу нет: и в том и в другом случае ищется какая-то объективная ценность, а это и есть главный грех. Надо построить какую-то новую религиозную истину, не опирающуюся ни на существующую Церковь, ни на существующую общественность. То, в чем Бердяев видит вину некоторых из представителей нового религиозного сознания, можно считать их заслугой, т.е. их верным чутьем. Действительно, что-нибудь из двух: или придется опираться на существующую данность — Церковь, так как вся полнота христианской мудрости заключена там, и тогда нет никаких оснований для ожиданий каких-то откровений. Конечно, человек сам не может начать ка-

кой-то перелом в Церкви, начать какой-то перелом в религиозном сознании. Ведь религия не есть только факт внутренней жизни, она есть исторический факт. Если в отдельном человеке происходит перелом, то это не значит, что это есть перелом в религиозном сознании. Но если этот внутренний перелом имеет такое значение, то это значит, что уже объективно совершается какой-то перелом, и тогда надо его отыскать, тогда он есть объективный факт. Но оставаться вне всяких фактов нельзя. Это значит — строить религию из себя. Мы переживаем исторический момент, который знает свою злобу, свою особую исключительную заботу. Перед нами стоит проблема: как возможно свободное общение многих личностей в условиях самой жизни? Эта проблема выдвинута, как это ни странно будет звучать для некоторых, христианской культурой, христианской историей. Вне христианства такая теория была бы невозможна просто потому, что вне христианства вообще не существует никаких проблем, которые бы относились к личности. Когда мы говорим о проблеме свободного общения, мы и имеем прежде всего в виду понятие личности, которого требует, предполагает это свободное общение. Вне общения, и именно свободного, личность не может себя утвердить. Поэтому христианство, решившее проблему личности, но еще не заявившее этого решения, это христианство действительно требует восполнения и именно в смысле решения проблем. Сейчас именно такой исторический момент, когда мы стоим накануне одного из очень важных шагов, которые должно сделать человечество в направлении к этому решению. Этот важный шаг заключается в каком-то осуществлении или вступлении на путь осуществления свободного общения на этой земле. Но эта проблема отнюдь не моральная проблема, она не может быть так решена, как решаются этические проблемы. Нельзя апеллировать к человеческому существу, к человеку с призывами так или иначе видоизменить взаимоотношения между людьми. Это проблема историческая, она предполагает известный перелом в человечестве, а не только в людях, в человечестве, взятом в целом, т.е. не только в смысле суммы душ, которые составляют человечество, но и со всей жизнью человечества, со всей его плотью, т.е. с тем, что можно было бы назвать телом

человечества. Из этого неизбежно вытекает проблема общения, как проблема не только моральная, не только духовная, но и проблема материальной культуры. Должны произойти некоторые изменения в самом теле человечества. Человечество растет, и этот рост вовсе не означает только духовного совершенствования. Это не означает также и роста тела человечества, т.е. известные изменения в материальной культуре. И только при наличности определенных достижений в области материальной культуры возможно решение определенных духовных задач, стоящих перед человечеством. Это две стороны жизни, теснейшим образом связанные между собою. И очень правы те материалисты, которые грубо и наивно, но выдвигают на первый план этот момент изменений в области материальной культуры. Если бы мы вслед за материалистами захотели утверждать, что изменения в области материальной культуры определяют собою всю духовную жизнь человека, если бы стали утверждать, что это единственный решающий фактор, мы жестоко ошиблись бы. Никогда религиозно мыслящие люди не могут допустить такой ошибки, но должны помнить, что определенные задачи, выдвигаемые ростом духа человечества, не могут быть решаемы иначе, как при условии определенных изменений в самом теле человечества. И вот почему приобретают особое значение те предчувствия, которые живут у современного человечества, даже совершенно чуждого каких-нибудь религиозных предвидений. Бердяев сам говорит, что 19-ое столетие стояло вообще под знаком социологизма[244], т.е. главная забота тогда была забота о правильном общественном устройстве. Ему кажется, что эта некоторая ограниченность сознания сказывалась в таком преобладании этих интересов социологического порядка. Бердяев убежден, что социологизм есть не что иное, как ложная общность индивидуального разъединения. Если перенести это на простой язык, то он хочет сказать, что социализм есть не что иное, как ложное соединение индивидуумов. Индивидуумы остаются такими, какими они сейчас существуют, и ищется их соединение. И в этом и заключается вся социальная проблема. Причем, говоря о социологизме и о том высоком настроении, на котором стояла мысль человеческая в 19 веке, он сейчас же суживает эту тему и на-

чинает говорить о марксизме, и признаки марксизма принимает за признаки социологизма вообще. Конечно, новое религиозное сознание, если оно существует, должно быть не чуждо той критике социологизма, а в частности марксизма, которую предпринял Бердяев. Несомненно, что в тех построениях, какие мы наблюдали в последнее время и которые выдавались за идеологии социального движения, действительно, можно найти такую задачу — соединить индивидуумы, оставляя в силе всю их разъединенность. Эта задача, конечно, неразрешима, и без предположения какого-то изменения человека, изменения внутреннего строя человека нельзя предположить разрешимой задачу их общения. Кроме того, в тех идеологиях, которые выдавали себя за идеологии социального движения, нет даже ни малейшего намека на идею личности. Они совершенно лишены понимания, что такое личность. Но марксисты вам скажут: «О чем вы говорите? Разве Сократ не личность? Разве Платон не личность? Причем тут христианство?» Это постоянный их ответ, он свидетельствует о том, что в данном случае мы наталкиваемся на абсолютное неведение самого содержания личности. Конечно, дело не в словах. Можно каждый индивидуум назвать личностью, всякую особь, и тогда, конечно, не только Платон и Сократ, но и еще многие окажутся личностями, даже животные, так как и они в достаточной мере индивидуированы. Но что составляет существо того, что называется личностью, остается совершенно не выясненным, и надо сказать, что вся современная философия мало занималась этим понятием. Она вообще как-то оставляет его в стороне. И только при близком соприкосновении с христианской догматикой она должна хотя бы несколько освоиться с понятием личности, догадаться, что в этом понятии таится то, что можно назвать личностью. И раз это не называют как-нибудь иначе, то, значит, это что-то особенное, что показано человечеству христианством. Но полное неведение личности делает социалистические и всякие другие идеологии слишком убогими, узкими, даже внутренне реакционными в том смысле, что они возвращают наше сознание к дохристианским идеологическим построениям. Те проблемы, которые они решают, могли бы быть так решаемы, как решаются они только в языче-

стве, в Ветхом Завете. В христианском сознании такие решения немыслимы, так как возникает новая задача, и надо решать прежде всего проблему о личности во всей полноте. Поэтому новое религиозное сознание здесь должно признать Бердяева своим. И, несомненно, Бердяев прав, говоря, что социологизм, каким мы его знаем, есть некоторая узость, есть некоторое обеднение сознания, а не его обогащение. Надо подойти к этому социологизму, как к факту, говорящему о некотором историческом сдвиге. И тогда, может быть, мы не будем так настаивать на его внутренних недостатках. Нам станут менее интересны его минусы и более интересны плюсы его настроений. Эту проблему свободного общения создало европейское человечество в той стадии его духовного развития, когда оно как бы несколько отходило от христианства, когда считало себя эмансипированным от христианского исторического сознания и поэтому неизбежно, с точки зрения христианского понимания истории, уклонялось в сторону Ветхого Завета. Этот уклон был необходим, и европейское человечество, конечно, должно было его пережить. Если эту новую проблему создают культурные слои современного человечества, проникнутые настроениями более ветхозаветными, то в этом факте можно найти объяснение того, что вообще социальные идеологии, действительно, мало учитывают проблему личности. Но тот факт, что они сосредоточивают свое внимание на общении людей, именно на задаче единения людей, это очень симптоматический факт. И надо сказать, что это настроение есть не только настроение, а некоторое выражение фактически совершающихся перемен, имеющих место в самой материальной культуре человечества. Здесь есть первое, может быть, очень смутное отражение в сознании уже совершающейся перемены. Здесь нет полного понимания всего смысла проблемы, всей глубины ее, всего мистического содержания задачи. Есть только темное осознание факта и больше ничего. Тут только <дают> себе смутный отчет в том, что что-то сдвигается, происходит, какие новые горизонты открываются в области материальной культуры. Этот социологизм только свидетельствует о неизбежности известных изменений в области материальной культуры. Но это не те изменения, в которых решается проблема, в зна-

чительной мере выдвигается проблема[1] свободного общения людей на земле. Новое религиозное сознание должно было бы не отворачиваться от этого социологизма, а пытаться его внутренне осветить теми идеями, которые религиозное сознание может принести, как религиозные, т.е. как охватывающие жизнь в полноте. Поэтому для нового религиозного сознания возникает задача не столько критики этого социологизма, сколько оправдания, что очень трудно. И там есть действительно живое предчувствие нового религиозного сознания, где мысль и чувства пытаются найти это оправдание, как бы то ни приходилось расплачиваться за это настроение, какие бы ошибки ни были сделаны, как бы ни казалось это для людей, вне стоящих, бессмысленным и нелепым. Мы видим такую картину: те, кто занимается критикой социологизма, те получают больше признания в известных кругах общества, так как это довольно легко и можно построить связные теории. А кто пытается с религиозной точки зрения принять социологизм, являет картину обратную. Всем кажется непонятным: люди занялись религиозной проблемой и переходят к таким незначащим вещам, как социальные вопросы. Это невыгодно для защищающих социологизм, но эта невыгодность говорит в пользу защищающих социологизм. Итак, надо признать, что новое религиозное сознание дается там, где есть положительный подход к этому социологизму. Бердяев противополагает социологизму космизм: «Критика человечества так изъелась вопросами социологизма, что как будто потеряла всякое чувство космоса»[245]. Это тоже верно. Поскольку мы решаем проблему социальную в контурах ветхозаветных, мы действительно делаем эту ошибку, обедняем наше сознание в этом направлении. И опять здесь Бердяев прав и, однако, не прав, потому что он хочет противопоставить социологизму какой-то космологизм, тогда как этот космологизм, который он выдает за нечто новое, известен уже христианству. Для христианства уже существует космизм. И для религиозного сознания современного человечества незачем его искать: если это сознание религиозное, то оно обладает тем, что Бердяев называет чувством космоса. Здесь вопрос о том, каково будет отношение к космосу в новом

[1] Так в оригинале.

религиозном сознании, является излишним, так как уже в каждом христианском религиозном сознании есть известное отношение к космосу. Поэтому Бердяев здесь ломится в открытую дверь. Тогда ему надо ограничиться этой критикой, а он говорит, что вообще тот социологизм, под знаком которого стоит европейское сознание, весь должен быть снесен насмарку[1]. На самом деле, если новое религиозное сознание действительно раскроет существо социальной проблемы более глубоко, то не иначе, как вместе с проблемой космоса. И проблема космоса будет решена человечеством по-новому. Это неотделимо одно от другого. И когда Бердяев противопоставляет космизм социологизму, то думается, что он совершенно сходит с той позиции, которую сам пытается занять. А когда он выдвигает человека, он говорит, что сама книга его написана благодаря особой царственности человека. Человек для Бердяева есть тот, кто теперь открывается, тот, чье откровение происходит. Но тогда человек должен быть по меньшей мере равен космосу, и христианство всегда знало человека, как величину, равную космосу. Человек и космос — это ни больше, ни меньше. Человек и мир — это уравнение, человек и мир — это, может быть, и есть одно из безумий христианства. Этот тот антропоцентризм, которому так противится языческое сознание. Оно не может поднять человека до равенства с миром. Человек всегда часть, всегда частность, что-то маленькое, всецело обусловленное этим громадным миром. И вдруг человек и мир ставятся, как две противостоящие величины. Но Бердяев, противопоставляя космос социологизму, забывает христианский антропоцентризм и свой собственный. И такое противопоставление, при котором то, что лежит в порядке человеческого общения, противопоставляется маленькому, частному, такой космизм мне представляется, с христианской точки зрения, опасным. Здесь даются какие-то другие откровения, нехристианского свойства. Но опять Бердяев здесь противоречит себе. Этот его человек может обойтись без общения на земле, потому что человек, каким его понимает Бердяев, есть человек в духовной плоти и только, а о человеке в этой плоти он в сущности не говорит. Можно подумать, что тот перелом, который он предвидит, заключается в

[1] Так в оригинале.

том, что человек должен перестать быть человеком в ветхой плоти и стать человеком в духовной плоти. Это — новое религиозное сознание, это преображение мира, это последний судный день, конец, с которого начинается новая земля и новое небо. Или Бердяев пророк такого переворота, если он говорит, что это задача нашего момента. Тогда он просто предтеча какого-то нового второго пришествия. Во всяком случае мы видим, что такова логика всего построения Бердяева. Он говорит: «Новый град — только новое общение людей. Должны отвалиться все элементы ветхой общественности»[246]. Все — и революция, и эволюция — одинаково ветхо, все должно одинаково исчезнуть. Ему здесь совершенно все равно, будет ли революция или реакция. Это все — ветхий мир, который должен быть отброшен, «потому что новый град творится из ничего, — говорит он, — в мирском смысле». Его просто нет в этом мире. Он говорит: «Он творится из духа»[247]. Этот дух, который творит новый мир, Бердяев понимает так, что, конечно, он не может сотворить град без плоти, ибо тогда и града нет. У Бердяева есть понимание, что и сама проблема общения есть проблема плоти. Бердяев хотя и смутно, но догадывается об этом. Поэтому он оговаривается, что создание нового града из духа есть создание новой духовной плоти. Но социологическая проблема не затрагивает этой проблемы религиозного общения ни в одном пункте. Так что социологизм остается в стороне, так как это сознание изменений, происходящих в ветхой плоти на этой земле, в непреображенном мире. И в таком случае он совершенно чужд тому новому граду, который строится только из духа и в духовной плоти. Но если так, то нужно предполагать, что мы стоим накануне полного преображения мира, так как или мир должен быть преображен весь, или человек еще остается в этом мире и у него те же задачи, которые он должен осуществлять на этой земле. Но сам Бердяев говорит: «Ложно и безбожно то ветхое сознание, по которому человек не смеет дерзать творить до мирового окончания искупления, до конца этого мира. По этому ветхому сознанию в здешнем мире удел человека лишь искупление греха, изживание греха, творчество же будет возможно лишь на том свете, да и то еще неизвестно, так как «тот свет» представляется статически, а не динамически. Это

сознание противно глубочайшей сущности христианства, которое делает Бога имманентным человеческой природе и потому не допускает совершенно трансцендентного разрыва здешнего мира и мира потустороннего. Это рабье самочувствие противится великой идее Творца о человеке, в нем сказывается пассивная покорность необходимости, трусливое и слабосильное отречение от свободы во имя спокойствия и безопасности. Это — религиозное мещанство внутри христианства. Христос явился в мир раньше, чем до конца был исполнен закон. И творчество начнется раньше, чем завершится искупление»[248]. Значит, он думает, что до мирового окончания, до полного преображения мира человек должен осуществить то творчество, о котором говорит Бердяев, как о чем-то новом, что должно окрасить новую мировую эпоху. Тогда он должен творить в ветхой плоти, и тогда, если это творчество совершенно не знает плоти, творчество общения людей Бердяева есть общение бесплотное. Или приходится предположить, что человек не смеет творить до окончания этой земной истории. Здесь Бердяев запутывается в самой проблеме общения, не находит ясного ответа на вопрос, в чем же заключается общение на земле. Внимательно рассматривая эти места его писаний, я нигде не нашел на это ответа. Здесь удивительная путаница, неизвестно, чего он ждет: преображения мира или новой исторической эпохи на земле. И этим объясняется, почему Бердяев вообразил, что вся суть нового религиозного сознания заключается, как он говорит, возражая Мережковскому, не в проблеме плоти, а в проблеме человека и человеческого творчества. Ему кажется, что вот где суть нового религиозного сознания: не в том, что решается проблема плоти, т.е. проблема общения, а в том, что решается проблема творчества. Мне захотелось выяснить себе, в чем заключается проблема творчества и что в этом творчестве воистину нового? Он говорит, что о творчестве нет ни одного звука в Евангелии и что все христианские писатели не знали даже такого понятия «творчество». Ни у отцов Церкви, ни у подвижников нельзя найти никаких наставлений о творчестве, а наставления о послушании и об аскетических подвигах там есть. И Бердяев замечает очень верно, что даже самая мысль о том, чтобы у какого-нибудь подвижника можно

было найти наставление о творчестве, звучит дико и оскорбительно для слуха. Это верно. Эта мысль звучит так дико для меня, как если бы я хотел что-то от Леонида Андреева найти у отцов Церкви и у подвижников христианства. И притом мне становится непонятным: он слово «творчество» склоняет, как мог бы склонять его Л. Андреев[249], во всех падежах и на всех страницах он говорит, что нельзя его найти у подвижников. Но как же это можно там найти? И ведь это творчество, о котором говорит Бердяев, есть просто творчество человека, в таком смысле, в каком мы всегда понимали это слово, т.е. в том, в каком ничего решительно нового в христианстве нельзя было найти. Ведь собственно это есть нечто основное, и нельзя быть человеку без творчества, говоря серьезно об этом. Как же можно затем говорить, что такое творчество теперь выдвигается, как особая религиозная проблема. Сам же Бердяев говорит, что Евангелие и подвижники умалчивают стыдливо о творчестве. Здесь есть какое-то особенное чувство действительно необходимого умолчания. Но у Бердяева нет этого чувства. Ему кажется, что настало время уже не умалчивать о том, о чем подвижники умалчивали. Но это как раз то, чего подвижники не хотели предлагать, так как видели в этом действительно соблазн. И, действительно, здесь есть соблазн возврата к язычеству. Бердяев не замечает этого, но боится и для себя, и для других этого соблазна и думает, что можно восполнить христианство этим чисто физическим пониманием творчества. Мне не хотелось бы быть голословным, поэтому я несколько остановлюсь на самом анализе понятия творчества у Бердяева. Творчество часто Бердяев смешивает с понятием творения. Он говорит, что человеку предстоит творить из ничего, т.е. творить, а не открывать. Его творчество лишено своего некоторого сопутствующего понятия. То творчество, какое знает христианство, это есть творчество-откровение. Оно имеет много других названий в христианстве, потому что это только слово, более современное, но объяснение для этого есть, и христианство об этом говорило. Без творчества никакого откровения не бывает, но его знает христианство и чувствует жизнь. Это творчество откровения, т.е. то, которое открывает вечное, а не творит из ничего. Бердяеву же представляется, что получить откровение о веч-

ной идее значит быть несвободным, оказаться предопределенным, так как вечность в его представлении существует раньше, чем творчество человека. Я даже не могу дать себе отчет, как мог Бердяев так грубо представлять соотношение между вечной идеей и говорить о творчестве, будто творчество есть тогда творчество, когда это творение из ничего, а не есть откровение какое-то иное. Может быть, он здесь открывает новые пути, но, несомненно, пути антихристианские, так как христианское сознание, какие бы перевороты оно в себе ни переживало, не сможет дойти до утверждения о человеческом творчестве, которое есть творение из ничего. Я думаю, что это творение из ничего уже граничит с какой-то магией. И Бердяев недаром так сочувственно говорит о светлой магии, которая преобразит мир. Здесь есть односторонность творчества, которая наблюдается и в магии. Это какое-то бессознательное темное творчество, видящее в себе создание чего-то тайного, вмешательство в космос, восполнение космоса. Магию, как восполнение, ее так проповедует и Бердяев. Только он называет ее светлой. Она отличается от темной магии тем, что это есть магия, которая совершается с чувствами любви к миру и к природе. Достаточно любить природу и стать магом, чтобы она оказалась светлой. Но эта любовь нужна для того, чтобы властвовать над миром и над природой, с помощью этой любви происходит не служение, а властвование. Таково построение Бердяева приблизительно. Но что такое любовь, с помощью которой человек властвует над миром, творит свою светлую магию, магию творения из ничего? Ведь если космизм, космологизм, который предлагает Бердяев, действительно творит такие представления об отношении человека к космосу, то это воистину антихристианский космологизм, и понятно, что он совершенно бесплоден, потому что здесь нет как раз того момента, который так необходим для христианства при христианском понимании творчества. Нельзя творить без того, чтобы что-нибудь не открывалось. Но чтобы что-то открывалось, надо, чтобы оно о себе что-то сказало, чтобы оно подало знаки, надо, чтобы этот мир, который о себе скажет, был воплощен, чтобы была какая-то плоть, с которой я сталкиваюсь, которую я вижу, через которую я открываю вечные ценности, в этом космосе та-

ящиеся. Но это то требование, которое делает христианству чуть ли не материализм. Сам Бердяев говорит, что незачем выдвигать проблему плоти. Церковь показала достаточно много любви к плоти. Нам нужна сейчас любовь к духу. Конечно, здесь простое недоразумение. Я был поражен, как он может делать такие вульгарные заключения. Церковь много обнаружила любви к плоти? Это что же: плохие священники, которые любят деньги? О чем вообще идет речь? Вероятно, только о Синоде и о плохих священниках, т.е. о том, о чем неприлично разговаривать религиозному философу, когда он пытается определять сущность христианства. Но оказывается, что сейчас надо решить какую-то проблему духа, и именно потому, что для него не существует проблемы общения, не существует проблемы того творчества, которое может быть творчеством общения, непременно предполагающим плоть, и плоть мира, через которую, как через знаки, открывают себя вечные ценности, и плоть человека, через которую он открывает вечное Я. Эта тема для Бердяева как будто не существует, если ограничиваться его оговоркой о духовной плоти. Но я предполагаю, что речь идет об историческом моменте. А здесь как будто речь идет о каком-то решении проблемы только в духе. Здесь мы наталкиваемся еще на один момент, поражающий у Бердяева. Он говорит, что христианство, как религия искупления, знало только послушание. Это слово у него приводится в двух смыслах: то послушание закону греха, то послушание Богу. И иногда нельзя понять, о каком послушании говорит Бердяев. Когда он обвиняет социализм в послушании, то мы видим не Бога, а какой-то закон греха. Но в историческом христианстве есть какое-то послушание, как результат аскетизма, и тут речь идет о послушании Богу, Церкви, т.е. не закону греха. Я оставляю в стороне эту путаницу слов, можно ее не замечать. Но во всяком случае речь идет здесь <о> послушании в противопоставлении творчеству. Я предположу, что Бердяев говорит о послушании аскетическом, какое знают в Церкви, как послушание Богу и Церкви. Это послушание представляется Бердяеву чем-то более низким по сравнению с творчеством. Творчество, говорит он, это есть дальнейшая ступень, и послушание здесь должно быть преодолено. Но тут ясно, что Бердяев никогда не

понимал смысл церковного послушания. Это свидетельствует о том, что здесь совсем не подозревается проблема Церкви. Она решается так, как решает ее всякий позитивист: «Это общество верующих, которому затем верующие повинуются»[250]. Нет достаточно глубокого понимания идеи послушания в аскетизме. И, таким образом, можно было бы иначе сказать, что творчество человека, взятое как творчество в духе, выше послушания, хотя послушание есть некоторый момент в таком творчестве, которое уже не может быть называемо только творчеством: в творчестве аскетического подвига. Это для всякого религиозно мыслящего человека понятно, что это есть другая ступень творчества, высшая по сравнению с той, которую знает человек, как художник, как творец. Это даже Шопенгауер знал. Как же не знать этого христиански мыслящему человеку? И однако Бердяев как будто никогда об этом ничего не слыхал. Он не понимает, что самый аскетизм есть творчество и высшее, чем просто творчество духовных ценностей человека. Если сюда присоединяется послушание, как некоторый момент специфически церковной христианской жизни, то это потому, что аскетизм будит творчество индивидуальное в каких-то своих неисследованных пределах и достигает творчества истинно церковного, коллективного, в котором, может быть, идея послушания и есть та идея, которая связывает аскетический подвиг с подвигом истинно церковного общения. И берется это послушание со своей аскетической стороны аскетами. Но если взглянуть с другой стороны, со стороны того, что скрыто за идеологиями аскетизма, что идет дальше него, то мы, может быть, увидели бы, что послушание проходит и в это новое творчество, дальше аскетизма стоящее, как необходимый момент, но как момент, внутренне изменяющийся. Здесь нет простого отграничения послушания и замены его творчеством. Здесь дальнейшее проявление творчества дальше аскетизма. Он не знает, где творчество человека вообще. Здесь и есть момент, который создает проблему нового религиозного сознания. В этом и трудность, что здесь нужно не оставлять послушание, т.е. последний предел аскетического подвига, который знает христианство и который есть подвиг церковный, включающий в себе намеки на коллективное делание, послуша-

ние Церкви ради Церкви, ради творческого акта Церкви, а не ради человека, хотя бы и взятого просто в виде индивидуума. Тут творчество индивидуальное включено в творчество религиозное, а Бердяев хочет пойти назад, к бесцерковности. Мне кажется, что он не чувствует действительно проблемы нового сознания. Она заключается в искании свободного общения, т.е. общения творчества, в котором личность не переставала бы быть свободной, т.е. творящей личностью. Но общение или сосуществование многих совместно творящих личностей предполагает непременно творчество коллектива, творчество целого, которое не уничтожает личности. Это и есть схема Церкви. Церковь есть общество, не уничтожающее личности. Это основное оправдание Церкви. Это, может быть, с точки зрения позитивизма что-то совершенно недостижимое, такое общество невозможно. Это другой вопрос, но это есть задача, требование, которое поставило себе христианство. И к этому требованию, к решению этой задачи мы должны идти. Но всегда этот путь идет через аскетизм, через послушание, через этот особый опыт Церкви, собрание нетворящих индивидуумов, которые могут собраться и творить. Этот момент игнорируется Бердяевым, и тогда понятно, почему он так негодует на тех представителей нового религиозного сознания, которые не так благополучны, как Бердяев. Он говорит, что надо прежде всего стоять над пропастью, иметь смелость отказаться от всех безопасных берегов. Это хорошо сказано, но это вещь страшная. Легко так говорить. Хорошо, когда в эту пропасть не падаешь: стоишь, любуешься, и поза красивая. Мне кажется, что в этих словах просто поза, пусть простит меня Н.А. Бердяев. Он над пропастью не стоит, он благополучно устроился: у него есть известная теория, но он все же член православной Церкви. А православная Церковь имеет один очень удобный догмат: о свободе личного мнения. И я, пользуясь этим догматом православной Церкви, пишу о том книгу, как человек будет творить из ничего миры и беспредельные ценности без Бога, но я высказываю это только как свое личное мнение, но совершенно не претендую, не касаюсь догматов. Я в чаяньи, что догмат меня оправдает и догмат себя раскроет в конце концов. Я чаю это, и это мне предоставлено православной Церковью. Можно предвозвещать

второе пришествие и иметь безопасный берег: оставаться верным членом Церкви. И это происходит не потому, что Н<иколай> А<лександрович> недостаточно глубокий человек, недостаточно понимающий, а потому, что он не уяснил себе существа нового религиозного сознания. Это есть проблема новой церковности, новой Церкви, а не проблема человека и творчества вообще. Если так ставится проблема, то нельзя благополучно устроиться на безопасном берегу православной Церкви. Тогда приходится чувствовать какой-то внутренний разрыв в самом христианстве, в самой Церкви происходящий, приходится чувствовать, что новое религиозное сознание как-то врывается в эту плоть Церкви, в весь этот строй церковной жизни не как какая-то нейтральная величина, не как какое-то частное мнение, а как какая-то серьезная опасность для данного устойчивого положения Церкви, врывается, как что-то, долженствующее мучить церковное сознание. Здесь, может быть, нельзя дать окончательного ответа на вопрос, как бы устроиться. Это не так благополучно, но в этом заключается проблема. Она, может быть, не так страшна, как стояние над пропастью, но достаточно страшна. И вот я думаю, что Бердяев, не зная существа и не подозревая существа нового религиозного сознания, конечно, остается в старом религиозном сознании, и оно, подновляемое некоторыми современными философскими теориями, представляется ему очень удобной и безопасной гаванью. Но эта свобода личного мнения знает какие-то пределы, какие-то заграждения, потому что там есть послушание. В этой стадии аскетического творчества и послушания в этих пределах вовсе не так беспредельна свобода творчества личного. Она очень узка в православной Церкви. А Бердяев его простирает очень далеко, пользуясь этой теорией личного мнения. И остается, несмотря на это, сам в сфере старого религиозного сознания, может быть, именно потому, что пытается здесь быть непослушным сыном Церкви и больше ничего.

Перерыв.

Прения

З.Н. Мережковская.

Я вообще не знаю, могу ли я так громко прочитать то, что у меня написано, чтобы всем было слышно, но тогда мне поможет г. Розенталь[251]. Собственно, мне мало что осталось сказать после А.А. Мейера, который приблизительно все уже изложил о Бердяеве. Так что я скажу только несколько слов в виде подтверждения тому, что сказал А<лександр> А<лександрович>. *Читает доклад.*

Д.С. Мережковский.

Все уже почти сказано. Я не знал, что скажет А.А. Мейер, а оказалось, что мы почти совпали. Я только знал приблизительно несколько мыслей его, но и в самом развитии мыслей у нас полнейшее совпадение. Так что мне трудно говорить, ибо придется в сущности повторять, а повторять не хочется. Если бы у меня были резкие возражения в защиту Бердяева, тогда я мог бы говорить с интересом, а так скучно говорить, так как мы все толчем в одно место и растолкли его в порошок. Может быть, найду что-нибудь еще не растолченное, тогда скажу. Действительно, верно заметил Бердяев, что главное свойство людей нового сознания, отличительное слово, ничего не обозначающее, что они не могут говорить Я, а должны обязательно говорить Мы. Бердяев, по-видимому, предполагает тут какую-то мистификацию, что кто-то спрятался за этим «мы» и заставляет не говорить «я». Но на самом деле это не так: это такой же факт, как тот, о котором говорит А<лександр> А<лександрович>. Некоторые факты происходят в мировой жизни, в жизни

социальной, очень ясные для людей не слепых, огромные факты сдвига. Вот на этом сдвиге мы и основываемся, и никогда бы мы не решились от себя что-нибудь говорить, не имея за собою огромной силы, движущей нас, от которой мы идем. Иногда мы говорим «мы», при этом мы разумеем не только себя, кучку людей, но и разумеем то огромное «мы», которое за нами, которое еще не знает, что мы с ним абсолютно слиты, что мы им выдвинуты. Этого постижения, этого великого мы еще не имеем, и тогда наше «мы» кажется отличным от того огромного социального «мы». Это только «мы» индивидуалистов, людей, дошедших до предела индивидуализма. Конечно, мы дальше пошли в смысле индивидуализма, в смысле одиночества, чем даже Н.А. Бердяев. Тут надо принять последний грех одиночества. Он не пережил многое из того, что мы пережили реально. Он переживал, главным образом, индивидуализм одиночества в умственной области, не очень страшный, так как там все легко происходит. Мы же испытали одиночество и предел индивидуализма в жизни, а не только одиночество умственное. Дойдя до абсолютной оставленное, до последнего отчаяния, почти до самоубийственных пределов одиночества, можно начать объединяться не только умственно, не только в мнениях и теориях, а в каком-то ощущении общей жизни. Общая жизнь самое главное, т.е. ощущение, что в одиночку не спасешься, реально погибнешь, с ума сойдешь, что сил нет больше жить человеку одному на свете. Возьмем такие огромные религиозные силы, как, например, Вл. Соловьев. Он был в таком же положении. Он действительно был пророческого типа человек, а умер как-то впустую, ничего не сделал, не оставил следа реального в жизни и даже в Церкви не оставил следа. Церковь не сдвинул никуда, он прошел, как тень. Если такая огромная пророческая сила, как Соловьев, так прошла, то это недаром, это признак, что уже нельзя сейчас быть одному в религиозной области, что тогда сделаешься жертвой демонической силы. Мы это поняли, мы, бесконечные индивидуалисты, все время друг друга долбим, мучаемся, но поневоле вдруг сливаемся, чувствуем, что ничего нам не сделать: мы — мы, ибо в последней точке, в самом главном в жизни, в деле спасения мы всегда вместе. Этот факт верно нащупал Бердяев, и тут ему ничего

не возразишь. Но важно не то, расходимся ли мы в теории, важно, что Бердяев захотел идти по прежнему, старому пути индивидуализма, он думает, что можно спастись в совершенном одиночестве. В этом и вся разница. А мы поняли, что этого уже сделать нельзя. И тогда все становится совершенно понятно, почему его абсолютно не интересует проблема Церкви, почему он даже не понял, что такое значит плоть. Ему это кажется какой-то дикой вещью. Ему словечко понравилось «плоть», но он совершенно не понял, что проблема Церкви есть проблема плоти, ибо что же такое Церковь, как не тело Христово? И только что встает, как живая, новая проблема о Церкви, как сейчас же встает и новая проблема о плоти, о теле человеческом, о растущем этом теле, о котором так прекрасно говорил А<лександр> А<лександрович>, о растущем теле человечества, о теле какого-то нового существа, которое мы называем человечеством, о теле этого существа, которое даже такой безбожник, как Огюст Конт, предчувствовал как Grand Etre, растущее и видимое нами. Церковь, конечно, есть тело, движущееся в истории. Но так как тело вообще не интересует Бердяева, ни материя, ничего, относящегося к телу, к плоти, то также абсолютно его не интересует и история. Нельзя себе представить более неисторического миросозерцания, нежели у Бердяева. Я бы не указал книги столь антиисторической. А это главное свойство современности, что мы все абсолютно историчны. Мы не можем иначе мыслить, как исторически, и в этом наше огромное преимущество, в этом христианская подкладка всех наших мыслей. Впервые понятие истории, не как сближения отдельных событий, а как процесса, как прогресса (я бесстрашно употребляю это опошленное слово), как шествия от первого явления Христа ко второму, впервые понятие этого исторического процесса возникло, конечно, только в христианстве. И, отступая от христианства радикально, мы тем самым, конечно, совершенно теряем всякое чутье историческое, мы выпадаем из истории в пустоту. Ведь недаром в Символе веры так точно обозначен именно момент исторического зарождения христианства: «Верую в Сына Божия, распятого при Понтийском Пилате»...[252] Указана именно точка историческая. Слияние Бога с человечеством связано с этим мировым процессом.

Отвергая весь этот процесс, исторический прогресс, тем самым, конечно, Бердяев отвергает самый главный догмат христианский, т.е. отвергает воплощение Христа. Действительно, у него нет ни слова о воплощении, он думает, что все христианство зиждется на догмате искупления, на чуде. Но в догмат воплощения абсолютно не верит Бердяев. Таким образом, ему представляется вся мировая нива не по евангельской притче пшеницей и плевелами, и ангелы выбирают плевелы из пшеницы, а сплошным полем плевел, пшеницы нигде нет, нечего беречь. И эти плевелы подлежат, естественно, безжалостному уничтожению. Но, кажется, я повторяюсь, говорю то, что уже говорилось?..

Теперь относительно белой магии. Откуда она понадобилась ему? Мне лично это кажется какой-то чепухой. Покажите мне магию, я никогда ее не видел. И не потому абсолютно, что я не верю в чудесность, а потому, что я не вижу, что это такое, зачем это? Мне это совершенно не нужно. Пришел факир и вырастил из семечка в полчаса дерево. Это фокус! Зачем он нужен? И замечательно, что у Бердяева склонность все время белую магию истолковывать йогизмом со всевозможной индийской терминологией. Я вижу здесь необычайную легкость мысли, ходкость и общедоступность. Конечно, теперь всех хлебом не корми, а покажи что-нибудь от теософии и оккультизма. Но это же пошлость несомненнейшая. Если так пристально вглядеться, то ведь он утверждает, что главная сущность и источник белой магии, как можно понять, заключается в особом состоянии, которым обладают йоги. Сравните это чудо индийское с чудом христианским и вы увидите, что они ничего общего не имеют. Здесь и речи не может быть ни о какой белой или черной магии. Все абсолютно магии, и белая, и черная, и синяя, несомненно, демоничны, потому что главная сила йоги, как это представил себе Бердяев, заключается в сосредоточении, во вхождении в себя, в акте внутреннего сосредоточения и посредством сосредоточения в каком-то действии на природу. Совершенно обратное действие истинной, единственной светлой белой магии, т.е. любви. Конечно, она — источник всех чудес в христианстве, только любовь самое простое слово и самое непонятное. Любовь есть исхождение из себя, отдача себя. Христу диавол предлагал именно чудо йоги, когда взял

камень и претворил его в хлеб. Это было чудо белой магии, чудо йоги: сосредоточиться в себе, достигнуть праны[253] и превратить что-нибудь только для себя. В этом вся тайна чудес йоги, может быть, реально, а может быть, в антроп<ософской> иллюзии превратить камень в хлеб. И, конечно, Христос это чудо белой магии с омерзением отверг. Но он совершил иное чудо любви, когда он раздал хлеб и всех насытил. Мы великолепно сейчас реально чувствуем здесь силу этой черной магии: хлеба довольно в стране, но ни у кого нет хлеба, ибо нет любви. Стоило бы только немножко сдвинуть это в сторону, чтобы почувствовать, до какой степени вопрос о чудесности построения жизни связан с вопросом о новой любви. И замечательно относительно этой белой магии: одно из условий магизма заключается в богооставленности. Только тогда маг обладает силой, когда он отказывается, отрекается от Имени Божьего. Это постоянное и необходимое условие. И заметьте, что Бердяевым чрезвычайно настоятельно подчеркивается это: необходимо человеку быть оставленным Богом. И вот тут я вижу нечто очень страшное. Сам по себе Бердяев неинтересен. Человек заболел расстройством желудка, это его личное несчастье, свойство. Но когда я вижу тут нечто более общее, заразительное, когда я вижу, что это начало какой-то заразы, когда я вижу, что и многие заболевают той же болезнью, то это на самом деле страшно. Эта справка, которую сделала З<инаида> Н<иколаевна> относительно чемряков[254], очень страшна. Такие люди, совсем простые, не интеллигенты, люди из народа, и заболели той же болезнью. Можно было бы простить: болен Бердяев, больны и чемряки. Но он показал всю социал-демократическую пошлость, которая поразительно совпадает с чемрячеством. Это идущая к нам зараза. И замечательно, что Бердяев, борясь за величайшую правду социального вопроса, впадает в эту социал-демократическую пошлость. Я высоко ставлю М. Горького, и когда недавно писал статью о нем[255], я чувствовал, как он мне и всем нам близок. Но, несомненно, ему следовало бы отказаться от слов: «Человек — это гордо!» Над всей проповедью Бердяева следовало бы поставить эту эпиграмму[1], от которой следовало бы отказаться: «Человек — это гордо».

[1] Так в оригинале, вероятно, имеется в виду эпиграф.

А.В. Карташев.

Я должен буду выступить в конце концов возражателем Н.А. Бердяеву, но я не совпадаю с тем тоном в оценке его книги, в котором делали свои возражения предшествующие ораторы. Я считаю, что все наши труды и труды наших современников — это дела человеческие и искать в них таких достоинств, как в книгах Священного Писания, мы не можем. Почему же при случае мы можем каждое произведение беспощадно избичевать за его человеческие недостатки? Важно в данном случае с точки зрения критика признание известного произведения достойным занять место в ряду других себе подобных. И вот если задаешь вопрос о месте этой книги, то приходится ответить, что она занимает с полным правом место в ряду так называемой вновь народившейся религиозно-философской литературы. Пусть эта специфическая литература, как попутно заметил наш докладчик, страдает еще специфически некоторой слабостью, малостью философского обоснования, иногда недостаточной философской грамотностью, но ведь ее задача не служение профессиональной университетской философии, а служение, в конце концов, религии. Следовательно, оправдываться эта литература может лишь мерой религиозной мысли. Религиозная же мысль не есть только мысль, а есть и некоторая передача религиозных переживаний. И вот относится ли книга Бердяева с полным правом к разряду этих религиозно-философских книг, т.е. несущих в себе какое-то правое или неправое религиозное переживание? Есть ли это книга религиозная? Я утверждаю, что есть с известных сторон, есть в сильнейшей степени, ибо не на всех, конечно, книга Бердяева может произвести положительное впечатление. И прежде всего она не произведет никакого впечатления на людей, позитивно мыслящих, на людей безрелигиозных. Но никто религиозный не может на нее не реагировать более или менее остро, положительно или отрицательно. Она религиозно-реактивна и потому религиозно-реальна. Я считаю, что отличие книг религиозно-философских и религиозных, в частности, заключается в их лиричности, в их музыкальности, в особой нежности и трогательности какой-то. С ними нельзя сравнить никакие произведения, художественные разве. Религиозные книги затраги-

вают самую глубокую сторону, специфически религиозную, и потому признаются в каждый момент особыми книгами. Например, книга Флоренского[256] несомненно религиозно-философская, ибо в ней заложен большой религиозный опыт, и звучит он очень музыкально и трогательно. В этом смысле у Вл. Соловьева можно назвать книгу «Смысл любви». Это музыкальная книга. Пусть эти книги будут для нас неубедительные, тревожащие, быть может, ложные, демонические, но тревожащие подлинные религиозные запросы. В прошлом 10-летии явилась книга Мережковского «Религия Толстого и Достоевского»[257]. Там изложена, кроме ошибок и путаницы, религиозная полоса человечества. Это человеческий документ. Как бы книга Бердяева ни была схоластична, в ней звучат его личные переживания, и она заражает. Это книга специфически догматическая: он ничего не доказывает, он только вещает. Он может этим очень раздражить скептиков, но на людей религиозно настроенных, мистиков, может подействовать волнующим образом: или испугать, или обрадовать веянием какого-то религиозного опыта новизны. Все время приподнятый тон книги не может не свидетельствовать о каком-то вдохновении автора, о какой-то необыкновенной увлеченности какой-то истиной. Так Бердяев еще никогда не писал, как в этой книге. Он в ней доходит до границ какой-то истеричности при всем его интеллектуализме. И читатель начинает вместе с ним подниматься на головокружительную высоту и дышать воздухом иллюзии и необычной свободы, получаемой только от прикосновения к религиозным объектам. Кроме этой основной волнующей идеи в книге рассыпано по частям очень много нужных религиозных мыслей. Вопрос не в оригинальности, а в полезности для нашего общества, только начинающего просвещаться в религии и многого не знающего, даже элементарного. С этой точки зрения ценно то, что рассыпано в книге Бердяева. Это доказывает, что мы здесь имеем дело с человеком, знающим религию, до конца или нет, но знающим. Даже совершенно не понимающий самую суть книги рецензент Зенковский[258] заражен вдохновением этой книги и говорит, что это одна из наиболее ценных в религиозной литературе в последнее время и самое ценное из того, что было написано Бердяевым. Я

тоже, признаюсь, читал эту книгу, особенно начало ее, с волнением и тревогой и, несомненно, чувствовал, что человек говорил о том, о чем говорим и мы, мы, которых вы здесь видите, что здесь много опыта нашего, индивидуального, конкретного в смысле эпохи и течения. Поэтому нет фальши или яда в том, что Розанов, рецензируя Бердяева в журнале «Колокола»[259], говорит, что весь Бердяев есть только продукт религиозно-философских рассуждений в начале 20-го века, что религиозно-философские собрания, существовавшие до этого года, дали Бердяеву все. Он говорит, что Бердяев — человек именно этих собраний, их духа, их психики, их надежд. И со свойственным ему ядом он замечает, что Бердяев все взял от этих собраний и им поставил надгробный памятник, дал <в «Философии творчества» завещание России> от лица этих собраний. В этом ошибки нет, хотя есть доля яда, так как действительно Бердяев здесь говорит, о чем вообще говорит наша эпоха. Он несомненно этим духом тронут, толкнут на путь личного движения, не усидел в самом благоустроенном месте, в кружке московских неославянофильских православных собраний, которые имеют очень солидное оборудование в смысле системы и литературных изложений всего этого течения, не усидел там и благодаря такой силе инерции, полученной отсюда, он выскочил и бьется, хотя и на привязи, но в воздухе над этим московским кружком. Он в данном случае действительно является в силу его интеллектуализма некоторым невольным схоластом и теоретиком. Он, благодаря своей бурной торопливости, ко многим вопросам прикасается грубо, неосторожно, нескромно, он о том кричит на кровлях, о чем время говорить шепотом. Но во всяком случае книга Бердяева для всех, стоящих вне христианства, для иудеев и эллинов должна являться волей-неволей опытом теоретической формулировки многих тех проблем и тех переживаний, к которым прикасался Бердяев. Это факт, он будет иметь воздействие, соприкасаясь с книгой Бердяева, вольно или невольно люди будут соприкасаться с этими течениями и идеями, и потому нельзя не повторить, что в этой книге сказано нечто острое, сильное, последствия чего не разумеет сам Бердяев. Как своенравный чародей, он сердца волнует, мучит, но не знает сам, насколько это волнение и мучение ответ-

ственно, насколько оно в его руках оправдано в смысле такого выявления и удовлетворения, благодаря чему он в конечном счете дал бы в этой книге духовный и религиозный крах. За недостатком времени я не смею утомлять собрание перечислением этих дерзновенных и страшных его утверждений. К сожалению, сегодняшнему собранию, а особенно тем его многочисленным посетителям, которые еще не прочитали книги, я не могу привести этих тезисов. Но эти тезисы, я бы сказал, сводятся в общем к утверждению недостаточности Нового Завета, полной недостаточности христианства и Церкви, всех старых Церквей, к полной недостаточности Священного Писания, к полной недостаточности второго откровения, сводятся к третьему откровению, неписаному, к третьему завету духа, в котором Церковь Петрова, как Церковь младенцев пасомых, уступит место вместе со священством голосу пророческому, новому откровению, грядущему граду, причем эта Церковь, которую он называет очень смело то <...>[1] то старым сморщенным двухтысячелетним стариком, в каком-то смысле потеряет свою религиозную ценность. Ряд этих выдержек для человека, не привыкшего вращаться в курсе этих идей, может показаться кощунственным потрясением всех основ Церкви. После этого было бы естественно ожидать, что в этой книге будет какой-нибудь практический вывод для тех, кто поверит этому на слово, что сейчас в этой Церкви, питаясь духовно, жить уже нельзя, что сейчас нельзя уже быть не только во всех тех явлениях культуры, которые он перечисляет, как философия, оккультизм, магия, искусство, творчество, но нельзя быть и в Церкви. И так как я не интересуюсь теми явлениями культуры, по поводу которых можно спорить с Бердяевым, а интересуюсь проблемой религиозной, христианской, церковной, то только этого пункта книги Бердяева я и коснусь. Начало с концом его книги в конце концов не <совпадает>. Это автор, который, как на некоем аэроплане, вознесся на воздушную высоту, и замечательно, что произнеся осуждение миру, он очень тонко обращает все эти тезисы в некоторое ничто. Вот именно творение не из ничего, а творения для обращения в ничто. Взлетев вместе с автором,

[1] Пропуск в стенограмме.

можно почувствовать, что он терпит крушение, ибо он не привел вас никуда и совершенно безжалостно, не понимая жестокости своего опыта. Все снято с мест, и все осталось на своих местах с величайшим хладнокровием, непостижимым для человека столь долгого опыта, столь долгой науки в качестве члена православной Церкви. Здесь нет о Церкви и помина, нет о Церкви и главы. Есть глава об оккультизме, которую можно в мусорную корзину бросить, но нет главы о Церкви, которая бы раскрывала глаза людям религиозным, ортодоксальным, к которым он себя причисляет, такой главы нет. Он настолько забывает о Церкви, т.е. о самом главном, что говорит все время, что наступит новая религия, апокалиптическая эпоха, что христианство устарело, что невольно употребляет термины безответственно нереальные для реалистического, т.е. церковного христианина. Он говорит о кризисе организма Церкви, Церковь Петрову передает Церкви Иоанновой, но что это в смысле реального поступка, в смысле отношения к канонам и к законам священным, к законам символа, об этом нет ни слова, как если бы человек, рекомендовавший приступить к анархизму, рекомендовал бы приложить штемпель из участка. Это непостижимо, но постараемся понять, откуда это странное неразумение, как бы странная слепота. Даже в категории коллективных явлений, как человечество, не употребляется это слово. Значит, Церковь исчезает даже в сыром материале. Тот не познает Церкви, кто не познает этого коллектива человеческого. А он, когда говорит о своем творчестве, говорит, что это есть гениальное отшельничество в мире, это одиночество. И это одиночество он заботливо охраняет, он говорит, что бывает сектантское одиночество, но я рекомендую аристократическое одиночество. Никто об этом не смеет заикнуться, кроме высокородных философов или легкомысленных наших интеллигентов, которые подходят к Церкви и говорят, что «я с Церковью не согласен и не желаю в ней числиться на началах солидарности». И Бердяев также утверждает свою позицию. В этом отграничении своего одиночества и проявляется вся его позиция и та, которую он рекомендует всем. Он часто говорит об аристократизме в противоположность демократизму, причем берет его не в том творческом архиновейшем виде, а ста-

рого порядка, где сказано, что толпа всегда есть толпа, и есть избранные, которые ею всегда будут управлять. Это эмпирический религиозный факт, который имеет мало значения. Религиозный демократизм выше этого аристократизма, но он не замечает этого, так как увлекается идеей одиночества и берет для этого даже все старое. Нет никакого другого вывода кроме того, что ты одинок, что это путь созерцания. Религия есть созерцание, но не только созерцание. Он не говорит ничего о воплощении, ограничиваясь созерцанием и в этом смысле является странным ересиархом, а что он ересиарх, скажет каждый исповедник. Напрасно Бердяев говорит о трагизме его положения. После разрыва с ценностями культуры он восходит на трагический обрыв. Но на деле оказывается, что он со всем этим пребывает вместе. Мало того: он наивно, не понимая природы Церкви, позволяя себе так вольничать, как никакая Церковь не позволит, заключает, что Церковь думает еретически, ибо он говорит, что Церковь только духовная плоть. Это явная ересь, как если бы сказать, что Христос не воплощался, что Христос есть духовное, а не материальное явление и что, следовательно, во Христе не два естества, а одно. Таким образом, как он с Церковью обращается еретически, так было показано, что он обращается и с историей, и с коллективом человеческим, непонятно, абстрактно, фантастически, как говорят, даже магически или по оккультистике. Все это отправлялось от его отношения к другим категориям реальности и общественности. В частности, видно, что его мистическая трагедия есть почти литературная трагедия, а на деле первейшая идиллия. Он упоен вином сей увлекательной истины и внутренне счастлив, ибо принадлежит к тем одиноким, которые получили пророческое право быть на высотах, в ожидании Иерусалима, грядущего с Неба. Это положение благополучнейшее и аристократичнейшее. Но если быть критиком-рецензентом, то можно заранее предсказать, что, выставив такую позицию, трудно человеку, который хочет, чтобы его книга считалась немножко культурным, литературным и философским материалом. Он просто зарывается в словах: часто говорит, что должна быть новая религия, стоит на позиции оставления Церкви, зачастую говорит о кризисе организма Церкви, о преодолении священства, но все это

сбивчивые слова, это ляпсусы, оговорки, а не главное. Это не нарушает системы, а показывает ее неудачность для автора. Так же и в творчестве, он то говорит, что вся история идет на слом, то говорит о созерцании человечества. Он говорит иногда о религиозном одиночестве и о коллективе, который для внутренне соединенных неприемлем. Значит, он предполагает, что эти одинокие созерцатели внутренне между собою соединены. Стоит добавить какой-нибудь орден, и получится осязательный ответ на то, в каком же положении этим одиноким мистикам быть. Он не только зарывается в частностях, но и в самом построении, в очень больших мазках. Странно: он, боясь пустоты своего построения, в одном месте так смело выдвигает в качестве защитника своего творчества против Серафима Саровского Пушкина[260], т.е. плод самого реального, простейшего, языческого творчества. Этим он делает ляпсус по существу и доказывает, что он ясно не представляет себе, что такое творчество, которое он почувствовал, ибо в религии можно многое чувствовать, но не понимать, к чему его применить. Когда он пишет главу о поле и говорит, что любовь реальная, эмпирическая, в истории существующая, что эта любовь есть некая реальность, которая подлежит преображению, что пол возрождается с любовью, он затем прибавляет, что страстные элементы натуры человеческой должны быть не отвергнуты, а возрождены. Это доказывает, что теорию он выдержал, но в преждевременной ее чеканке согрешил, он не додумался до чего-нибудь, более верного. Что же тогда после Пушкина мешало бы выяснять себе, что со страстями делается в виде общественного строительства? Это просто непоследовательность. Пушкин ему показался мил или прилично было на него сослаться. Эрос, долг — он их запас из старого мира. И в этом смысле он удивительно играет словом «мир»: он говорит, что свобода от мира составляет базис его книги. Но это <говорит> и каждый религиозный христианин, он тогда христианин, когда свободен от мира. Но этим словом Бердяев бессознательно играет. То он мир употребит в смысле «мира всего», т.е. тлена мира, то в смысле мира эмпирического, т.е. в абсолютном смысле, и тогда от него не остается ничего. Когда он обращается к неверующим, это полезно в пропагандистическом смысле, а ког-

да он обращается к верующим, то это неинтересно. Когда кто-нибудь заражен методом доказательства бытия Божия верующим, это скучно. Здесь видно, что Бердяев просто не созрел в своих переживаниях, чтобы об этом вещать. Он сам еще не оторвался от мира, а хочет говорить об этом иначе. Он для этого сам еще не созрел. Поэтому Бердяева речи о третьем Завете и т.д. представляют поразительное неуважение к Церкви и к причастию миллиона верующих людей, ибо кто держится за Старый Завет и за Церковь, тот знает, какую это ценность представляет, а кто (*не ясно*)[1], тот не имеет права так бичевать Церковь и упрекать ее сморщенным стариком. И почему такое неведение Церкви и такой странный результат всей книги? Это вопрос очень интересный, может быть, интереснее всей книги Бердяева и всего ее содержания, в конце концов, религиозно неудачного. Она кончена крахом, и почему-то в ней не совпадает начало с концом. Я хочу взять этот тезис, потому что, может быть, потом его придется развивать. Тут есть две большие проблемы. Возьмем схоластическое сравнение и скажем: когда говорят о вероисповедании протестантском, то говорят о двух отличительных признаках, формальном и материальном. Формальный: только одно Священное Писание, в противоположность католичеству, которое источником считает и предание. Материальный признак: спасение только одной верой. В этом смысле все наши системы по аналогии с этим всегда имеют свой материальный принцип и свой формальный принцип. И чем будет силен Бердяев в смысле воздействия и пленения душ? Тем, что в формальном принципе он связан с временем и с тем, что я бы назвал культурным откровением, я бы назвал это Новым Заветом культурным. Несомненно, может быть, это очень громко, но сейчас мы переживаем такую эпоху в смысле осознания личности, и ее отношение к жизни несравнимо с предшествующими веками. Такого странного рассмотрения и перестройки человеческой души мы еще не знали. С нами творится духовное перерождение. И всякий, кто в него вошел, подходит к каждой религии, к общественности, к христианству, к Церкви по-новому. Здесь получается такое явление, что мы

[1] Помета стенографистки.

имеем сейчас столкновение людей, весьма осведомленных, добросовестных по отношению к обсуждаемым вопросам и переживаниям и диаметрально расходящихся, не понимающих абсолютно, о чем каждый говорит. Все думают, что другой что-то недостаточно доучил. Когда говоришь, тебе говорят: «А вот Вы еще Тареева, Хомякова не прочли». Но сколько бы Хомякова я ни читал, а останусь при том основном по-прежнему, ибо это внешнее не в материальном, а в формальном принципе, в приобщении к некоторому духовному существу, как к некоторой предпосылке позиции, с которой все вопросы представляются в ином свете. Этот факт формальной позиции Бердяева никоим образом не может отрицаться. Пусть то будет тип интеллектуалиста, фантазера, но все, что есть в нем искреннего, живого, все это он по-старому видеть не может. Он и с С. Трубецким, и с Булгаковым разошелся[261]. Но это вопрос о принципе материальном. Здесь, в этом материальном принципе, модерен ли Бердяев? Понял ли он, заразился ли он критерием времени? Нет, и в этом принципе лежит основа всех его ошибочных выводов и органический порок, благодаря которому он терпит такой религиозный крах. Этот материальный принцип здесь разбирал А<лександр> А<лександрович> и его квалифицировал, как ощущение проблемы исторического процесса, проблемы общественности, как проблемы религиозной. Так ли мы будем характеризовать его или как проблему в то же время особого отношения к космосу языческому, но она не старохристианская. Будете ли вы характеризовать этот принцип как отношение к творчеству, такое отношение, о котором Бердяев не подумал в этом смысле, но Бердяев здесь непробудно стар, уродливо стар. Формальный принцип у него с материальным не совпадает. В чем же существо этой старости? Нужно заметить, что здесь мы встречаемся с идеологиями, которые могут выразиться из всего прошлого Европы. Это составляет некоторую загадку, почему европейское человечество, чем больше оно культивируется, философствует, тем больше оно безнадежно и неудержимо отходит от той основной правильной позиции, которую ему завещала Церковь. Церковь завещала ему ощущение власти религии и религиозного объекта в применении ко всем молекулам мироздания. Нет ничего безрелигиозно-

го и религиозно-безразличного. Абсолютно все религиозно значимо и всегда должно быть религиозно квалифицируемо. Это ощущение, переходя через новое теоретическое построение, меняется. И, переходя к иному ощущению, к иным построениям, мы встречаемся с целой тучей общераспространенных взглядов, что религия есть социальная функция духа, что ей место в последней главе философии, место почетное, отставка с мундиром и пенсией. Только бы она там пребывала, знала свое назначение. Это тупое отношение ко всему, что вне духа, как к безрелигиозному, как к религиозно-неинтересному, ненужному, это есть продукт европейской культуры. По этому можно было бы судить о том, что такое Европа, к чему она призвана и что такое религия для Европы. Но факт тот, что эта философия теперь поедает умы и сердца самых истинных питомцев Церкви...[I], утверждает, что Вл. Соловьев впал в глубокую ошибку: отождествил с Богочеловеческим процессом этот эмпирический исторический процесс. Он согрешил протестантски, философски, но не против Церкви. Но грешат против этого и те, которые, сидя в ортодоксии, как Булгаков, разделяют мир и Церковь, но, принимая их по-своему, мир, как хозяйство, которым они управляют. Здесь абсолютное безразличие к реальности, определенного типа отношение к реальности, отношение положительное, где нет места никаким потугам фанатизма, где царит...[II], который оттолкнул Трубецкого и увел православного человека в эту абстрактную немецкую философию. Таким образом, Бердяев оказывается в конце концов безнадежным, как бы не приблизившимся к христианству этим европейским философом. Он своих...[III] не пережил, он их не сжег. Если бы он их сжег, а может быть, он сжечь их не может, он бы тогда мог взять из его формальной предпосылки нечто очень ценное и не мучил бы напрасно душ человеческих. Сейчас же я не знаю, каков будет результат его книги, положительный или отрицательный. Может быть, будет и нечто положительное, поскольку он человек искренний.

[I] Пропуск в стенограмме.
[II] Пропуск в стенограмме.
[III] Пропуск в стенограмме.

ЗАСЕДАНИЕ 4 ДЕКАБРЯ 1916 г.

Памяти еп. Михаила (Семенова)

Председатель.

Приступаем к очередному собранию, посвященному памяти старообрядческого епископа Михаила, действительного члена нашего общества. Но этого основания для упоминания о личности еп. Михаила, конечно, мало. Эта личность выходит уже из рамок только личности, имеющей известность в нашем обществе. Это личность, всероссийски известная, невольно вошедшая в историю Русской Церкви и эволюцию русского общественного самосознания. Епископа Михаила в данном случае помянут и охарактеризуют не только деятели нашего общества, но и представители той церковной организации, которой еп. Михаил вверил свою религиозную личность, свой священный сан. Он захотел остаться тем, чем он был, и только перешел в организацию русской, простонародной, православной, старообрядческой Церкви, которой мы даем место и большое слово в лице самих старообрядцев, исполняя этим как бы волю самого епископа, который пожелал быть таковым, а не иным в своем внешнем официальном каноническом положении. Сначала слово будет предоставлено С.П. Каблукову, который ознакомит собрание с фактической стороной биографии еп. Михаила более-менее в объективных формах, чтобы тот, кто мало о нем знает или, к удивлению, ничего не знает, что-нибудь поначалу узнал о нем.

С.П. Каблуков читает жизнеописание еп. Михаила.

Председатель.

Сейчас о последних днях еп. Михаила сделает сообщение преподаватель московского института С.Г. Фомичев[262].

С.Г. Фомичев.

Преосвященнейшие Владыки и дорогие слушатели! Я очень рад, что мне приходится выступать перед собранием Религиозно-философского общества, членом которого был недавно умерший владыка Михаил. Мне кажется, что за шумом современной войны и той бестолковой сутолоки жизни, которую мы теперь все влачим, мы слишком мало внимания обратили на это печальное, трагическое обстоятельство. Мы слишком мало обратили внимания на то, что прекратилась жизнь светлой личности, жизнь человека, который постоянно звал к горнему миру. Жизнь этого человека поучительна и занимательна во многих отношениях. Сын простого крестьянина… (*Читает.*) …И вот теперь он ушел в иную жизнь при обстоятельствах весьма трагических. 15-го октября он слез с поезда на ст. Сортировочная и без шапки, пешком направился за уходящим поездом. К утру он добрался до Первопрестольной, но она приняла его весьма неласково. Ночь с 16 на 17 он провел в одной из чайных около Каланчевской пл. Там он говорил, что он епископ Михаил, но над ним смеялись, принимая его за помешанного. Утром он пошел купить себе шапку, так как ушел из поезда без нее. Его видел городовой на Сухаревой пл., но совершенно не обратил внимания на эту печально и одиноко идущую по московским улицам фигуру. Где он пробыл в ночь с 17 на 18, совершенно не известно, но в ночь на 19 он, желая выспаться где-нибудь, зашел на один извозчичий двор и, думая, очевидно, что это его квартира или приют, где он может отдохнуть, он потушил лампу и забрался на нары. Но извозчики, приняв его за вора, сбросили его с нар и избили весьма основательно. Нам, конечно, нечего удивляться тому, что эти люди, привыкшие постоянно поднимать тяжелые грузы, привыкшие к грубости, так грубо обошлисъ с этой светлой личностью. Они передали его полиции, и она отправила его в Старо-Екатерининскую больницу утром около 11 часов 19-го октября, и там он встретил отношение, более грубое и более жестокое, от лиц, которые получили высшее образование и которые призваны облегчать страдания других людей. Под именем неизвестного он за № 1683 был помещен в Старо-Екатерининской больнице. Как рассказывает сиделка этой больницы, он пер-

вые дни ходил и всем рассказывал, что он епископ Михаил, что он бывший профессор Петроградской духовной академии, что он имеет здесь друзей и знакомых, но ему не дали в этом никакой веры, его считали за помешанного, за человека, который говорит чепуху, и не придали никакого значения тем словам и просьбам, с которыми он обращался к окружающим. Но наконец 24 октября он заявляет старшему врачу, что он старообрядческий епископ Михаил, и просит его сообщить об этом на Рогожское кладбище[263] о его присутствии в больнице. Но старший врач этого не сделал, а задал ему вопрос на французском языке, что<бы> убедиться, действительно ли он профессор бывший духовной академии. Получив ответ на французском же языке, он немного в этом убедился, но просьбы еп. Михаила все же не исполнил. На другой день один из сотрудников «Русского слова»[264] Лукин звонит в Старо-Екатерининскую больницу и спрашивает нет ли интересных больных. Доктор и говорит, что положили больного, который называет себя епископом Михаилом. Лукин тотчас же звонит на Рогожское кладбище и в старообрядческий институт. Я сейчас же приехал в Старо-Екатерининскую больницу и там нашел еп. Михаила, привязанного к постели. На мой вопрос, зачем была применена столь жестокая мера, мне ответили, что это было сделано для того, чтобы он не ушибся. Когда я стал говорить еп. Михаилу, что его разыскивают, что я его знаю, <он> пытался что-то мне говорить, но в силу нервности и в силу того, что там с ним, видимо, «очень хорошо» обращались, слова его было весьма трудно разобрать. Я предложил ему листик бумаги, и он на нем начертил несколько букв, из которых можно было понять, что он хотел написать. Там стояло: «е миха», а буквы «ил» он не написал. Я наклонился к нему и стал его уверять, что знаю его, что мы его разыскиваем, что сейчас приедет его сестра и племянник. Тогда он успокоился. Через некоторое время приезжает священник Рогожского кладбища и по поручению нашего епископа Мелетия[265] предложил еп. Михаилу исповедаться и приобщиться св. Тайн. Еп. Михаил ответил: «Да, хочу». Тогда же от. Иоанн спросил его: «Хотите ли Вы сами приобщиться или мне это сделать?», он ответил: «Вы сами». Тогда от. Иоанн склоняет свою голову и про-

сил у еп. Михаила благословения. Тот поднимает слабую, трепетную руку (так как он был избит и левая рука не действовала) на голову священника, затем рука опускается вниз, снова подымается, достигает его правого плеча, но докончить знамение и дойти до левого плеча священника она не имела уже сил: еп. Михаил переживал свои последние минуты. Затем было приступлено к исповеди и было совершено таинство причащения. Еп. Михаил при каждом приглашении о. Иоанна ознаменоваться подымал правую руку, складывал ее, как принято, для крестного знамения, клал ее на свое чело и затем опускал вниз, но слабая рука не могла совершить крестного знамения полностью и застывала на животе. Видя такое печальное состояние еп. Михаила, я со священником отправился к старшему врачу просить об улучшении участи больного, но был немало удивлен, когда он стал через прислугу опрашивать, кто мы такие, зачем приехали и т.д. Бедной старушке-прислуге пришлось несколько раз докладывать своему барину, что нам нужно и т.д. Он послала нас к дежурному врачу, но тот оказался еще неприступнее. Он также начал спрашивать, кто мы такие. Мы сказали. Он спрашивает, зачем мы пришли. Мы тоже сказали. Мы были всем этим до глубины души возмущены, таким отношением к больному, который лежал под названием неизвестного за № 1683. Наконец, дежурный врач говорит нам, что до завтра ничего сделать нельзя. Наступило это завтра, 26 октября. Явились в больницу родственники больного и представители Рогожского кладбища. Было решено перевезти еп. Михаила на Рогожское кладбище, где имеется больница, устроенная одним из Морозовых[266]. За это время уже позаботились, чтобы больной был приведен в приличный вид: на руки были наложены шины, сломанная рука была перевязана. А при моем приходе рука не была перевязана и даже рана на левой руке не была смазана йодом. Доктор при осмотре его на Рогожском кладбище сразу же обнаружил, что у покойного были переломаны ребра, и характерный хруст ребер был слышен даже неопытным ухом. Но этого хруста ребер и перелома ключицы совершенно не заметили врачи Старо-Екатерининской больницы. Состояние больного уже в это время было бодрым, и когда к нему пришел епископ

Алексий, то он выразил большую радость и собирался беседовать с ним, но это ему удавалось весьма трудно, так как силы его слабели. Через три часа после перевозки его на Рогожское кладбище покойный впал в забытье, но окружающие думали, что это его состояние является сном, который, может быть, послужит к полнейшему выздоровлению. Оказалось, что этот сон был наступлением того вечного сна, в который перешел покойный дорогой для нас владыка. На следующий день 27-го… да, я упустил еще один факт, что 26-го октября архиепископом старообрядческим Мелетием был возбужден вопрос о разрешении покойного от того запрещения[267], которое было на него наложено Собором старообрядческих епископов. Об этом были разосланы всем епископам телеграммы, и на эти телеграммы утром 27-го октября были получены ответы с согласием разрешить покойного от запрещения. 27-го октября над епископом Михаилом было совершено соборование, в час 30 минут дня светлая личность ушла другой мир. Была совершена тотчас лития, а затем панихида. К вечеру покойный был облечен в епископские одежды. 28-го его перенесли в зимний храм, но затем 29-го произошел печальный факт, что по требованию судебных властей тело его было вскрыто. Вскрытие обнаружило, что смерть последовала не от избиения извозчиками, а от той культурной работы и заботливости, какую оказали доктора Старо-Екатерининской больницы неизвестному под № 1683.

Общий гнойный процесс закончился тем, что в больнице Рогожского кладбища отошла на лоно Авраама, Исаака и Иакова светлая личность.

Можно теперь, конечно, по-разному относиться к этой светлой личности, но что этот человек был отмечен печатью Святого Духа и был далеко не заурядным человеком, об этом говорит… *Читает*.

В лице старообрядческого епископа сознательное русское общество понесло необычайную утрату. Человек всю жизнь звал к Небу, всю жизнь звал к тому, чтобы мы входили в открытые двери Царства Божия, и этот человек — он. Мы можем со спокойной совестью сказать, взирая на него, что это был образцовый человек. Мне кажется, что для всех нас память этой светлой личности будет дорога и ценна.

Председатель.

Слово принадлежит коллеге покойного по Казанской духовной академии П.С. Аксенову.

П.С. Аксенов.

Почитаю священным долгом выступить с кратким словом в память Михаила Семенова. Инок Михаил, в миру Павел Семенов, прежде всего один из самых типичных «лишних людей», которыми так богата русская земля. Ренегат православной Церкви, под подозрение взятый в старообрядчестве и выдержанный подозрением во все время пребывания его в старообрядчестве, он нашел смерть на улице Москвы, как бездомный бродяга, как подзаборный. Его смерть, о которой я прочел в газетах, меня умилила, его смерть в связи со всей его жизнью — это поэма, такая же поэма, как и поэма смерти Л.Н. Толстого!

Смерть Михаила Семенова была последним аккордом всей той драмы, которую он вынес в жизни. И помер он от гнойного заражения крови. Это чрезвычайно характерно, в высшей степени показательно, опять тоже из поэмы. Смерть его является ключом к разгадке его загадочной личности, а личность его была настолько загадочна, что под свежим впечатлением его смерти, еще у свежего трупа его один из сочувствующих ему и из активных членов Религиозно-философского общества нашего назвал его из сочувствия юродивым. Я долгом считаю сбросить это клеймо с лица Михаила Семенова. У юродивого самым существенным признаком является личина, маска, притворство. Совершенно на другом полюсе был Михаил Семенов. В нем личины, притворства не было ни зги. Если он страдал и пострадал, то прежде всего вследствие своей исключительной искренности, а это качество совершенно противоположно какой-нибудь маске или личине. Вся его карьера надтреснулась, и в ничто он обратился после того, как по своей искренности он заявил о своей политической партийности. Это был подвиг искренности. Он был совершенно на другом полюсе от юродивых. Укажу еще на два отличительных признака, в нем открытых. Он был настолько на другом полюсе от юродивого, что я хотел бы сказать, что он был человеком особой породы. Он не был в многомиллионной массе человечества, существующей для удобрения

будущего человечества. Он был человеком с творческим духом, был один лишь творческий порыв. Он органически не способен был дышать и вдышаться в ту атмосферу, в которой он жил и которой он должен был дышать. Он содрогался от тех миазмов разложения, которыми так богата наша родная земля. Он памятен всем, видевшим его, как творческий дух. Он не способен был сжаться и превратиться в человека, по видимости экзальтированного, да он и не был экзальтирован. В нем дышало самое высокое и чистое вдохновение. Извините за мой несколько образный и несколько некрасивый, резкий способ выражения, но когда я крепко вдумывался в то, что такое Семенов Михаил, я никак не мог отделаться и до сих пор не могу отделаться от одного образа. Это был, говоря на языке, несколько специальном и не весьма распространенном в интеллигентском мире, это был лейкоцит. И он был как-то так заброшен в кровь спящего медведя, заснувшего зимней спячкой, с мозгами, заснувшими непробудно. Но в этом медведе, в этой утробе с заснувшими мозгами был жизненный центр, нерв, и этот жизненный нерв был Михаил Семенов, в обстановке нашей родной действительности. Всякий признак проявления внимания к этому лейкоциту, к Михаилу Семенову, был каким-то кошмарным, белогорячечным, небрежным жестом, предназначенным извести, уничтожить такого жалкого, ничтожного человека, как Михаил Семенов. Это был настолько самоискрящийся, самосветящийся человек, что нет ему другого более образного имени, как светляк. И вот в безумном бреду, в кошмарных рычаниях медведя есть занесенный в историю один живой звук — Михаил Семенов. В годину еврейских погромов он сумел найти меткие слова, краткую, но выразительную отповедь от имени интеллигентного, передового духовенства молодого города Петербурга. И под его отповедью, под отречением от этого кошмарного, бредового жеста подписались безусловно все, кто был с ним на многолюдном собрании, когда вырабатывалось письмо, отповедь передового молодого интеллигентного духовенства на то, что творится у нас. Правда, он сам был еврей, но он был совсем на другом полюсе от тех выкрестов (я употребляю это слово с подчеркиванием), которые делаются пожизненными злобными лютыми врагами тех, кто

остался в еврействе верным своим отцам. Он не был из тех. Напротив, у него было органическое тяготение, всеискреннейшее желание раствориться до последней капли крови в быту русском. Он не делал это искусственно, это у него так получалось. Я, как его товарищ по духовной академии, за него и за всю свою родную академическую обстановку готов с гордостью сказать: «Среди академических будней сплошь и рядом звучат очень неприятные звуки и рычания. Это бывает под напором Бахуса в студенческих кружках. Я вспоминаю, что этот апокалипсический зверь нет-нет да и зарычит. Но раз тут был Михаил Семенов, никогда и нигде не было сказано обидного слова, что он еврей, потому что никто не чувствовал в нем еврея…

Председатель.

П<етр> С<ерапионович>, Вы вашей экспрессией очень волнуете аудиторию. Вы говорите поспокойнее.

П.С. Аксенов.

Нет, я хочу сказать другое. Никто никогда не сказал ему слово упрека. К чести и гордости академической атмосферы скажу, что она была совершенно чужда этому критерию. Так же с гордостью я готов сказать, что недра, куда он погрузился, выйдя из православной Церкви... я в соприкосновениях моих со старообрядческим миром никогда не слышал обвинения по адресу его национальности, никогда. Из этого я делаю такой вывод. Как Церковь в своих недрах, в своем интеллигентском ядре, так и в недрах народных, в простом, темном народе не было ему укоризны. Он, Михаил Семенов, своей жизнью среди нас, своей личностью совершенно уничтожил в себе то, что называется еврейским вопросом. Я с гордостью это подчеркиваю, что он совершенно уничтожил. В его лице был совершенно не существующим этот вопрос. Это надо два-три раза подчеркнуть. Я остановлюсь еще на другой черте, на прямой заслуге Михаила Семенова, раз он отошел от жизни. Я хочу сказать про его святая святых. Самым его сокровенным словом было слово: Голгофа. С этим словом у Михаила Семенова связывалось целое миросозерцание. Сам он был под вечными ударами судьбы, но он был совершенно неуязвим по совершенно простой причине. Маленький человек, как я его помню, по внешнему облику, совершенно загнанный по своему социаль-

ному положению, он был с большой душой, и в этой большой душе были зияющие раны. Он страдал за язвы жизни, которые он умел иногда так рельефно формулировать. И язвы жизни делали его совершенно нечувствительным к тем мелким, ничтожным ударам по его личной шкуре, которые он постоянно испытывал. Язвы жизни, я выражусь так: социально-политического уклада. Он болел чутьем. Он не осознал, мне так думается, он не встал на путь теоретического и тем более практического осуществления оздоровления жизни от язв, но он их чувствовал, он их в сердце своем носил. Он был новым человеком новой России и нового человечества. Он отводил свою душу в речах о Голгофе. Голгофу он понимал, как излечение, оздоровление жизни в ее социально-политическом укладе от тех язв, которыми она так заражена. Его сделавшимися ходячими слова: «Как после больных проказой, как грех земли прокаженной», эти слова очень жизненны. Он тут весь ушел в созерцание проказ и язв жизни, отводя душу в мечтах о том, как бы, кто бы, когда бы и где бы взялся серьезно за излечение и оздоровление жизни от язв ее. Михаил Семенов может и должен быть признан за вожака, голос которого еще не собрал тех, к кому он относится. Я выразился, что он болел чутьем. Куда идти, что делать, чтобы излечить, оздоровить жизнь от тех язв, которыми так запружена жизнь. Я вспоминаю эпизод, который был рассказан Каблуковым. Когда профессор Булгаков делал свой доклад, где он призывал духовенство сплотиться в боевую рать, Михаил Семенов наэлектризованно заявил: «Я только что сдал в редакцию статью, совершенно такую же, как Ваш доклад, С<ергей> Н<иколаевич>, но когда я вслушался в Ваш доклад, в речь свою, но сказанную другим человеком, мне стало страшно себя и я отрекаюсь от своих слов. Передо мною встал Христос, и я чувствую, что я не со Христом». Вот потому я и выражаюсь, что он болел чутьем. Он себя спрашивал, со Христом ли он. Говоря о прокаженной земле, говоря о светлом будущем человечества, веруя <в> это светлое будущее человечества, мистически, молитвенно, Михаил Семенов достойнейшим образом записал себя в достойные представители этого светлого будущего человечества. Я кончу свою краткую речь лишь простой формулировкой: «Михаил Семенов — борец с

проказами и гнойностью земли помер от гнойного заражения всего организма. Михаил Семенов — вдохновенный пророк наших дней — Михаил Семенов был крестоносцем и этим крестоносцем он завершил свою жизнь, как подзаборный и бездомный бродяга нашей русской жизни».

Председатель.

Нам сейчас было бы весьма желательно выслушать спокойное слово владыки Иннокентия[268], рукополагавшего еп. Михаила. Но аудитория сейчас несколько утомлена и, может быть, желательно сделать перерыв. Тогда только на 10 минут, причем гг. действительных членов я просил бы не забыть подать свои баллотировочные листки.

Перерыв.

<Председатель>.

Мы продолжим наше заседание, и слово сейчас будет принадлежать владыке Нижегородскому старообрядческому Иннокентию.

Вл<адыка> Иннокентий.

До 1906 г. я архимандрита Михаила, профессора Петербургской духовной академии, знал только по его сочинениям и по газетным отзывам, и только в 1906 г. летом он приезжал в Н. Новгород, где читал две лекции: одну против Ренана, а другую о социализме. На лекции о социализме присутствовал и я, так как лекция эта была публичная. После этого почти через год, в 1907 г., я получил от него письмо такого содержания: «Ваше преосвященство. Желал бы побеседовать с Вами… *Читает*. Архимандрит Михаил, бывший профессор С.-Петербургской духовной академии». Я ему на это ответил таким письмом: «Только сейчас возвратясь в Н. Новгород из дальней и продолжительной поездки, я получил Ваше письмо, в котором Вы осведомляетесь, можно ли видеться со мною в Н. Новгороде между 5 и 10 июня. Я очень жалел, что так несвоевременно получил Ваше письмо, но если Вы теперь желаете видеться со мною, то я буду до 21-го в Нижнем, с 22 по 29 — в Москве, а с 30-го июня до 1 сентября опять в Нижнем. Выбирайте любое время и место для свидания. Что же касается моего взгляда на наказание, наложенное на думских священников (первой Думы), то об этом гораздо легче и удобнее поговорить

лично, чем письменно, тем более что не все обстоятельства этого дела известны мне, так как я не весьма тщательно следил за газетными известиями по этому делу… (*Читает.*)». Никакого ответа на это я не получил, но 1-го августа 1907 г. он прибыл ко мне в Н. Новгород и говорит, что желает присоединиться к старообрядчеству. Рассказал он мне свою биографию, откуда он родом. Оказывается, он Симбирский мещанин, а не крестьянин, как ошибочно было здесь сказано, не еврей, а только сын бывшего еврея-кантониста, которого взяли мальчиком в царствование Императора Николая I. Он был профессором академии, но уволился по прошению, так как заявил себя принадлежащим к партии народных социалистов. Они его ставили кандидатом в первую Государственную Думу, и он сказал, что к ним принадлежит. Из-за этого ему приказали подать прошение об увольнении, и по прошению он был уволен из профессоров С.-Петербургской духовной академии. Я спросил его, почему он раньше не желал присоединиться к старообрядчеству. Он сказал, что считал старообрядцев более правыми, чем последователей господствующей православной Церкви. Старообрядцы всегда страдали за свои убеждения, и их Церковь преследовала всегда невинно и неправильно. Затем и обряды старообрядцев древнее господствующей Церкви. Он говорил, что он всегда так относился к старообрядцам, когда был еще студентом и до сего времени. Не присоединялся же я к старообрядцам потому, что надеялся, что господствующая Церковь как-нибудь исправится. Но я увидел, что строй ее синодальный неправилен, неканоничен. Я всегда восставал против него, когда был еще профессором, но теперь вижу, что исправления от Церкви ждать невозможно. Чем дальше, тем больше она уходит от настоящего православия. Поэтому я и решил присоединиться к старообрядчеству. За мною последуют многие из интеллигенции и из простонародия. Но эти лица, которые пожелают присоединиться к старообрядчеству, желали бы, чтобы не все обряды нужно было им исполнять, чтобы им была предоставлена некоторая свобода. Я ответил, что это невозможно допустить. Он говорит, что все, кто желает присоединиться, согласны принять и старопечатные книги и по ним служить, и двоеперстием креститься, но чтобы по другим обрядам

не слишком строго взыскивать. Я говорю ему, что если вы хотите иметь свободу в обрядах, то лучше вам основать свою особую секту. Это будет логичнее. Вам следует поехать в Грецию, там на Афоне есть на покое некоторые епикопы, и вы можете основать свою особую Церковь, полустарообрядческую, полуправославную. Но он сказал, что им не желательно основывать свою особую Церковь, а желательно примкнуть к старообрядчеству. Чтобы не входить с ним в полемику, я говорю, что этот вопрос я не могу решить одиночно, а его может решить только Собор епископов. Я вперед знал, что Собор не согласится на уступки, которых он требовал, но посоветовал все-таки ему поговорить с владыками Арсением[269] и Иоанном[270]: если они согласятся, то и Собор согласится с ними. Затем я спросил его, когда он желает присоединиться. Он ответил, что не желал бы сейчас присоединиться, а отложить это на некоторое время, так как сейчас его назначили в Задонский монастырь. Официально это не наказание, но фактически это понижение. Официально раз он монах, то должен быть прикомандирован к какому-нибудь монастырю. Сейчас меня ссылают в Задонский монастырь. Если я теперь присоединюсь к старообрядчеству, то могут счесть это, что я присоединился к старообрядчеству не по убеждению, а избегая наказания. В Задонском монастыре мне придется побыть только месяца полтора-два, и после этого я присоединюсь к старообрядчеству. Я говорю ему: «Ладно». От меня он поехал в Задонский монастырь, затем месяца через два возвратился в Петроград и явился ко мне.

Здесь одним оратором было сказано, что будто бы его отлучили за самовольную отлучку из Задонского монастыря. Мне это не было известно, и я думаю, что это не верно. Об этом ни в газетах не писали, ни арх<имандрит> Михаил не говорил мне. Но, если бы он и был запрещен за то, что ушел из монастыря, я не придал бы этому значения. Он в 20-х числах октября приехал в Н. Новгород с окончательным решением присоединиться к старообрядчеству. Тут еще кое о чем мы с ним побеседовали, и наконец я предложил ему написать прошение о желании присоединиться к старообрядчеству. У нас не принято обязательно писать прошение о желании присоединиться, но от архимандрита Михаила, как от человека ученого, я по-

требовал этого. Написал он прошение. К сожалению, оно не сохранилось, так как затерялось, когда я был болен. Я в то время писал статейку в «Русские ведомости», она была помещена сокращенно, это было в 1907 г., а потом я заболел воспалением легких, и прошение в это время затерялось. Смысл его был такой, что он всегда считал старообрядчество правильным и сейчас желает присоединиться к старообрядчеству. Я написал нижегородскому священнику Смирнову благословение, чтобы он присоединил арх<имандрита> Михаила, и он его присоединил в установленном порядке. Арх<имандрит> Михаил просил не разглашать этого до 8-го ноября, дня архангела Михаила. Я понял, что это день его ангела, и до того он не хочет разглашать. Он просил никому об этом не говорить, а 8-го ноября я объявлю сам об этом во всех газетах, почему я присоединился к старообрядчеству. После этого он уехал, и это так бы и осталось в секрете, но открылся этот секрет по вине самого арх<имандрита> Михаила. Когда он приезжал в Нижний, он останавливался не у меня, во избежание подозрений, а у священника, присоединившегося из господствующей Церкви, некоего о. Гр. Карабиновича[271]. Михаил открыл ему, что он присоединился к старообрядчеству, и просил его держать это в секрете. Но о. Карабинович поехал в Москву по своему делу и там разговорился с одним корреспондентом, сообщив такую сенсационную новость ему тоже по секрету. Но для корреспондента этот секрет был находкой, и он не мог утерпеть, чтобы не сообщить об этом в газетах. Он состоял сотрудником «Русских ведомостей» и написал там об этом. Оттуда это перешло в другие газеты, и пошла писать губерния и вся Россия. Шуму было много. Мне сначала сделал словесный запрос полицейский чин, верно ли, что я арх<имандрита> Михаила присоединил, а потом потребовали и письменного показания и составили протокол. Я сказал, что присоединил его один священник моей епархии, не называя его имени, такого-то числа, и подписал протокол. Тогда чуть ли не на другой день Синод лишил арх<имандрита> Михаила сана и исключил его из духовного звания. Но тут и со старообрядцами случилось недоразумение. В это время в Петрограде наши представители съездов поднесли благодарственный адрес одному из высших административных лиц, директору департамента об-

щих дел Арбузову, благодарность за закон об общинах 1906 г.[272] Тогда всероссийский съезд[273] постановил поднести всем адреса, Министру внутренних дел, его Товарищу Крыжановскому и этому директору департамента общих дел. Съезд был в августе 1907 г., в сентябре депутация поехала и поднесла адреса всем, кроме Арбузова, так как он был за границей. Когда он возвратился в конце октября, депутация опять приехала в Петроград и обратилась к Арбузову с вопросом, когда можно ему поднести адрес. Как раз в это время пронеслось в газетах, что архимандрит Михаил, профессор духовной академии, присоединился к старообрядчеству. Поэтому Арбузов ответил депутации, что я от вас адреса не приму: вы отбили от православной церкви архимандрита Михаила. Те отказывались, говоря, что это дело духовенства, что мы не мешаемся в такие дела, мы здесь ни при чем, но Арбузов ответил: «Я знаю, что духовенство в ваших руках. Если бы вы приказали, оно бы этого не сделало». И одному из членов депутации сказал: «В вашем доме было и присоединение». Тут они возмутились, шлют мне телеграмму: «Верно ли, что арх<имандрит> Михаил присоединился к старообрядчеству?» Я отвечаю, что верно. Тогда меня телеграммой вызывают в Петроград, я отправился. Депутация всероссийского съезда напустилась на меня, зачем я присоединил. Я отвечаю, что это моя прямая обязанность: раз человек желает присоединиться, то я должен его присоединить. Мне говорят: «От нас адресов не принимают!» Я говорю: «Так поднесите его мне и арх<имандриту> Михаилу. Мы примем». Так все дело обратилось в шутку и тем дело и кончилось. Но с тех пор у меня со съездом дело разошлось, так я был страшно возмущен этим, что мы обязаны светскую власть спрашивать и кого она прикажет, того и присоединять, а кого прикажет не присоединять, того не присоединять. Тогда для чего же мы старообрядцы? Меня страшно возмущало такое вмешательство светской гражданской власти в духовные дела. Если господствующая Церковь их слушается, то за это она пользуется особыми правами и привилегиями, а мы страдали 200 лет и теперь будем слушать гражданскую власть ни за что ни про что. Я с тех пор с советом съездов разошелся. Дорогой я простудился, заболел, даже операцию мне делали, может быть, из-за этой поездки в Петроград. Но этим пред-

ставители съездов не ограничились. Они, чтобы задобриться перед Арбузовым и высшей администрацией, разослали по главным старообрядческим приходам и общинам протест против присоединения арх<имандрита> Михаила. Протест был таков: «Не веря в искренность архимандрита Михаила, мы протестуем против присоединения его к старообрядчеству». На этот вызов откликнулось две общины, одна прислала свой ответ в Петроград, а другая даже не по адресу. Кроме того, представители всероссийских съездов написали протест в «Новом времени» и других газетах. И старобрядцы получают предписания против присоединения арх<имандрита> Михаила от совета съездов. Многие подумали, что тут угрожает какая-то опасность старообрядчеству, многие возмутились против арх<имандрита> Михаила и прислали архиепископу Иоанну телеграмму такого содержания: «Зачем присоединили социалиста, безбожника и революционера архимандрита Михаила? Мы все отделимся, если будете таких принимать». Архиепископ не обращал внимания на отъезд арх<имандрита> Михаила, а тут вдруг протест шлют. Он возмутился: «Что там владыка Иннокентий наделал? Беда грозит старообрядчеству». С этих пор и создалось такое отрицательное отношение к арх<имандриту> Михаилу у многих лиц. 25-го июля 1908 г. был Собор, и на этом Соборе постановили расследовать дело арх<имандрита> Михаила, исследовать его жизнь, так как многие просили поставить его в епископы. Но мы получили сведения, что архиепископ Иоанн заявляет, что ни за что не поставит его в епископы, каковы бы сведения ни были, так как к нему правительство относится неприязненно и многие старообрядцы. Меня это опять возмутило. Опять мы угождаем нашим противникам, которые нас 200 лет гнали, и будем делать в угоду им и вопреки нашей совести. Я и решил поставить его в епископы в виде протеста против подчинения нашей старообрядческой Церкви воле наших двусотлетних врагов. Канада была только предлогом. Я хотел его поставить на Финляндию. Но тут тут явилось письмо из Канады, я привязался к этому случаю и поставил его в епископы, с его согласия, но решил держать это в секрете. Поставил я его 22-го ноября 1908 г. Средства для поедки в Канаду еп. Михаил решил добывать своим трудом. Я не буду говорить, как проектировалось, откуда он

должен был их добывать, как он договорился с одним учреждением писать для заработка. Скажу только, что он поехал сначала на Ближний Восток, а потом доехал до Гавра, но дальше не поехал. Решили мы держать все это в секрете, и дер…[I] епископа Михаила. Он писал из Киева одному симбирскому священнику письмо и подписался «епископ», но потом зачеркнул и написал «архимандрит». Тот, прочитав это, решил, что тут что-то неладно, что что-то держат в секрете, и написал одному казанскому священнику А.К…… запрос, верно ли, что арх<имандрита> Михаил поставлен в епископы. Тот написал об этом в Москву своему другу и приятелю, владыке Александру: «Я получил сведения, что секретно поставили арх<имандрита> Михаила в епископы». Еп. Александр[274] обратился к владыке Иоанну. Тот говорит: «Это, наверное, Иннокентий наделал. Поедем к нему». Я в то время в Москве находился. Приезжают и говорят: «Я получил сведения, что архимандрит Михаил поставлен в епископы. Вы поставили его или нет?» Я отвечаю, что не врал, и сейчас должен сказать, что поставил. Я думал, что он на меня разразится, но он совершенно хладнокровно отнесся и предложил это дело не разглашать. Но некоторые уже разгласили в газетах о том, что арх. Михаил поставлен в епископы. В это время приехала в Петроград депутация старообрядцев. Некто Новиков построил церковь, и вот депутация отправилась с благодарностью к высокопоставленным лицам, к Министру и даже к Государю. Когда они приехали, в это время промелькнуло известие в газетах, что арх<имандрита> Михаила поставили в епископы. И опять им нагоняй, никуда не принимают. Те опять возмутились: «Что это такое? Только хотим наладить отношения с гражданской властью, а Иннокентий все нам ногу подставляет». Только возвратились из Петрограда, решили во что бы ни стало Собор созвать, в газетах стали всячески травить и ругать, и созвал Собор владыка Иоанн 3-го февраля, как раз на Сырной Неделе. На этом Соборе за незаконное поставление в епископа осудили нас обоих к запрещению до следующего Собора, который имел быть в августе, т.е. на 6 месяцев. Прошел этот срок, и нас обоих разрешили, но меня безусловно, а епископа Ми-

[I] Пропуск в стенограмме.

хаила условно, именно с тем, чтобы он в течение трех месяцев изучил бы богослужение старообрядческое и отправился бы в епархию в Канаду, а если не отправится, то, согласно 37-го правила св. Апостол, будет запрещен от священнодействия. Но Михаил в Канаду не поехал и у старообрядцев не обучался, так как учителем ему был поставлен такой, который не понимал, как надо его учить. После этого на Соборе в 1910 г. его запретили к служению за то, что он не поехал в предназначенную ему епархию. После этого многие старообрядцы стали просить разрешить епископа Михаила, а другие, зная, как к нему относится правительство и что из-за него может нажить неприятности старообрядчество, решили унизить еп. Михаила и стали находить у него ересь. Была назначена комиссия специальная, чтобы найти у него ересь, но она большинством голосов не нашла у него ереси. После этого о. Григорий Карабинович написал доклад, где указывал на всевозможные ереси у еп. Михаила, под названием: «Старообрядчество и паства». Этот доклад и был назначен для того, чтобы травить епископа Михаила. Потом была выпущена отдельная книжка[275], в которой тоже доказывалось существование у него ереси. Одним словом, все силы были употреблены для того, чтобы сделать Михаила еретиком и унизить его в глазах старообрядцев. Все это делалось со стороны священника Карабиновича. Вот все, что я хотел сказать относительно присоединения архимандрита Михаила, а затем епископа. Из этого вы можете видеть, что если епископ Михаил пострадал от старообрядчества и терпел разные несчастья, то лишь по вине того порядка, от которого он бежал, именно от соединения Церкви с государством и от послушания всем приказаниям светской власти. Он от этого ядовитого газа бежал в наш нижний этаж, но и здесь не мог от него укрыться. Так что старообрядцы в страданиях епископа Михаила не виновны, а виновен тот порядок, который есть сейчас в России. И до тех пор не найдут покоя русские люди нигде, ни в старообрядчестве, ни в другом месте, пока будет существовать противоестественный союз Церкви с государством. Что прикажут, то и делай, как скажут, так и делай. Прикажут присоединять, присоединяй, нет — нет. Но старообрядцы всегда относились благожелательно к епископу Михаилу. Ересь же за ним находил только священник господствую-

щей Церкви о. Карабинович. Мне не хотелось бы возражать П<етру> С<ерапионовичу>, но я думаю, что тяжелое впечатление произвела его речь и на меня, и на других, что он назвал епископа Михаила лишним человеком, подзаборным бродягой и т.д. и т.д. Это пусть останется на совести ораторов. Я кончил.

Председатель.

Не столько немилостив был к нам оратор, сколько время. Посему да не будет это сочтено председательской жестокостью, если я укажу известные рамки для каждого оратора — 20 минут для каждого. Один оратор добровольно уходит.

Владыка петроградский и тверской Геронтий[276].

«Многие старообрядцы и не старообрядцы недоумевают и смущаются немало[I] некоторыми вопросами, касающимися блаженной памяти епископа Михаила, а именно:

1) Почему епископ Михаил, быв столько времени в старообрядчестве, не служил в нем, т.е. не совершал церковных богослужений?

2) Почему он не был епархиальным епископом?

3) Искренне ли он перешел в старообрядчество и

4) Убежден ли он был в правоте его?

Вот на эти вопросы я и позволю себе сказать несколько слов.

Блаженной памяти епископ Михаил вполне ясно и определенно сам собою доказал, что он присоединился к старообрядческой Церкви действительно по убеждению и искренности. Он свое убеждение высказал еще до присоединения. Когда приходилось ему касаться старообрядческих вопросов, он всецело защищал старообрядчество. Об этом он лично неоднократно объяснял. «Когда еще я был студентом, я уже любил вас, как братьев. *Мне были близки и дороги ваши страдания. Душа моя стремилась обнять вас*», — так говорил покойный владыка в одной из своих проповедей. После же присоединения он открыто, не стесняясь ничего, везде и всюду защищал старообрядчество. — И письменно и устно. 20 июля 1908 г. в Киеве на миссио-

[I] В стенограмме полный текст выступления отсутствует. Далее до слов «Да будет ему вечная…» печатается по изданию: Слово церкви. 1916. № 52. С. 1037–1038.

нерском съезде еп. Михаил публично защищал старообрядчество, беседуя с миссионером господствующей церкви о. В. Крючковым. Беседа была в присутствии более 600 чел. миссионеров и других видных различных по взглядам и убеждениям лиц. (Беседа эта напечатана.) Затем он написал хотя и небольшую, но очень ценную брошюру: «Апология старообрядчества», где также защищает старообрядчество. Много есть и др. статей, написанных им в защиту старообрядчества и вообще в защиту Церкви.

Что еп. Михаил до самой своей мученической кончины был непоколебим в правоте старообрядческой Христовой Церкви, это доказывается еще и тем, что во время своих страданий, перед кончиной своей, он пожелал исповедываться перед старообрядческим священником и с большой жаждой принял св. Тайны Тела и Крови Христовой. Считаю нелишним упомянуть, что когда после причащения священник оградил его св. Крестом и дал ему приложиться ко Кресту, то еп. Михаил, несмотря на совсем уже упавшие силы, правой своей рукой крепко-крепко прижал святой Крест к своим устам и с какой-то особенной любовью и благоговением целовал его, чем ясно засвидетельствовал свою искреннюю и сердечную любовь к Богу — к Христу и свою горячую веру в Него.

Все это неопровержимо свидетельствует о том, что действительно он был непоколебим в правоте старообрядчества, искренно верил в Бога и любил Его до самой своей мученической кончины.

Что же касается того, почему еп. Михаил не совершал церковных богослужений в старообрядческой Церкви и не был епархиальным епископом, то об этом скажу следующее: еп. Михаил, как известно, был присоединен к старообрядческой Церкви 20 октября 1907 г. в Нижнем Новгороде в сане архимандрита. После присоединения архим<андрит> Михаил, не принимая на себя свойственного его сану церковного служения, стал обычно заниматься любимым для него делом — писательством, и ради страха от властей проживал там, где ему было возможно.

В 1908 г. в совете всероссийских съездов было получено письмо из Канады (Сев. Америка) о том, что там многие желают присоединиться к старообрядчеству и просят скорее прислать для них необходимых духовных лиц. Узнав об этом, еп. Иннокентий Нижегородский и

Костромской, по обсуждению этого вопроса с некоторыми близкими ему людьми, решил послать в Канаду архим<андрита> Михаила. Еп. Иннокентий знал, что об архим<андрите> Михаиле были уже возбуждены просьбы некоторых старообрядцев о рукоположении его в епископы; но в то же время были и протесты, ибо многие сомневались в убеждениях и искренности перехода архим<андрита> Михаила в старообрядчество. Для общей пользы Церкви еп. Иннокентий счел более удобным сначала рукоположить архим<андрита> Михаила во епископы, а затем и послать его в Канаду, чтобы он там самостоятельно сделал все нужное для Церкви.

Не теряя времени, он 22 ноября 1908 г. единолично, без ведома других епископов и народа, поставил архим<андрита> Михаила во епископы и послал его в Канаду.

Поездка в Канаду еп. Михаила, по некоторым, не зависящим от него, обстоятельствам не осуществилась. Пришлось ему с дороги вернуться обратно в Россию. Старообрядцы скоро узнали о единоличном рукоположении еп. Михаила. Ропот, волнения, слышавшиеся со всех сторон России, запросы и жалобы на имя архиеп. Иоанна вызвали то, что экстренно, вне очереди, был созван Освященный Собор для рассмотрения и обсуждения факта рукоположения архим<андрита> Михаила во епископа.

Собор был созван 4 февраля 1909 г., на котором за нарушение правил Церкви и неканонические действия (Сардик. соб. прав. 10, Лаодик. 12, Апостольск. 1, I Всел. соб. 4, VI Всел. соб. 3, Апост. 24, Антиох. 9 и I Вел. соб. 6) епископы Иннокентий и Михаил подвергнуты были запрещению на 7 мес., впредь до очередного Освященного Собора. Очередной Освященный Собор 27 августа 1909 г. разрешил епископов Иннокентия и Михаила от наложенного на них запрещения.

Епископ Михаил тем же собором был определен в ведение архиепископа Иоанна с тем, чтобы он в течение 3-месячного срока, под наблюдением архиепископа, изучил священнослужение и обычаи нашей Церкви (Двухкратн. Собор., 17 правило). По изучении сего, епископ Михаил должен был отправиться в епархию, в которую рукоположен (36 правило святых Апостол).

Получив разрешение и означенное предложение, он, сообщаясь со своими силами, здоровьем и способнос-

тями и видя великий труд в церковном служении, тем более непосильное для него управление епархией, отказался исполнить соборное постановление. Его, видимо, более всего тяготило, что он, по изучении церковного служения, будет определен епархиальным епископом, тогда бы у него отнялось нужное ему время для литературной деятельности, он за это время подробнее узнал, что жизнь старообрядческого епископа стеснена и обременена настолько, что литературным трудом заниматься совершенно будет невозможно. А это было самым любимым его делом, которому он отдал всю свою жизнь.

У нас, старообрядцев, весьма строго требуют у духовных лиц точного исполнения всех чинов и обрядов и чтобы богослужения совершались в должном порядке, по чину и благообразно. Видя таковые требования и чувствуя, как покойный сам выражался, «природную неспособность» к этому делу, владыка сильно мучился и волновался. Вследствие неспособности к церковному служению, епископ Михаил и в господствующей церкви почти не служил. Тем более в старообрядчестве ему было не под силу служение. «Боюсь, стесняюсь, — говорил он, — дабы не произвести соблазна моим неумелым служением». Но обряды, обычаи и вообще чинность служения он любил и всегда защищал; в защиту обрядов им была написана статья в брошюре «Апология старообрядчества» под заглавием «Нужны ли обряды».

Епископ Михаил избрал себе любимое дело, по слову апостола, не крестить, а благовестить, т.е. заниматься литературной деятельностью, чтобы печатным словом принести пользу Христовой Церкви и таковою проповедью Христова учения спасать людей от греха и преступлений.

Вот почему, вместо предложенного ему от Освященного Собора обучения церковному богослужению, которого многие от него ожидали, он беспрестанно занимался писательством. В то же время многие люди, не веря в искренность еп. Михаила, относились к нему с подозрением, особенно смущались некоторыми его статьями, действительно непонятными и сомнительными.

Епископ Михаил, узнав это, избрал для себя и для Церкви более полезным состоять в запрещении, лишь бы только из-за него не порицали старообрядческую Цер-

ковь. Он знал и то, что за неисполнение соборного постановления подлежит ответственности, и, считая себя виновным, сам, прежде наступления следующего Освященного Собора, написал форму запрещения себе и передал ее одному из епископов для передачи на Освященный Собор.

Вот что он написал:

«Считаю нужным заявить, что всякую меру предосторожности против моих действий, предполагаемых или совершенных, я считаю со стороны старообрядчества законной и естественной. Поэтому запрещение священнослужения без отлучения не вызвало бы моего протеста, я это писал собору в прошлом году.

Старообрядчество имеет право принять меры, чтобы над ним не глумился из-за меня какой-нибудь "Колокол". Я бы полагал, что собор должен постановить так:

Ввиду того, что деятельность епископа Михаила для нас неясна, может быть, окажется не соответствующей верованиям и правилам старообрядчества, во избежание раздора и нареканий, считаем необходимым воспретить епископу Михаилу священнослужение. Просим братьев-старообрядцев осторожно относиться к новшествам, которые будут проповедываться (если это будет) им или от его имени, дабы на наше имя не пало нарекание и т.д.… »

(Письмо еп. Михаила от 10 августа 1910 года на имя епископа Кирилла Одесского.)

Оберегая Церковь от упреков и обвинений и принимая во внимание отказ епископа Михаила быть епархиальным епископом и неисполнение соборного постановления от 27 августа 1909 года, Освященный Собор 31 августа 1910 года постановил подвергнуть его запрещению от церковного служения. Это постановление Освященного Собора владыка Михаил принял беспрекословно, подчинился ему и исполнял его ненарушимо до самой смерти.

Вот почему он не совершал богослужений и не был епархиальным епископом! Все это было сделано с той и с другой стороны ради мира и любви, чтобы не было какого-либо смущения Христовой Церкви. Перед смертью же еп. Михаил был от запрещения разрешен.

Из кратко отмеченных некоторых событий из жизни страдальца-святителя Михаила мы можем видеть, что

со стороны его были допустимы некоторые нарушения канонов Церкви и некоторые сомнительные мысли в его статьях, по вине ли его или редакций.

Но это все да не поставим ему в вину; забудем все это и искренно простим ему во всем. Ибо «недоразумение надо всеми хвалится», — говорит св. И. Златоуст. Мы должны понять его стремление и оценить тот драгоценный огромный писательский труд, который всецело посвящен был на пользу Христовой Церкви и для спасения людей. Его терпение, самоотверженная жизнь, самая тернистая, направленная узким путем к царствию Божию, к небу, ясно указывает в лице его великого подвижника. Мученическая же его кончина венчает его великим страданием. Его учение в неисчислимых проповедях, в каждом слове, проникнуто какой-то особенной теплотой, любовью, лаской ко всем. Он всю жизнь скорбел и болел сердцем и душой о людях и о спасении их. Он с духом кротости всех призывает, всех умоляет идти к Богу, к свету, к небу, в царствие Божие.

Он всю жизнь горел горячим огнем, жаждой проповеди слова Божия, устно и письменно указывая цель и смысл земной жизни человека. Вот его один из многих призывов:

«Все мы посланы Богом в этот земной мир, чтобы исполнить волю Его, каждый на месте, какое указано промыслом Божиим, и все мы должны возвратиться к Тому, Кто послал нас. У всех у нас должен быть направлен путь к небу. Нужно сеять здесь, чтобы пожать там. Здесь нужно и видеть Христа, преобразовать себя по этому образцу, тогда смысл перехода нашего в иную жизнь будет понятен нам: и жизнь будет дорогой к Небу и Солнцу. Да не смущают нашу душу трудности пути. Выше будет лучше. Каждый шаг христианской жизни вводит нас в новый свет, а “конец” открывает путь нового существования в иных формах существования там. Там светлее. “К свету, к свету”, — говорил, умирая, св. Григорий Палама. “Я есть свет миру”, — говорит Христос. “Я воскресение и жизнь. Кто верует в Меня, если и умрет — оживет” (Иоанна II, 21)» — так всех усердно призывал покойный страдалец к Свету-Христу, подобно св. угодникам Божиим, чтобы в загробной жизни быть вместе с ними и наслаждаться Божественною славою Христа, где

не будет ни болезни, ни печали, ни воздыхания, но вечная жизнь.

Запечатлеем эти драгоценные слова в своих сердцах и будем всегда помнить незабвенного владыку, как говорил апостол Павел: «Поминайте наставников ваших, которые проповедовали вам слово Божие, и, взирая на кончину их жизни, подражайте вере их» (Евреом 13, 7).

Да будет ему вечная добрая память! Аминь.

Иеромонах Серапион[277].

Присутствуя первый раз в Религиозно-философском обществе и входя первый раз на эту кафедру, я считаю, надеюсь, что здесь мне будет дана свобода слова. Здесь бросали хотя и небольшие, но все-таки камни в ту Церковь, официальную, так называемую господствующую, представителем которой я считаюсь. Поэтому если я брошу некоторые камешки не столько в старообрядческую Церковь, которую я со многими очень почитаю, сколько в тех людей, которые являются представителями интеллигенции, а преставителем интеллигенции здесь главным образом явился С.П. Каблуков, то это будет вполне понятно. Теперь я перейду к очень краткому выяснению облика почившего старообрядческого епископа Михаила. Вскоре после его смерти я посвятил ему статью под заглавием «Бросили ли камень?»[278]. Я послал ее в «Новое время», но так как я там весьма жестоко пробирал репортеров левых газет, вносящих в общественную жизнь массу шуму и хаоса, то эта статья там не была приянята. Тогда я поместил в «Петроградские ведомости», где она и была напечатана. Епископ Михаил, как я там писал, был далеко не мистического, а скорее рационалистического склада, как Гр. Петров. В доказательство этого я могу привести безусловно точные данные из той эпохи, когда он принимал монашество в православной Церкви. Принимающие монашество должны пребывать в церкви 15 суток, почти ничего не вкушая. Правда, большей частью этот срок сокращается нашими духовными отцами и начальниками, но епископу старообрядческому Михаилу этот срок не был сокращен до тех размеров, до которых его сократил сам еп. Михаил. Он на второй день ушел из храма, не будучи в состоянии вынести одиночной. Я привожу это в доказательство того, что епископ Михаил в смысле голодовой религиозности был человеком довольно безвкусным. Он религиозного го-

лода во многих отношениях не понимал. Поэтому переход его в старообрядчество я считаю исключительно недоразумением. Я считаю это единственным, казавшимся ему спасительным путем, дававшим ему возможность сохранить свой священный сан, в какой бы форме, через какую бы призму он ни преломлялся. Скорее епископу Михаилу следовало бы, по совету епископа Иннокентия, образовать особую Церковь. Вот эта особая Церковь, действительно образованная из-за религиозного голода, вполне подходила бы к характеру почившего епископа. Что касается его чисто моральных качеств, о которых упоминал здесь С<ергей> П<авлович>, например, о даре девства, то мне думается, что епископ Михаил не исповедывался у С<ергея> П<авловича>, и поэтому об этом так открыто и безусловно категорически здесь говорить довольно странно.

Сильный шум.

Голоса.

Здесь это неуместно.

<Иеромонах Серапион>.

Это здесь очень уместно, так как свобода слова, я надеюсь, в 20-м веке есть, и здесь не должны существовать никакие предрассудки. Я нисколько не хочу винить епископа Михаила, я его его не виню, я только говорю, что об этом не стоило упоминать. Он писал апологию православной Церкви в почтенном возрасте, когда человек приходит уже к самосознанию, вырабатывает определенное миросозерцание. Он кончил Духовную академию, высшее учебное заведение, и если оставался там, то это свидетельствует, что у него было слишком узкое религиозное и научное сознание, ибо всякому человеку, вникающему в смысл исторического процесса, очевидно, что исторический процесс не исчерпывается нынешним моментом, не 10-20-100-летием. В этом историческом духовном и государственном процессе были такие…, которые бы... епископа Михаила, на которые указывал владыка Иннокентий и к которым до некоторой степени примыкаю и я, о чем в некоторых органах печати и в своих изданных сочинениях я указывал. Но в то же время, перейдя в старообрядчество, епископ Михаил писал апологию старообрядчества. Все это свидетельствует, что он хотя, безусловно, искал правды, но эти искания были в нем далеко не глубоки, он был далеко не глубокий искатель

святой правды. Такие лица, которые, ища правды, кончают так трагически-отрицательно, с моей точки зрения, ибо ни один из высокоталантливых и особенно святых людей не кончал сумашествием, неспособностью держать свои нервы на привязи…

Шум.

Голоса.

Достаточно, довольно!

<Иеромонах Серапион>.

Я могу перейти к другому, но дайте мне свободу слова. Далее говорили о пути греховном. Это вполне верно, отвечает действительности, что почивший епископ Михаил в сфере грехов указывал на то, что на эти греховные пути очень часто становятся представители официальной православной Церкви. Но эти же самые исторические пути были проходимы не только после патриарха Никона, но и до патриарха Никона. И дикая преступная связь православной Церкви с государством, на которую указал епископ Иннокентий, существовала и до Никона. И тот боярско-византийский стиль, которым характеризуется теперешнее епископство, был всегда присущ православной Церкви и старых времен. Те святые, которых чтут и старообрядцы, например, Иоанн Златоуст, входили точно так же в тот боярский стиль, за исключением тех случаев, когда они были в гонении. А святитель Иоанн Златоуст был 4 или 5 раз в гонении[279], но их всегда с Божьей помощью претерпевал. Все-таки в связи с тем, что в данную минуту вызвало некоторый протест со стороны некоторых слушателей, я хочу сказать, что меня всегда поражало и поражает то странное отношение к церковным вопросам со стороны интеллигенции, которое постоянно встречается в печати, в обществе, в разговорах. В доказательство того, что я настроение интеллигенции понимаю и прочувствовал до его корня, я могу сказать, что сам я не из духовных, а из светских, учился в светском учебном заведении, сначала в среднем, а потом в высшем, затем перешел в духовную академию. Поэтому я понимаю это настроение, и та стадия, на которой находится большая часть интеллигенции, очень понятна мне. Поэтому ввести меня в смущение разные нарекания и отрицательное ко мне отношение не могут, так как этот путь сектантства, протестантства и толстовства я сам пережил. И прежде всего я как сам интел-

лигент от интеллигенции хотел элементарного приличия. Так всегда я говорю в храмах, и это элементарное приличие должно быть осуществлено. Это я говорю только по поводу. Я хочу перейти далее, хочу перейти к философской оценке известных мировоззрений.

Председатель.

Я хочу сказать, что я о. Серапиону писал частную записочку, давая добрый совет не вступать в полемику, а сказать положительно об епископе Михаиле. Я нахожу, что раз сегодня заседание посвящено памяти епископа Михаила, то кто бы о нем ни говорил, сейчас не место пускаться в полемику. Вы сами виноваты, что аудитория так всполошилась.

<Иеромонах> Серапион.

Я не могу говорить одни положительные черты.

Голоса.

Тогда не надо говорить совсем. Сегодня торжественное заседание в память епископа Михаила.

<Иеромонах> Серапион.

Это ученое общество, а не только религиозное. Это не в церкви.

Председатель.

Вы не состязайтесь, так как действительно это заседание, посвященное памяти епископа Михаила и данном случае исключает себя из типа чисто академического и чисто ученого. Так что тут вопрос о такте, я не знаю, может быть, больше обращен против Вас. Заседание посвящено памяти. Для Вас был дурным примером П.С. Аксенов, который взял нехороший тон. Приходится задним числом осуждать его, так как ораторы вызывают это своей нетактичностью.

<Иеромонах> Серапион.

Тон этот взяли все ораторы. Я всегда в своих речах преследую истину. Если обществу религиозно-философскому я не угоден…

Председатель.

Вы обвиняете нас, что мы ищем лжи, а Вас упрекают только в нетактичности. Истина и такт две вещи различные.

<Иеромонах> Серапион.

Старообрядческий владыка Иннокентий подтвердил тот факт, что он посвятил епископа Михаила единолично…

Шум.

<Иеромонах Серапион>.

…Я хочу...

Шум.

<Иеромонах Серапион>.

…Тогда я решительно ничего не могу сказать и считаю это нарушением свободы слова.

Голос.

Разрешите православному человеку сказать об епископе Михаиле.

Председатель.

Вы не много займете времени? Только просим без полемики, так как сегодня это не годится.

Голос.

Пять минут. Как я знаю, так и скажу. Я могу вам сказать про епископа Михаила, так как его знал. Я узнал его в обществе «Маяк»[280]. Есть такое общество в Петрограде, где молодые люди собираются и нравственно воспитываются. Я там был членом, и епископ Михаил там однажды вел беседу. Мы к нему сначала с подозрением отнеслись. У нас был один день в неделю, избранный для религиозно-нравственных собеседований, когда разбирали Евангелие. Во время одной из бесед епископ Михаил, говоря вообще о Церкви, <сказал,> что он с господствующей Церковью не согласен, что с синодскими указаниями он не может смириться и долго ли, коротко ли он борется, но уйдет когда-нибудь и скорее присоединится к Бело<криницкой> Церкви. Мы тогда о ней ничего не слыхали. Это было в 1904–1905 гг. Затем начались разные волнения. Я не буду много распространяться, но, по-моему, епископ Михаил был самым чистейшим христианином, страдавший за человечество. Скажут: епископ Михаил с ума сошел. Нет, его покоробило от жизни, он заболел психическим расстройством и погиб случайно. Ведь вы посмотрите: надо иметь железные нервы теперь. Посмотрите на эти несчастные хвосты: дети с матерями, примерзают ноги, и жалостливый человек, действительно, если это увидит, перенести не может. Он всегда в своих беседах говорил о своей любви к человечеству, и, по-моему, его обвинять не в чем. Он говорил, что он православный, но не может оставаться в этой Церкви и должен уйти. Потом, например… Я страшно волнуюсь: я не люблю неправды. На епископе Михаиле оправдалось то изречение, что «человеком, Богом любимый, людьми злыми гонимый».

Председатель.

Просит разрешения вторично сказать в разъяснение своих тезисов С.П. Каблуков.

<С.П.> Каблуков.

Представитель господствующей Церкви, о. Серапион, воспитывавшийся в Феодосийской гимназии, но и оттуда удаленный, в своем возражении сделал очень странный вывод по поводу некоторых моих слов. Я придерживаюсь той мысли, что наше заседание торжественное, посвящено памяти человека усопшего, не считаю возможным принципиально вступать в полемику с ним, теперь особенно, когда он отсутствует, и приводить какие-нибудь фактические данные в подтверждение своих утверждений, но я беру это на свою совесть и их отстаиваю.

Председатель.

Слово принадлежит И.П. Захарову[281], известному старообрядческому деятелю, который хочет в своем слове охарактеризовать покойного о. Михаила, работавшего на пользу старообрядчества.

<И.П.> Захаров.

Завтра, 5-го декабря, исполнится 40 дней с того дня, когда в лечебнице московского старообрядческого Рогожского кладбища… (*Читает.*)

Председатель.

Может быть, еще кому-нибудь угодно, но только коротко, что-нибудь сообщить или сказать?

Священник о. Пав<ел> Раевский.

Слушая сегодня ораторов, выступивших со словом, посвященным памяти лица, которое очень много пострадало в этой своей земной жизни, я чувствую некоторую неудовлетворенность после всего того, что я выслушал. Я должен заметить, что большинство ораторов сказали не слово памяти почившего, а невольно слышалось, чувствовалось и виделось что-то другое, что относилось к области полемики, или по крайней мере говорилось то, что давало случай многим и многим или некоторым, это все равно, выступать в роли полемистов. Вот мне, не думавшему сегодня выступать на этой кафедре, хочется сказать только два слова памяти почившего. Почивший, как было тут замечено и как это всем известно, много говорил и писал о Голгофе, и жизнь его была полна Голгофы. Он говорил, выясняя эту ужасную Голгофу, которая бы-

ла почти две тысячи лет тому назад: «Вот смотрите, до чего люди дошли, почему Христос Спаситель был распят! Он был распят, потому что зла много в людях и неправды. Если бы не было в людях неправды, они не распяли бы Богочеловека — Христа». Это воспоминание, маленькое, незначительное или, может быть, значительное из жизни почившего, мне хочется в настоящую минуту, посвящая свое краткое слово памяти почившего, припомнить аудитории. Голгофы было много в жизни почившего. Вся жизнь его была Голгофа. А отчего? Оттого, что люди злы, оттого, что в людях много неправды. Вот почему люди страдают, вот почему до сих пор в людях есть Голгофа, вот почему среди людей воздвигаются кресты. Пусть же правда сияет в лучах своей небесной красоты, пусть люди о ней больше всего заботятся. Если с такой мыслью, с таким настроением мы выйдем из этого собрания, значит, мы не напрасно побыли на собрании, посвященном памяти почившего. А так как нет ни одного человека без скверны, хотя бы был один день жития его на земли, то сегодня вечером каждый, отходя ко сну, кто в Бога верит и кто верит в бессмертие, помяни имя почившего и помолись Господу Богу от души, да упокоит его Господь и простит ему всякие согрешения, вольные и невольные.

С.А. Лихарева[282].

Знакомство мое с покойным архимандритом и епископом Михаилом довольно долгое. Первая наша встреча была, когда он читал публичные лекции, о которых уже было упомянуто, в Соляном Городке и во многих других местах Петрограда. И я скажу прежде всего от лица интеллигенции, от лица той молодежи, которая тогда толпилась вокруг кафедры покойного епископа Михаила. Действительно, можно подчеркнуть во всех его речах искреннейшую любовь ко Христу и стремление привлечь всех ко Христу. Это была отличительная черта его и всех его бесед, всех его лекций. Я тоже присоединяюсь к слову многих, которые подчеркивали его любовь к человечеству, вообще его скорбь «о малых сих» и о всех скорбящих, которые могли только встретиться на его жизненном пути. Я помню, насколько были разнообразны эти лекции. Говорил он в пользу приютов детских, говорил он в пользу разных учреждений, наконец, прямо в защи-

ту Церкви, но больше всего и чаще всего в защиту Самого Иисуса Христа, в защиту тех евангельских лилий, о которых он говорил с такой любовью и красноречием. В искренности его не может быть сомнения. И если здесь был представитель синодальной Церкви, который находил, что арх. Михаил перешел в старообрядчество для того, чтобы защитить свой сан, или еще по каким-нибудь другим соображениям, то разрешите мне по совести сказать, перешел он в старообрядчество действительно по убеждению. О любви его к Церкви и к миру я могу сказать, не как частное лицо, но прямо как человек причастный и член католической Церкви. В то время, когда я его знала, он часто бывал в тесных кругах, идея которых была сближение православия с католичеством или вообще идея вселенской Церкви. Тут он выступал часто, не как полемист, но как связующее звено. Если он сам не перешел в католичество, а перешел в другую форму, в Церковь старообрядческую, то, конечно, у него были на это особенные причины. Не перешел он в католичество, может быть, даже потому, что многие стороны католичества казались лично ему противоречащими идее христовой. Так что из этого факта можно только вывести то заключение, что это был человек, безусловно искренний и безграничной любви ко Христу, человек с церковной идеей. Вот, мне кажется, три слова, которыми можно справедливо охарактеризовать светлую личность покойного епископа Михаила.

Т.И. Семяцкой[283].

«Святителю отче Михаиле, моли Бога о нас», было сказано с этой кафедры. Я повторяю эти слова. Смущаюсь я только в одном: не знаю, скорбеть ли мне и плакать вместе с другими о преждевременной, если можно так выразиться, гибели, такой трагической смерти великого человека русской земли, святителя, или же радоваться тому, что он стал в ряду с нашими великими иерархами и святителями, как Иоанн Златоуст, который уже после смерти был возвращен на свою кафедру, или как митрополит Филипп и многие другие. Много уже сказано в его похвалу, и я не имею много чего прибавить к тому, что уже сказано с этой кафедры. Но все-таки высказываю, что крайне больно, что люди, великие, святители, подобно владыке Михаилу, почему-то оцениваются уже после смерти. Как будто все их забывают, не видят и только

вспоминают уже после. По всей вероятности, это происходит в силу слов Спасителя, который «пришедши в мир, не был миром познан»[284], и также его последовател<ей> в мире не знают и не понимают. Я в свою очередь был немного знаком с владыкой Михаилом, бывал у него в Белом-Острове, встречался с ним в редакции «Современного слова»[285]. И какое-то чувство заставляло меня его любить. Я скорбел, что он как-то заброшен, бедствует, влачит свое существование. Но затем Господь увенчал его хотя и трагической, неприятной для нашего воспоминания, смертью великого апостола и праведника. Поэтому с этого времени я не только буду молиться о нем, но буду призывать его, как было здесь сказано: «Святителю отче Михаиле, моли Бога о нас!»

Председатель.

Больше никому не угодно сказать? Позвольте тогда мне в заключение словом воспользоваться. Чисто количественное явление, преобладание речей старообрядцев, оно оставляет несколько одностороннее впечатление в смысле характеристики покойного епископа. Конечно, он переложился в старообрядчество, но, как показали добровольные почитатели его из лагеря православных и католиков, он не вместился в границах этого старообрядчества. А если бы у нас было иное отношение к нам наших протестантов и они не жили бы так изолированно, то, читая сочинения епископа Михаила и зная его лично, они так же сказали бы о нем доброе слово. И по его писаниям несомненно христиане всех толков России заключат о нем, как о живом христианине. Этот тип живого христианина делает епископа Михаила гораздо более широким и разносторонним, чем это могло себе представить наше собрание. Он выходит из рамок не только старообрядчества, не только православия, но не вмещается ни в какие рамки, хотя бы и католичества, не вмещается в рамки, быть может, ни одного из существующих вероисповеданий. Он перешел в одно из вероисповеданий, и некоторым кажется, что в этом есть что-то отрицательное, что этим путем он хотел сохранить свой сан. Но это не было сохранением казенного склада. Человеку, получившему такой сан, потерять его, быть может, гораздо тяжелее, чем королю потерять корону. Это отречение было не из желания иметь перевес в жизни, а с тем пафосом и рели-

гиозным пылом, с каким этот юноша вступил на тяжелый путь монашества, иерархического служения официальной Церкви. Это желание сделало в нем печать священную, воистину неизгладимую. Как бы он потом, благодаря своему разбитому, нервному, торопливому, неустойчивому, неуступчивому, неясному и как бы неопределенному характеру, как будто ни скидал все ризы, но, очевидно, оставался в душе верующим церковником, и в частности священником. Возлюбив этот сан, ни один его носитель с легкостью его не покинет и предпочтет быть в другом кафолическом иерархическом вероисповедании только для сохранения сана. И это не есть что-то отрицательное. Но я думаю, что у покойного епископа было и простое бесспорное убеждение, что старообрядческая Церковь есть нормальная Церковь, одна из существующих кафолических Церквей и притом ближайшая, роднейшая, народная, независимая от государства. Это путь легкий, по линии наименьшего сопротивления. Это не есть переход, а как бы оставление в сущем сане. Не то было трагедией, что он принял внутренние муки и путь, который самому мученику Михаилу был неясен, и что его житие вышло из этих культурных, удобных, привилегированных рамок иерарха официального, князя Церкви господствующей. Трагедию его составляло то, что он взял в свое сердце эту Голгофу. Эта наши добрые ораторы понимали в смысле простейшего христианства и простой евангельской сердобольности к грешному, страдающему миру. Этот образ присущ пониманию всякого голгофца, всякого носящего в себе муки о мире, страдающего от человеческого растления, где бы он ни был, в каком угодно вероисповедании и в каком бы веке мы его ни откопали. Ибо искатели реального воплощения правды Христовой в мире и обществе были, есть и будут. Но не все с такой яркостью сознавали, что это голгофство и вопросы, которые его окружают, не могут быть вмещены ни одним из существующих вероисповеданий. Хотя опять-таки здесь любящие свое вероисповедание старообрядцы истолковали слово православного члена этого собрания в том смысле, что епископ Михаил, говоря о своем выходе из духовного ведомства, думал о выходе в старообрядчество, они истолковали это беспечно. Это слово не имело еще положительного содержа-

ния. Это воздыхание Михаила о том, что он хотел бы уйти, есть не что иное, как только воздыхание отрицательное. Куда бы он ни ушел, это есть только временное облегчение. Старообрядчество осчастливило его, несмотря на все его нехорошие особенност, тем, что сохранило этот сан и право приобщаться из собственных рук. Но это было только облегчение раны епископа Михаила, но сознание покойного отца Михаила было шире всех существующих исповеданий. И та язва голгофская, которую ярко чувствовал он, может быть, благодаря своему наследственному израильскому темпераменту, ибо нет ничего ярче, как право пророческое у евреев, а он был лишен этого права насилием со стороны власть имущих. Это право пророческое Израиля он впитал в своем темпераменте, он впитал в себе, как идею, национальную, кровно близкую, и несомненно передал ее в темперамент, в голгофскую муку христианина Михаила. Но эта передача муки есть истинное оплодотворение христианского самосознания. Я слыхал от одного мудрого еврея, что многие вопросы, поднимаемые новым христианским сознанием, в частности вопрос о социальной правде на земле, вопрос о преодолении самой Голгофы, есть специально израильская традиция. Епископ Михаил так сознавал остроту трагедии христианской Церкви, как трагедию Церкви, не исполняющей своего голгофского призвания, не борющейся активно с растлением социальным, с растлением душ и сердец во всех формах, мучился, метался, но не находил, не знал, где все это найти. Он не виноват, что не нашел покоя, кроме того вечного, в котором упокоеваются все труждающиеся и обремененные. Мы, сочувствуя ему, любя, следя за его муками, не могли дать ему никакого утешения, ибо Голгофа наша безысходно томит нас всех. И мы успокаиваемся такими переменами, как перемена Церкви, зависящей от государства, в не зависящую. Это только маленький пластырь, не успокаивающий общей христианской совести вселенной. Эта совесть томится и ищет найти правду на земле, не только путем отрицательным — избавлением от синодского режима, от самодержавия и от засилия темных сил, а найти эту правду в положительном творчестве, о чем иногда до педантичности, до пророческой страсти ясно говорил сам Михаил. Так он говорил на по-

минках по Л.Н. Толстом. Но в этой муке, мы должны сознаться, мы все пребываем. Такого союза, очага мы ему предложить не могли. И он нашел это помещение в существующем вероисповедании, в Церкви старого обряда. И в том, что мы его не согрели, хотя любили слабой, бездейственной любовью, есть наш грех и слабость. Может быть, этот грех послужит нам к тому, чтобы впредь не только эта идея Голгофы, но и такие голгофские странники и мученики, собравшись воедино, принесли плод сторицею.

ЗАСЕДАНИЕ 12 ФЕВРАЛЯ 1917 г.

Андрей Белый
Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад» (Чем был «Запад собственно»)

1[1]

Чем был «Запад собственно».

Возникает он медленно от 10 века до нашей эры и возникает особенно: от 7-го до 5-го. Его родина — Греция.

В двадцати пяти столетиях оплотневает он архипелагами отчетливых островков в многовидной зыби влияний, привычек, культур, стилей, мыслей; оплотневает в индивидуальных сознаниях; он — в синтезе, в переработке всего материала истории; в определенной местности, в культуре, в науке нет «Запада собственно»; науки, искусства, культуры — его материалы.

Финикийская кровь переливается свободно в субстанцию греческих мифов и свободно входит Египет, растворяясь в греческом пульсе, перерабатываясь и из него расцветая всеми видами метаморфозы богов.

2

Мысль грека странная; у нее вместо ног — хвост змеи, тянущейся за ней в миф мистерии и соединяющий ее, как пуповина младенца, с темным матерним чревом протагоновой, орфической ночи мистерии и ужасов; ужасает она темнотою своею; таковая, хвоста-

[1] Сохраняется авторская нумерация главок доклада.

тая, мысль еще даже у греческих физиков (Анаксимандра, Фалеса); при медленном погружении в мысли ранних философов чувствуешь, как волосы встают дыбом и тело пульсирует; от панических ужасов: это есть ползающая змея, а не мысль в нашем смысле, которою мы владеем и которую изживаем; змеевидные мысли греков, обвиваясь вокруг нас, как вкруг древа, сами мыслят себя, изживая нас.

Смысл принято нами связывать с определенною, покорною, нами созданной и нам послушною мыслью; и потому-то нам в архаической мысли греков нет внятного смысла; есть иллюзия смысла мысли; в нем сознание наше головокружительно расширяется в образы давних былей, — о первозданных громадах: о рухнувших космосах; все в ней — прошлое; н а п о м и н а е т, а не внятно учит она; взятая нашей мыслью, она — существует, как отзвук чего-то, как… память о памяти.

В более позднем периоде окорачиваются змеиные части; наконец он — хвостик сатира; начиная с софистов, мысль — сатир: особенность ее, что оторванная от своего огромного прошлого, она весело, диалектично скачет, уподобляясь козлу; и она — с а т и р и ч н а; роль Сократа тут представляется нам в парадоксальнейшем образе; он гоняется за роями этих мысленных сатиров, накидывает им на шеи аркан и полоняет, дисциплинирует и выпускает их на софистов; у Платона они смиренно склонились перед неведомым Богом[286]; у Аристотеля маршируют отрядами силлогизмов; пропадает их резвая дикость; по отбыванию строевой, логической службы этих сатиров видим мы уже в образе мирных ремесленников, изготовляющих всевозможные изделия техники и становящихся рассудочными, методическими понятиями науки; в XIX веке хвостик спрятан под фалдами фрака; и сменились копытца ботинками; золотые очки — на носу, и на груди — даже-даже порою приват-доцентский значок, так слагалась нам мысль; то есть собственно Запад.

Эпоха рождения ч и с т о й мысли совпадает с эпохою рождения ч и с т о г о идеала искусств: мы видим Фидия[287]. Мы видим суровое великолепие трагедии (пятый век) повествующей; старые громады утрачены; с сознания человеческого хвост змеи сброшен; пороги логи-

ческой мысли его с мысли срезали: он пополз теперь роком; происходившее от 1000–500 года внутри людского сознания (героический период), — произошло окончательно: мифологическая душевная брань уже оплотнела историей (персидские и наступающие пелопонесские войны); трагедия м о г л а б ы т ь: повествованием о Геркулесе младенце и з м е я х, вползающих в его колыбель: но вот з м е и задушены внутри нас, стали мыслями, выброшены на поверхность жизни мрачнеющим историческим роком; появление «в о с т о к а» и «р о к а» — тогда: появление Перса с востока, как врага жизни Греции; и появление его же — уже внутри самой Греции под личиною братоубийственной брани: наступающей пелопонесской войны; все это громы истории: не громы уже п о с л е молнии совершившейся катастрофы старого мира; молния была; и когда Перс появился, катастрофа была уже в прошлом; и — очищалось сознание: з м е е н о г о е прошлое грека уже было отрезано, миф в историю воплотился; перестал быть опасен; душа справилась с мифом; у к о л о с с а л ь н о г о Перса ноги б ы л и и з г л и н ы.

Трагедия могла быть о ч и щ е н н о й; мысль, сложившаяся в отчетливое единство в лице Сократа, Платона и Аристотеля, справилась со своим «в о с т о к о м» — самопроизвольно зажившей змеею; покорение «з а п а д а» и «в о с т о к а» Александром Великим — удар меча грека по глиняным ногам рока и разрыв исторических перспектив в судьбу сверхисторическую; разрыв самой Греции, как исторически самобытного тела, в оплодотворяющее начало «з а п а д н о - в о с т о ч н ы х» культур.

4

Центр событий, слагавший блистательную историю Греции, остается сокрытым; воочию никто не видел его; не воплощается он в образ: мысли, героя, события, но духовной бурей проносится по куще душ и отрясает плоды; падают в день истории индивидуальности, события, мысли; раздается гомеровский эпос; отражают персов; потрясаются Софоклом и Фидием; и волнуются событиями пелопонесской войны; падают плоды древа; в историю отрясается Греция; и з м е и пифийских расселин теперь — кастальские струи; у них жала вырваны.

До э т о г о: мысль — кончик прощупи, расширяемой в конус огромного, утробного мира; переломился он, перевернулся и протянулся под ясное небо, развиваясь в форму чаши; и платонова форма — кристальная чаша.

Куда чаша протянута?

В Александрию, к Филону, к Плотину[288]; логика протянута к... Логосу.

6

Александрийский период...

В причудливостях пересеченных культур прорез чаяний о единстве всего мирового; Его нет; перед нами груды поверженных храмов; и — голоса.

— «Гибель мира близка».

Будто бы: из расколотых гробов огромного прошлого перед нами проходят одетые в мифы, как в саваны, Аполлоний Тианский и Симон[289].

Никомах, Сатурнин, Василид, Валентин[290] повествуют о таинствах бытия божества: образы Ахамота, Софии и Офиса стоят перед нами; безумным романом течет нам вселенная; из муже-женского Бифоса, бездны, истекает цепь эонов; Дух, первый эон, зрит Истину, свою супругу, рождая с ней Разум и Жизнь; те рождают уже Человека; падают цепи эонов, развивая в падении страсть к источнику совершенства, страсть меж безднами — образ влюбленной Софии; эоны принимают участие в ее страсти; в романических катастрофах мира течет нам вселенная; и мир страсти нашей, вторая София рождается из страсти Небесной; и эта вторая София — бросается в хаос; текут воды из слез ее; а из улыбки струятся ее лучезарные светочи; материей оплотневают печали Софии.

Происхождение миров и богов — будто страстный роман.

7

Александрийский период — есть сказка; неуловима ее новизна; но обломочный мир погибающих в ней, непроцветших культур уловим; Александрийский период — гробница, в ней сгнивает все прошлое; в ней оно — только хаос бушующих саванов; мы видим: из саванов

вылетает Психея всей греческой жизни: падает в бездну Духа. И она — непорочна, как снег. Многодумна, как ночь.

«Вся ты в огнях, как полярное пламя,
Темного хаоса светлая дочь».
Вл. Соловьев[291]

8

Александрийский период — какое-то: то да не то; в нем смещаются все предметы; точка же смещения не дана; кажется, все осталось по-прежнему; и ничто не достигнуто; все же — внутреннее потрясение сказалось; оно зажило в недостигнутых образах будущей жизни мысли.

Александриец воистину потрясен в ощущении ему зримым и оку незримым Видением. Собственно и Видения нет: и оно в нем — «как бы».

10

Систематическое изложение понятий предполагает не мертвое возлежание их в мертво оформленном Разуме; а описание кипения ритмов мыслительной жизни в живо данной стране; произрастание, процветание их; здесь идеи — летучие существа страны мысли; и — описуемы танцы их. Их не знает Платон, потому что средствами действий рассудка он обводит страну жизни мысли: обводит пунктиром; оттого-то вот — его идеи пунктир; оттого-то вот: пунктир его Бог; разумеется, не у Платона пунктир его Бог, а в дальнейших раскрытиях Платоновой мысли. У Платона не то: Платоново представление идеи продавлено в Бога; и в идею продавлено бытие всех вещей. Над материальной чувственностью диалектически окрыляются мысли чистого грека, и они оскульптурены; теневым перевернутым представлением о Платоновой форме, понятием, иносказательно живописует Плотин нам о стадии упадания идеи в рассудок.

12

Отношение Александрии и Греции напоминает нам конусы, опрокинутые друг над другом: черта — между ними.

Расширяется до идеи в одном заостренная скульптура понятий; и до понятийных взятий идеи в другом упадает идея; но… неодолима черта меж мирами идей и понятий; понятие об идее — абсурд; определение идеи понятием разума есть кощунственный въезд на коне рассудочных предпосылок в храм разума.

В Александрийском периоде видим мы: вырезание нерукотворного храма мысли рассудком; и оттого оно выглядит: вырезанием воздуха; видим — линии вырезов воздуха; храма мысли не видим: получается нечто вроде «ПИСАНИЯ ВИЛАМИ ПО ВОДЕ»; и такое «ПИСАНИЕ ВИЛАМИ» — Александрийский период.

Оба консула мысли — Александрия и Греция — отделены друг от друга: перво-сущее у Плотина сужается в мир духовной душевности; чувственность у него не пронизана духом; между солнцем Плотина и нами — покров; сказ о солнце есть сказ чрез понятие; оттого-то он есть «НЕСКАЗУЕМЫЙ СКАЗ».

В эротическом окрылении Платона возносимся мы в мир идей; но окрыление это — душевно-телесно: и красочность идеального мира есть поэтому чувственность.

Линия разделения конусов — сознание граней рассудка; в Александрии и Греции нет его; и оттого-то РАЗВИТИЕМ выглядят все попытки РАЗВИТИЯ Платоновой мысли; мысль, ударившись о рассудок, повергнута; в умении править страстью — преодоление граней и стоицизм перед нами; или: в чувственность упадает мысль, отрицая себя: скептицизм.

13

Скептицизм, стоицизм — обвал мысли Греции; мысль срывается с кряжей: Алекс<андрийский> период — огромнейший перепрыг души мысли в дух мысли; и поэтому — выпрыг он, нам являющий эпилептический припадок чувственно рожденных понятий; тело мысли здесь корчится: дух не сошел в него.

14

Мысли вылезли из утробы земной; земны мысли в еврействе; мысль в кипениях крови прорылась сквозь кровь; и кипение крови мыслью — пророчество; обратное — образование паров над кипением родовой, кров-

ной жизни есть мысль древней Греции; в поздней Греции образование мыслей — осадки: облако струит дождь; атмосферична мысль Грека. Голубой покров атмосферы — она.

В Александрийский период воздушная атмосфера разорвана; солнце грека из неба упало, как фаэтон; сорваны лазури вселенной; Небеса слились свитком; черна верхняя бездна: в нее — звезды нового Космоса смотрят; как в разбитое темя вселенной; в нее сыплятся метеориты из мыслей.

Меж Александрией и Грецией нет еще буфера в виде линии мысли от блаженного Августина до наших дней; падение Александрии на Грецию здесь поэтому выглядит разбитием черепного покрова: ударом болида о темя; так с безмерностью Космоса сопрягается сознанием человек; окрыленная человечья глава — это ангел.

И ангелично — сознание.
В безмерные, синие зыби
Лети, литургия моя:
В земле, упадающей глыбе,
О Небо, провижу Тебя.
Восторгом меня преисполни,
Родной стариною дыша:
Из светочей, блесков и молний
Сотканная, плачет душа.
Все вспомнилось: прежним приветом,
Слетает в невольный мой стих
Архангел, трепещущий светом
На солнечных крыльях своих[292].

15

Александриею прорастает Греция в Иудею: Египет бросается в Грецию.

Соединяются: ЗАПАД с ВОСТОКОМ; и — вера со знанием.

В тело мира врастает скелет мысли Слова; и оттого просветляется: духоведение храмовых иерофонтов в Гермесовы мысли; мысли Слова, слагая планеты, вращают планеты.

Здесь, в мерцании звезд, прорезается тайное человеческих устремлений, потому что мир меня мыслит; и во

вселенной слова — мои. Мысленна, ангелична природа; мысленна, ангелична — природа моя; связь природ — в «Я» всего.

Это «Я»!

Но оно вот открыто:

Открылось!.... Весть весенняя, удар молниеносный, —
Разорванный, пылающий, блистающий покров.
В грядущие, громовые, блистающие весны,
Как в радуги прозрачные спускается… Христос!,
И Голос поднимается из огненного Облака:
«Вот чаша благодатная, исполненная дней»…
И огненные голуби из огненного облака
Раскидывают светочи, как два крыла над ней[293].

Эта чаша есть «Я» мое: оно Голубя ждет.

17

Здесь, в Филоновой философии и в герметических книгах — еще небывалые зори не высшего Солнца; но — зори потушены.

Солнце подлинно — в середине души; свет единственный — просвещающий свет — свет логический: его действие в оболочках душевности, прячущих дух наш от тела, есть свет, просветляющий тело: Фаворский. Просвещение за порогом дневного познания непросветленного сознания нашего — низведение в землю огромного мирового светила: схождение Слова.

Повествования евреев о времени схождения Слова — в этом смысле — рассказ: об отношении Мысли к мирам нашей жизни; здесь история, да и самое время — подобия просвещенья сознания. Здесь наука о звездах есть «ПАН-ЛОГИЗМ», не отвлеченный, как Гегелев, но влитый в кость мускулов жизни.

Здесь, в истории мысли, встречает нас первая прорезь воистину воплощенного представления об идее; в системе оно не дано, а загадано в сочетании начал мысли Филона, Гермеса, Иоанна; и загадано в мощном подобии Иезекиилевых многоочитых колес, четырех животных[294] и Слова, над ними парящего; здесь загадан весь Гегель; <и> Гёте загадан здесь тоже.

18

Философия Александрии есть темное покровение: Откровения. Точка нового света в нем прорастает лучом, как зерно протянутым колосом; проницание колосом света покровов есть их прорастание: философией, логикой и наукой; оно есть уже в Прокле. В гуманизме мы видим процветшими александрийские пелены истин мысли: Александрии не видно под ними: она вся — в перегное; в зеленях просвещения, новоявленной Греции ренессанса остается закваска ее; на ее дрожжах всходит тесто; нет вскипания в правилах христианства, в догматах Церкви; есть насильственное извлечение из непрокисшего теста дрожжей. Преждевременно беспокровность открытого в упрощениях протестантства; преждевременно положение предела для гнозиса в догмате. Преждевременен свет без покровов; он нам явлен в покровах: свет солнечный; еще даже покров — свет Фаворский[295]: для подлинно Света; этот Свет все еще покровенен; преждевременное разоблачение Света в истории мысли поэтому выглядит: учащением Света; сдернутые покровы с него — жалкий труп нашей жизни: столкнуть труп в пустоту. Там, где духа искали, уже не было Духа: на небе; уже Дух сошел в землю, прорастая в ней безграничной свободой исканий; в небе был огромный футляр, заключающий пустоту: Небеса астрономии — суть пустая громада сшедшего из нее в землю Духа. В Нем восстанет земля.

Третий день не исполнился: ждем его.

Ныне Дух дан нам в импульсе кипения жизни, восстания «теста».

19

Все боящееся, не свободное, двоящееся и до сей поры тянется к гуманизму Гусса[296] и Бруно[297]… одною рукою: другою — сжигает их; современные пастыри стад ими согнанной в кучу твари пусть выскажут нам открыто и честно: свое отношение к гуманизму, чтобы и мы твердо знали, с кем мы: со «СВЯТЫМ» Костром или с светом… гуманности.

20

«СВЕТ ХРИСТОВ ПРОСВЕЩАЕТ»

Просвещаемы александрийские обломки культуры: просвещаемо устремление Аполлония; просвещаемы даже… хулители света.

Подозревание духовных порывов есть мерзость; подозреванье улыбки Джоконды — разврат; мону Лизу мы созерцаем невинно; рассуждение о развратности произведений искусства вторично сжигает: Джордано Бруно и Гусса; нас ведет на утонченный костер; и, конечно, срывает с известного Московского здания ему присущую надпись.

«Свет Христов просвещает всех»[298].

21

Александрии пригрезились пульсы сложенья культур и процессы духовного восставания культур в человеке; но летающий пульс оборвался: он жалок и беден.

В Александрийском периоде выражен момент элеатства; гераклитический вихрь изменений многоразличий единого тушится; метаморфоза духовных наглядностей подменяется генеалогией плотского; чувственно образы выпирают из ритма, а ритм, не впечатанный в образ, смерзается в кое-как надетую схему; и в животно-понятной мистике, в черственениях убогих абстракций мифы, взятые так, рвут свой собственный идеальнейший смысл.

Высота интуиции при попытках ее так оформить — косноязычие упадочной мысли.

23

В Александрийском периоде подлинно тяготение к соединению «ЗАПАДА» и «ВОСТОКА»; тяготение было огромно, огромней стремящихся; перегруженная тяжестью проволока иногда теряет упругость; перегружение тяготением деформировало Александрийский период, возникший в чрезмерностях; и выразилось: в отсутствии соединения ритмов западных и восточных культур.

Александрийский период являет сложенье каркасов в «востоко-запад» огромной тяжелой идеи: централизации; централизация — оплотнение ритма единства; оплотневшая действительность восстает перед нами: в Госу-

дарственной, римской идее; но в идею ту — входит Перс; централизация подменяется деспотизмом: а право — правящим; обожествлением самовластия в «запад» явился «восток». «Нутро» древнего грека преждевременно здесь перекинуто над верхним порогом сознания нашего и появилось… на троне. Александрийский период себе не поставил вопроса:

«Каким ты хочешь быть востоком:
Востоком Ксеркса иль… Христа?»

Но появился ответ на сознанием не вскрытый вопрос.

Ответ.

Ксеркс.

Далее происходит разлом Рима собственно на Византию и Рим; а Собрание ритмов единства в себя государством (включение над-сознательной выси в хоромы сознания) осуществилось соединением Государства и Церкви; противоречие устремлений здесь скрыто в Церкви: в одновременном желании и хоромами овладеть, и — отдать себя им. В цезаропапизме, в стремлении к восточному рабству — находишь все это.

Александрия не справилась с устремлением: обезумела в прыжке своем, надвое расколов человека: на главу и на сердце; прыжок не удался; Александрия упала в действительность, как в свой собственный, ею же сложенный гроб (в Византию и Рим). Вознесение в страну Духа обернулось в ней прозаическим путешествием по Средиземному морю; и — только.

Александрия преставилась.

Ее дух — не угас.

24

Ритм роста мысли от Греции собственно к Греции Александрийской напоминает нам эпилепсию.

Вдруг задания греков — невероятно прозрачнятся: на могучих, крылатых размахах ненормально расширена самая Платонова мысль; чувствуешь вдруг себя из себя извлеченным, изъятым: бренно органы тела опали осенними листьями; ощущение, зрение, слух — заструи-

лись стремительно, пролетая радужно мимо; и улетев — в НИКУДА.

Несказуемо переживание александрийца в его посещающей правде; запечатлеть, увидеть, понять невозможно; понимания, мысли, понятия — все летит перед тобою и шепчет тебе свою правду; ты — полон рассказом вещей, улетающих в немое безвещие; ты мгновенно узрел; ты — УСЛЫШАЛ; ты — ПОНЯЛ; разоблачен лик вселенной в своем объясняющем стержне; не глазами, не ухом его не уловит никто, потому что спадают очками глаза; уши тоже — тоже не уши: наушники; и они тоже спали; язык — отвалился.

Чувствуешь, что не вынести страшной ясности зримой, незринутой мысли; и невольно в испуге хватаешься за лежащие пред тобою — язык и глаза; облекаясь в них, путаешь; говоришь расширенным оком; взираешь словами.

Александрийский период есть взгляд — без единого слова; такой взгляд — говорит; или же: Александрийский период есть тоже спешное низание слов; и — слепое, хоть — звучное (филологическое задание ярко: глоссолалия — ярка); в этих звучностях грохот падения громов ангелической мысли; но разрешается грохот падения: корчами.

Александрийский период есть корчи: внутри жизни мысли; ею зримое там — ее бренный разрыв в страну чистого Духа.

Причина припадка — в незрелости; мига молнии в голове — голова не выносит еще: разрывается мозг; в голове — муравейники мыслей, палимые ИНТУИЦИЕЙ; опаленный остаток Сознания, не излитый, стоит перед нами кретином: кретин гримассирует схемами и румянится мифами; надевает — пестреющий хитон и запястья Востока, бежит от ударов палящих, разительных молний в глухие покровы природы, кроет голову розами; кроет тело объятиями; и под покровом природы, спасенный природою, начинает низать он слова в тончайшие звучности Филологии, уподобляя треск слов громовым раскатам — ОТТУДА; и пытаясь риторством извращенных понятий изобразить беги виденной молнии.

Александриец — филолог, философ и ритор — это нервнобольной: пожалеем его.

Александрийский период есть огромное извращенье понятий Платоновой философии, где последняя выглядит только жалким рассказом о своей, над-платоновой высоте, о пирах чистой мысли внутри интуиции; неугасимая тоска по идее, невыразимой, незримой, взрывает в нем темные вопли страстей: и вторая София — пред ним возникает томлением чувственной жизни, в котором Он ищет конкретностей, невыразимых словами; не утоляет и чувственность: Александриец кричит ею нам о своих сверх-чувственных высях; и ломая в себе свои чувства, он их извращает.

25

Молнии в мысли, нежданно сразившие мысли, — суть отблески другой, яркой молнии: молнии сошествия Логоса; отблески — в голове; и отблески — в сердце; пока — только отблески!

А сраженные мысли бессильно и долго потом возлежали, не двигаясь, в догматических «РАКАХ».

В сердцебиениях и головном искривлении повторяет впоследствии христианство «ВОСТОКИ» и «ЗАПАДЫ»: головной рост схоластики все же есть развитие Истины в голове; а развитие истины в сердце есть подвиг Любовности; так развитие мысли Логоса по истории пробегает под тенями оболочек из мозга и сердца: под бессердечием жалких опытов мысли над бьющейся жизнью в догматике; под безумием пламенений сердечных, нежданно, безудержно хлынувших из «безголового» сердца огромнейшим, инквизиционным костром.

Соединение головы и сердца исполнится: в ВЕРНОМ ЗНАНИИ сердца, в УМНОМ ДЕЛАНЬЕ головы — ждем его.

26

Александрийский период — строительство храма мысли; но план взят из Греции; материалы — обломки культур; вместо пригнанных камней мы видим: дорический цоколь, отбитые лотосы капителей Египта, голову ассирийского льва, лапу Сфинкса; в непригоняемых, пестрейших частях похоронен самый план; требовалась работа тесания, цемент и возведенные стены истории

философии, чтоб заполнить скачок от подножия… к куполу; недоставало: методологии, логики; недоставало системы наук в нашем духе с Когэном и Наторпом, чтоб интуиция не легла непосредственно на уплотневшие мифы; противоречия угрызающей совестью рвали душу Александрийца, отвлечение — претило ему; и, однако, боялся он в метаморфозах конкретного утопить лик Единства; если бы он был больше с Гераклитом и менее с Элеатами, ему было бы легче; он не силился бы протягивать между случайными мифами свои случайные связи; паутинная — работа понятий ему не под силу; мысль Платона в видимом своем выражении черственела, выдавливая из себя чувственно разбухшие мифы: наросты на мысли; но в невидимом взятии мысли Александриец воистину слышал: гармонию Сфер ее, где она, расширяясь, являла вид конуса, отлетающего от Главы двумя крыльями света.

Поднятие на высоты прозрачнит нам воды; так поднятие сознания над собою опрозрачнило Александрийцу лежащее за порогом сознания древнее тело мысли: змеевое туловище. Появлялся — «гад».

Соловьев говорит:

«Гад не виден подводный,
Да и скал не видать»….

Переступи сознание грани, — за верхним порогом Сознания приоткроется панорама лежащего за нижним порогом; и «ГАД» будет виден.

Апокалиптика напечатлела «дракона»; в катастрофическом периоде мысли перед ВИДЯЩИМ возникало старинное тело сознания: ЗВЕРЬ являлся из бездны, грозяся сознанию.

Раздавались тогда голоса: «Гибель мира близка».

27

Образу до-Сократовой мысли, человекоглавой змее, противопоставили окрыленную главу человека… без тела: то — ангел. Но формующее начало, глава, есть сознание человека; содержание формований для чистого грека суть мифы: змея; содержание форм в Александрии подчас — над главою парящие и безглавые крылья: надчеловеческие конкретности страны Духа; проявления

жизни их очень часто космичны; может быть — проявления эти суть вращения кипящих колес, наподобие «Иезекиилевых»; прорезаясь в главе человека, потрясали они; человек ужасался: вспыхивал пожар чувств; в нем сгорала действительность.

29

Философия интуиции должна бы была проработать нам две системы воззрений: после-платонову и до-сократову; соединить воедину их. Александрия же обнаружила — лишь глубочайший расщеп. В рассуждениях Дионисия Ареопагита[299] об ангельских иерархиях открыта свобода символики; но свобода ведет к уподоблениям чисто животным в иных школах мысли; понятия располагаются розеткой вокруг; образы давних былей животно вползают и обвиваются вокруг древа познания; фигурирует снова ЗМЕЯ: то — распятая, то — на древе; человек углубляется в чувственное изживание символа, в нем провидя страну жизни духа; жизнь становится «ЖИВОТОМ»; а «живот», — кишки, — то есть — «ЗМЕИ»; аналогия жизни животностям переходят уже в гомологию; понятия, истончаясь в иносказательных смыслах, нам силятся перекинуть мосты от параллелей к их корню в генезисе.

В стране мысли встает не Христос, а искусственный представитель ЕГО: познающий субъект, т.е. ПАПА В ТИАРЕ; выметается жизнь за пороги схоластики; жизнь становится «ЖИВОТОМ», «ЧРЕВОМ», «ПОЛОМ»; вдавление эротизма и пола в страну жизни мысли есть обратное действие: свержение «ПАПЫ В ТИАРЕ»; восставание ЗМЕЯ над искусственною оградою догматизма, метафизика углубления пола, как бы ее мы ни приняли, есть бунт гностицизма: противодействие преждевременному пределу познания.

30

Вместо схождения Бога «ВО АД» нашей жизни перед нами проносится ОКРЫЛЕННАЯ АДСКАЯ ГАДИНА; потрясенные видом звериным, бежим за ограду из догматов: бежим от себя, разрывая себя на ЗМЕЮ и на АНГЕЛА; так становится жизнь неутомной борьбой; при движении вверх обнажается змеевое копневище: падает человек при попытке уразуметь «СВИСТ ЗМЕИ» — потрясен человек:

грозный ангел его посещает и язвит пламеносным мечом; оба виденья — ПОРОГИ; и оба видения — СТРАЖИ; преодоление СТРАЖЕЙ ПОРОГА — в деятельном углублении самосознания человека. Разделение на добро и на зло не отметает нам зла; убегание от зла выглядит перегородкой внутри человека; верхняя его часть здесь не ведает жизни нижней. Человек, познающий себя, — многоочитый, крылатый, хвостатый и голубино-змеиный; преодоление зла не достигаемо отметанием; достигаемо внутренним уразумением злодеянного ритма; в манихействе встречаем попытку переплавления зла.

Манихейство не понято.

Манес — это «МАНАС». «Манас» — дух в человеке; достигаем он при овладении «Я» над астралом и схожденье «Во АД» есть при этом; есть и встреча с «ПОРОГОМ». Манес волил «МАНАС».

Слабое «Я» человека, субъект, потрясенный виденим ада, — закрылся от ада… огромной тиарою; деятельное схождение человека «ВО АД» не исполнилось; отвергнули Голгофу страданий самосознающего «Я»; чистый Голубь духовности не сошел; черный ворон, познание философических абстракций, — спустился; и — каркал… столетия.

31

Манихейство провидело линию устремления человечества; и его недаром связуют с легендами… о Круглом Столе.

32

Мировая жизнь Греции переживалась в хвосте; в конусе сошедшего света и в чаше, приемлющей Голубя, переживалась жизнь после.

«Вот — чаша благодатная, исполненная Дней»[300]…
И огненные Голуби из огненного воздуха
Раскидывают светочи как два крыла над ней.

Эта чаша — верхняя часть человека; края чаши — череп с открывшимся теменем, соединяющим сознание с Небом; подставка же — горло, вводящее внутренним

словом Голубя в сердце; Голубь — Дух; сердце — алтарь града Нового: града солнечного освещения жизни.

Если «ГОЛУБКА» опустится, то сами «ЗМЕИ» — Живот — приподымутся к светом прославленной чаше, оставляя змеиные кожи свои; преображенные «ЗМЕИ» суть птицы; и чудесным пением птиц — голосов — преисполнится человек; посетит его — инспирация; голубиная кротость в нем подлинно сочетается со змеиною мудростью.

Вечная истина обретает в нем служителя: сочетается с лилией роза.

Белую лилию с розой
С алою розою мы сочетаем:
Тайной пророческой грезой
Вечную истину мы обретаем[301].
Вл. Соловьев.

33

Искажает пророческий образ Чаши, просветляющей наш змеиный ЖИВОТ, символика некоторых искривлений офитства: здесь, в символике этой змея… вылезает… из Чаши… А внесение эпилепсии в интуицию — сверхсознание утопляет; Чаша здесь не должно опущена; но удержана сердцем она; и опущена… в Чрево, где змей вяжет Голубя ужасами радений.

Нашу голубку вяжите
Ярыми кольцами древнего Змия[302].
Вл. Соловьев.

В Александрийский период змей восставал: Драконом, Протагоном и… Офисом.

Восстает и теперь.

34

Не было восставания этого во времена Персеваля: над заданием Чаши, поставленной в сердце (круглый стол — не оно ли?). Клингзор[303], строил башню; эта башня есть череп: черепные кости сознания оплотневали в грядущем (шестнадцатым веком и философским «субъектом»); черепные кости сознания отрезали

от сердца сошествие в него Голубя: рыцари объявили войну Клингзорову замку. Страшное деяние Клингзора — умерщвления «Я» познающим «СУБЪЕКТОМ»: оскопление духа жизни в сознании нашем, ведущее к ожирению, к брюху. Характерная черта Клингзора: скопец он.

35

Форма познания — чаша — рассудок, поставленный в сердце для приятия духовного содержания познания. Символика интуитивного акта дана здесь отчетливо; Александрийский период символики этой не знал; и в установке — запутался.

36

Интуиция — храм.

В нем алтарь — наше сердце; и купол небесный — сознание; в интуиции человек внутри храма; не интуиция в нем, а он — в ней; познание здесь — литургия, творящая тайны; рукотворные храмы — намеки на то, куда надо войти, куда надо проснуться: мы спим; наши грезы о храме суть храмы, творимые рукой человека; храмовое творчество — жесты: напоминают они, а не учат.

Внутри храма познания человек есть служитель по чину Мельхиседека[304]; но выходя из него, он есть рыцарь, проводящий в руку сошедшее с Небеси; перестроение головы, руки, сердца его облекает в доспехи: у Него пернатая голова, защищенная латами грудь; и — меченосная длань, это новое тело его — Мон-Сальват[305]; сознание нового тела есть Персеваль.

Александрийский период в истории мысли стоит Амфортасом — с опущенной чашею, преждевременно изливающей свою солнечность в змеиное чрево; змея, протянувшись копьем, ему жалит сознание; истекает смертельная рана его; и он ждет — Персеваля.

Исторический Персеваль[306], как он выглядит у де-Троа и Вольфрама фон-Эшенбаха — улыбка в грядущее. Грядущее — наше время.

Мы ждем Персеваля.

37

Непосредственно к сознанию человека — над ним! — теология приставляет часть Неба: в кристаллах догматики.

Кристаллы — не небо.

Теология предварительно разрывает надвое Небо: на постижимую (Небо в кристаллах) и непостижимую части; первое, постижимое небо, стоит над главой на расширенных понятиях рассудка в неестественном употреблении их; неестественность обнаружена впоследствии нашей теорией знания; свободному сознанию человека, его живой части, не по себе — в на него нахлобученной части неба; он ее ощущает надстройкою; в схоластике он расшатывает надстройку; номинализм, реализм — разложение Небесных кристаллов в сознании; метафизика и новая философия видят: самое небо, стоит на фундаменте сознания нашего.

В противовес устремлению к Свободе — опрокинутые над главой человека, как чаша, теологические Небеса падают на эту главу великолепной шапкой: тиарой; теология вынужденно облекает в тиару сперва; а потом в нее вдавливает; все движения стеснены; мы — в футляре; мы — скованы; продолжается уплотнение оков… до железа; известная инквизиционная пытка — «железная дама» — футляр, изнутри истыканный остриями; и человекообразный извне.

38

Человек в истории бунтовал, разбивая футляры, вмененные буллами; и «ЖЕЛЕЗНУЮ ДАМУ» он выставил для обозрения публики в одной старой башне; я — был в этой башне; вы все в ней бывали; мы в ней пребываем давно; да — мы живем в башне; передвигаемся свободно мы в ней; но из нее не выходим; выхода из нее мы не можем найти, потому что старинная башня — наш череп: Клингзор ее выстроил: над черепными костями, с веранды, — от нас гонит Голубя.

Мы ждем Персеваля: но жизнь внутри башни Персеваля являет, как «blonde bestia», — чувственно изживающим себя Господином — подчас в прусской каске; так он выглядит часто на Западе.

На востоке Европы он — хлыст.

Есть край, где старый замок
В пучину бьющих вод
Зубцами серых башен
Глядит который год.
Докучно прилетает
Докучный рой минут:
Есть Королевна в замке
И есть горбатый шут[307].

Пучина вод, бьющих в замок, есть кровь наша, жаждущая разлива Свободы; а зАмок есть ей угрожающий замОк; Королевна — душа нашей жизни, как Кундри, в плену у Клингзора; горбатый шут есть Клингзор. Королевна ждет избавителя: скачет он,

Конем кидаясь в Солнце
Над пенистым ручьем,
Трубой играя в ветер,
Блистая в даль копьем[308].

Избавитель есть Персеваль.
Будет бой.

39

Человек не дошел до конца в дерзновении; стены башни — сознания — крепки; Клингзора боится тот рыцарь, кто в истории более всего бунтовал; рыцарь науки более всего боится Клингзора.

Человек современности в устремлении к чистой свободе да разобьет нависающий замок над ним и да вырвет сознание из мозга.

Приемли, Королевна,
Спасение свое:
В железные ворота
Ударилось копье![309]

Королевна, душа, стук копья в стены башни давно уже слышит: и предчувствуя бой Персеваля с «шутом» нашей жизни, Клингзором, боится чего-то: Клингзор нашептал Королевне, что этот стук есть стук смерти: вы-

хождение за пределы черепа — смерть; самый стук из Свободы воспринимает она, как старик Метерлинковской драмы, «L'intruse»[310].

— «Вы не слышали: там стучат».

Смерть же, череп, — Клингзор — наклоняясь, ей шепчет о том, что последнее дерзновение — пробитие черепа: смертно.

Приемли, Королевна,
Спасение свое:
В железные ворота
Ударилось копье.

40

Сознание наше должно разорвать свои бренные, костные оболочки, а то «ВОРОН» — субъект — заключет наше «Я», закрепощая навеки в твердыне застылых понятий, бросая оттуда все жизненное в пучины. Человек наших дней есть ландшафт, изображающий край, опустошенный, унылый:

Есть край, где старый замок
В пучину бьющих вод
Зубцами серых башен
Глядит — который год?[311]

Череп глядит в бездну жизни: понятие — в чувственность; ангелично иссушен наш мозг; мы иссушенным мозгом глядим в ожиревшее чрево — без воли к дерзанию.

Да, мы чувствуем наше рабство; и да, мы к Христовой Свободе — стремимся; но стремление без подлинного «восхищения царства Божия» — силою — выглядит: оскоплением сердца в союзе с Клингзором; за Клингзором стоит Ариман, Мефистофель и — тьма; или стремление к свободе осуществляет себя в утоплении сердцем ума, не развившего мощи, бескрылого вовсе; расширяется сердце наше; оно — пламенеет; но в пламени восстает нам змея, Люцифер: и — искушает хлыстовством.

41

Два романа мои «ПЕТЕРБУРГ» и «СЕРЕБРЯНЫЙ ГОЛУБЬ» рисуют два ужаса не дерзающей до конца жизни нашей; освобождение в бессердечной Главе и в безумстве сердечном.

Аполлон Аполлонович Аблеухов[312] убегает от жизни в «ГЛАВУ»: по ней, путешествуя, бродит он: но «глава» эта — желтый дом Аримана: разросшийся череп; и гонит безумие Сердца к свободе от мозга — Дарьяльского[313]: он сгорает в радениях: из Столяра Кудеярова[314] на него глядит Люцифер: гибнет он.

42

Наша Свобода дерзает: над сердечным огнем возлететь к стенкам черепа и разорвать стенки черепа: Николай Аполлонович[315] необходимость разрыва в себе ощущает: движением проглоченной бомбы; в нем нет воли к разрыву: в неволе разрыва и в противлении ветхой формы сознания жизни сознание, да и самая жизнь в нем — кривятся: оттого-то сенаторский сын гримасирует на страницах романа; пришло время дерзания: если мы не воспримем его, все равно мы его ощутим: — ощутим проглоченной бомбой; над собою должны мы взлететь: не взлетим, — разорвемся.

Жизнь рвется: шатается.

Череп будет разбит: светлый Голубь пришествия спустится в отверстие наших разрывов: соединение головных и сердечных наук будет следствием схождения Голубя из-за мозга сквозь мозг на сердечный престол.

Чаша сделана будет: Персеваль будет с нами.

44

«Запад собственно» есть средина: сознание наше: «ЗАПАД СОБСТВЕННО» не на западе; и «ВОСТОК» не «ВОСТОК»; так сказать на «ВОСТОК» и «НА ЗАПАД» протянут он от собственно «ЗАПАДА»; собственно он — «ВЕРХ» и «НИЗ», лежащие за порогом.

Передвижение сознания к порогам являет нам полноту «ВОСТОК» и «ЗАПАД»: восток «ПОД-СОЗНАНИЯ» угрожает змеей, Люцифером и «Ксерксом»; запад же «сверх-сознания» угрожает нам безличною тиарою, государством, централизацией и бескровной идеей.

В этом смысле явление Канта — картина стояния меж «ВОСТОКОМ» и «ЗАПАДОМ»: меж «ЗАПАДОМ» над-индивидуального государственного субъекта и кипением чрева в нас.

Преодоление «востока» и «запада» не в движении с «запада» на «восток», — ни — обратно.

Преодоление «запада» и «востока» в разбитии всех границ: в преодолении «Стражей порогов» в свободу Христову.

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ
ОБЩЕСТВО
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ
(ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

ПРИЛОЖЕНИЕ

УСТАВ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА В С<АНКТ>-ПЕТЕРБУРГЕ

I
Цель общества

§ 1. Общество имеет целью всестороннюю разработку вопросов религии и философии.
§ 2. Для достижения этой цели общество:
а) устраивает заседания, библиотеку, читальню и издает труды общества,
б) предпринимает издание книг и периодических изданий,
в) организует лекции на общих началах,
г) организует специальные секции.

II
Состав общества

§ 3. Общество находится в С<анкт>-Петербурге. Район его деятельности — С<анкт>-Петербург. Общество составляют члены: почетные, действительные и члены-соревнователи.
§ 4. Почетными членами могут быть лица, известные своею деятельностью или трудами в области религиозно-философской, избранные по предложению Совета большинством голосов действительных членов.
§ 5. Действительными членами являются члены-учредители и те лица, которые будут избраны в действительные члены.
§ 6. Членами-соревнователями могут быть все лица, желающие принять участие в деятельности общества. Их выбирают действительные члены закрытой баллотировкой большинством голосов.

§ 7. Новые действительные члены избираются баллотировкой по мотивированному предложению трех действительных членов большинством не менее 2/3 голосов действительных членов.
§ 8. Желающие выбыть из числа членов объявляют об этом Совету.

III
Средства общества

§ 9. Средства общества составляются: 1) из членских взносов в размере 5 руб. в год.
Прим<ечания>.
а) Почетные члены освобождаются от взносов.
б) Лица, не имеющие возможности внести членский взнос, освобождаются от него по заявлении Совету.
в) Взносы записываются в особую книгу, а внесшим членам выдается квитанция.
2) сборов от платных лекций и рефератов.
3) доходов с изданий, предпринимаемых обществом.

IV
Организация общества

§ 10. Совет общества находится в С<анкт>-Петербурге и состоит из Председателя Общества, Товарища его и пяти членов.
§ 11. Председатель, его Товарищ и члены Совета избираются в закрытом заседании абсолютным большинством действительных членов, закрытой баллотировкой.
§ 12. Совет из своей среды избирает Секретаря, Библиотекаря и Казначея.
§ 13. Для действительности заседания Совета необходимо присутствие не менее 4-х членов.
§ 14. К предметам занятий Совета относятся:
1) Предварительное рассмотрение докладов.
2) Заведывание текущими хозяйственными, издательскими и административными делами общества.
3) Исполнение постановлений общих собраний.

4) Созыв общих собраний.

5) Объявление заседаний публичными или закрытыми.

6) Совет является ответственным за денежные суммы и имущество общества.

§ 15. Выбывшие почему-либо до истечения срока члены Совета заменяются новыми, выбранными в порядке, указанном в § 11.

§ 16. Совет избирается на три года, причем каждый год переизбирается по два из его членов в порядке, указанном в § 11.

Прим<ечание>.

Председатель переизбранию не подлежит до истечения срока его полномочия.

Секции

§ 17. Решение об организации специальной секции принимается на закрытом заседании общества не менее чем 2/3 присутствующих действительных членов,

§ 18. Первоначальный состав секции — почетные или действительные члены — избирает из своей среды Председателя, его Товарища, Секретаря и не менее двух членов Совета.

§ 19. Совет Секции: 1) Рассматривает доклады, представленные в Секцию. 2) Объявляет заседания открытыми или закрытыми. 3) Представляет на усмотрение общества свои предложения, касающиеся как Секции, так и всего общества.

§ 20. Членами Секции могут быть все желающие действительные члены общества.

§ 21. Действительные члены, образовавшие секцию, имеют право выбирать в секцию членов-соревнователей.

§ 22. Деятельность секции прекращается по постановлению закрытого собрания общества не менее чем двумя третями голосов присутствующих действительных членов.

Общие собрания

§ 23. 1) Общие собрания происходят не менее одного раза в год. На них присутствуют члены действительные, почетные и соревнователи.

Прим<ечания>.

Соревнователи пользуются правом совещательного голоса.

2) Председательство на общих собраниях принадлежат специально для этого выбранному председателю.
3) Из состава Совета никто не может быть председателем общих собраний.
§ 24. 1) Общее собрание рассматривает отчеты и сметы общества.
2) Ежегодно избирает ревизионную комиссию из 3-х членов.
Прим<ечание>.

В состав ревизионной комиссии не могут входить члены Совета.

Заседания

§ 25. Заседания могут быть закрытые и публичные.

а) Закрытые заседания состоят из членов почетных, действительных и соревнователей.

б) В публичные заседания допускаются гости.

в) Представители печати допускаются на публичные заседания, на закрытые заседания же — лишь с разрешения Председателя.

§ 26. Вопросы об изменении Устава, исключении членов или ликвидации общества решаются на закрытом заседании 2/3 голосов действительных членов, находящихся в С<анкт>-Петербурге.
§ 27. Общество имеет свою печать.

ПЕТЕРБУРГСКОЕ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО

А.А. Мейер

Трудно оценивать с точки зрения «плодов» дела сравнительно недавнего прошлого. Но мне кажется, что десятилетняя деятельность Петербургского Религиозно-философского общества не прошла бесследно для русской общественной мысли.

Много было недовольных деятельностью Общества. Едва ли кто-либо из посещавших его отказывал себе в удовольствии побранить «деятелей» Общества за неверный тон, который они, по мнению большинства, придавали его работе. По крайней мере, мне много раз приходилось слышать жалобы на то, что в Обществе говорят «не о том», что там «только говорят и говорят», что из собраний люди уходят не только не удовлетворенными в своих запросах, но с сознанием большей неясности и спутанности в мыслях.

Само собою разумеется, что оснований для подобных жалоб было достаточно. Но несмотря на все это, нельзя счесть правыми тех, кто слишком низко оценивал деятельность РФО.

Теперь уже никто не станет отрицать, что к двадцатым годам текущего столетия в широких кругах нашей интеллигенции устанавливается иное, более культурное, чем раньше, отношение к религии вообще, и к христианству в частности. Известную роль в смысле влияния на эту перемену сыграло несомненно и ПРФО, — хотя бы уже одним тем, что помогало нашей интеллигенции выйти из состояния полного религиозного индифферентизма. И, быть может, еще большее значение имела именно та особенность его, которая вызвала сильнейшее недоумение, а подчас и негодование — настойчиво проводимое им стремление связать темы религиозные с во-

просами общественными. Связывая общественно-идеологические искания интеллигенции с проблемами религиозными, РФО вовлекало даже весьма далеких от религии людей в обсуждение религиозных тем, и эти темы помалу делались для сознания их менее чуждыми и менее одиозными, чем это бывало прежде.

Общество начало свою деятельность, впрочем, и не ставя перед собой подобного рода задач. Его цели гораздо скромнее, много скромнее даже тех, какие имелись в виду прежними РФС 1901–1903 гг. (работа их зафиксирована в журнале «Новый Путь», где помещались стенографические записи всех речей и докладов). Эти последние стремились смягчить и по возможности устранить «давнюю исторически установленную разобщенность духовенства и светских людей, а также духовной и светской печати». Хотя многие — даже из инициаторов дела — считали ПРФО как бы продолжением «Собраний», но оно уже в самом начале своей работы сознательно отказалось от стоявшей перед прежними «Собраниями» задачи. Попытка сближения церкви и интеллигенции признана была неудавшейся. Как совершенно определенно заявил во вступительном слове своем на 1-м заседании нового общества его председатель А.В. Карташев, оно было «просто обществом людей, серьезно, хотя и совершенно по-разному, относящихся к религиозному вопросу и желающих между собою об этом поговорить». «У нас нет беспокойного стремления к пропаганде», — объявлял А.В. Карташев.

Первый период в деятельности Общества действительно отмечен этим спокойствием и полным отходом от прежних попыток спорить или столковаться с церковью. Самые темы докладов, читавшихся в первых заседаниях, уводили <в> совершенно иную сторону: эти темы касались некоторых разногласий, обнаружившихся в среде светской, но религиозно-мыслящей интеллигенции. Конечно, уже в этом была связь с прежними РФС, так отрицавшаяся А.В. Карташевым, — потому что наметились указанные разногласия именно там, в Собраниях 1903 г.

Первое заседание Общества, состоявшееся 3 октября 1907 г., посвящено было докладу С.А. Аскольдова «О старом и новом религиозном сознании». Дальше следовали доклады «О нужде и неизбежности нового религиозного

сознания» — В.В. Розанова, «О церкви грядущего» — Д.С. Мережковского (доклад был прочитан заочно, т.к. автор в то время жил еще за границей), «Об Иисусе Сладчайшем и горьких плодах мира» — В.В. Розанова, «Христос и мир» — Н.А. Бердяева <...> доклады Свенцицкого об аскетизме и Эрна о христианском понимании прогресса. В прениях, носивших довольно оживленный характер, принимали участие проф. А.И. Введенский, прот. С.А. Соллертинский, В.П. Свенцицкий, В.В. Успенский, К.М. Аггеев, Б.Г. Столпнер и др. Центральное место во всех диспутах занимали темы, выдвинутые Д.С. Мережковским и В.В. Розановым, и их чисто теоретическое обсуждение только однажды нарушено было неожиданно раздавшимся голосом жизни — когда внезапно в собрании появился и попросил слова находившийся в то время под надзором полиции в Петербурге старообрядческий епископ Михаил. Он подошел к вопросам, наболевшего сердца, обращением чуть ли не непосредственно ко Христу и требующим настоятельно <нрзб.> выхода из тупика, в котором, по его мнению, находится христианская церковь.

Весь 1907–1908 академический год был занят перечисленными докладами, вызвавшими сразу же огромный интерес в кругах петербургской интеллигенции. Хотя доступ на заседания был сильно стеснен, ибо заседания не были публичными и на них допускались только члены общества, но с первых же недель началась усиленная запись в члены общества, и небольшая сравнительно зала Географического общества, тогда помещавшегося в здании Министерства Народного просвещения, не могла вместить всех посетителей.

Отвлеченно-академический характер собеседований был нарушен уже в начале 2-го года деятельности общества. Такой поворот был, впрочем, предрешен самой постановкой тем: ведь уже первым докладом, поставленным Обществом — о «новом религиозном сознании», — выдвигались проблемы, которые собственно никакая «философия религии» не знала. И если на первые собрания еще считали для себя возможным являться такие представители «чистой» философии, как А.И. Введенский, С.Л. Франк и др., то уже очень скоро обнаружилось, что общество, увлеченное темою «нового религиоз-

ного сознания», уклоняется от теоретических задач и что «чистой» философии в нем нечего делать. Злые критики по этому поводу утверждали, что «в этом обществе» нет «ни религии, ни философии». И такое суждение нельзя не признать правильным. «Религии» в нем, конечно, не было и не должно было быть, потому что оно не делало себя каким-либо религиозным обществом и не предполагало в своих членах никакого единства верований, и даже вообще не требовало от них, чтобы они были «верующими». Что же касается философии, то ясно, что не философия сама по себе, не решение философских вопросов привлекало внимание главных деятелей общества. Речь шла о попытках подметить новые пути религиозного сознания человечества, и нужно было обсудить эти попытки со всех точек зрения: философия здесь играла не первую роль. С самого начала становилось ясно, что гораздо важнее при обсуждении этих тем выяснить их отношение к живым явлениям общественности и установить внутреннюю связь их с запросами времени, выражающимися в современных идеологических движениях.

Определенно в эту сторону направилась работа РФО с приездом из-за границы Д.С. Мережковского, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философова. С того момента, как они вошли в состав Совета общества и начали играть в нем руководящую роль, спокойное теоретическое обсуждение выдвинутых тем уступило место горячим прениям между сторонниками различных общественных течений. Внутреннее ядро Общества как бы устанавливалось (конечно, не преднамеренно) на той точке зрения, что новое религиозное сознание может быть действенным и живым, лишь связав себя с запросами, волнующими мысль и совесть русской интеллигенции и более <нрзб.> прогрессивных слоев русского народа. Против такой позиции протестовали, с одной стороны, безрелигиозные интеллигенты, не видевшие никакой нужды в религии для осуществления своих идеалов, а с другой — люди религиозные, не примирявшиеся с попытками «сблизить», как они выражались, «политику с религией». Таким образом, в недрах самого Общества наметились три лагеря, столкновение которых на различных вопросах и составляло преимущественно содержание всех прений. Самая цель собраний уже не соответствовала той формуле, ка-

кая была предложена в первом заседании А.В. Карташевым. О сближении с церковью речи, конечно, не было. Но зато и чисто теоретические собеседования не были <попыткой сблизить> интеллигенцию с религией, и главным образом с «новым религиозным сознанием». Поэтому оставлен был даже анализ чисто философского метафизического содержания этого «нового религиозного сознания», а перешли непосредственно к обсуждению самых разнообразных вопросов текущей жизни, перемежая эти темы — темами чисто литературного, критически-публицистического характера. Красною же нитью во всех собеседованиях проходил в это время один вопрос — вопрос о роли русской интеллигенции и о путях, которыми она должна идти. В Обществе все чаще и чаще стали появляться представители различных общественных — особенно оппозиционных и революционных — течений.

Период, в который основной темой Общества была тема об интеллигенции, длился три года. Это были темы 1908–1909, 1909–1910, 1910–1911 гг. В это время пытались войти в Общество представители сектантских течений и теософии. Но и те и другие скоро поняли, что с ними здесь особенно считаться не склонны.

Наиболее памятны на этот период доклады: А.А. Блока о русской интеллигенции, Бердяева о книге Несмелова, Молчановского «Религиозные воззрения молодежи» (разбор очень интересной анкеты по религиозному вопросу в связи с вопросом об участившимися в то время случаями самоубийств среди молодежи). Особенно сильное впечатление произвел на слушателей доклад Д.С. Мережковского о нашумевшем тогда сборнике «Вехи». В докладе давался отпор всем тем обвинениям против интеллигенции, которые возводились, с одной стороны, определенно православными писателями С.Н. Булгаковым, Н.А. Бердяевым, с другой — правеющими либералами вроде П.Б. Струве, Изгоева, Гершензона. Конечно, нельзя было религиозно-мыслящему человеку не согласиться со многим, на что указывали «Вехи». Но за всеми суждениями о русской интеллигенции в «Вехах» стояла одна тенденция: отрицание революционного духа, которым жила интеллигенция. На защиту этого-то духа и были направлены старания Д.С. М<ережковско-

го>. Это была пора самой глубокой политической реакции, когда многим казалось, что революция сломлена и что обновление России отодвинуто далеко в будущее. Нередко указывали, что единственное место, где говорилось о революции, где сохранялась вера в ее реальность, было ПРФО.

Выступали с докладами и представители безрелигиозной революционной интеллигенции, пытаясь противопоставить «богоискательству» интеллигентов типа Мережковского, Карташева, Вяч. Иванова, свое «богостроительство», понимая под ним ту <сознательно?> политическую «деятельность, которая будто бы должна поднять человека до высоты, на которой он будет мнить себя богом». Довольно-таки нелепые термины «богоискательство» и «богостроительство» именно в РФО и были впервые пущены в оборот (первый позаимствован у Достоевского, а второй, по-видимому, у Горького). «О богостроительстве и богоискательстве» прочтен был доклад марксистом В.А. Базаровым. Каменская также ставила вопрос о богостроительстве своим докладом о теософии («Теософия и богостроительство»).

Осенью 1910 г. умер Л.Н. Толстой. Общество не могло, конечно, не отозваться на это событие. Был устроен вечер, посвященный чествованию памяти Л<ьва> Н<иколаевича>, привлекший в зал Польского клуба, где тогда собиралось Общество, много сотен посетителей. Тут были представители всех течений: и революционеры, и либералы, и сектанты, и толстовцы, и православные, и поэты, и художники, и даже люди чистой науки. Во время заседания хор студентов (преимущественно, насколько помнится, из политехникума) спел «Блаженны нищие духом» и «Вечная память». В публике это создало совершенно необычное настроение, некоторые становились на колени, некоторые плакали. Но были и люди, возмутившиеся таким, как им казалось, кощунством. Иные даже выходили из зала, громко протестуя против молитвы, которую их «заставляли» слушать. В этом протесте сходились толстовцы, видевшие в «обряде» оскорбление их учителя, и православные, возмущавшиеся «демонстрацией», направленной будто бы против церкви (запрещавшей панихиды по Л. Толстому), и неверующие интеллигенты, шокированные тем, что в интел-

лигентном обществе поют церковные песнопения... После толстовского вечера президиум Общества получил несколько писем от членов Общества с отказом от членства. Замечательно, что авторы их принадлежали исключительно к лагерю церковников: очевидно, их больше всего задело такое «выступление» Общества. Это были люди, не выносившие и признаков какой-либо нелояльности по отношению к официально признанному. По-видимому, было дано почувствовать, что какое-то сближение между религией и правдой исторического делания, правдой общественности стало с этого момента фактом, а не темой спора.

В заседании произнесены были весьма содержательные речи главными деятелями Общества. Особенно выделились речи Карташева, говорившего о пророческом значении Л<ьва> Н<иколаевича> и о столкновении в церкви духа пророческого с духом священническим, — Вяч. Иванова, выражавшего во вдохновенных словах свои предчувствия близкого возрождения России, и особенно П.Б. Струве, который рассказал о своей весьма знаменательной беседе с Л<ьвом> Н<иколаевичем> о бессмертии. Длинную и несколько утомившую многих импровизацию-молитву произнес старообрядческий епископ Михаил. Между прочим, именно на это выступление еп. Михаила указывали многие из недовольных собранием, как на момент, особенно их шокировавший.

Вскоре же после толстовского дня жизнь снова заставила Общество откликнуться на событие общественного значения. Событием была также смерть — на этот раз смерть общественного деятеля, представителя политической оппозиции — Караулова. Для РФО этот человек был особенно дорог тем, что сумел в своей тонкой и чуткой душе совместить горячее и живое общественное чувство, заставившее его испытать все ужасы каторги, — с глубокой христианской религиозностью. Это было именно то сочетание, которое главные деятели Общества, задававшие в нем тон, хотели видеть вообще в русской интеллигенции.

Вечер в память Караулова снова подчеркнул, что РФО живет одною жизнью с русской интеллигенцией, но живет по-своему, не совпадая с нею, в ее все еще довольно упорном отчуждении от религии.

Зима 1911/12 г. принесла с собою временное затишье в деятельности Общества. К этому периоду, однако, относится оживленная работа двух секций РФО, которые возникли в 1909 г., — «секции по изучению истории и философии религии» и «секции по изучению христианства». Образование секций вызвано было к жизни тем обстоятельством, что общие собрания, отдавая все внимание решению широких проблем жизни, мало могли удовлетворять тех членов Общества, которые стремились главным образом к выяснению для себя общих вопросов религии вне зависимости от задачи, преследовавшейся руководителями Общества. В секциях, собиравших значительно более узкий круг участников, читались доклады более академического свойства, но собеседования были иногда очень близкими к жизни, а главное — по оживленности превосходившими официальные «прения» в общих собраниях. Здесь говорили и спрашивали не только завсегдатаи-«ораторы», но почти все участвовавшие. Еще оживленнее шли споры и беседы в «кулуарах», во время долгих перерывов и во время чаепития. Состав участников в секциях был значительно отличен от того, какой бывал на общих собраниях. В секции по изучению христианства, руководимой Вяч. Ивановым, собирались преимущественно люди интеллигентные — из кругов профессорских, литературных, художественных: в секции по изучению истории и философии религии, где ставились такие вопросы, как «сущность религии», «бытие Бога», «идея личности» и т.д., можно было встретить, кроме молодежи, — рабочих, сектантов, старообрядческих начетчиков, слушателей «народного университета» и т.п.

Общие собрания в зиму 1911/12 г. были посвящены докладам более или менее случайного для направления Общества характера. Всего за весь сезон заслушано было лишь... докладов, в то время как обычно их заслушивалось не менее 10. Упомянем о докладах <...>

1912–1913 академический год снова отмечен оживлением, вызванным, быть может, тем, что доклады сделались более связанными с основными задачами, преследовавшимися Советом Общества. Выяснив отношение религиозных проблем к тем тенденциям, которыми жила безрелигиозная интеллигенция, и выдвинув с достаточ-

ной определенностью лозунг, говоривший о соединении религии с «общественностью», лозунг, продолжавший до самых последних дней возмущать одних и смущать других, Общество натолкнулось на один весьма важный момент, обусловливавший непонимание многими этого лозунга. Этим моментом явилось распространенное как среди неверующих, так и среди склонных к религии убеждения, что религия есть по преимуществу дело личное, «внутреннее», ничего общего не имеющее ни с какими общественными задачами. Оказалось, что даже не столько атеизм и позитивизм, сколько индивидуализм в религии является для интеллигентного сознания препятствием как для принятия какой-либо положительной «церковной» веры, так и для понимания того, насколько важно поставить общественные идеалы на базу религиозного сознания. Вот почему в Обществе возгорелся с новой силой новый спор — уже не по вопросу о «новом религиозном сознании», до которого, как оказалось, интеллигенция еще не дошла, и не об интеллигенции и религии, а о праве сближения религии с общественным деланием вообще и о законности или незаконности в религии — исключительно индивидуалистической позиции. Выразителем крайне индивидуалистического понимания религии — несмотря на готовность принять «православие» как основу русской национальной культуры — явился П.Б. Струве. Но, в сущности, к нему примыкало в этом отношении большинство религиозно-мыслящих интеллигентов, и только некоторые из руководителей Совета (Карташев, Мережковский, Философов, Гиппиус, Аггеев и др.) энергично боролись с такой позицией.

За этот период особенный интерес вызвали доклады <...>[I]

С осени 1913 г. Обществу снова пришлось откликаться на злобы дня и на события, волновавшие совесть прогрессивного общества. К этому времени относится знаменитое дело Бейлиса. Пройти мимо него и оставить без внимания возмутительную эксплуатацию религиозного чувства, производимую в целях политических, Общество, определенно связавшее себя с жизнью, конечно, не могло. На этот раз, однако, дело шло уже не о симво-

[I] Пропуск в тексте.

лическом акте вроде чествования лица, а о непосредственном отклике на конкретный факт текущей жизни, требовавший от всех живых людей и общественных групп определенного к себе отношения. Общество сочло необходимым выступить с открытым протестом против клеветы, возводимой на еврейский народ. Посвятив вопросу специальное собрание, на котором выступали новые для РФО ораторы из кругов политических деятелей, как, например, Керенский, Соколов и др., Общество вынесло соответственную резолюцию, напечатанную затем в большинстве прогрессивных органов печати.

В связи с делом Бейлиса находится и другое выступление Общества, оставившее у многих весьма тяжелые воспоминания. В газетной травле против евреев, поднятой тогда, принимал, как известно, деятельное участие один из крупнейших русских писателей — Вас<илий> Вас<ильевич> Розанов. Факт этот был для активных членов РФО сильным ударом, болезненно отозвавшимся в душах многих из них, любивших и глубоко почитавших В.В. Р<озанова>. В истории религиозно-философской мысли в России Розанов занимает несомненно одно из самых важных мест, и ПРФО гордилось всегда тем, что в числе его членов-учредителей и в числе наиболее деятельных участников его первых собраний находился этот удивительный человек. Но именно этот крупный философ, близко стоявший к работе Общества, отдавал свой талант и свой авторитет на служение отвратительному делу человеконенавистнической клеветы. Если даже помнить безответственный импрессионизм и искреннюю склонность Розанова к нащупыванию тайн вроде «служений Молоху», то все же общественное значение совершаемого им шага, в котором, кстати сказать, он незадолго до смерти раскаялся (см. книжка «Апокалипсис нашего времени»), было для членов Общества и для его Совета совершенно очевидно. Поднят был вопрос о невозможности для Общества терпеть в своей среде лицо хотя и крайне полезное и значительное, но ведущее недостойную общественную агитацию. Вопрос этот вызвал большие споры и перенесен был даже на страницы газет. Ему посвящено было целых три заседания в начале 1914 г., на которых многие высказывались за недопустимость применения к великому писателю мерок общественной эти-

ки. Однако большинство действительных членов вместе с членами Совета с глубокой болью, но <решительно?> настаивало на том, чтобы было вынесено определенное решение и чтобы было признано нежелательным присутствие Розанова в Обществе. В таком духе и составлена была резолюция. В ответ на это сам Розанов прислал в Совет письмо, в котором <...>[1]

Удаление В.В. Р<озанова> произвело на многих членов Общества такое тягостное впечатление, что они не только остались при особом мнении по данному вопросу, но сочли для себя необходимым демонстративно выйти из состава Общества. Так поступили даже некоторые из близких к Совету деятелей Общества, выступавших на собраниях с самого начала его деятельности (например, П.Б. Струве, С.А. Аскольдов и др.). Вообще уже сам тот факт, что Общество подало свой голос в момент сильного напряжения, вызвал ожесточенные нападки на его руководителей, которые будто бы «профанируют религиозную философию», сближая ее с политикой. Это привело к попытке Общества поставить на обсуждение именно этот вопрос — о праве религиозной мысли связывать свои построения с задачами общественности, вопрос, к которому, как уже указано выше, Общество подходило и раньше. Ему был посвящен доклад проф. Туган-Барановского «Христианство и индивидуализм», обсуждавшийся затем в 3-х заседаниях.

На этих попытках подойти наконец вплотную к проблеме, которая, казалось, должна была бы стать центральною для РФО, застала нас война. Само собою разумеется, что с этого момента внимание Общества приковывается преимущественно к темам, связанным с войной, и что вся предшествовавшая работа как бы оборвалась. В истории Общества наступила новая эпоха, оно явилось местом, где свободно обсуждались темы войны, но чисто теоретическая его деятельность, направленная к сближению религии и общественности, была оставлена и, в сущности, должна быть признана незаконченной. Вопрос был поставлен, многие его уже услышали, но долгий период войны и революции сделал то, что в будущем, когда религиозной мысли снова придется столкнуться с этой

[1] Пропуск в тексте.

проблемой, необходимо будет наново ее выдвигать. Рано или поздно, однако же, вопрос этот должен быть решен, и нам кажется, что работа, произведенная в этом направлении РФО, еще может пригодиться. Тем более, что стенографические отчеты докладов и прений большинства заседаний сохранялись и могут быть в свое время напечатаны, если не полностью, то хоть бы отчасти. (К сожалению, некоторая часть их погибла при обысках, производившихся у разных лиц столь часто представителями советской власти, и при пожаре, уничтожившем жилище бывшего секретаря Общества под Павловском во время наступления Юденича.)

Если бы мы захотели подвести итоги деятельности РФО до войны, то могли бы прежде всего указать на последовательное проведение им, в сущности, некоторой единой идеи. Несмотря на временные случайные отступления в сторону, Общество развивало какую-то одну мысль, но только не закончило этого дела. В самом деле, оно начало с постановки вопроса о «новом религиозном сознании». Если впоследствии ему пришлось как бы покинуть теоретически отвлеченное обсуждение этой темы, то лишь потому, что оно перешло к более конкретному, более жизненному вопросу об отношении интеллигенции к религии. Но этот вопрос есть лишь один и, пожалуй, первый из ряда конкретных вопросов, могущих подвести к проблеме «нового религиозного сознания». То, что разумелось тогда под этим именем, предполагало, как непременную предпосылку, такой поворот в религиозном сознании христианского человечества, который сблизит религию с достижениями свободной творческой мысли человека, а ведь именно только этими достижениями и живет интеллигенция. Приемлемость религии, как таковой, еще не говоря о ее догматах, — сознанием, утвердившимся на базисе гуманистической свободной мысли, было бы осуществлением на практике одного из основных условий «нового религиозного сознания», предвидящего, согласно формуле Мережковского, жизнь и культуру, освященные религией, и религию, не уходящую от жизни и от культурного делания. Но и вопрос об интеллигенции и ее отношении к религии требовал предварительного решения других вопросов — вопроса о понимании самой религии как дела об-

щего, коллективного церковного, а в связи с этим и вопроса о возможной связи религии с общественным вообще и с политикой в частности. И вот мы видим, что именно на этих вопросах и останавливалось преимущественно ПРФО. И даже тогда, когда оно отвлекалось от своей работы для участия в жизни, для чествования общественно-значительных личностей или для подания своего голоса по поводу вопиющих общественных неправд, оно в сущности лишь демонстрировало на своем примере, как и в какой мере религиозная мысль связана с мыслью общественной.

Та новая фаза в истории ПРФО, которая началась с войной, является, собственно говоря, дальнейшим подтверждением все той же истины. Темы, связанные с войной, естественно и без всяких натяжек начали обсуждаться — и притом наиболее свободно, наиболее чисто — именно там, где люди ставили и решали проблемы религии.

Список действительных членов Религиозно-философского общества в С<Анкт>-Петербурге

Совет Религиозно-философского общества:

1. Председатель Общества:
Карташев Антон Владимирович,
Саперный пер., д. 10, кв. 68.
2. Товарищ Председателя:
Философов Дмитрий Владимирович,
Сергиевская ул., д. 83, кв. 17.
3. Секретарь Общества:
Чеботаревская Александра Николаевна,
Греческий пр., д. 11, кв. 4.
4. Казначей Общества:
Гиппиус Наталия Николаевна,
Саперный пер., д. 10, кв. 68.
5. Члены Совета:
Мережковский Дмитрий Сергеевич,
Сергиевская ул., д. 83, кв. 17.
Струве Петр Бернгардович,
Нюстадская ул., д. 6.
Франк Семен Людвигович,
Крестовский остров, Эсперов пр., д. 7.

Действительные члены:

1. **Абрамович Дмитрий Иванович**,
Саперный пер., д. 10, кв. 66.
2. **Аггеев Константин Маркович**,
Васильевский остров, 7 линия, д. 72, кв. 23.
3. **Адрианов Сергей Александрович**,
Суворовский пр., д. 34.
4. **Аксенов Петр Серапионович**,
Сергиевская ул., 16, кв. 10.
5. **Алексеев Сергей Алексеевич**,
Кронверкская ул., д. 21, кв. 22.

6. **Альбов Иван Федорович**, свящ.,
Нижегородская ул., д. 3.
7. **Андреев Иван Дмитриевич**,
Петербургская сторона, Песочная ул., д. 6а.
8. **Аничков Евгений Васильевич**,
Каменный остров, 2-я Березовая аллея, д. 47.
9. **Бенешевич Владимир Николаевич**,
Васильевский остров, 19 линия, д. 14, кв. 47.
10. **Бенуа Александр Николаевич**,
Адмиралтейский канал, д. 31.
11. **Бердяев Николай Александрович**.
12. **Блок Александр Александрович**,
Офицерская ул., д. 57, кв. 21.
13. **Бонч-Бруевич Владимир Дмитриевич**,
Херсонская ул., д. 5, кв. 9.
14. **Боргман Александр Иванович**,
Съезжинская ул., д. 4.
15. **Бородаевский Валериан Валерианович**.
16. **Бриллиантов Александр Иванович**,
Херсонская ул., д. 9, кв. 30.
17. **Бугаев Борис Николаевич**,
Москва, Пречистенский бульвар, д. 31, кв. 9.
Книгоиздательство «Мусагет».
18. **Булгаков Сергей Николаевич**,
Москва.
19. **Бухарова Зоя Дмитриевна**,
Суворовский пр., д. 47, кв. 31.
20. **Венгерова Зинаида Афанасьевна**,
Английский пр., д. 20.
21. **Василевский Григорий Афанасьевич**,
Васильевский остров, Большой прт., д. 91.
22. **Волкович Вера Акинфиевна**,
Малая Посадская ул., д. 20.
23. **Волочкова Александра Георгиевна**,
Петербургская сторона, Большой прт., д. 74, кв. 6.
24. **Волочкова Екатерина Георгиевна**.
25. **Габрилович Леонид Евгеньевич**,
Фонтанка, д. 38.
26. **Ганфман Максим Ипполитович**,
5 Рождественская ул., д. 16.
27. **Герцык Евгения Казимировна**.
28. **Гессен Иосиф Владимирович**,
Малая Конюшенная ул., д. 3.
29. **Гиппиус Владимир Васильевич**,
Перекупной пер., д. 2.

30. **Гиппиус Наталия Николаевна**,
Саперный пер., д. 10, кв. 68.
31. **Гиппиус Татьяна Николаевна**,
Саперный пер., д. 10, кв. 68.
32. **Глаголев Михаил Федорович**,
Петербургская сторона, Малый прт., д. 68.
33. **Гордон Григорий Израилеевич**,
Большая Московская ул., д. 1.
34. **Горнфельд Аркадий Георгиевич**,
Моховая ул., д. 8.
35. **Гофман Модест Людвигович**,
Захарьевская ул., д. 17.
36. **Гревс Иван Михайлович**,
Васильевский остров, 14 линия, д. 14.
37. **Гредескул Николай Андреевич**,
Большая Монетная ул., д. 21.
38. **Гримм Эрвин Давидович**,
Петербургская сторона, Большой прт., 33а, кв. 6.
39. **Дмитриев Петр Иванович**,
Фонтанка, д. 133.
40. **Дьяконов Александр Петрович**,
Калашниковская наб., д. 32, кв. 30.
41. **Егоров Иоанн Федорович**, свящ.,
8 рота, д. 17.
42. **Евдокимова София Эдуардовна**,
Фурштадтская ул., д. 10.
43. **Ельчанинов Александр Викторович**,
Москва.
44. **Ефименко Александра Яковлевна**,
Гатчинская ул., д. 29, кв. 18.
45. **Жаков Каллистрат Фалалеевич**,
Большая Гребецкая ул., д. 47.
46. **Жилкин Иван Васильевич**,
Литейный прт., д. 11.
47. **Замятнина Мария Васильевна**.
48. **Знаменский Дмитрий Владимирович**,
Разночинная ул., д. 1, кв. 58.
49. **Зелинский Фаддей Францевич**,
Васильевский остров, Университетская наб., д. 11, кв. 5.
50. **Иванов Вячеслав Иванович**,
Москва.
51. **Иванов Евгений Павлович**,
Николаевская ул., д. 75, кв. 14.
52. **Каблуков Сергей Платонович**,
Эртелев пер., д. 11.

53. **Калмыкова Александра Михайловна**,
Греческий пр., д. 11, кв. 6.
54. **Каменецкая Мария Владимировна**,
Захарьевская ул., д. 29.
55. **Каменская Анна Алексеевна**,
Ивановская ул., д. 22.
56. **Карташев Антон Владимирович**,
Саперный пер., д. 10, кв. 68.
57. **Книжник Иван Сергеевич**,
Свечной пер., д. 5, кв. 2.
58. **Колачев Владимир Яковлевич**, свящ.,
Шпалерная ул., д. 52.
59. **Колтоновская Елена Александровна**,
Тучкова наб., д. 14, кв. 2.
60. **Кондаков Никодим Павлович**, академик,
Литейный прт., д. 15.
61. **Кондурушкин Степан Семенович**,
Васильевский остров, 6 линия, д. 27, кв. 24.
62. **Коноплянцев Александр Михайлович**,
Ивановская ул., д. 15.
63. **Корш Елена Валентиновна**,
Финский пер., д. 5, кв. 42.
64. **Котляревский Нестор Александрович**,
Кирочная ул., д. 32.
65. **Котович Александр Никандрович**,
Церковная ул., д. 8а, кв. 12.
66. **Краснопевцева Павла Васильевна**,
Васильевский остров, 5 линия, д. 46, кв. 12.
67. **Кудрявцев Константин Дмитриевич**,
Бассейная ул., д. 16, кв. 19.
68. **Лапшин Иван Иванович**,
Кирочная ул., д. 7.
69. **Лепорский Петр Иванович**, прот.,
Невский прт., д. 163.
70. **Лосский Николай Онуфриевич**,
Кабинетная ул., д. 20.
71. **Максин Николай Моисеевич**,
Невский прт., д. 70.
72. **Макшеева Наталия Алексеевна**,
Митавский пер., д. 3, кв. 7.
73. **Манасеина Наталия Ивановна**,
Вознесенский пр., д. 36.
74. **Маркович Марк Осипович**,
Зверинская ул., д. 40–42, кв. 59.
75. **Маркович Наталия Ивановна**.

76. **Медведь Ярослав Иванович**, свящ.
77. **Мейер Александр Александрович**,
Гатчинская ул., д. 31–33, кв. 44.
78. **Мейер Прасковья Васильевна**,
Гатчинская ул., д. 31–33, кв. 44.
79. **Мережковская-Гиппиус Зинаида Николаевна**,
Сергиевская ул., д. 83, кв. 17.
80. **Мережковский Дмитрий Сергеевич**,
Сергиевская ул., д. 83, кв. 17.
81. **Миртов Дмитрий Павлович**,
Невский прт., д. 151, кв. 3.
82. **Набоков Владимир Дмитриевич**,
Морская ул., д. 47.
83. **Нечаев Иван Васильевич**,
Новая Деревня, Сабирова ул., д. 17, кв. 2.
84. **Никифорова Аглаида Петровна**,
Невский прт., д. 142.
85. **Никольский Виктор Александрович**,
Москва.
86. **Никольский Николай Константинович**,
Царское Село, Бульварная ул., д. 37.
87. **Оболенский Алексей Дмитриевич**,
Дворцовая наб., д. 10.
88. **Осадчий Петр Семенович**,
Почтамтская ул., д. 14, кв. 1.
89. **Пакоруков Евгений Дмитриевич**,
Ропшинская ул., д. 24.
90. **Перцов Петр Петрович**.
91. **Погодин Александр Львович**.
92. **Половцова Ксения Анатольевна**,
Васильевский остров, Большой прт., д. 91.
93. **Покровская Мария Павловна**,
Васильевский остров, 14 линия, д. 45.
94. **Покровский Иосиф Алексеевич**,
Васильевский остров, 14 линия, д. 45.
95. **Пришвин Михаил Михайлович**,
Садовая ул., д. 98, кв. 7.
96. **Протейкинский Виктор Петрович**,
Литейный прт., д. 13.
97. **Попов Александр Васильевич**,
Введенская ул., д. 10, кв. 42.
98. **Протопопов Дмитрий Дмитриевич**,
Таврическая ул., д. 27.
99. **Пругавин Александр Степанович**,
Петербургская сторона, Введенская ул., д. 17.

100. **Пресняков Александр Евгеньевич**,
Надеждинская ул., д. 11.
101. **Раевский Павел Васильевич**, свящ.,
Выборгская сторона, Ломанский пер., д. 5–7, кв. 11.
102. **Ратькова-Рожнова Зинаида Владимировна**,
Мойка, д. 11.
103. **Ремизова Серафима Павловна**,
Таврическая ул., д. 7.
104. **Римский-Корсаков Андрей Николаевич**,
Загородный прт., д. 28, кв. 4.
105. **Розанов Василий Васильевич**,
Коломенская ул., д. 33, кв. 21.
106. **Ростиславов Александр Александрович**,
Загородный прт., д. 28, кв. 4.
107. **Ростовцев Михаил Иванович**,
Морская ул., д. 24.
108. **Свенцицкий Валентин Павлович**.
109. **Сизов Михаил Иванович**.
110. **Скалдин Алексей Дмитриевич**.
111. **Слупский Платон Дариевич**,
Широкая ул., д. 10, кв. 9.
112. **Соколов Василий Петрович**,
Васильевский остров, 7 линия, д. 72, кв. 23.
113. **Соколов Иван Павлович**,
Невский прт., д. 153, кв. 27.
114. **Соллертинский Сергей Александрович**, прот.,
Васильевский остров, 1 линия, д. 40.
115. **Соловьева Поликсена Сергеевна**,
Вознесенский пр., д. 36.
116. **Стахович Александр Александрович**,
Шпалерная ул., д. 48.
117. **Степанов Василий Александрович**,
Тверская ул., д. 13.
118. **Столица Зинаида Константиновна**,
Малая Посадская ул., д. 20.
119. **Стоюнина Мария Николаевна**,
Кабинетная ул., д. 20.
120. **Странден Дмитрий Владимирович**,
Пушкарская ул., д. 56.
121. **Столпнер Борис Григорьевич**,
Бармалеева ул., д. 24, кв. 6.
122. **Струве Нина Александровна**,
Нюстадская ул., д. 6.
123. **Струве Петр Бернгардович**,
Нюстадская ул., д. 6.

124. **Судаков Анатолий Семенович**,
Обводный кан., д. 19 (Духовная семинария).
125. **Терк Александр Яковлевич**,
Большая Посадская ул., д. 1, кв. 18.
126. **Тернавцев Валентин Александрович**,
Кабинетная ул., д. 17.
127. **Титлинов Борис Васильевич**,
Херсонская ул., д. 8, кв. 8.
128. **Трегубов Иван Михайлович**.
129. **Туган-Барановский Михаил Иванович**,
Петербургская сторона, Большой прт., д. 26.
130. **Успенский Василий Васильевич**,
Суворовский пр., д. 23, кв. 12.
131. **Успенский Владимир Васильевич**,
Суворовский пр., д. 23, кв. 12.
132. **Фетлер Вильгельм Андреевич**,
Васильевский остров, 24 линия, д. 11.
133. **Философов Дмитрий Владимирович**,
Сергиевская ул., д. 83, кв. 17.
134. **Фиников Петр Михайлович**, свящ.,
Большая Посадская, д. 5, кв. 6.
135. **Флексер (Волынский) Аким Львович**,
Знаменская ул., д. 20.
136. **Фурнье Павел Петрович**,
Васильевский остров, 9 линия, д. 26.
137. **Франк Семен Людвигович**,
Крестовский остров, Эсперов пр., д. 7.
138. **Холопов Иродион Доментиевич**,
Васильевский остров, 8 линия, д. 31.
139. **Чеботаревская Александра Николаевна**,
Греческий пр., д. 11, кв. 4.
140. **Шервуд Леонид Владимирович**,
Васильевский остров, 18 линия, д. 19б.
141. **Щербов Иван Павлович**,
Обводный кан., д. 19, Духовная семинария.
142. **Эристова Нина Александровна**.
143. **Эрн Владимир Францевич**.
144. **Яковкин Иннокентий Иванович**,
Лиговка, д. 63, кв. 11.
145. **Ясевич-Бородаевская Варвара Ивановна**,
Преображенская ул., д. 32, кв. 22.

Список новых членов Религиозно-философского общества в Петрограде, в хронологическом порядке

Начато 1 января 1915 года

Секретарь Ксения Половцова

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
1.	Шифф Вера Иосифовна, преподаватель Высших женских курсов	Васильевский остров, 14 линия, д. 31, кв. 29	5.XI.1914	А.В. Карташев (записка)	
2.	Анциферов Николай Павлович	Петроградская сторона, Большая Спасская, д. 6, кв. 16	5.XI.1914	А.В. Карташев (записка)	
3.	Бонч-Осмоловский Глеб Анатольевич	Большая Разночинная, д. 3, кв. 19	5.XI.1914	А.В. Карташев (записка)	
4.	Этагоров <Николай>[1] Иванович	Историко-филологический институт, Университетская набережная	5.XI.1914	А.В. Карташев (записка)	
5.	Левитина Мария Исааковна	Ул. П.С. Теряева, д. 12, кв. 17	6.XI.1914	И.С. Книжник Б.Г. Столпнер (собственно-ручные письма к секретарю)	
6.	Фадеев Федор Дмитриевич	Большая Московская ул., д. 1/3, кв. 70	Октябрь 1914	А.А. Мейер (записка)	
7.	Крестовоздвиженский Николай Николаевич	Васильевский остров, Большой прт., д. 56, кв. 62	Октябрь 1914	К.М. Аггеев К.А. Половцова (по личной просьбе К.М. <Аггеева> (записка))	
8.	Слонимский Николай Леонидович	Васильевский остров, 3 линия, д. 58, кв. 12	Октябрь 1914	То же	
9.	Александровская Нина Васильевна	Фонтанка, <д.> 116, кв. 8	То же	То же	
10.	Нерн Эмма Яковлевна	Васильевский остров, 4 линия, д. 5, кв. 15	То же	То же	
11.	Кушке Юлия Николаевна, слушательница Бестужевских курсов	Французская наб., д. 2, кв. 17	Осень 1914	А.В. Карташев (записка)	
12.	Гирш (Ортодокс) Любовь Исааковна	Лесной остров, Болотная ул., д. 11, кв. 1	9.XI.1914	А.В. Карташев (собственно-ручное письмо к А.В. <Карташеву>)	

[1] Оторван фрагмент рукописи.

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
13.	Мурашев Михаил Павлович	Театральная площадь, д. 2, кв. 23, тел. 499-09	Зима 1914–1915	А.В. Карташев. Кроме того, приходил во вторник	
14.	Соколов Борис Федорович, ассистент Биологической лаборатории, секретарь Правления курсов Лесгафта	Канонерский пер., д. 1, тел. 413-34	30.XI.1914	Рекомендация М.И. Туган-Барановского Ксении П<оловцовой> (визитная карточка, присланная Ксении П<оловцовой>)	
15.	Демчинский Борис Николаевич	Ул. Николаевская, д. 55	Зима 1914–1915	Д.В. Кузьмин-Караваев через А.В. Карташева (личное письмо к А.В. <Карташеву>)	
16.	Эйгер Юлия Яковлевна	Пантелеймоновская ул., д. 19	1914–1915	С.И. Гессен через А.В. Карташева (записка)	
17.	Якобзон Гаральд Людвигович	Забалканский пр., д. 51, участок 3 роты, кв. 6	1914–1915	С.И. Гессен через А.В. Карташева (записка)	
18.	Моршанский Николай Хрисотелевич	Забалканский пр., д. 6, кв. 15	25.II.1915	Личное письмо к А.В. Карташеву от 25.II.1915. Обсуждался прием на Совете, поручено пригласить во вторник. Решено принять в Общество	
19.	Перфецкий Евгений Юлианович	Петроградская сторона, Большая Разночинская ул., д. 4, кв. 28, тел. 612-36	1914–1915	А.В. Карташев	
20.	Шайкевич Анатолий Ефимович	Калашниковский пр., д. 21	1914–1915 4.IV.1915	Л.Е. Габрилович (Галич)	
21.	Сакетти Александр Ливериевич	Васильевский остров, 12 линия, д. 19, кв. 7	1914–1915	А.В. Карташев	записка
22.	Венгеров Семен Афанасьевич	Загородный прт., д. 21, кв. 36	1914–1915	А.В. Карташев	(записка)
23.	Нечаев Василий Михайлович (проф.)	Васильевский остров, 12 линия, д. 27, кв. 28	1914–1915	А.В. Карташев	(записка)
24.	Миклашевский (Неведомский) Михаил Петрович	Сергиевская ул., д. 50, кв. 11	XII.1914	А.В. Карташев	(записка)
25.	Миклашевская Вера Александровна	Сергиевская ул., д. 50, кв. 11	XII.1914	А.В. Карташев	(записка)
26.	Бенуа Евгения Ивановна	Васильевский остров, 10 линия, д. 15[6], кв. 6	XII.1914	А.В. Карташев по просьбе Неведомского	(записка)

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
27.	Воинова Евгения Леонтьевна	Васильевский остров, 10 линия, д. 15[6], кв. 6	XII.1914	А.В. Карташев по просьбе Неведомского	(записка)
28.	Черепнин Николай Петрович	Очаковская ул., д. 5	XII.1914	А.В. Карташев	(записка)
29.	Бухаров Борис Дмитриевич	Знаменская ул., д. 13	XII.1914	А.В. Карташев	(записка)
30.	Бухарова Мария Ивановна	Знаменская ул., д. 13	XII.1914	А.В. Карташев	(записка)
31.	Тананаки Евгений Степанович	Знаменская ул., д. 17, кв. 15	XII.1914	С.П. Каблуков	Записка А.В. К<арташева>
32.	Ляшкевич Леонид Алексеевич	3 рота, д. 13, кв. 17	1914–1915	П.Б. Струве	записка?
33.	Ляшкевич Раиса Моисеевна	3 рота, д. 13, кв. 17	1914–1915	П.Б. Струве	записка
34.	Конгисер Александр Исаакович, присяжный поверенный	Столярный пер., д. 6	9.II.1915	Прошение в Общество обсуждалось на Совете. Постановлено принять. Рекомендация А.<Я.> Терка	
35.	Мерцалова Вера Александровна	Перекупной пер., д. 3, кв. 11	Март 1915	М.И. Туган-Барановский, Ксения Анатольевна Половцова	
36.	Марголина Ф.О.	Малая Охта, Мариинская ул., д. 8	Март 1915	М.И. Туган-Барановский, К.А. Половцова	Письмо к К.А. Половцовой
37.	Шохор-Троцкий Александр Семенович	Нижегородская ул., д. 23а, тел. 150-15	Март 1915	К.А. Половцова	Визитная карточка
38.	Осадчая Людмила Никитична	Торговая ул., д. 13, кв. 32	Март 1915	А.А. Мейер	Записка. Была лично во вторник
39.	Стратонович Милица Николаевна	Васильевский остров, 9 линия, д. 48, кв. 21	Март 1915	А.А. Мейер	Записка. Лично была на приеме во вторник
40.	Свирский Игнатий Михайлович, профессор	1 рота, д. 11	31 марта 1915	И. Книжник	Письмо к Ксении Половцовой
41.	о. Франциск Бучеса, профессор	Васильевский остров, 1 линия, д. 52, Католическая духовная академия	31 марта 1915	И. Книжник	Письмо к Ксении Половцовой
42.	Арциховская Зинаида Мартыновна	Шпалерная ул., д. 44б, кв. 38	12.III.1915	Б.Г. Столпнер	Записка
43.	Святловская Евгения Владимировна	Большая Монетная ул., д. 15, кв. 87	8.IV.1915	И. Книжник	Открытка на имя К. Половцовой
44.	Ковтуновская Ольга Ивановна	Тучкова набережная, д. 14, кв. 2	8.IV.1915	И. Книжник	Открытка на имя К. Половцовой

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
45.	Успенский Василий Васильевич, инженер	Васильевский остров, 8 линия, д. 37, кв. 10	1914–1915	Павла Васильевна Краснопевцева и А.В. Карташев	Записка
46.	Успенская Наталья Алексеевна				
47.	Панкова Зинаида Михайловна	Невский прт., д. 139, кв. 60	23.XI.1914	К.М. Аггеев и Д.С. Мережковский	Прошение на имя Председателя
48.	Медведовская Мария Николаевна	6 Рождественская ул., д. 8, кв. 5	1914	А.В. Карташев через О. Недзвецкую (?)	Письмо к А.В. Карташеву
49.	Хоментовская Анна Ильинишна	Васильевский остров, 17 линия, д. 40б, кв. 16	1914	А.В. Карташев через О. Недзвецкую	Письмо к А.В. Карташеву
50.	Крахоткина Надежда Митрофановна	Васильевский остров, 11 линия, д. 34, кв. 72	1915	<Н.О.> Лосский, Ксения П<оловцова>	Записка, написанная Кс<ением> П<оловцовой> на собрании
51.	Кременецкий Николай Николаевич	Васильевский остров, 10 линия, д. 43, кв. 10	1915	<Н.О.> Лосский, Ксения П<оловцова>	Записка, писанная на собрании
52.	Розенталь Исаак Владимирович	Надеждинская ул., д. 4, кв. 7	1914–1915	Ксения П<оловцова>	Приходил на прием во вторник
53.	Файнберг Фрида Ильинишна	Лермонтовский прт., д. 30, кв. 36, тел. 20-43	?	?	Записка
54.	Аронсон Наум Львович (скульптор)	Петроградская сторона, Малая Дворянская ул., д. 15, кв. 1	1914–1915	Б.Г. Столпнер	Записка
55.	Тарле-Тарновская Мария Викторовна	Садовая ул., <д.> 129	1914–1915	Б.Г. Столпнер	Записка
56.	Этагоров Николай (студент)	Университетская набережная, д. 11, Историко-филологический институт	20.X.1914		Прошение на имя Председателя, обсуждалось на Совете 2.XII.1914. Постановлено принять.
57.	Тараянц Вартуй Седраковна, слушательница Высших женских курсов Раева	Васильевский остров, 4 линия, д. 45, кв. 37	<Следующий лист в тетради отсутствует>		
58.	Розенталь Татьяна Конрадовна (доктор)	Петроградская сторона, Большой прт., д. 86, тел. 115-53			
59.	Гаржевельд Михаил (поэт)	Карповка ул., д. 19, кв. 39			
<Лист с пунктами 60–62 в тетради отсутствует>			Осень 1914	А.А. Мейер	Записка Ксении П<оловцовой>
			Осень 1914	Ксения П<оловцова>	Записка

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
			Осень 1914	И. Книжник А.С. Пругавин	Открытка
63.	Карякина Мария Карповна	Петроградская сторона, Большой прт., <д.> 52–54	7.XI.1914	И. Книжник А.С. Пругавин	Открытка на имя Ксении П<оловцовой>
64.	Девет-Вознесенская Александра Мартыновна	Фонтанка, д. 163, кв. 5, тел. 513-78	1.XI.1914	А. Терк ?	Письмо на имя Ксении П<оловцовой>
65.	Греков Федор Константинович (бывший секретарь редакции «Новости»)	За Невской заставой, Московская ул., д. 6, кв. 10	Осень 1914	П.С. Аксенов Д.В. Знаменский	Записка
66.	Недзвецкая Ольга Конрадовна	Захарьевская ул., 12	XI.1914	А.В. Карташев	Записка
67.	Мандельштам Исай Бенедиктович	Тверская ул., 13	XI.1914	А.В. Карташев	
68.	Мандельштам Мария Абрамовна	Тверская ул., 13	XI.1914	А.В. Карташев	
69.	Макарьева Людмила Семеновна	Новгородская ул., д. 12/14	XI.1914	А.В. Карташев, П.В. Краснопевцева	Записка
70	Орлова Мария Константиновна	Казанская пл., д. 60, кв. 19	XI.1914	Н.Н. Гиппиус	Записка
71.	Токарев Владимир Федорович	Васильевский остров, Малый проспект, д. 19, кв. 4	XI.1914	Н.Н. Гиппиус	Записка
72.	Вырво-Свенцицкая Елена Александровна	Широкая ул., д. 48, кв. 47	Ноябрь 1914	А.В. Карташев	Записка
73.	Гаухман Раиса Петровна	1 рота, д. 4, кв.14	21.XI.1914	А.М. Калмыкова, П.С. Соловьева	Заявление в Совет
74.	кн. Оболенский Николай Сергеевич	Стремянная ул., д. 13	XI.1914	А. Никифорова, Д.В. Знаменский	Письмо на имя Ксении П<оловцовой>
75.	Де-Витт Мария Владимировна	Екатерининский институт	XI.1914	Ксения П<оловцова> (?)	Записка, писанная на приеме
76.	Спицын Николай Васильевич	Загородный прт., д. 22, кв. 39	XI.1914	Ксения П<оловцова> по просьбе П.Д. Васильева	То же
77.	Пинкевич (Бельский) Альберт Петрович	Набережная ул., д. 22, кв. 17	XI.1914	С.А. Адрианов, В.В. Гиппиус	То же
78.	Плунянская Раиса Альбертовна	Лакринская ул., д. 8, кв. 10	1915	Ксения П<оловцова> по просьбе В.Л. Стояновской?	Записка

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
79.	Ясвоин Георгий Михайлович	Тарасов пер., д. 16, кв. 27	2.I.1915	Ксения П<оловцова> по просьбе М.В. Жуковской и М.И. Левитан	Заявление в Совет Общества
80.	Ребезова Анна Сергеевна	Васильевский остров, 16 линия, д. 13, кв. 12	1915	Ксения Половцова по просьбе В.С. Чернявского и К.Ю. Ландау	Заявление в Совет
81.	Чертков Владимир Григорьевич	I. Ясенки, Тульской губ. II. Петроград, Васильевский остров, Большой прт., д. 79	Март 1915	Ксения П<оловцова>	Записка
82.	Шохор-Троцкий Константин Семенович	Ясенки, Тульской губ.	Март 1915	Ксения П<оловцова>	Записка
83.	Каряпкин Федор Гаврилович	Старопетергофский пр., д. 54, кв. 6	Май 1915	Ксения П<оловцова>	Был на приеме во вторник
84.	Абрантович Фабиан Иванович	Первая рота, 11	1914	И. Книжник, А.С. Пругавина. Еще рекомендован по др<угой?> записке Мусатова	Записка Книжника. NB Католический патер
85.	Юшкевич София	Васильевский остров, 15 линия, д. 72, кв. 73	1914	П.С. Юшкевич, Б.Г. Столпнер	Письмо на имя Ксении П<оловцовой>
86.	Попов Григорий Николаевич	Крестовский остров, Надеждинская ул., д. 45, кв. 2	1914	Б.Г. Столпнер, А.В. Карташев	Записка А.В. Карташева
87.	Чернова Любовь Николаевна	Крестовский остров, Надеждинская ул., д. 45, кв. 2	1914	Б.Г. Столпнер, А.В. Карташев	Записка А.В. <Карташева>
88.	Татаринов Владимир Валерианович	Крестовский остров, Надеждинская ул., д. 45, кв. 2	1914	Б.Г. Столпнер, А.В. Карташев	Записка А.В. <Карташева>
89.	Масловский Сергей Дмитриевич	Суворовский пр., 35[6] Удельная, ул. Алексеевская, д. 72	15.XII.1914	А.В. Карташев	Записка А.В. <Карташева>
90.	Славинский Максим Антонович	Эртелев пер., д. 16	15.XII.1914	А.В. Карташев	Записка А.В. <Карташева>
91.	Потоцкая Анастасия Ивановна	Новгородская ул., д. 14, квартира Макарьева	15.XII.1914	Д.С. Мережковский	Записка А.В. <Карташева>
92.	Верховский Глеб Евгеньевич	Надеждинская ул., д. 22, кв. 25	2.V.1915	И. Книжник	Открытка Книжника к Ксении П<оловцовой>
93.	Муравьев Николай Васильевич	Апраксин пер., д. 20, кв. 2	2.V.1915	И. Книжник	Открытка Книжника к Ксении П<оловцовой>

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
94.	Сциборский Дмитрий Борисович	Средняя Подъяческая ул., д. 13, кв. 3	1914	Ксения П<оловцова> (через В.Л. Стояновскую), рекомендовал Мейер	Записка Стояновской
95.	Сциборская Ольга Петровна	Средняя Подъяческая ул., д. 13, кв. 3	1914	Ксения П<оловцова>, Мейер	
96.	Вячеславова Валентина Николаевна	Ярославская ул., д. 1/9	1914	Ксения П<оловцова> (через Стояновскую)	Записка Стояновской
97.	Устинов Борис Эмильевич	Невский прт., д. 134, кв. 15	1914	Ксения П<оловцова>	
98.	Элиава Шалва Зурабович	Невский прт., д. 134, кв. 15	1914	Ксения П<оловцова>	
99.	Федосеева Вера Емельянова	Офицерская ул., д. 20, кв. 39	1.X.1914	З.Н. Мережковская, Т.Н. Гиппиус	Письмо на имя А.В. К<арташева>
100.	Морозова Екатерина Дмитриевна	Колпинская ул., д. 27, кв. 21	1914	Работала впоследствии много в комиссии	Визитная карточка
101.	Шацкий Борис Евгеньевич, помощник присяжного поверенного	Пушкинская ул., д. 19, тел. 227-83	1914	А.В. Карташев	Визитная карточка
102.	Чулицкий Владимир Михайлович	Большая Подъяческая ул., д. 7, кв. 4	1914	К.М. Аггеев, А.В. Карташев	Визитная карточка
103.	Носков Николай Дмитриевич	Тверская ул., д. 14	1914	А.В. Карташев	Записка А.В. <Карташева>
104.	Блуменфельд Маргарита Михайловна	Вознесенский прт., д. 23, кв. 15	1914	?	Записка
105.	Преображенская Елизавета Викторовна	Фонтанка, д. 108, кв. 36	11.X.1914	Д.В. Философов	Заявление на имя председателя
106[1].	Измайлов Александр Алексеевич (сотрудник «Биржевых ведомостей», «Русского слова»)	1. Галерная ул., д. 40, тел. 132-24; 2. Редакция «Биржевых ведомостей»	1914	?	Визитная карточка
108.	Аносова София Исаевна	Лахтинская ул., д. 20, кв. 37	20.IX.1915	Ф.Ф. Зелинский, Ксения П<оловцова>	Во вторник
107.	Гиршман Мария Германовна	Гатчинская ул., д. 23, кв. 12	20.IX.1915	А. Мейер	
109.	Жебунев Сергей Николаевич	Гатчинская ул., д. 23, кв. 12	20.IX.1915	А. Мейер	
110.	Островская Мария Ильинична	Суворовский пр., д. 52а, кв. 5	23 октября 1915	В.В. Гиппиус	Записка

[1] Далее в списке номер 107 идет после 108.

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
111.	Анцифирова Татьяна Николаевна	Б. Спасская ул., д. 9[6], кв. 4	23 октября 1915	А.В. Карташев	Записка А.В. <Карташева>
112.	Якимов Иван Степанович	Ямская ул., д. 10, кв. 1	14 октября 1915	прот. А.В. Смирнов	Прошение в Совет
113.	Левин И.	Малая Посадская ул., д. 11, кв. 9	7 октября 1915	А.А. Мейер	Письмо на имя Ксении П<оловцовой>
114.	Каценельсон София Моисеевна	Ковенский пер., дом 23	Октябрь	М.И. Туган-Барановский через С.С. Марголину	Письмо Марголиной на имя Ксении П<оловцовой>
115.	Каценельсон Цицилия Нисановна				
116.	Навашин Андрей Андреевич	Крестовский остров, Морской пр., д. 15/9, кв. 3		Возобновить	
117.	Селевина Екатерина Владимировна	Вознесенский пр., д. 36, кв. 26	23 октября 1915	З.Н. Мережковская, П.С. Соловьева	Письмо на имя А.В. Карташева
118.	Максимовна Маргарита Петровна	2 -ая Рождественская ул., д. 21	7 февраля 1915	А.В. Карташев, В.В. Успенский	Письмо к А.В. Карташеву
118[I].	Холостова Любовь Владимировна	Таврическая ул., д. 7	23 сентября 1915	Список А.В. Карташева	
119.	Боголепова Мария Александровна	Васильевский остров, 9 линия, д. 34, кв. 28			
120.	Боголепов Александр Александрович				
121.	княжна Грузинская Анастасия Николаевна	М. Конюшенная ул., д. 5, кв. 65	12 октября 1915	И. Книжник	Открытка на имя Ксении П<оловцовой>
122.	гр. Борх Николай Федорович	М. Конюшенная ул., д. 5, кв. 65	12 октября	И. Книжник	
123[II].	Разумкова Надежда Анатольевна	Блуталова ул., д. 26, кв. 28	То же	Уехала из Петрограда. Согласно письму И. Книжника (№ 18, 1916)	
124.	Афанасьева Зинаида Агафоновна	Ординарская ул., д. 2, кв. 17	12 октября	Уехала из Петрограда. Согласно письму И. Книжника (№ 18, 1916)	Открытка на имя Ксении П<оловцовой>
125.	Буковецкая Мария Аркадьевна	Церковная ул., д. 1	23 сентября	Записка А.В. Карташева	
126.	Войцехович Людмила Анатольевна, Высшие женские курсы, Философское отделение Историко-филологического факультета	Церковная ул., д. 4а, кв. 11	23 сентября		

[I] Номер 118 в рукописи повторяется.

[II] Вторая и третья графы в пунктах 123 и 124 перечеркнуты карандашом.

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
127.	Феденко Надежда Васильевна	Фонтанка, д. 20, кв. 10	23 сентября	Записка А.В. Карташева	
128.	Васильев Александр Васильевич	Лесной Старо-Парголовский пр., д. 31, кв. 26, собственный дом	23 сентября		
129.	Гринвальд Надежда Александровна	Петроградская сторона, Гатчинская ул., д. 17, кв. 5		К.М. Аггеев	
130.	Давыдова Сара Осиповна	Петроградская сторона, Лахтинская ул., д. 14, кв. 22	23 сентября	?	Записка от А.В. Карташева
131.	Соколова Илария Григорьевна	Екатерининский канал, д. 142, кв. 6	23 сентября	Б.Г. Столпнер?	
132.	Рудникова Анна Валериановна	Большая Конюшенная ул., д. 12, кв. 10	23 октября		Письмо на имя Ксении П<оловцо-вой>
133.	Попова Валерия Константиновна	Озерки, Елисеевская ул., д. 9, кв. 4	23 октября	Б.Г. Столпнер	Письмо на имя Ксении П<оловцо-вой>
134.	Чичеков Тимофей Михайлович	То же			
135.	Кац Александр Авраамович	Екатерининский канал, д. 9/158, кв. 29			
136.	Ушакова Наталья Сергеевна	Б. Пушкарская ул., д. 48, кв. 5	26.X	И. Книжник	Письмо на имя Ксении П<оловцо-вой>
137.	Балашев Владимир Васильевич	Крестовский остров, Белосельский пр., д. 7, кв. 5	26.X		
138.	Горонескул Людмила Михайловна	Васильевский остров, 8 линия, д. 49а, кв. 36	26.X	А.В. Карташев, О.К. Недзвецкая	Записка А.В. К<арташева>
139.	Вацлик Людмила Вячеславовна	Гороховая ул., д. 32, кв. 126	26.X	О.К. Недзвецкая, А.В. Карташев	Записка А.В. К<арташева>
140.	Скляревский Валентин Антонович	Петроградская сторона, Павловская ул., д. 10, кв. 32	26.X		
141.	Бенев Алексей Иванович	Пушкинская ул., дом 19	26.X	В.И. Холопов через А.В. Карташева	Письмо на имя А.В. К<арташева>
142.	Калугин Михаил Дмитриевич, член Государственной Думы	Мойка, д. 22	26.X	К.М. Аггеев, А.В. Карташев	Записка А.В. К<арташева>
143.	Иванов Николай Александрович	Выборгская сторона, Нюстадская ул., д. 13/8, кв. 23	26.X	Ксения П<оловцова> (вторник)	
144.	Протасьева Наталья Александровна	Васильевский остров, 13 линия, д. 20, кв. 65	26.X		
145.	Тиняков Александр Иванович	Васильевский остров, 11 линия, д. 52, кв. 10	3.XI	Д.С. Мережковский, Д.В. Философов	Записка
146.	Толмачев Александр Александрович	1 рота, X гимназия, кв. директора	3.XI	Поликсена Сергеевна Соловьева	

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
147.	Милованова В.И.	Тверская ул., д. 29	11.XI.1915	?	
148.	Стельмахович Мария Леонтьевна (Высшие женские курсы)	Васильевский остров, Малый проспект, д. 36, кв. 14	23.XI.1915	А.В. Карташев	Записка А.В. Карташева
149.	Отланова Екатерина Михайловна (Высшие женские курсы)	Васильевский остров, Малый проспект, д. 36, кв. 14			
150.	Доктор Игнатий Свирский, ксендз	1 рота, д. 11	23.XI	К.М. Аггеев, А.В. Карташев	Записан на заседании Совета у Аггеева 5.XI.1915
151.	Милованов Евгений Иванович	Тверская ул., 29	X.1915	К.М. Аггеев, А.В. Карташев	Записка от А.В. Карташева
152.	Андреевский Иван Ардалионович, Коллежский секретарь, секретарь при Воронежском Епархиальном архиерейском <подворье>	Васильевский остров, д. 8, линия 55	25.X	А.В. Карташев	Записан на собрании на бланках членов-соревнователей
153.	Бигеев М.	Серпуховская ул., д. 5, кв. 16, тел. 244-79	25.X	А.В. Карташев	Записан на собрании на бланках членов-соревнователей
154.	Рабинович Ю.С.	Кирилловская ул., д. 22, кв. 12	7.XI.1915	М.И. Туган-Барановский через С. Марголину	Открытка к Ксении П<оловцовой>
155.	Жюльен Стефан Николаевич	Конная ул., д. 5, кв. 8	7.XI	З.Н. Гиппиус	Письмо от З.Н. <Гиппиус> к Ксении П<оловцовой>
156.	Гальперин Александр Яковлевич	Захарьевская ул., 7	7.XI	А.А. Мейер, А.В. Карташев	Устное заявление
157.	о. Диодор Колпинский	Малая Мастерская ул., д. 9	18.XI.1915	А.В. Карташев. Принят на Совете 8.XI	Записка
158.	Белозерова Аниманса Александровна	Верейская ул., 9, кв. 5		В.В. Гиппиус. Принят на Совете 18.XI	Записка
159.	Бершадская Каллиста Николаевна, преподаватель гимназии А.А. Штавемана	Ст. Келломяки Финляндской ж.д.	Принята на Совете 18.XI	А.В. Карташев по просьбе Н.Х. Моршанского	Визитная карточка
160.	Шниквальд С.	Ждановка, д. 3Ю кв. 26	6.XI Принят на заседании Совета 18.XI	В.В. Успенский	Письмо к В.В. Успенскому
161.	барон Ган Александр Адольфович	Мойка, 10, кв. Кейслер	13.XI Приняты на Совете 18.XI	И. Книжник (открытка на имя А.В. Карташева)	
162.	Лихарева Софья Алексеевна	Каменноостровский проспект, д. 56, кв. 9			

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
163.	Полянская Зинаида Иммануиловна	Гатчинская ул., д. 31, кв. 38	3.XI Принята на заседании Совета 18.XI	И. Книжник	Открытка на имя А.В. Карташева
164.	Циммерман Ярослав Евгеньевич[1]	Гатчинская ул., д. 31, кв. 38	3.XI Принят на заседании Совета 18.XI. Уехал из Петрограда. Согласно письму И. Книжника № 19 (1916)	И. Книжник	Открытка на имя А.В. Карташева
165.	Карякина Александра Иосифовна	Петроградская сторона, Большой проспект, д. 54	3.XI Принята на заседании Совета 18.XI	И. Книжник	Открытка на имя А.В. Карташева
166.	Котылева Ольга Иммануиловна	Боровая ул., д. 24, кв. 6	13.XI Принята на заседании Совета 18.XI	И. Книжник	Открытка на имя А.В. Карташева
167.	Черносвитова Надежда Кирилловна, слушательница Высших женских курсов	Шпалерная ул., д. 32, кв. 14	21 октября. Принята на заседании Совета 18.XI	А.В. Карташев	Личная записка
168.	Гейнрихсдорф Анна Яковлевна, слушательница Высших женских курсов	Васильевский остров, 8 линия, д. 39, кв. 12	21 октября. Принята на заседании Совета 18.XI	А.В. Карташев	Личная записка
169.	Пиленкова Елена Ивановна	Гоголя ул., д., 5 кв. 16	Принята на заседании Совета 18.XI	А.В. Карташев через И.Д. Холопова и А.С. <1 сл. нрзб. >	Записка
170.	Вилькорейская Тамара Альбертовна	Невский прт., д. 119, кв. 9	Принята на заседании Совета 9.XII	В.В. Гиппиус	Записка
171.	Артобалевский Александр Федорович, управляющий по делам Совета Всероссийского Попечительского общества о пленных славянах	Большая Зеленина ул., д. 22б	Заседание Совета 9.XII	Жаков, Чулицкий через А.В. Карташева	Визитная карточка
172.	Воскресенская Александра Константиновна	Фонтанка, д. 62, кв. С.К. Воскресенского	Заседание Совета 9.XII	В.В. Успенский	Записка
173.	кн. Оболенская Мария Васильевна	Стремянная ул., д. 13	Заседание Совета 9.XII	А.П. Никифорова	Письмо на имя А.В. Карташева

[1] Вторая и третья графы перечеркнуты карандашом.

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
174.	Титов Иван Васильевич, член Государственной Думы	Николаевская ул., 26	27.XI.1915, заседание Совета 9.XII	А.В. Карташев	Записка
175.	Крылов Николай Иванович, прапорщик I Пехотного запасного батальона	Суворовский пр., д. 47, кв. 38. Постоянный адрес: здесь, I Пехотный запасной батальон	18.XI.1915, заседание Совета 9.XII	К.М. Аггеев через А.В. Карташева	Письмо на имя А.В. Карташева
176.	Вонштейн Борис Давидович, инженер	Каменноостровский прт., д. 9, кв. 67	26.XI, заседание Совета 9.XII	Доктор Г.И. Гордон	Открытка на имя А.В. Карташева
	Борис Гусман В члены не принят	3 Рождественская ул., д. 19, кв. 24. Сотрудник журнала «Очарованный странник»			
177.	Жирмунский В.И., приват-доцент.	Казанская пл., д. 33, кв. 4	19.XI, заседание Совета 9.XII	С.И. Гессен	Письмо на имя А.В. Карташева
178.	Левченко Людмила Петровна	Петроградская сторона, Большой прт., д. 1/16, кв. 37	Заседание Совета 9.XII	М.И. и О.Ф. Туган-Барановские	Через Ксению П<оловцову> лично
179.	Зерчанинов Александр Александр<ович>, студент Императорской Петроградской духовной академии	Обводный канал, д. 17	9.XII, заседание Совета 9.XII	А.В. Карташев через проф. Зарина	Был в секретариате во вторник
180.	Рей Иван Лукич, студент Императорской Петроградской духовной академии	Обводный канал, д. 17	9.XII, заседание Совета 9.XII	А.В. Карташев (проф. Зарин)	<то же>
181.	Федосеев Владимир Семенович, преподаватель истории в Ларинской гимназии и Тенишевском училище	6 линия, д. 39, кв. 13	Заседание Совета 9.XII	В.В. Гиппиус, К.М. Аггеев (от Н.Н. Розенталь)	Записка
182.	Ходаковская Ядвига Антоновна (курсистка)	16 линия, д. 71, кв. 10	24.XI, заседание Совета 9.XII	Ксения П<оловцова> (от М.Н. Фрица)	Письмо на имя Ксении П<оловцовой>
183.	Семенов Александр Николаевич	Петроградская сторона, Кронверкский просп., д. 69, кв. 3	Заседание Совета 9.XII	Ксения П<оловцова> (через М.Н. Фрица)	Письмо на имя Ксении П<оловцовой>
184.	Яковицкая Софья Брониславовна	Конная ул., д. 11, кв. 33	Заседание Совета 9.XII		
185.	Васильченко Александр Леонтьевич	Васильевский остров, 15 линия, д. 62, кв. 10	Заседание Совета 9.XII		
186.	Васильченко Мария Антоновна	Васильевский остров, 15 линия, д. 62, кв. 10	24.XI, 9.X заседание Совета II		
187.	Фриц Христина Збигневна	Невский прт., д. 156, кв. 63	24.XI, заседание Совета 9.XII		
188.	Беляев Виктор Адрианович	Эртелев пер., д. 3	18.XI	Карташев, прямо в действительные	

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
		1916			
1.	Балашова Евдокия Петровна	Крестовский остров, Белосельский пр., д. 7, кв. 5	Принята на заседании Совета 14.I	Ксения П<оловцова> через Балашова	Личная просьба
2.	Сабинина Мария Войцеховна	Большая Монетная ул., д. 15, кв. 42	14.I	Ксения П<оловцова>, А.А. Мейер	Записка А.А. <Мейера>
3.	Сабинина Лидия Евстафьевна	Большая Монетная ул., д. 15, кв. 42	14.I		
4.	Сабинина Людмила Евстафьевна	Большая Монетная ул., д. 15, кв. 42	14.I	Ксения П<оловцова> и А.А. М<ейер>	Записка А.А. <Мейра>
5.	Кузнецов Иннокентий Дмитриевич	Большая Монетная ул., д. 15, кв. 42	14.I		
6.	Эбергардт Марианна Федоровна, слушательница курсов Лесгафта	Офицерская ул., д. 57, кв. 22	14.I	А.А. Мейер Л.М. Добронравов	Письмо Эбергардт
7.	Аничкова Мария Николаевна	Звенигородская ул., д. 4	14.I	Аничков (Карташев)	Визитная карточка
8.	Алмазова А.А.	Дегтярная ул., д. 38, кв. 16	14.I	Краснопевцева и Конская А.И.	Записка
9.	Беляев Александр Иванович	Пушкинская ул., д. 19	14.I	Карташев И.Д. Холопов	Записка и по телефону
10.	Краузе Виктор Михайлович	Васильевский остров, Большой проспект, д. 11, кв. 8	17.XII, 14.I	А.А. и П.В. Мейер	Записка
11.	Венгров Моисей Павлович, «Летопись» Горького	Геслеровский пер., д. 27, кв. 1	14.I	Ксения П<оловцова> Александренко	Лично во вторник
12.	Александренко Леонид Васильевич	Ропшинская ул., д. 24, кв. 32	14.I	Ксения П<оловцова> мать М-ая Александр.	Лично
13.	Пропалянис Д.	Петроградская сторона, Покровская ул., д. 22, кв. 4	14.I	Ксения П<оловцова> через М.И. Фрица	открытка
14.	Гоникберг Герц Ильич, заведующий книгоиздательством Поповой 85-27	Гатчинская ул., д. 12, кв. 34	14.I	Э.К. Кейхель	Визитная карточка 17.1.1916 [I]
15.	Макарьев Тихон Федорович, инженер-электрик	Новгородская ул., д. 14	14.I	А.В. Карташев, О.В. Полумордвинова	Визитная карточка
16.	Тотубалина Вера Ивановна	Нижегородская, д. 12, кв. 63	14.I	Кондурушкин и Конская одновременно с № 8	Записка

[I] Дата подчеркнута карандашом.

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
17.	Афанасьева Ольга Константиновна, <тел.> 590-53, слушательница Высших женских курсов	Васильевский остров, 6 линия, д. 49, кв. 14	14.I	А.В. Карташев	Визитная карточка
18.	Либерман Яков Филиппович, студент Психоневрологического института	Тележная ул., д. 33, кв. 6	14.I	К.М. Агеев, К.Ф. Жаков	Письмо на имя Ксении П<оловцовой>
19.	Барон Ган Франциск Фридрихович	Малая Конюшенная ул., д. 5, кв. 65	14.I	И. Книжник	Открытка
20.	Мартынова Софья Александровна	Васильевский остров, Большой проспект, д. 11, кв. 12			
21.	Перелешина Мария Александровна	Карповка ул., д. 19, кв. 25			
22.	Глебович Иосиф Иосифович	Малая Монетная ул., д. 9, кв. 22	14.I	И. Книжник	Открытка
23.	Глебович Надежда Ивановна	Малая Монетная ул., д. 9, кв. 22			
24.	о. Алексей Зерчанинов	Невский прт., д. 34, кв. 11			
25.	Кузнецов Николай Дмитриевич, присяжный поверенный	Москва, против Боровицких ворот, Неглинная ул., д. 5 (дом Афремова)	14.I	Аггеев и А.В. Карташев	Записка А.В. Карташева
26.	Свящ. Вознесенский Сергей Александрович	Шпалерная ул., д. 52	14.I	А.В. Карташев	
27.	Аничкова Елизавета Евгеньевна	Лицейская ул., д. 9, кв. 3	14.I	Аничков	
28.	Сахьянова Мария Михайловна, слушательница курсов Лесгафта	Адмиралтейский канал, д. 3, кв. 21	14.I	А.А. Мейер	Запись на листе новых членов при входе на собрание
29.	Батурина Софья Александровна, слушательница курсов Лесгафта	Английский просп., д. 31, кв. 10	14.I	А.А. Мейер	
30.	Шайтан Михаил Эммануилович	Васильевский остров, Средний проспект, д. 53, кв. 7	14.I	Лев Платонович Карсавин	
31.	Фатеева Анастасия Михайловна	Кирочная ул., д. 49б, кв. 1	14.I	А.М. Калмыкова, А.П. Никифорова	Список новых членов при входе на собрание
32.	Самсонов Василий Алексеевич	Суворовский пр., д. 36, кв. 16	14.I	Т.Н. Гиппиус и А.В. Карташев	
33.	Полуэктова Елена Сергеевна	Старорусская ул., д. 5, кв. 86	14.I	Д.В. Философов	
34.	Лит Лидия Леонтьевна	Ивановская ул., д. 11, кв. 8	14.I	Рекомендации И.П. Васильевой и О.А. Леоновой	Записка (звонили, ходили, просили лично и по телефону)
35.	Лит София Генриховна	Ивановская ул., д. 11, кв. 8	14.I		

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
	Чешихин Всеволод Евграфович	Не принят			
36.	Козарновская Регина Абрамовна, слушательница Высших женских курсов	Сергиевская ул., д. 19, кв. 2	14.I	Д.В. Философов	Письмо Д.В. <Философова> от 7 янв.
37.	Даманская А. NB Возобновить	Каменноостровский прт., д. 20, кв. 28	14.I		
38.	Клейн Сергей Соломонович	Свечной пер., д. 5	14.I	М.И. Ганфман	
39.	Юдковская Софья Самойловна	Васильевский остров, Средний проспект, д. 47, кв. 8	14.I	А.В. Карташев	Письмо
40.	Юдковская Любовь Самойловна	Васильевский остров, Средний проспект, д. 47, кв. 8	14.I		
41.	Струбинская Ольга Владимировна	?	14.I	А.В. Карташев	
42.	Троицкая Екатерина Матвеевна	Лопухинская ул., д. 9	11.II	А.А. Мейер Через В.А. Флерову	Записка
43.	Воеводкина Анна Кирилловна	Лопухинская ул., д. 9	11.II	А.А. Мейер, В.А. Флерова	Записка
44.	Вельдбрехт Елена Ивановна	Преображенская ул., д. 29, кв. 5	11.II	А.В. Васильева и С.Г. Лит	Список новых членов
	Сеземан Нина Николаевна, бывшая Насонова	Васильевский остров, Средний проспет, д. 10 кв. 14. Адрес проверить	Возобновить		
	Насонов Дмитрий Николаевич	Тот же адрес	Возобновить		
45.	Сеземан Василий Эмильевич	Васильевский остров, Средний проспект, д. 10. Адрес точный	11.II	Проф. Н.О. Лосский, К.М. Аггеев	Прошение в Совет
46.	Власова Мария Ивановна	Петрозаводская ул., д. 8, кв. 4	11.II	Ксения П<оловцова> (через Н.В. Брюллову)	Записка
47.	Розанов Станислав Александрович	Васильевский остров, 6 линия, д. 43, кв. 30	11.II	Ксения П<оловцова> через Н.В. Нагорского	Повестка
48.	Павлов Павел Павлович	Смольный пр., д. 9	11.II		
49.	Запорожец Людмила Кузьминишна	Петроградская сторона, Певческий пер., д. 5, кв. 43	11.II	В.В. Гиппиус	Записка
50.	Пузино Иван Владимирович <тел.> 632-06	Съезжинская ул., д. 16	11.II	А.В. Карташев	Визитная карточка

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
51.	Городецкий Владимир Сергеевич, студент-филолог	6 рота, д. 15, кв. 1	11.II	Ксения П<оловцова> (был во вторник), проф. Н.О. Лосский	Записка
52.	Дианин Сергей Александрович, студент-математик	Нижегородская ул., д. 10, кв. 1	11.II	Ксения П<оловцова> (через Н.Н. Насонову и Зубавина), был во вторник	Записка
53.	Любушкина Елизавета Федоровна	Карповка ул., д. 32, кв. 25	11.II	Ксения П<оловцова>, была во вторник	Записка
54.	Шеин Александр Федорович	Лесной остров, Лесная ул., д. 13, кв. 4	11.II	Ксения П<оловцова> через С.Л. Маркус	Записка
55.	Студенцов Иван, студент Духовной академии	Обводный канал, д. 17, Духовная академия	11.II	Ксения П<оловцова> лично (были во вторник),	Открытка на имя Ксении П<оловцовой>
56.	Соколов Михаил Евгеньевич	Обводный канал, д. 17, Духовная академия	11.II	один раз имели временную повестку	
57.	Иванов Сергей Павлович, преподаватель Городского четырехклассного училища	10 Рождественская ул., д. 14, кв. 37	11.II	Т.Н. Гиппиус	Открытка
58.	Габис Александра Марковна	7 Рождественская ул., д. 4	11.II	Бенуа А.Н. и Миклашевский	Записка
59.	Габис Фанна Эдуардовна	7 Рождественская ул., д. 4	11.II		
60.	Казанович Евлампия Павловна	Петроградская сторона, Зверинская ул., д. 33, кв. 10	11.II	И. Книжник	Открытка
61.	Антонов Максим Артемьевич	Васильевский остров, 17 линия, д. 70, кв. 33	11.II	И. Книжник	Открытка
	Павел Михайлович Легкопытов	Не принят		И. Книжник	Открытка
62.	Захарова Валентина Васильевна, слушательница Женского медицинского института	Васильевский остров, Большой проспект, д. 45, кв. 18	10.III	И.И. Лапшин и Воронцова-Вельяминова	Приходила во вторник 23.VI.1916[1]
63.	Сазонова Елена Николаевна	Петроградская сторона, Большой прт., д. 51	10.III	Н.А. Макшеева и Аксенов	
64.	Сазонов Василий Константинович	Петроградская сторона, Большой прт., д. 51			

[I] Дата подчеркнута карандашом.

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
65.	Шварц Мария Савельевна <тел.> 109-08	5 Рождественская ул., д. 26, комн. 22	10.III	И.С. Книжник через покойного В.А. Данилова	Личная просьба
66.	Бродская Вера Александровна	Кирочная ул., д. 32, кв. 57	10.III	М.О. Маркович, Н.И. Маркович	Открытка Ксении П<оловцовой>
67.	Березин Петр Иванович	Село Смоленское, Екатерининская ул., д. 9, кв. 4	10.III	М.И. Фриц	Открытка Ксении П<оловцовой>
68.	Воробьева Антонина Ивановна	Церковная ул., д. 25, кв. 16	10.III	Е.А. Каринская, Чулицкий, Карташев	Звонила по телефону Ксении П<оловцовой>
69.	Давыдов Иосиф Александрович	Невский прт., д. 170, кв. 34	10.III	А.А. Мейер	Личное заявление
70.	Минковская София Исидоровна	Каменноостровский прт., д. 35, кв. 5	10.III	С.О. Бейлина, Б.Г. Столпнер	По телефону Ксении П<оловцовой>
71.	Нагорский Николай Валентинович	Петроградская сторона, Большая Монетная ул., д. 16	10.III	Ксения П<оловцова> А.А. Мейер	Лично
72.	Войнаковская Мария Венедиктовна, слушательница Высших женских курсов	Крестовский остров, Крестовский проспект, д. 27, кв. 3	10.III	Соловская, Фетисов ?	По телефону Ксении П<оловцовой>
73.	Подливахина Капитолина Николаевна	Бармалеева ул., д. 9, кв. 5	10.III	И. Книжник	Записка
74.	Борисов Яков Андреевич	Зверинская ул., д. 21, училище	10.III	И. Книжник	Записка
75.	Садиренко Юлия Афанасьевна, окончила Высшие женские курсы	Васильевский остров, 8 линия, д. 29, Сиротский дом	10.III	И. Книжник	Открытка
76.	Исиченко Петр Иванович	Васильевский остров, 3 линия, д. 16, кв. 6	10.III	И. Книжник	Открытка
77.	Пестрякова Надежда Михайловна	6 Рождественская ул., д. 4, кв. 1	10.III	В.В. Успенский	«Новые члены» 27.II
78.	Проскурнин Николай Михайлович	Строгановская наб., д. 9а	10.III	И. Книжник	«Новые члены» 27.II
79.	Кремлевский Петр Магистрианович, священник	Суворовский пр., 32а	10.III	А.В. Карташев, Аксенов	«Новые члены» 27.II
80.	Захарова Серафима Васильевна, слушательница Высших женских курсов	Петроградская сторона, Подрезова ул., д. 5, кв. 35	10.III	Ксения П<оловцова>	«Новые члены» 27.II
81.	Лапина Елизавета Ильинишна	Свечной пер., д. 5, кв. 19	23.III	Теософка А.В. Карташев лично	

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
	Муравьев Валериан Николаевич	Садовая ул., д. 9, гостиница Дамар		Возобновить	
82.	Синакевич Надежда Семеновна	Лесной остров, Лесная ул., д. 12	23.III	Ксения П<оловцова> и В.А. Флерова	По заявлению В.А. <Флерова > 25.III.1916 [1]
83.	Блох Элеонора Абрамовна	Васильевский остров, 3 линия, д. 6, кв. 7	23.III	Г. Гордон	Открытка
84.	Троицкий А.	Васильевский остров, 14 линия, д. 37, кв. 48	23.III	А.В. Тыркова, Д.В. Философов	Письмо к Д.В. <Философову>
85.	Вильдович Берта Ефимовна	3-я Рождественская ул., кв. Лурье	23.III	Марголин и М.И. Туган-Барановский	Записка
86.	Гаршва Мечислав Иосифович	Морская ул., д. 32 Русский для внешней торговли банк	23.III	Ф. Крамер	Письмо к Ксении П<оловцовой> от 9.III
87.	Клопотовский Елевферий Мефодьевич	Морская ул., д. 32, Русский для внешней торговли банк	23.III		
88.	Клопотовская Мария Николаевна	Морская ул., д. 32, Русский для внешней торговли банк	23.III		
89.	Крайзмер Леонид Филиппович	Петроградская сторона, Малый прт., д. 76–78, кв. 14	23.III	И. Книжник	Письмо к Ксении П<оловцовой> от 26.III
90.	Крайзмер Клавдия Федоровна	Петроградская сторона, Малый прт., д. 76–78, кв. 14	23.III		
91.	Тарарыкова Мария Афанасьевна	Васильевский остров, 8 линия, д. 61, кв. 46	23.III	А. Карташев	Визитная карточка
92.	Дембская Вера Евгеньевна	Жуковского ул., д. 11	23.III	Э.К. Кейхель	Визитная карточка
93.	Сытин Иван Дмитриевич	Москва, Тверская ул., д. 48	23.III	Лично через Д.С. Мережковского	
94.	Рабинович Лидия Альфредовна	Загородный прт., д. 12	23.III	Д.В. Философов	Визитная карточка
95.	Рождественский Григорий Александрович	Казанская ул., д. 36, кв. 71	23.III	Алмазова	Записка
96.	Заварицкая Надежда Семеновна	Угол Грязной и Успенской ул., д. 15/5, кв. 6	23.III	Кондурушкин	Записка
97.	Скрипко Нина Петровна	Новая Деревня, Набережная ул., д. 36, кв. 32. Новый адрес	23.III	А. Карташев	Записка
98.	Симонова Вера Александровна	Ковенский пер., д. 28, кв. 5	23.III	В.В. Гиппиус	Записка
99.	Гринберг Савелий Исаакович	Загородный прт., д. 13, кв. 36	23.III	В.В. Гиппиус	Записка

[1] Дата подчеркнута карандашом.

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
100.	Вейденгаммер Юрий Алексеевич	Николаевская ул., д. 16, кв. 18	23.III	А. Карташев	Записка
101.	Иванова Елена Васильевна	Надеждинская ул., д. 34	23.III	А.М. Аничков	Письмо к А.В. Карташеву
102.	Виноградов Александр Петрович	Александро-Невская лавра, Духовное училище	23.III	Принят на Совете	Прошение к Совету
103.	Носкова М.	Петроградская сторона, Теряева ул., д. 21, кв. 26	23.III	Философов Д.В.	Письмо к Д.В. <Философову>
104.	Вальтер Роман Романович	Кронверкский прт., д. 59	23.IV	Э.К. Кейхель	Записка и книга членов
105.	Черносвитов Кирилл Кириллович	Шпалерная ул., д. 32	23.IV	А. Карташев	Записка
106.	Янышева Лидия Николаевна	5 рота, д. 1, кв. 56	23.IV	А.В. Карташев, Абрамович	Книга новых членов
107.	Концевич Елена Романовна	Ораниенбаумская ул., д. 15, кв. 1	23.IV	П.В. Мейер	<То же>
108.	Погожев Борис Владимирович	Суворовский пр., д. 36, кв. 36	23.IV	И.С. Книжник	<То же>
109.	Целебровский Евлампий Николаевич	Зверинская ул., д. 34, кв. 36	23.IV	А.Я. Терк	<То же>
110.	Пешков Алексей Максимович	Кронверкский прт., д. 23, кв. 9	23.IV	Принят на Совете	<То же>
111.	Крогиус Август Адольфович	Пески, Костромская ул., д. 6	23.IV	А.В. Карташев	<То же>
112.	Ященко Александр Семенович	Ждановская наб., д. 3	23.IV	Г.И. Чулков	<То же>
113.	Шевлягин Виктор Викторович	4 Рождественская ул., д. 4, кв. 22	21.X	св<ященник Петр> Кремлевский	Записка
114.	Муллер Валерия Михайловна	Васильевский остров, Малый прт., д.15, кв. 4	21.X	И.С. Книжник	Открытка
115.	Аристова Мария Никитична	Петроградская сторона, Покровская ул., д. 22, кв. 18	21.X	И.С. Книжник	<То же>
116.	Алмазова Антонина Ивановна	Петроградская сторона, Ординарная ул., д. 7, кв. 4	21.X	И.С. Книжник	<То же>
117.	Елена Ивановна Лебединская, окончила Варшавский институт	Большая Белозерская ул., д. 12, кв. 5	13.X	Е.Б. Соколовская	Лично условно на декабрь
118.	Левинсон Юлий Наумович	Петроградская сторона, Ординаторная ул., д. 7, кв. 4	13.X	И.С. Книжник	Открытка
119.	Левитин Самуил Анатольевич	Петроградская сторона, Ропшинская ул., д. 18, кв. 74	13.X	И.С. Книжник	Открытка

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
120.	Левитина Мария Исааковна	Петроградская сторона, Ропшинская ул., д. 18, кв. 74	13.X	И.С. Книжник	Открытка
121.	Соколова Лидия Федоровна	Тверская ул., д. 23, кв. 49	13.X	М.И. Туган-Барановский и С.С. Марголин	Открытка
122.	Розанова Л.В.	Александровский поселок	13.X	М.И. Туган-Барановский и С.С. Марголин	Открытка
123.	Муравьев Василий Николаевич	Апраксин пер., д. 20	13.X	Н.М. Проскурнин	Записка
124.	барон Ган Сегель Эдмондович	Большая Конюшенная ул., д. 10			
125.	Козлова Александра Васильевна	14 линия, д. 31, кв. 38	13.X	Ксения П<оловцова> через А.Н. Клушину	<То же>
126.	Маршак Владимир Яковлевич	Большая Конюшенная ул., д. 8, кв. 14	13.X	прот. Смирнов	<То же>
127.	Мундингер Ядвига Андреевна	Царское село, Конюшенная ул., д. 28	13.X	Лично Ксения П<оловцова>	<То же>
128.	Смирнов Алексей Петрович	Петроградская сторона, Белозерская ул., д. 4, кв. 3	13.X	А.В. Карташев	Записка А.В. К<арташева>
129.	Покровский Александр Михайлович	Васильевский остров, 6 линия, д. 37, кв. 23	13.X		
130.	Липавская Нина Савельевна	Петроградская сторона, Большой прт., д. 39, кв. 3	13.X	Лично Ксения П<оловцова>	Записка
131.	Доростеева Наталья Николаевна	Николаевская ул., д. 39, кв. 20	13.X	Лично Ксения П<оловцова>	<То же>
132.	Книжник Анна Сергеевна	Удельная, Удельный пр., д. 3	13.X	А.В. Карташев и И.С. Книжник	<То же>
133.	Гриневич Андрей Мирославович	7 Рождественская ул., д. 8, кв. 7	13.X	Ф.Ф. Зелинский, А.В. Карташев	Записка А.В. К<арташева>
134.	Шимановский Виктор Владиславович	Невский прт., д. 92, кв. 10	13.X	З.Д. Бухарова, А.В. Карташев	Записка А.В. К<арташева>
135.	Познер Соломон Владимирович	Фурштадская ул., д. 9	13.X	А.В. Карташев	
136.	Григорьева Наталья Владимировна	Петроградская сторона, Большая Спасская ул., д. 12, кв. 24	13.X	А.В. Карташев	Письмо
137.	Ганфман Екатерина Алексеевна	Жуковского ул., д. 29	13.X	Д.В. Философов	Записка Д.В. Ф<илософова>

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
138.	Архангельский, подпоручик 181 Пехотного запасного полка, 11 рота	Петроград, Выборгская сторона	13.X	Д.В. Философов	<то же>
139.	Сухов Александр Петрович	Большая Пушкарская ул., д. 40, кв. 23	13.X	С.И. Гессен	Письмо к А.В. <Карташеву>
140.	Годлевский И.	Вознесенский пр., д. 6, кв. 5	13.X	А.А. Мейер	«Список новых членов»
141.	Римский-Корсаков Сергей Анатолиевич	Фонтанка, д. 96, кв. 6	13.X	И.С. Якимов, А.В. Карташев	
142.	Карцова Екатерина Николаевна	Литейный прт., д. 53	13.X	Л.В. Вацлик, И.В. Холостова, А.В. Карташев	
143.	Дейбнер И.А., католический священник	Большая Пушкарская ул., д. 48/2, кв. 5		А.В. Карташев	«Список новых членов»
144.	Пинес Дмитрий Михайлович	4 Рождественская ул., д. 8, кв. 11		С.К. Гогель, А.В. Карташев	
145.	Берникова Нина Венедиктовна	Лесной остров, Железнодорожная ул., д. 22, кв. 1		А.В. Карташев	Записка
146.	Зернова Вера Димитриевна	Стремянная ул., д. 16, кв. 7		А.В. Карташев	Записка
147.	Сурина Нина Михайловна	Васильевский остров, 11 линия, д. 14, кв. 7		А.В. Карташев	<То же>
148.	Можайкин Николай Аркадьевич	Перекупной пер., д. 3, кв. 5		И.Д. Холопов, А.В. Карташев	<То же>
149.	Попова Анна Ивановна	Васильевский остров, Большой прт., д. 69		А. Боргман, А.В. Карташев	Письмо к А.В. К<арташеву>
150.	баронесса Ропп Мария Феликсовна	Каменноостровский прт., д. 54			
151.	Андреевская Наталья Владимировна	Петроградская сторона, Большая Гребецкая ул., д. 4			
152.	Журавлева Евгения Васильевна	Суворовский пр., д. 34		А. Боргман, А.В. Карташев	Письмо к А.В. К<арташеву>
153.	Каледа Александр Васильевич	Лесной остров, Яшумов пер., д. 4		А.В. Карташев	Письмо к А.В. К<арташеву>
154.	Храповицкая Ольга Борисовна	Измайловский пр., д. 16, кв. 18		Ксения П<оловцова>	Письмо к А.В. К<арташеву>
155.	Лукьянова Ксения Александровна	Петроградская сторона, Гесперовский пер., д. 14, кв. 1		А.В. Карташев	Письмо к А.В. К<арташеву>
156.	Платонова Мария Сергеевна	Каменноостровский прт., д. 45, кв. 13			

№	Фамилия, имя, отчество	Адрес	Время поступления	По чьей рекомендации	Примечания
157.	Муфель Борис Михайлович	Инженерный замок		А.В. Карта-шев	Карточка
158.	Муфель Александра Михайловна	Инженерный замок		А.В. Карта-шев	Карточка
159.	Шкапская Мария Михайловна	Измайловский пр-т., д. 16, кв. 27		З.Н. Гиппиус	Письмо к З.Н. <Гиппи-ус>
160.	Шкапский Глеб Орестович	<То же>			
161.	Рулле Берта Ивановна	Старо-Петергофский пр., д. 17		Э.К. Кейхель	Тетрадь но-вых членов
162.	Добровольская Зинаида Васильевна	Зверинская ул., д. 22		Э.К. Кейхель	<То же>
163.	Мартьянова Мария Николаевна	Петроградская сторона, Большая Пушкарская ул., д. 4, кв. 4		Ксения П<оловцова>	Лично

1917

1.	Герваген Людвиг Людвигович	Петроградская сторона, Широкая ул., д. 27, кв. 19	2.II	А. Васильев <нрзб.>	Визитная карточка
2.	Тихая-Церетели Мария Георгиевна	Карповка ул., д. 30, кв. 38	2.II	Ксения П<оловцова> лично знакома	Записка
3.	Вукотич Анастасия Ивановна	Кронверкский прт., д. 65/а, кв. 6	2.II	Ксения П<оловцова> лично знакома	<То же>
4.	баронесса Розен Мария Степановна	Васильевский остров, 11 линия, д. 46	2.II	Ксения П<оловцова> лично знакома	<То же>
5.	Елисеев Сергей Григорьевич, приват-доц. <тел.> 430-77	Петроградская сторона, Большой прт., д. 82, кв. 17	2.II	Ксения П<оловцова>, П.Д. Васильев	Визитная карточка
	Д. Рейхсфельд	Васильевский остров, 8 линия, д. 61, кв. 36	Возобновить		Открытка к А.В. Карта-шеву
	Т. Шмуллер	4 Рождественская ул., д. 11, кв. 22	Возобновить		Открытка к Ксении П<оловцо-вой>
	Анна Тараховская	Большая Зеленина ул., $26^{б}$, кв. 79	Возобновить		<То же>
6.	Бабич Анна Леонтьевна	Шамшева ул., д. 2, кв. 13	2.II	Ксения П<о-ловцова>, Н.В. Стебницкая	Записка
7.	Иоффе Тамара Борисовна	Васильевский остров, 20 линия, д. 13, кв. 38	2.II	В.Э. Сеземан, проф. Зелинский	3 письма
8.	Феденко Иван Иванович	Фонтанка, д. 20, кв. 10	2.II	Ксения П<оловцова> лично	Записка

Хронология заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде)

Составитель А.А. Ермичев

Деятельность РФО (1907–1917) протекала в следующих формах: на общих собраниях (заседаниях) рассматривались вопросы организации его работы; на очередных — заслушивался доклад на определенную тему и вслед за тем обсуждался (иногда обсуждение затягивалось на 2–3 заседания). Таким образом, собрание могло быть общим, очередным, но также общим и очередным. Вместе с тем практиковались заседания-собеседования по какой-либо из тем, а также заседания, посвященные каким-либо важным для общества событиям (например, заседания памяти Л.Н. Толстого, В.С. Соловьева). Следовательно, на заседаниях могли выступить два и более докладчика. В 1917 г. РФО стало устраивать публичные лекции.

В составе Общества работали две секции: по изучению вопросов истории, философии и мистики христианства (обычно именуемая христианской) и секция по изучению истории и философии религии. На них тоже либо обсуждались доклады, либо происходило собеседование. Такие заседания выделены словом «секционные», заключенным в скобки после указанной даты заседания. Тексты многих прочитанных докладов и выступлений были опубликованы на страницах периодической печати и в «Записках санкт-петербургского Религиозно-философского общества» (см. вступительную статью к 1-му тому и примечания в конце каждого из трех томов).

В хронологии даны краткие сведения о заседаниях, состоявшихся за все время существования РФО: дата проведения заседания, его статус (общее, очередное или секционное), фамилия, инициалы докладчика и название доклада (или фамилия, инициалы автора вступительного слова на собеседовании и его тема); в тех случаях, когда известно, — место первой публикации доклада (в скобках после его названия) и фамилии участников обсуждений.

Сезон 1907/08 г.

3 октября 1907 г.

А.В. Карташев. Вступительная речь
(Записки РФО. Вып. 1. С. 1–3).

С.А. Алексеев (Аскольдов). О старом и новом религиозном сознании
(Записки РФО. Вып. 1. С. 3–10).

Участники дискуссии: С.А. Соллертинский, А.И. Введенский, В.В. Успенский, В.П. Свенцицкий, Густайтис, Ф.Н. Белявский, С.Л. Франк, В.П. Протейкинский, А.В. Карташев.

15 октября 1907 г.

В.В. Розанов. О нужде и неизбежности нового религиозного сознания
(Записки РФО. Вып. 1. С. 29–36).

Участники дискуссии: С.А. Алексеев, К.М. Аггеев, архим. Михаил (Семенов), Б.Г. Столпнер, П.В. Раевский, А.А. Мейер, М.И. Сизов, г. Дейбнер, П.С. Аксенов.

8 ноября 1907 г.

Д.С. Мережковский. О Церкви грядущего
(Записки РФО. Вып. 2. С. 1–4).

Участники дискуссии: К.Ф. Жаков, Д.И. Боголюбов, Б.Г. Столпнер, С.А. Алексеев, г. Михайлов, А.А. Мейер, свящ. Н.Р. Антонов, И.М. Трегубов, В.П. Протейкинский.

21 ноября 1907 г.

В.В. Розанов. О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира
(Записки РФО. Вып. 2. С. 19–27; Русская мысль. 1908. Кн. I. С. 33–41).

Участники дискуссии: К.М. Аггеев, С.А. Соллертинский, С.А. Алексеев, П.Б. Струве, Б.Г. Столпнер, Д.И. Боголюбов, К.Ф. Жаков, С.А. Адрианов.

12 декабря 1907 г.

Н.А. Бердяев. Христос и мир. Ответ В.В. Розанову
(Записки РФО. Вып. 2. С. 49–60; Русская мысль. 1908. Кн. I. С. 42–55).

Участники дискуссии: С.А. Алексеев, В.А. Тернавцев, М.В. Морозов, Б.Г. Столпнер, В.П. Протейкинский, С.А. Соллертинский, И.М. Трегубов.

3 февраля 1908 г.

В.Ф. Эрн. Идея христианского прогресса
(Русская мысль. 1909. Кн. X. С. 142–159, под названием «Идея катастрофического прогресса»).
Участники дискуссии: Б.Г. Столпнер, П.Б. Струве, В.П. Протейкинский, С.А. Алексеев и др.

14 февраля 1908 г.

В.П. Свенцицкий. Мировое значение аскетического христианства
(Русская мысль. 1908. Кн. V. С. 89–103).
Участники дискуссии: Д.И. Боголюбов, г. Трофимов, В.В. Успенский, Б.Г. Столпнер, С.А. Адрианов.

12 марта 1908 г.

В.В. Розанов. О христианском аскетизме
(Русская мысль. 1908. Кн. V. С. 103–110).
Участники дискуссии: В.П. Свенцицкий, С.А. Алексеев, В.А. Тернавцев, Б.Г. Столпнер, С.А. Соллертинский и др.

23 апреля 1908 г.

Ф.Ф. Зелинский. Волшебник Мерлин (трагедия веры), мифодрама Карла Иммермана.
Прения не были разрешены полицией.

Сезон 1908/09 г.

13 ноября 1908 г.

Г.А. Баронов. О демотеизме. Обожествление народа в «Исповеди» М. Горького.
А.А. Блок. Народ и интеллигенция (доклад не был дочитан из-за поступившего сообщения о запрете прений).

26 ноября 1908 г.

А.А. Блок. Народ и интеллигенция
(Россия и интеллигенция // Золотое руно. 1909. № 1. С. 78–85).
В.В. Розанов. О народобожии
(Русское слово. 1908. 13 декабря. № 289, под названием «О народобожии как новой идее Максима Горького»).

Участники дискуссии: В.А. Тернавцев, К.М. Аггеев, Д.С. Мережковский, Л.Е. Габрилович (Л. Галич), Вяч. Иванов, М.А. Рейснер.

16 декабря 1908 г.

А.А. Мейер. Религия и культура
(Мейер А.А. Религия и культура: По поводу современных религиозных исканий. СПб., 1909. С. 29–40).
Участники дискуссии: Б.Г. Столпнер, Д.В. Философов, Д.С. Мережковский, А.В. Карташев, г-жа Ветрова.

30 декабря 1908 г.

А.А. Блок. Стихия и культура
(в сокращенном виде: Наша газета. 1909. 6 января; полностью: Италии: Литературный сборник в пользу пострадавших от землетрясения в Мессине. СПб., 1909).
Вяч.И. Иванов. О русской идее
(Золотое руно. 1909. № 1. С. 85–93; № 2/3. С. 87–94).
Участники дискуссии: Д.С. Мережковский, Г.И. Чулков, П.Б. Струве и др.

20 января 1909 г.

Д.В. Философов. Богостроительство и богоискательство
(Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 120–147, под названием «Друзья или враги»).
Участники дискуссии: В.А. Базаров, М.П. Неведомский (Миклашевский), Б.Г. Столпнер, Д.С. Мережковский, Вяч.И. Иванов, С.А. Алексеев, В.П. Протейкинский, В.И. Ветрова, В.В. Филатов.

24 февраля 1909 г.

Н.А. Бердяев. Опыт философского оправдания христианства
(Русская мысль. 1909. Кн. IX. С. 54–72).
Участники дискуссии: И.Д. Андреев, А.В. Карташев, В.В. Успенский, Вяч.И. Иванов, С.А. Соллертинский, Е.П. Иванов.

10 марта 1909 г.

В.А. Тернавцев. Империя и христианство
(Богословский вестник. 1914. Т. 1. Январь. Паг. 2. С. 18–50, под названием «Римская империя и христианство»).

Участники дискуссии: К.М. Аггеев, С.А. Алексеев, А.В. Карташев, Д.С. Мережковский, В.П. Протейкинский и свящ. Люнев.

18 марта 1909 г.

П.Б. Струве. Религия и социализм
(Русская мысль. 1909. Кн. VIII. С. 148–156).
Участники дискуссии: А. Загельман, В.Г. Богораз-Тан, Д.С. Мережковский, Б.Г. Столпнер, И.В. Нечаев.

15 апреля 1909 г.

К.М. Аггеев. Индивидуализм в христианстве.
Участники дискуссии: арх. Михаил (Семенов), Д.С. Мережковский, Вяч.И. Иванов и др.

21 апреля 1909 г.

Д.В. Философов. Национализм и религия.
Д.С. Мережковский. Опять об интеллигенции и народе
(Семь смиренных // Речь. 1909. 26 апреля. № 112).
Участники дискуссии: П.Б. Струве, С.Л. Франк, К.М. Аггеев, Б.Г. Столпнер, М.П. Неведомский (Миклашевский).

4 мая 1909 г.

В.В. Розанов. О радости прощения
(Весы. 1909. № 12. С. 173–181).
Вяч.И. Иванов. Евангельский смысл слова «земля»
(опубл.: Ежегодник Рукописного отдела Пушкинского Дома на 1991 год. СПб., 1994. С. 142–154).
Участники дискуссии: Д.С. Мережковский, В.П. Протейкинский, С.А. Алексеев и др.

Сезон 1909/10 г.

3 ноября 1909 г.

Д.С. Мережковский. Земля во рту
(Речь. 1909. 15 ноября. № 314. С. 2).
Участники дискуссии: Вяч.И. Иванов, Д.И. Боголюбов, Е.В. Аничков, Д.В. Философов, С.А. Алексеев.

22 ноября 1909 г. (секционное)

К.М. Аггеев ведет собеседование на тему: «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни».
Участники дискуссии: И.Ф. Анненский, Вяч.И. Иванов, Б.Г. Столпнер, С.П. Каблуков, С.А. Алексеев, Д.С. Мережковский, Д.В. Философов.

24 ноября 1909 г.

А.А. Каменская. Теософия и богостроительство
(доклад и стенограмма заседания опубликованы: Вестник теософии. 1910. № 2. С. 62–101).
Участники дискуссии: Вяч.И. Иванов, К.Ф. Жаков, Д.С. Мережковский, Е.Ф. Писарева, В.П. Протейкинский, Н.А. Рейтлингер, М.В. Ладыженский, К.Д. Кудрявцев.

29 ноября 1909 г. (секционное)

Продолжение обсуждения доклада К.М. Аггеева «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни».
Участники дискуссии: С.А. Алексеев, Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, В.Я. Колачев, В.П. Протейкинский, С.П. Каблуков.

20 декабря 1909 г. (секционное)

Д.В. Философов. О современных религиозных течениях в католичестве. Католический модернизм.
Участники дискуссии: Вяч.И. Иванов, С.В. Троицкий, В.В. Бородаевский, Д.С. Мережковский, А.В. Карташев, С.П. Каблуков.

27 декабря 1909 г. (секционное)

И.В. Нечаев. Отношение религии к устроению земной жизни.

29 декабря 1909 г.

С.И. Гессен. Мистика и метафизика
(Логос. 1910. Кн. 1. С. 118–156).
Участники дискуссии: С.Л. Франк, В.А. Базаров, В.В. Успенский, Г.А. Ландау, А.Б. Селиханович, Д.В. Болдырев, г. Трофименко, Г.С. Петров, К.Ф. Жаков.

3 января 1910 г. (секционное)

П.И. Карпов. О религиозной стихии русского народа.
Участники дискуссии: Вяч.И. Иванов, А.В. Карташев, Д.В. Философов и др.

10 января 1910 г. (секционное)

А.А. Мейер. История и религия.

17 января 1910 г. (секционное)

С.А. Алексеев ведет собеседование на тему «О религиозной стихии русского народа».
Участники дискуссии: Вяч.И. Иванов, К.М. Аггеев, В.П. Протейкинский и др.

24 января 1910 г. (секционное)

Д.В. Философов. Религиозная психология.
Участники дискуссии: А.А. Мейер, еп. Михаил (Семенов).

26 января 1910 г.

А.Л. Погодин. Из области мессианических чаяний.
Участники дискуссии: Вяч.И. Иванов, Д.В. Философов, Д.В. Кузьмин-Караваев.

31 января 1910 г. (секционное)

Д.В. Болдырев. Бранд и Зосима как религиозные типы.
Участники дискуссии: С.П. Каблуков, С.А. Алексеев, В.П. Протейкинский, Вяч.И. Иванов.

2 февраля 1910 г.

С.Л. Франк. Религиозная философия Джемса
(Философия религии В. Джемса // Русская мысль. 1910. Кн. II. С. 155–164).
Участники дискуссии: С.А. Алексеев, С.И. Гессен, В.А. Базаров и др.

7 февраля 1910 г. (секционное)

М.С. Шагинян. Религия и личность.

14 февраля 1910 г. (секционное)

Д.В. Странден. Забытая сторона христианства.
Участники дискуссии: Вяч.И. Иванов, С.П. Каблуков, Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, К.Д. Кудрявцев, С.А. Алексеев.

21 февраля 1910 г. (секционное)

Еп. Михаил (Семенов). Почему вера в Христа-Бога не противоречит разуму.

28 февраля 1910 г. (секционное)

В.В. Бородаевский. Религиозная правда К.Н. Леонтьева (О религиозной правде Константина Леонтьева // К.Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. С. 253–264).
Участники дискуссии: К.М. Аггеев, Вяч.И. Иванов, Д.В. Философов, А.М. Коноплянцев.

2 марта 1910 г.

Д.В. Философов. Церковь, интеллигенция и народ. По поводу книги проф. Н.П. Каптерева «Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович».
Участники дискуссии: В.А. Караулов, Ф.Н. Белявский, Е.А. Егоров, Д.В. Кузьмин-Караваев, В.П. Протейкинский, И.М. Трегубов, С.П. Каблуков.

7 марта 1910 г. (секционное)

Продолжение обсуждения доклада В.В. Бородаевского «Религиозная правда К.Н. Леонтьева».

9 марта 1910 г.

К.И. Чуковский. К вопросу о демократической религии.
Участники дискуссии: Еп. Михаил (Семенов), Б.Г. Столпнер, В.П. Протейкинский и др.

14 марта 1910 г. (секционное)

А.А. Мейер. О религиозном опыте.

21 марта 1910 г. (секционное)

Продолжение обсуждения доклада А.А. Мейера «О религиозном опыте».

23 марта 1910 г.

Н.О. Лосский. Идея бессмертия души как проблема теории знания

(Вопросы философии и психологии. Кн. 104. С. 488–503).

Участники дискуссии: С.И. Гессен, С.А. Алексеев, С.Л. Франк, Б.Г. Столпнер, Н.Х. Херсонский.

28 марта 1910 г. (секционное)

Н.А. Бердяев. О христианской свободе

(Московский еженедельник. 1910. 19 июня. № 24).

29 марта 1910 г.

Н.А. Бердяев. Утонченная Фиваида. Религиозная драма Гюисманса.

(Русская мысль. 1910. Кн. IX. С. 113–131).

Участники дискуссии: Вяч.И. Иванов, С.П. Каблуков, Б.Г. Столпнер, В.А. Тернавцев, В.П. Протейкинский.

Сезон 1910/11 г.

13 октября 1910 г.

Д.В. Философов. Желательна ли анкета по религиозному вопросу?

(Русское слово. 1910. 16 (29) сентября. № 212. С. 2; под названием «Анкета профессора Введенского»).

Участники дискуссии: П.В. Краснопевцева, К.М. Аггеев, И.М. Трегубов, Д.С. Мережковский, В.А. Фетлер и др.

26 октября 1910 г.

Н.А. Гредескул. Религия в границах человеческого (о книге P. Natorp'a «Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität».

Участники дискуссии: Б.Г. Столпнер и С.И. Гессен.

16 ноября 1910 г.

Заседание, посвященное памяти Л.Н. Толстого.
Выступили: Д.В. Философов, З.Н. Гиппиус (Слова Толстого // Русская мысль. 1910. Кн. XII. С. 106–108), А.А. Мейер, П.Б. Струве (Жизнь и смерть Льва Толстого // Русская мысль. 1910. Кн. XII. С. 128–132), С.Л. Франк (Памяти Льва Толстого // Русская мысль. 1910. Кн. XII. С. 139–150), Вяч.И. Иванов, Д.С. Мережковский (Речь. 1910. 20 ноября. № 319. С. 2), А.В. Карташев, еп. Михаил (Семенов).

22 ноября 1910 г.

В.Ф. Эрн. Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения
(включено в кн.: Г.С. Сковорода: Жизнь и учение. М., 1912).
Участники дискуссии: С.И. Гессен, Вяч.И. Иванов, С.А. Алексеев.

19 января 1911 г.

Заседание, посвященное памяти Вл. Соловьева.
Выступили: А.А. Блок (Рыцарь-монах // О Владимире Соловьеве. М., 1911), Вяч.И. Иванов (О значении Вл. Соловьева в судьбах нашего религиозного сознания // О Владимире Соловьеве. М., 1911), Б.Ф. Кутыловский, П.С. Соловьева (Allegro).

20 февраля 1911 г. (секционное)

Вяч.И. Иванов. Вступительное слово к собеседованию на тему «О Церкви».

2 марта 1911 г.

Заседание, посвященное памяти В.А. Караулова.
Выступили: С.П. Каблуков, И.П. Титов, П.Б. Струве, Вяч.И. Иванов, А.В. Карташев.

6 марта 1911 г. (секционное)

А.В. Карташев. Вступительное слово к продолжению собеседования на тему «О Церкви».

27 марта 1911 г. (секционное)

Ф.А. Степун. Мистическое переживание и религиозное сознание.

28 марта 1911 г.

Ф.А. Степун. Антиномии мистической жизни.
Опыт феноменологического сознания (под названием «Трагедия мистического сознания. Опыт феноменологической характеристики» — Логос. 1911/1912. Кн. 2/3. С. 115–140).

18 апреля 1911 г.

Вяч.И. Иванов. Основы миросозерцания Ф.М. Достоевского (Ф.М. Достоевский и роман-трагедия // Русская мысль. 1911. Кн. V. С. 46–61; в кн. «Ф.М. Достоевский и роман-трагедия». С. 1–17).
Участники дискуссии: Б.Г. Столпнер, Д.В. Кузьмин-Караваев, Д.С. Мережковский, А.В. Карташев, Д.В. Философов.

Сезон 1911/12 г.

13 декабря 1911 г.

Н.Д. Кузнецов. Современное государство и свобода совести.
Участники дискуссии: Д.В. Философов, В.А. Фетлер, г. В.А. Чудовский.

20 февраля 1912 г.

А. Белый. Религиозное сознание современного человека.

5 марта 1912 г.

Е.П. Иванов. Нация и религия.
В прениях выступал униатский священник И.А. Дейбнер.

Сезон 1912/13 г.

18 октября 1912 г.

М.В. Одинцов. Философия религиозного действия. Серен Кьеркегор
(Русская мысль. 1912. Кн. X. Паг. 2. С. 1–30).
Участники дискуссии: Д.В. Философов, К.М. Аггеев, П.Б. Струве, Д.С. Мережковский, А.В. Карташев.

29 октября 1912 г.

Св. К.М. Аггеев, Е.П. Иванов. Вступительные речи к собеседованию на тему «Бытовая сторона христианства».
Участники дискуссии: С.С. Кондурушкин, Д.С. Мережковский, С.А. Адрианов, П.С. Аксенов, А.В. Карташев.

12 ноября 1912 г.

С.С. Кондурушкин. О народной вере.
Участники дискуссии: Д.В. Философов, В.А. Чудовский, Е.П. Иванов, А.Н. Быков, В.В. Успенский, Д.С. Мережковский, Н.Д. Кузьмин-Караваев, И.М. Трегубов, П.В. Раевский, г-жа Никошидзе, М.П. Перовская, А.В. Карташев.

22 ноября 1912 г.

Н.К. Никольский. О древнерусском христианстве
(Русская мысль. 1913. Кн. VI. С. 1–23).
Участники дискуссии: П.Б. Струве, А.В. Карташев, Д.С. Мережковский.

8 декабря 1912 г.

П.Б. Струве. Вступительное слово к продолжению обсуждения доклада Н.К. Никольского «О древнерусском христианстве».

15 декабря 1912 г.

И.Д. Холопов. Борьба за религиозное мировоззрение.

20 декабря 1912 г.

Д.В. Философов. О принципе единства в Церкви.
Участники дискуссии: Д.С. Мережковский, П.Б. Струве, М.М. Перовский, К.М. Аггеев, П.К. Губер.

19 января 1913 г.

П.С. Соловьева. По поводу доклада Д.В. Философова «О принципе единства в Церкви».
Участники дискуссии: Е.П. Иванов, А.В. Карташев, В.А. Данилов.

2 февраля 1913 г.

Е.В. Аничков. Христианская эстетика
(Эстетика и христианство // Вопросы теории и психологии творчества. Харьков, 1915. Т. VI. С. 12–21).
Выступил А.В. Карташев.

16 марта 1913 г.

А.В. Молчановский. Отношение к самоубийству современного студенчества в связи с его религиозными воззрениями.
Участники дискуссии: В.В. Успенский, Е.Г. Соловьева, А.В. Карташев и др.

3 апреля 1913 г.

И.Д. Холопов. Абсолютность христианства.
Участники дискуссии: С.А. Алексеев, С.Л. Франк, Б.Г. Столпнер, М.В. Ладыженский, К.М. Аггеев, А.В. Карташев и др.

6 мая 1913 г.

Д.С. Мережковский. Две России
(Мережковский Д.С. Было и будет. Дневник, 1910–1914 гг. Пг., 1915).
Участники дискуссии: В.В. Гиппиус, Е.В. Аничков, В.В. Успенский и др.

Сезон 1913/14 г.

19 октября 1913 г.

Д.С. Мережковский. Об отношении Ветхого Завета к христианству.
Участники дискуссии: Д.В. Философов, А.В. Карташев, А.М. Калмыкова, А.Ф. Керенский, А.А. Мейер, Н.Д. Соколов, В. Богучарский (В.Я. Яковлев).

30 ноября 1913 г.

В.П. Соколов. Мысль и догмат
(Христианское обозрение. 1914. № 1).
Участники дискуссии: А.В. Карташев, В.В. Гиппиус, Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, М.В. Ладыженский, К.М. Аггеев.

5 декабря 1913 г.

С.М. Соловьев. Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева
(Богословский вестник. 1915. Кн. 1, 2; также см.: *Соловьев С.М.* Богословские и критические очерки. М., 1916).
Участники дискуссии: Д.С. Мережковский, Д.В. Философов, В.В. Гиппиус, Б.Г. Столпнер, Д.А. Крючков, А.В. Карташев.

15 декабря 1913 г.

В.В. Гиппиус. Пушкин и христианство
(изд.: *Гиппиус В.В.* Пушкин и христианство. Пг., 1915).
Участники дискуссии: Е.П. Иванов, В.Д. Кузьмин-Караваев, В.П. Соколов, Д.С. Мережковский, В.А. Данилов.

19 января 1914 г.

Г.И. Чулков. Оправдание символизма
(Голос жизни. 1915. № 24, 25).
Участники дискуссии: Вяч.И. Иванов, Д.С. Мережковский.

26 января 1914 г.

Исключение В.В. Розанова из Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества
(Записки РФО. Вып. IV. С. 5–68).
Участники дискуссии: А.В. Карташев, С.А. Алексеев, Д.В. Философов, М.А. Лисицын, Н.Р. Антонов, П.В. Раевский, К.М. Аггеев, Вяч.И. Иванов, Д.С. Мережковский, Н.А. Гредескул, Е.В. Аничков, П.Б. Струве.

13 февраля 1914 г.

М.И. Туган-Барановский. Христианство и индивидуализм.
Участники дискуссии: П.Б. Струве, Д.С. Мережковский, Б.Г. Столпнер, А.А. Мейер, С.С. Кондурушкин, В.П. Соколов, А.В. Попов.

10 марта 1914 г.

Продолжение прений по докладу М.И. Туган-Барановского «Христианство и индивидуализм».
Участники дискуссии: С.С. Кондурушкин, А.В. Карташев, И.Д. Лукашевич, А.А. Мейер, Б.Г. Столпнер и др.

16 марта 1914 г.

Продолжение прений по докладу М.И. Туган-Барановского «Христианство и индивидуализм».
Участники дискуссии: А.А. Мейер, А.В. Карташев, В.И. Нечаев, Д.М. Койген, С.А. Алексеев, Б.Г. Столпнер.

25 апреля 1914 г.

Г. Коген. Сущность иудейской религии.
Участники дискуссии: М.И. Туган-Барановский, В.Э. Сеземан, Н.О. Лосский, С.О. Грузенберг, Н.А. Васильев.

3 мая 1914 г.

С.О. Грузенберг. Ветхозаветная мораль в истолковании В.С. Соловьева.
Участники дискуссии: Е.П. Иванов, А.А. Мейер и др.

Сезон 1914/15 г.

26 октября 1914 г.

А.А. Мейер. Религиозный смысл мессианизма (Записки РФО. Вып. VI. С. 1–7).
Д.С. Мережковский. О религиозной лжи национализма (Записки РФО. Вып. VI. С. 8–14).
Участники дискуссии: К.М. Аггеев, А.А. Мейер, А.В. Карташев.

5 ноября 1914 г.

З.Н. Гиппиус. История в христианстве (Записки РФО. Вып. VI. С. 20–28; Голос жизни. 1914. № 7. С. 13–17).
Участники дискуссии: М.И. Туган-Барановский, Д.В. Философов, М.А. Славинский, Д.С. Мережковский, Н.Д. Соколов.

26 ноября 1914 г.

Продолжение прений по докладам А.А. Мейера «Религиозный смысл мессианизма» и З.Н. Гиппиус «История в христианстве»
(Записки РФО. Вып. VI. С. 47–67).
Участники дискуссии: А.В. Карташев, М.И. Туган-Барановский, Д.В. Философов, А.А. Мейер, Павел Вольнин, Е.П. Иванов, В.А. Данилов, Д.С. Мережковский.

21 декабря 1914 г.

С.М. Соловьев. О современном патриотизме
(Записки РФО. Вып. VI. С. 68–74).
Участники дискуссии: В.В. Успенский, С.И. Гессен, Д.С. Мережковский, А.А. Мейер, А.В. Карташев, Л.И. Аксельрод-Ортодокс.

5 февраля 1915 г.

С.И. Гессен. Идея нации
(Записки РФО. Вып. VI. С. 88–90).
Участники дискуссии: Д.Д. Муретов, Н.В. Болдырев, Д.С. Мережковский, Б.Е. Шацкий, В.А. Данилов.

8 марта 1915 г.

Г.А. Василевский. Виновата ли германская культура?
(Записки РФО. Вып. VI. С. 97–105).
Участники дискуссии: А.А. Мейер, А.Я. Терк, В.Д. Кузьмин-Караваев, Д.В. Философов, Д.С. Мережковский, А.В. Карташев.

15 марта 1915 г.

Д.М. Койген. Государство и религия
(Записки РФО. Вып. VI. С. 111–115).
Участники дискуссии: Л.П. Мусатова, А.А. Мейер, Л.Е. Габрилович (Галич).

12 апреля 1915 г.

Продолжение прений по докладу Д.М. Койгена «Государство и религия».
Участники дискуссии: А.В. Карташев, А.А. Мейер, Д.В. Кузьмин-Караваев, Е.П. Иванов, Ф.К. Греков, Д.М. Койген.

Сезон 1915/16 г.

11 октября 1915 г.

Свящ. К.М. Аггеев. Ближайшие судьбы Русской Церкви. По поводу записки думского духовенства.
Участники дискуссии: А.В. Карташев, Д.В. Философов, Д.С. Мережковский, А.В. Смирнов, М.И. Туган-Барановский.

25 октября 1915 г.

Продолжение обсуждения доклада свящ. К.М. Аггеева «Ближайшие судьбы Русской Церкви. По поводу записки думского духовенства».

8 ноября 1915 г.

В.П. Соколов. Природа церкви и ее судьбы в истории.

28 ноября 1915 г.

Д.В. Философов. Церковная реформа в России.
Участники дискуссии: А.В. Карташев, Д.С. Мережковский, А.Ф. Керенский.

5 декабря 1915 г.

Г.И. Чулков. Национальная самобытность и религиозное сознание.
Участники дискуссии: Д.С. Мережковский, С.С. Кондурушкин, Е.В. Аничков.

28 января 1916 г.

Продолжение обсуждения темы «Церковная реформа в России» (запланированный доклад А.В. Карташева отложен из-за болезни докладчика). Выступления свящ. И.М. Свирского и свящ. Д.В. Колпинского.

28 февраля 1916 г.

А.В. Карташев. Реформа, реформация и исполнение Церкви (изд.: Пг., 1916).

12 марта 1916 г.

Д.С. Мережковский. Религиозная личность и общественность.
Участники дискуссии: Д.В. Философов, М.И. Туган-Барановский, А.А. Мейер, С.С. Кондурушкин, А.В. Карташев и др.

28 марта 1916 г.

Продолжение обсуждения докладов Д.С. Мережковского «Религиозная личность и общественность» и А.В. Карташева «Реформа, реформация и исполнение Церкви».
Холопов И.Д. Идеология церковной реформы
(Христианская мысль. 1916. № 5. С. 121–131).
Участники дискуссии: Б.Н. Демчинский, Г.И. Чулков, И.В. Пузино, А.В. Карташев, Д.С. Мережковский.

24 апреля 1916 г.

Продолжение обсуждения докладов Д.С. Мережковского и А.В. Карташева.

Сезон 1916/17 г.

17 октября 1916 г.

А.А. Мейер. Новое религиозное сознание и творчество Н.А. Бердяева
(Биржевые ведомости. 1916. 28 октября. Утренний выпуск № 15889. С. 3).
Участники дискуссии: З.Н. Гиппиус, Д.С. Мережковский, А.В. Карташев.

4 декабря 1916 г.

Собрание, посвященное памяти старообрядческого еп. Михаила (Семенова).
Выступили: С.П. Каблуков, С.Г. Фомичев, еп. Нижегородский Иннокентий, еп. Петроградский Геронтий (Слово церкви. 1916. № 52. С. 1037–1038), И.П. Захаров, П.С. Аксенов, Т.И. Семяцкий.

6 февраля 1917 г.

С.М. Соловьев. Кризис славянофильства.
Участники дискуссии: Д.С. Мережковский, Андрей Белый и др.

12 февраля 1917 г.

Андрей Белый. Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад».
Участник дискуссии: Д.С. Мережковский.

16 февраля 1917 г.

(Лекция, устраиваемая РФО)
Андрей Белый. Творчество мира.

6 мая 1917 г.

(Лекция, устраиваемая РФО)
С.Л. Франк. Нравственные основы демократии
(возможно — Нравственный водораздел в русской революции // Русская свобода. 1917. № 2).

21 мая 1917 г.

А.А. Мейер, В.В. Гиппиус, А.В. Карташев. Вступительное слово к собеседованию на тему «Русская революция и исход мировой войны».

Краткие сведения об участниках заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде): аннотированный список[1]

Составитель С.М. Половинкин

Аггеев Константин Маркович (1868–1920), священник; окончил Тульскую духовную семинарию и Киевскую духовную академию. С 1903 г. жил в Петербурге, преподавал в Александровском институте, 8-й (Ларинской) гимназии, на Высших женских (Бестужевских) курсах и в ряде других учебных заведений; один из создателей «Братства церковного обновления», активно выступал в периодической печати. В 1909 г. защитил магистерскую диссертацию о К.Н. Леонтьеве. С апреля 1917 г. председатель Учебного комитета при Святейшем синоде; член Поместного собора РПЦ 1917–1918 гг. В 1919 г. получил увольнение из Петроградской епархии, уехал на юг России, расстрелян в период «красного террора» в Крыму. Доклады в РФО: «Индивидуализм в христианстве» (15 апреля 1909 г.), «Христианство и его отношение к благоустроению земной жизни» (22 ноября 1909 г.), «Ближайшие судьбы Русской Церкви» (11 октября 1915 г.)

Адрианов Сергей Александрович (1871–1942), литературный критик, историк литературы, переводчик; в 1892 г. окончил Петербургский университет; с 1905 г. преподавал в Петербургском университете и Женском педагогическом институте. С 1909 г. заведовал отделом критики журнала «Вестник Европы», выступал с критикой символизма. В советское время преподавал в Ленинградском государственном педагогическом институте им. А.И. Герцена.

Аксёнов Петр Серапионович, священник Никольской единоверческой церкви, законоучитель женской Александровской гимназии, смешанного учебного заведения 3-го разряда Е.Х. Рыбаковой-Штейн, гимназии и реального училища А.Х. Юргенсона, гимназии и реального училища Г.Г. Ягфельда. Весной 1910 г.

[1] В список включены только те участники заседаний, фамилии которых встречаются в тексте издания.

сложил сан, сдавал экзамены в Харьковском университете, намереваясь стать адвокатом.

Алексеев (псевд. Аскольдов) Сергей Алексеевич (1871–1945), философ, сын философа А.А. Козлова, член-учредитель РФО, в 1907–1908 гг. его первый председатель. С 1914 г. магистр философии, после революции преподавал в Политехническом институте, руководил полулегальными религиозно-философскими кружками в Петрограде, с осени 1926 г. — Братством преп. Серафима Саровского. В 1928 г. арестован, затем в ссылке (Рыбинск, Сыктывкар, Новгород); во время немецкой оккупации Новгорода уехал в Ригу, затем жил в Праге и Берлине; умер в Потсдаме. Доклад: «О старом и новом религиозном сознании» (3 октября 1907 г.).

Андреев Иван Дмитриевич (1867–1927), историк Церкви, византинист; в 1892 г. окончил Московскую духовную академию, где и преподавал с 1895 г.; редактор «Богословского вестника»; с 1907 г. профессор Петербургского университета по кафедре истории церкви; председатель РФО в 1908–1909 гг.; после революции продолжал преподавать в Петроградском университете; в 1924 г. освобожден от преподавания; в 1925–1927 гг. — профессор Высших богословских курсов в Ленинграде.

Аничков Евгений Васильевич (1866–1937), историк литературы, писатель; в 1892 г. окончил Петербургский университет; с 1902 г. приват-доцент Петербургского университета; с 1903 г. профессор Психоневрологического института; принимал участие в революционном движении, с 1905 г. член масонской ложи; был близок к кругу Вяч.И. Иванова; доброволец Первой мировой войны; эмигрировал во Францию; с 1920 г. профессор Белградского университета. Доклад: «Христианская эстетика» (2 февраля 1913 г.)

Аскольдов Сергей Алексеевич — см. **Алексеев С.А.**

Базаров Владимир Александрович (псевдоним, наст. фамилия Руднев, 1874–1939), социал-демократ; пытался соединить марксизм с махизмом; вел полемику с представителями «нового религиозного сознания»; в конце 1915 г. вместе с А.А. Богдановым и П.С. Юшкевичем возглавлял отдел философии в журнале «Летопись»; с 1921 г. работал в Госплане; в 1930 г. был арестован как «специалист-вредитель».

Баронов Герман Андреевич (1883–?), публицист, окончил историко-филологический факультет Петербургского универ-

ситета, внук декабриста барона Владимира Ивановича Штейнгеля (1783–1862); отец — внебрачный сын барона, в 1857 г. получивший фамилию Баронов. Доклад: «О демотеизме. Обожествление народа в "Исповеди" М. Горького» (13 ноября 1908 г.).

Бердяев Николай Александрович (1874–1948), философ, был близок к Мережковским, но в 1908 г. идейно с ними разошелся, один из основателей РФО, намечался как его первый председатель, но в 1907 г. уехал из Петербурга (см.: *Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991. С. 157); с 1922 г. в эмиграции. Доклады: «Христос и мир: Ответ В.В. Розанову» (12 декабря 1907 г.), «Опыт философского оправдания христианства. О книге В.И. Несмелова "Наука о человеке"» (24 февраля 1909 г.), «О христианской свободе» (28 марта 1910 г.), «Утонченная Фиваида (Религиозная драма Гюисманса)» (29 марта 1910 г.)

Блок Александр Александрович (1880–1921), поэт; пережил увлечение идеями Мережковского и Гиппиус, посещал кружок, который собирался у них на квартире. Критически относился к деятельности как РФС 1901–1903 гг., так и РФО, дал ряд уничижительных оценок их общему направлению и участникам. Вступил в РФО 29 октября 1908 г. Доклады: «Народ и интеллигенция» (13 ноября 1908 г.), «Стихия и культура» (30 декабря 1908 г.)

Боголюбов Дмитрий Иванович (1869–1953), протоиерей, миссионер. В 1894 г. окончил Московскую духовную академию, с 1903 г. епархиальный миссионер Петербургской епархии. Участник Поместного собора РПЦ 1917–1918 гг.; в 1922 г. рукоположен во иерея, помощник св. Патриарха Тихона, выступал против обновленчества; несколько раз был арестован; последние годы преподавал в Московской духовной академии, был духовником Академии. Активный участник прений в РФО.

Бородаевский Валериан Валерианович (1874–1923), поэт, близкий кругу символистов; мировоззрение сложилось под влиянием Н.Ф. Федорова, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева. Доклад: «Религиозная правда К.Н. Леонтьева» (28 февраля 1910 г.).

Бриллиантов Александр Иванович (1867–1933), историк Церкви, богослов. В 1891 г. окончил Санкт-Петербургскую духовную академию; в 1898 г. защитил магистерскую диссертацию «Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены». В апреле 1900 г. избран доцентом по кафедре общей церковной истории. С 1904 г. экстраординарный, с 1914 г. ординарный профессор СПбДА. Член Предсобор-

ного присутствия при Святейшем синоде (1906), Предсоборного совета (1917) и Поместного собора Русской Церкви (1917–1918). С 1919 г. член-корреспондент Российской АН. В 1920–1923 гг. профессор петроградского Богословского института. С 1921 г. библиотекарь I отделения, а с 1925 г. главный библиотекарь Государственной публичной библиотеки в Ленинграде. Арестован в 1930 г. по «Академическому делу», в 1932 г. сослан в Тамбов, где и умер.

Бугаев Борис Николаевич (псевдоним Андрей Белый, 1880–1934), поэт, философ, теоретик символизма; окончил физико-математический факультет Московского университета; сотрудник журнала «Весы» и др. символистских изданий, участник кружка «аргонавтов»; с 1913 г. член Антропософского общества, в 1914–1916 гг. участвовал в строительстве «Гётеанума» в Дорнахе (Швейцария); в 1916–1921 гг. в России, в 1921–1923 гг. в эмиграции, затем вернулся в Россию. Доклады: «Религиозное сознание современного человека» (20 февраля 1912 г.), «Александрийский период и мы в освещении проблемы "Восток и Запад"» (12 февраля 1917 г.).

Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944), священник, богослов, философ; в период 1907–1917 гг. жил в Москве; был членом петербургского РФО, но непосредственного участия в его работе не принимал; в 1922 г. был выслан из СССР.

Василевский Григорий Афанасьевич
Доклад: «Виновата ли германская культура?» (8 марта 1915 г.).

Галич Леонид Евгеньевич (наст. фамилия Габрилович, 1878–1953), писатель, публицист, в 1899 г. окончил физико-математический факультет Петербургского университета; в 1909–1914 гг. приват-доцент Петербургского университета; сдал экзамен на степень магистра по историко-филологическому факультету и был допущен к чтению лекций по философии; с 1911 г. профессор Петербургской педагогической академии, где читал курс логики; публиковался в журналах «Вопросы философии и психологии», «Русская мысль», «Театр и искусство», в газете «Речь» и др.; активно участвовал в петербургских литературных обществах; в 1917 г. эмигрировал, жил в Париже, Нью-Йорке, Вашингтоне.

Гессен Сергей Иосифович (1887–1950), философ, образование получил в университетах Гейдельберга и Фрейбурга; в 1910–1914 гг. соредактор журнала «Логос»; с 1913 г. приват-доцент Петербургского университета; в 1917–1920 гг. профессор

Томского университета; с 1920 г. в эмиграции, жил в Финляндии, Берлине, Праге, Варшаве, Лодзи. Доклады: «Мистика и метафизика» (29 декабря 1909 г.), «Идея нации» (5 февраля 1915 г.).

Гиппиус Владимир Васильевич (1876–1941), писатель и педагог; троюродный брат З.Н. Гиппиус; в 1901 г. окончил Петербургский университет; с 1904 г. преподавал в женской гимназии М.Н. Стоюниной, с 1906 г. — в Тенишевском училище (с 1917 г. его директор). Доклад: «Пушкин и христианство» (15 декабря 1913 г.)

Гиппиус Зинаида Николаевна (1869–1945), писательница; с 1889 г. замужем за Д.С. Мережковским; инициатор создания РФС и РФО; литературный салон Гиппиус-Мережковских в «доме Мурузи» — место встречи символистов, представителей «нового религиозного сознания» и многих других литературных и духовных течений; с 1920 г. в эмиграции, жила в Париже. Доклады: «Слова Толстого» (16 ноября 1910 г.), «История в христианстве» (5 ноября 1914 г.)

Гредескул Николай Андреевич (1864–1941), философ, правовед, окончил юридический факультет Харьковского университета; профессор и декан юридического факультета Харьковского университета; профессор Политехнического института; автор ряда работ по философии и праву; в 1906–1916 гг. в ЦК партии кадетов; сотрудничал в газете «Речь», журнале «Русская мысль» и др.; был в тюрьме и ссылке; после 1917 г. его взгляды были близки «сменовеховству»; в 1920–30-х гг. преподавал в ленинградских вузах и популяризировал материалистическое понимание истории. Доклад: «Религия в границах человеческого (о книге P. Natorp'a «Die Religion innerhalb der Grenzen der Humanität»)» (26 октября 1910 г.)

Грузенберг Семен Осипович (1875–1938), философ, окончил юридический факультет Петербургского университета; присяжный поверенный и присяжный стряпчий; преподавал философию в Психоневрологическом институте; после 1917 г. преподавал в Петроградском университете. Доклад: «Ветхозаветная мораль в истолковании В.С. Соловьева» (3 мая 1914 г.).

Данилов Виктор Александрович (1850–1916), религиозный деятель, сотрудник журнала «Духовный христианин».

Дьяконов Александр Петрович (1871–1941), историк. В 1897 г. окончил СПбДА. В 1898–1903 гг. помощник библиотекаря Санкт-Петербургской духовной академии; в 1903 г. занял кафедру общей

гражданской истории, а после ее закрытия в 1911 г. — кафедру педагогики. В 1912–1916 гг. профессор по кафедре всеобщей истории на Высших женских историко-литературных и юридических курсах в Петербурге (Петрограде). С 1916 г. преподавал в Пермском университете, с 1930 г. — в педагогических институтах Перми, Рязани, Новозыбкова и Смоленска. С 1940 г. доктор исторических наук.

Ефименко Александра Яковлевна (урожд. Ставровская, 1848–1918), историк и исследователь фольклора, преподавала русскую историю на Высших женских курсах.

Жаков Каллистрат Фалалеевич (1866–1926), коми-зырянский этнограф, философ и писатель; в 1901 г. окончил Петербургский университет, в 1908–1917 гг. преподавал философию в Психоневрологическом институте; после 1917 г. преподавал в Юрьевском университете, Псковском учительском институте, Латвийском университете.

Жилкин Иван Васильевич (1874–1958), писатель; в 1900–1901 г. секретарь журнала «Неделя»; с 1903–1905 гг. — сотрудник «Санкт-Петербургских ведомостей»; в 1906 г. избран в I Государственную думу; подписал Выборгское воззвание; сотрудничал во многих газетах и журналах; поддерживал приятельские отношения с В.В. Розановым; публиковался в СССР.

Загельман Арон Ионотанович, сотрудник «Еврейской энциклопедии».

Зелинский Фаддей Францевич (1859–1944), филолог, специалист по античности; в 1887–1922 гг. профессор Петербургского (Петроградского) университета по кафедре классической филологии; поддерживал дружеские отношения со многими символистами; эмигрировал; в 1921–1939 гг. профессор Варшавского университета; умер в Германии. Доклад: «Волшебник Мерлин (трагедия веры), мифодрама Карла Иммермана» (23 апреля 1908 г.).

Иванов Вячеслав Иванович (1866–1949), поэт, мыслитель; с осени 1905 г. петербургский дом Ивановых («башня» — Таврическая ул., 25) — модернистский литературный салон, где проходят Ивановские среды; с ноября 1909 г. руководил христианской секцией РФО; осенью 1913 г. поселился в Москве; в 1924 г. эмигрировал; перешел в католичество; умер в Риме. Доклады: «О русской идее» (30 декабря 1908 г.), «Евангельский смысл слова “земля”» (4 мая 1909 г.), «Основы миросозерцания Ф.М. Достоевского» (18 апреля 1911 г.).

Иванов Евгений Павлович (1879–1942), писатель; друг А.А. Блока; в 1905 г. окончил юридический факультет Петербургского университета; в 1907–1918 гг. счетовод правления Китайско-Восточной ж.д.; участник РФС; после 1917 г. работал библиотекарем и статистиком в разных учреждениях; в 1928 г. был арестован по делу кружка А.А. Мейера «Воскресение»; осужден на 3 года высылки в Великий Устюг; по возвращении в Ленинград работал счетоводом, табельщиком, рабочим, кассиром в Консерватории; умер в блокаду от голода. Доклад: «Нация и религия» (5 марта 1912 г.).

Каблуков Сергей Платонович (1881–1919), преподаватель математики в 3-м Реальном училище и женской гимназии А.П. Никифоровой, музыкальный критик, сотрудник журнала «Музыкальный современник»; в 1909–1913 гг. секретарь РФО.

Каменская Анна Алексеевна (1867–1952), председатель Российского теософского общества, редактор-издатель «Теософского вестника», переводчица (псевдоним Alba), преподаватель гимназии М.Н. Стоюниной. Доклад: «Теософия и богостроительство» (24 ноября 1909 г.).

Карташев Антон Владимирович (1875–1960), историк Церкви, в 1899 г. окончил Санкт-Петербургскую духовную академию, затем оставлен на кафедре истории Русской Церкви; один из инициаторов РФС. Печатался в журнале «Новый путь» под псевдонимом «Т. Романский». Последний председатель РФО с 29 октября 1912 г. В 1917 г. министр вероисповеданий Временного правительства. В эмиграции профессор Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже. Доклад: «Реформа, реформация и исполнение Церкви» (28 февраля 1916 г.).

Коген Герман (1842–1918), немецкий философ, глава Марбургской школы неокантианства. Доклад: «Сущность иудейской религии» (25 апреля 1914 г.).

Койген Давид Маркович (1877–1933), философ. Обучался в Берне, Цюрихе, Мюнхене, Берлине и Париже. Ученую степень доктора философии получил в Цюрихском университете. С 1913 г. жил в Петербурге. Сотрудник газеты «День». С 1918 г. профессор в Киеве. С 1921 г. жил в Германии. Автор ряда работ по философии культуры и социологии (большинство из них опубликованы на немецком языке). Доклад: «Государство и религия» (15 марта 1915 г.).

Колпинский Диодор Валерьянович (1893–1932), католический священник (с 1915 г.), с 1921 г. в эмиграции, жил в Польше, Германии, Австрии, Маньчжурии. Доклад: «О реформе Русской Церкви» (28 января 1916 г.).

Кондурушкин Степан Семенович (1874/1875–1919), писатель, окончил Казанский учительский институт; его богоискательские настроения связаны с интересом к основателю религиозной секты трезвенников Ивану Чурикову и к иеромонаху Илиодору (Труфанову); во время Первой мировой войны — военный корреспондент газеты «Речь». Доклад: «О народной вере» (12 ноября 1912 г.).

Кудрявцев Константин Дмитриевич, делопроизводитель канцелярии Петербургской Городской думы; заведующий редакцией «Известий Санкт-Петербургской Городской думы», секретарь Российского теософского общества; врач-оккультист; автор книг: «Мистицизм и гипнотизм, их сходство и различие» (СПб., 1911), «Целительная жизненная сила» (СПб., 1913).

Кузьмин-Караваев Дмитрий Владимирович (1886–1959), юрист, поэт, сын политического деятеля, кадета В.Д. Кузьмина-Караваева, с 1922 г. в эмиграции. Участник прений.

Кутыловский Богдан Фортунатович (1863–1922), юрист, адвокат, публицист, в 1906–1909 гг. редактор петербургской газеты «Край» на польском языке. Участник прений.

Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965), философ; окончил историко-филологический факультет Петербургского университета; с 1898 г. преподавал логику и психологию в гимназии М.Н. Стоюниной; с 1907 г. преподавал в Петербургском университете; в 1922 г. выслан из Советской России; жил в Чехословакии, Франции, США. Доклад: «Идея бессмертия души как проблема теории знания» (23 марта 1910 г.)

Макшеева Наталия Алексеевна (1869–?), писательница, автор биографических очерков о русских писателях.

Мейер Александр Александрович (1875–1939), религиозный мыслитель; в 1894 г. окончил 3-ю одесскую гимназию; в 1894–1895 гг. учился в Новороссийском университете в Одессе; неоднократно арестовывался за участие в марксистском движении; с конца 1906 г. поселился в Петербурге, где произошло его обращение «от марксизма к идеализму»; один из теоретиков «мистического

анархизма»; с 1908 г. преподавал логику и философию в ряде учебных заведений; активный деятель РФО; в 1918 г. один из организаторов Вольфилы; в 1917–1928 гг. возглавлял религиозно-философский кружок (с 1923 г. известный под названием «Воскресение»); в 1928 г. арестован, отбывал срок заключения на Соловках и в Белбалтлаге; в 1935 г. освобожден досрочно «по зачетам», жил в Дмитрове, Калязине. Доклады: «Религия и культура» (16 декабря 1908 г.), «История и религия» (10 января 1910 г.), «Религиозный смысл мессианизма» (26 октября 1914 г.), «Новое религиозное сознание и творчество Н.А. Бердяева» (17 октября 1916 г.).

Мережковский Дмитрий Сергеевич (1865–1941), писатель, литературный критик, философ; один из основателей РФС и РФО; член Совета РФО; в 1888 г. окончил историко-филологический факультет Петербургского университета; с 1889 г. женат на З.Н. Гиппиус; с 1920 г. в эмиграции. Доклады: «О Церкви грядущего» (8 ноября 1907 г.), «Опять об интеллигенции и народе» (21 апреля 1909 г.), «Земля во рту» (3 ноября 1909 г.), «Зеленая палочка» (16 ноября 1910 г.), «Две России» (6 мая 1913 г.), «Об отношении Ветхого Завета к христианству» (19 октября 1913 г.), «О религиозной лжи национализма» (26 октября 1914 г.), «Религиозная личность и общественность» (12 марта 1916 г.).

Миклашевский Михаил Петрович (псевд. Неведомский, 1866–1943), журналист, экономист; сотрудник изданий «Мир Божий», «Правда», «Наша жизнь» и др.; вместе с А.А. Блоком сотрудник Чрезвычайной следственной комиссии, учрежденной Временным правительством для расследованием деятельности царских министров и сановников. Участник прений.

Михаил (Павел Васильевич Семенов; 1874–1916), богослов, публицист. В 1899 г. окончил Казанскую духовную академию, принял монашество; в 1900–1902 гг. преподавал догматическое богословие в Воронежской духовной семинарии, с 1902 г. приват-доцент Санкт-Петербургской духовной академии по кафедре церковного права, с 1903 г. архимандрит и экстраординарный профессор Академии. В октябре 1907 г. перешел в старообрядчество (Белокриницкой иерархии), в 1908 г. хиротонисан во епископа Канадского, в 1910 г. запрещен в священнослужении старообрядческим Собором, умер в больнице московского Рогожского кладбища. Доклад: «Почему вера в Христа-Бога не противоречит разуму» (21 февраля 1910 г.).

Никольский Николай Константинович (1863–1936), историк древнерусской литературы. В 1887 г. окончил Санкт-Петербург-

скую духовную академию, преподавал в Петербургском университете, с 1900 г. член-корреспондент АН, с 1916 г. академик. Доклад: «О древнерусском христианстве» (22 ноября 1912 г.).

Перцов Петр Петрович (1868–1947), писатель; в 1904–1906 гг. сотрудник петербургской газеты «Слово» и журнала «Мир искусства»; в 1903–1904 гг. редактор журнала «Новый путь»; с 1908 г. сотрудничал с «Новым временем»; с осени 1910 г. жил в Москве; скептически отнесся к началу деятельности РФО, резко критиковал Д.С. Мережковского. После 1917 г. уехал в Кострому, где преподавал.

Погодин Александр Львович (1872–1947), филолог-славист и историк; в 1894 г. окончил Петербургский университет; в 1896–1906 гг. профессор Варшавского университета по кафедре славянской филологии; в 1908–1910 гг. преподавал в Петербургском университете, на Высших женских курсах, в Коммерческом училище и др.; в 1910–1920 гг. профессор Харьковского университета; эмигрировал; в 1920–1944 гг. преподавал в Белградском университете. Доклад: «Из области мессианических чаяний» (26 января 1910 г.).

Половцова Ксения Анатольевна (1887–1949), художник-график, архитектор, дочь сенатора А.В. Половцова (1849–1905); находилась в родстве с кн. П.А. Кропоткиным и семьей Гиппиус; была близка кругу Мережковских; в 1914–1917 гг. секретарь РФО; после 1917 г. преподавала в школах рисование и черчение; в 1928 г. арестована вместе с А.А. Мейером и другими членами его кружка, приговорена к 7 годам лагерей, срок отбывала на Соловках и в Белбалтлаге; в 1930 г. была переведена в Ленинград и допрошена по «Академическому делу»; в том же году снова помещена на Соловки; принимала участие в журнале Управления СЛОН ОГПУ «Соловецкие острова»; на Соловках работала архитектором, читала лекции, рисовала; после Соловков отбывала заключение на ст. «Медвежья Гора» Мурманской ж.д., где работала в отделении гражданского строительства управления Беломоро-Балтийского комбината, затем работала в г. Дмитрове; на канале Москва–Волга; в 1933 г. освобождена досрочно «по зачетам»; жила в Калинине и Калязине.

Протейкинский Виктор Петрович (? – ок. 1914), математик, родственник Д.В. Философова и С.П. Дягилева, был близок к кругу А.Н. Бенуа. Действительный член РФО, на заседаниях которого активно участвовал в прениях.

Пузино Иван Владимирович, приват-доцент Петроградского университета, после 1917 г. в эмиграции.

Раевский Павел Васильевич (1877–1940), окончил Санкт-Петербургскую духовную академию и Петербургский археологический институт; с 1903 г. настоятель церкви Св. Иоанна Предтечи при Обществе распространения религиозно-нравственного просвещения (угол Выборгской и Нюстадтской); с 1904 г. священник отделения Приюта (гимназии) принца Петра Георгиевича Ольденбургского, в 1915–1926 гг. настоятель Спасо-Бочаринской церкви. В 1922–1923 гг. уклонился в обновленческий раскол, в 1923–1926 гг. настоятель церкви Воскресения Христова (Варшавской); в 1928 г. хиротонисан обновленцами во епископа Кронштадтского; в 1925–1927 гг. ректор Ленинградского богословского института; с 1927 г. обновленческий архиепископ Новгородский; с 1929 г. архиепископ Ялтинский; с 1935 г. архиепископ Рыбинский; с 1936 г. митрополит Ярославский; с 1938 г. уволен за штат. Участник прений.

Рейснер Михаил Андреевич (1868–1928), правовед, окончил юридический факультет Варшавского университета; преподавал в Киевском и Томском университетах; в 1903–1907 гг. в эмиграции; с 1907 г. преподавал в Петербургском университете, Психоневрологическом институте, на Высших женских историко-литературных и юридических курсах, на Высших коммерческих курсах при Обществе для распространения коммерческих знаний; в 1918 г. был учредителем Социалистической (позже Коммунистической) академии; член Русского психоаналитического общества. Участник прений.

Розанов Василий Васильевич (1856–1919), русский мыслитель, писатель, один из инициаторов и организаторов РФС, в 1907–1908 гг. активный участник РФО, член Совета. В январе 1909 г. вышел из Совета РФО в знак протеста против идейного направления общества, которое, по его мнению, навязывали Д.С. Мережковский, З.Н. Гиппиус, Д.В. Философов. Изгнан из РФО в январе 1914 г. Доклады: «О нужде и неизбежности нового религиозного сознания» (15 октября 1907 г.), «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира» (21 ноября 1907 г.), «О христианском аскетизме» (12 марта 1908 г.), «О народобожии» (26 ноября 1908 г.), «О радости прощения» (4 мая 1909 г.).

Свенцицкий Валентин Павлович (1881–1931), писатель, публицист; учился на историко-филологическом факультете Московского университета; в 1905 г. один из организаторов Христианского братства борьбы и Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева в Москве; в 1917 г. принял сан священника; несколько раз был арестован; умер в ссылке в Сибири. Доклад: «Мировое значение аскетического христианства» (14 февраля 1908 г.).

Свирский Игнатий Михайлович (1885–1968), католический священник, профессор католической духовной семинарии в Петербурге, после 1917 г. жил в Польше, с 1946 г. епископ. Доклад: «Авторитет, законы и церковность» (28 января 1916 г.).

Сизов Михаил Иванович (1883–1956), литературный критик и переводчик; в 1903 г. поступил на естественно-историческое отделение физико-математического факультета Московского университитета; в 1907 г. за отсутствием кафедры физиологии животных перевелся в Петербургский университет, который и окончил; с 1912 г. преподаватель естественной истории, географии и физики в частной женской гимназии Львовых в Москве; друг Андрея Белого, входил в кружок «аргонавтов»; сотрудник изд-ва «Мусагет»; антропософ, в 1914 г. участник строительства «Гётеанума» в Дорнахе (Швейцария); в 1920-е гг. состоял в Ордене тамплиеров и в Ордене розенкрейцеров, был арестован по «Делу Веревина» в 1933 г., в наказание зачли срок предварительного заключения и отпустили; с 1933 г. преподаватель физики в Станкоинструментальном институте и научный сотрудник Института высшей нервной деятельности; в 1938–1948 гг. работал в Институте курортологии в Сочи; в начале 1950-х гг. вернулся в Москву и работал в системе АН СССР. Участник прений.

Славинский Максим Антонович (1868–1945), журналист и политический деятель; окончил юридический факультет Киевского университета; в начале 1900-х гг. переехал в Петербург; член кадетской партии; сотрудничал в журналах «Северный курьер», «Вестник Европы», «Мир Божий», в газете «Свободная мысль»; один из редакторов и издателей энциклопедии «Украинский народ в его прошлом и настоящем»; один из авторов сборника «Интеллигенция в России» (1910), выпущенного против сборника «Вехи» (1909); зам. комиссара по делам Украины при Временном правительстве; с 1918 г. в эмиграции, жил и преподавал в Чехословакии; умер в заключении. Участник прений.

Смирнов Александр Васильевич (1857–?), протоиерей, в 1884 г. окончил Казанскую духовную академию, с 1891 г. профессор кафедры пастырского богословия и педагогики Казанской духовной академии; редактор журнала «Православный собеседник»; депутат IV Государственной думы от партии октябристов. Участник прений.

Соколов Василий Петрович, сотрудник церковных изданий, публиковался в журналах «Церковно-общественная жизнь», «Церковь и жизнь» и др. (писал под псевдонимом

«Credens»), художник-архитектор. Доклады: «Мысль и догмат» (30 ноября 1913 г.), «Природа церкви и ее судьбы в истории» (8 ноября 1915 г.).

Соллертинский Сергей Александрович (1846–1920), богослов и теоретик педагогики. Окончил Санкт-Петербургскую духовную академию (1871), приват-доцент по кафедре педагогики в той же академии; с 1884 г. доцент по кафедре пастырского богословия и педагогики, с 1885 г. экстраординарный, а с 1901 г. сверхштатный ординарный профессор. Магистр богословия (1883), доктор богословия (1899). С 1912 г. почетный член СПбДА. В 1888 г. рукоположен во священника к петербургскому Никольскому морскому собору (с 1894 г. протоиерей). В 1901 г. перемещен в Сергиевский артиллерийский собор, в 1906–1907 гг. настоятель церкви Св. Екатерины на Васильевском острове, позднее — церкви Скорбящей Божией Матери за Литейным двором. С 1910 г. митрофорный протоиерей. Участник прений.

Соловьев Сергей Михайлович (1885–1942), поэт, критик; принадлежал к кругу младших символистов (друг Андрея Белого, родственник А.А. Блока); в 1912 г. окончил историко-филологический факультет Московского университета; в 1915 г. рукоположен во иерея; в 1923 г. перешел в католичество; в 1931 г. арестован; последние годы жизни провел в психиатрических лечебницах. Доклады: «Идея Церкви в поэзии Владимира Соловьева» (5 декабря 1913 г.), «О современном патриотизме» (21 декабря 1914 г.), «Кризис славянофильства» (6 февраля 1917 г.).

Стахович Александр Александрович (1857–1915), гласный елецкого уездного земства и предводитель дворянства Елецкого уезда Орловской губернии; входил в кружок «Беседа» и «Союз освобождения»; член ЦК партии кадетов; депутат II Государственной думы; редактор-издатель газеты «Думский листок»; после революции 1905 г. жил в Петербурге; был членом Совета Главного управления государственного коннозаводства.

Степанов Василий Александрович (1873–1920), двоюродный брат З.Н. Гиппиус; учился в Петербургском университете и Горном институте императрицы Екатерины II; работал горным инженером; депутат III и IV Государственной думы; с 1916 г. член ЦК партии кадетов; масон; комиссар Временного правительства; товарищ министра торговли и промышленности Временного правительства; избран в Учредительное собрание; участник Белого движения.

Столпнер Борис Григорьевич (1871–1967), философ, переводчик; участник социал-демократического движения, неоднократно подвергался арестам; после 1905 г. занимался научной и преподавательской работой, в советское время — профессор, доктор философских наук. Участник прений.

Струве Петр Бернгардович (1870–1944), экономист, философ, общественный и политический деятель. В 1895 г. окончил экономический факультет Петербургского университета, «легальный марксист»; в 1901 г. за границей организовал журнал «Освобождение», вокруг которого возник «Союз освобождения»; входил в ЦК партии кадетов (до 1915 г.). Автор статей в сборниках «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909); преподавал политэкономию в Петербургском университете и Политехническом институте, на Высших женских курсах; с 1906 г. редактор журнала «Русская мысль». Член Совета РФО, в 1914 г. вышел из Совета Общества в знак протеста против исключения В.В. Розанова. С 1917 г. академик РАН, в 1920-е гг. исключен из ее состава. Участник Белого движения, эмигрировал, жил в Праге, Берлине, Белграде, Париже. Доклады: «Религия и социализм» (18 марта 1909 г.), «Жизнь и смерть Льва Толстого» (16 ноября 1910 г.).

Тан (наст. фамилия Богораз) Владимир Германович (1865–1936), писатель, ученый; за революционную деятельность был сослан на Колыму, где исследовал быт чукчей; первые художественные произведения посвящены чукотской теме; участник нескольких этнографических экспедиций АН; после 1917 г. работал в Музее антропологии и этнографии, в 1932 г. основал Музей истории религии АН СССР. Участник прений.

Терк Александр Яковлевич, инженер-техник, кандидат математических наук. Участник прений.

Тернавцев Валентин Александрович (1866–1940), чиновник особых поручений при обер-прокуроре Святейшего синода, один из активных участников РФС и РФО; работал над толкованием Апокалипсиса. Доклад: «Империя и христианство» (10 марта 1909 г.).

Трегубов Иван Михайлович (1858–1931), один из лидеров толстовства, вместе с В.Д. Бонч-Бруевичем, В.Г. Чертковым и П.И. Бирюковым вел кампанию в защиту духоборов; в 1919 г. делегат от «сектантов-коммунистов» на 7-м Всероссийском съезде советов; в 1920 г. вместе с Бирюковым составил «Докладную за-

писку об отношении Наркомзема к сельскохозяйственным коммунам русских сектантов», где были провозглашены привилегии сектантам не только в отношении к воинской службе, но и в экономической и политической областях; арестован, умер на этапе в глубь Казахстана. Участник прений.

Туган-Барановский Михаил Иванович (1865–1919), экономист, социолог; окончил физико-математический и юридический факультеты Харьковского университета; преподавал в Петербургском университете, на Высших женских курсах, в Политехническом институте; после 1917 г. уехал на Украину, где был министром финансов правительства Центральной рады, участвовал в организации Украинской АН, был профессором Киевского университета. Доклад: «Христианство и индивидуализм» (13 февраля 1914 г.).

Успенский Василий Васильевич (1876–1930), богослов, окончил Санкт-Петербургскую духовную академию, там же в 1901–1905 гг. преподавал педагогику и пастырское богословие; после ухода из академии преподавал на Высших женских естественно-научных курсах М.А. Лохвицкой-Скалон, в Педагогической академии лиги образования, Алексеевской торговой школе Петербургского купеческого общества; печатался в «Новом пути» под псевдонимом «В. Бартенев». Участник прений.

Философов Дмитрий Владимирович (1872–1940), литературный критик, публицист; с 1882 г. учился в гимназии К.И. Мая в Петербурге вместе с А.Н. Бенуа и К.А. Сомовым, на юридическом факультете Петербургского университета (вместе со своим двоюродным братом С.П. Дягилевым), участвовал в организации журнала «Мир искусства» (1899–1904), где познакомился с Мережковскими; сотрудник журнала «Новый путь». Председатель РФО с 29 ноября 1909 г. по 29 октября 1912 г., затем товарищ председателя. С 1919 г. в эмиграции. Доклады: «Богостроительство и богоискательство» (20 января 1909 г.), «О современных религиозных течениях в католичестве» (20 декабря 1909 г.), «Религиозная психология» (24 января 1910 г.), «Церковь, интеллигенция и народ» (2 марта 1910 г.), «О принципе единства в Церкви» (20 декабря 1912 г.), «Церковная реформа в России» (28 ноября 1915 г.).

Франк Семен Людвигович (1877–1950), философ. С 1905 г. жил в Петербурге, участвовал в сборниках «Проблемы идеализма» (1902) и «Вехи» (1909). Принял православие (его духовным отцом стал священник К.М. Аггеев). С 1912 г. приват-доцент Пе-

тербургского университета. В 1917–1921 гг. профессор Саратовского университета. В 1922 г. выслан из Советской России, жил в Германии, в 1937–1945 гг. во Франции; с 1945 г. в Англии. Доклады: «Религиозная философия Джемса» (2 февраля 1910 г.), «Памяти Льва Толстого» (16 ноября 1910 г.).

Холопов Иродион Доментьевич (1881–1942), священник; окончил Тульскую духовную семинарию; настоятель церкви при 2-й мужской гимназии, где был законоучителем; воспитатель при пансионе гимназии императора Александра I; в 1922 г. уклонился в обновленчество, с 1924 г. — профессор обновленческого Богословского института, с апреля 1926 г. работал в Государственной публичной библиотеке. Доклады: «Борьба за религиозное мировоззрение» (15 декабря 1912 г.), «Абсолютность христианства» (3 апреля 1913 г.), «Идеология церковной реформы» (28 марта 1916 г.).

Чеботаревская Александра Николаевна (1869–1925), переводчица, сестра Анастасии Чеботаревской (1876–1921), жены писателя Федора Сологуба; окончила Высшую школу общественных наук в Париже; под ее редакцией было издано Полное собрание сочинений Мопассана в 30 томах, большую часть которых она перевела. В 1913 – начале 1914 г. секретарь РФО, после исключения В.В. Розанова в знак протеста вышла из Совета РФО, а 21 ноября 1914 г. — из членов РФО.

Чулков Георгий Иванович (1879–1939), писатель, исключен из Московского университета за политическую деятельность; в 1902–1904 гг. в ссылке в Сибири; секретарь редакции журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни»; принимал участие в издании журналов «Весы» и «Золотое руно» (1908–1910), альманахов «Факелы» (1906–1908) и «Белые ночи» (1907); символист, «мистический анархист»; в 1909–1915 гг. большей частью жил за границей; в 1920-е гг. работал в ГАХН. Доклады: «Оправдание символизма» (19 января 1914 г.), «Национальная самобытность и религиозное сознание» (5 декабря 1915 г.).

Эрн Владимир Францевич (1882–1917), философ; выпускник 2-й гимназии г. Тифлиса, одноклассник П.А. Флоренского и А.В. Ельчанинова; в 1904 г. окончил историко-филологический факультет Московского университета; вместе с В.П. Свенцицким в 1905 г. организовал Христианское братство борьбы; в 1906–1908 гг. активно публиковал статьи по церковным, общественным и философским проблемам в журналах «Живая жизнь» и «Век», сборниках «Вопросы религии» и «Религия и жизнь», на-

печатал ряд брошюр в серии «Религиозно-общественная библиотека» М.А. Новоселова («Семь свобод», «Как нужно жить христианам», «Пастырь нового типа»). Один из организаторов и активный участник Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьева. С 1910 г. член редакционного совета книгоиздательства «Путь». С 1910 г. приват-доцент Московского университета. С 1916 г. член Московского психологического общества. Доклады: «Идея христианского прогресса» (3 февраля 1908 г.), «Основной характер русской философской мысли и метод ее изучения» (22 ноября 1910 г.).

СЕЗОН 1914/15

Заседание 26 октября 1914 г.

А.А. Мейер
Религиозный смысл мессианизма

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 1–7.

[1] *…пришел уже Фихте…* — См. «Речи к немецкой нации», читанные И.Г. Фихте в Берлинской академии в 1807–1808 гг. (Германия была оккупирована французами) и вскоре вышедшие отдельным изданием.

[2] *…как учил Мицкевич…* — Свои мессианские идеи Мицкевич наиболее ярко изложил в третьей части драматической поэмы «Dziady» («Дзяды»; 1823–1832): Польша была распята, но воскреснет и положит начало новой исторической эпохе.

[3] *…«которого Он любил»…* — Ин. 11, 3–11.

[4] *Известный автор «Psalmow przyszło ci»…* — Имеется в виду Зыгмунт Красиньский (Krasiński; 1812–1859) — польский писатель и мыслитель, идеолог польского мессианства. Цикл стихов «Псалмы будущего» («Psalmy przyszłoœci») был написан в 1845 г.

Д.С. Мережковский
О религиозной лжи национализма

Публикуется по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 1–14. Напечатано в издании: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 8–14.

[5] *Связь Канта с Круппом…* — Имеется в виду вызвавшая бурные споры речь В.Ф. Эрна «От Канта к Круппу», которая была произнесена в Петрограде 26 ноября 1914 г. и повторена в Москве

29 января 1915 г. на заседании Религиозно-философского общества памяти Вл.С. Соловьева. Газетный отчет о заседании был написан самим Эрном: *Э<рн В.>*. Спор о германской культуре (в Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева в Москве) // Утро России. 1915. № 31. С. 4. Текст речи лег в основу статьи: *Эрн В.* От Канта к Круппу // Русская мысль. 1914. Кн. XII. С. 116–124.

[6] «*Разумейте языцы, и покоряйтеся, яко с нами Бог*» — Ис. 8, 8–9.

[7] *Сущность революции, — утверждает Тютчев…* — Из статьи Ф.И. Тютчева «Россия и революция» (1848).

[8] «*Будет ли Франция ~ гибель ее неизбежна*». — Это высказывание Тютчева сохранилось в письме Карла фон Пфеффеля (1811–1890) редактору газеты «L'Union» Пьеру Лоранси от 6 августа/25 июля 1873 г. В переводе Л.Р. Ланского: «Хватит ли у нее силы, — говоря по-христиански, сила означает смирение, — хватит ли у нее силы признаться себе в заблуждении, слишком затянувшемся, повернуть назад, порвать с пагубными принципами Революции, стать снова христианской и монархической? Если нет, то закат ее будет окончательным и бесповоротным» (Литературное наследство. Т. 97: Федор Иванович Тютчев. Кн. 2. М.: Наука, 1989. С. 37).

[9] «*…убивает себя своими собственными руками*». — Из статьи Ф.И. Тютчева «Россия и революция» (1848).

[10] «*что-то вроде размягчения мозга у целой нации ~ остается одно: удавиться*». — См.: *Аксаков И.С.* Биография Федора Ивановича Тютчева. М., 1886. С. 198.

[11] *…Исходил, благословляя*. — Из стихотворения Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855).

[12] «*Между тою и другою ~ усумниться в ее призвании?*» — Д.С. Мережковский в приблизительном переводе приводит слова из написанной на французском языке статьи Ф.И. Тютчева «Россия и революция» (1848). Современный перевод: «Уже давно в Европе существуют только две действительные силы: Революция и Россия. Эти две силы сегодня стоят друг против друга, а завтра, быть может, схватятся между собой. Между ними невозможны никакие соглашения и договоры. Жизнь одной из них означает смерть другой. От исхода борьбы между ними, величайшей борьбы, когда-либо виденной миром, зависит на века вся политическая и религиозная будущность человечества. <…> И когда над столь громадным крушением мы видим еще более громадную Империю, всплывающую подобно Святому Ковчегу, кто дерзнет сомневаться в ее призвании, и нам ли, ее детям, проявлять неверие и малодушие?..» (*Тютчев Ф.И.* Полн. собр. соч.: В 6 т. / Составление, перевод, подгот. текста, коммент. Б.Н. Тарасова. М.: Издательский центр «Классика», 2003. Т. 3. С. 144).

[13] *…Лишь верь она себе самой!* — Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Нет, карлик мой! Трус беспримерный…» (1850).

[14] *…Со дна воздвиглись царства тьмы.* — Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Теперь тебе не до стихов…» (1854).

[15] *Предсказание Наполеона на св. Елене…* — Имеется в виду записанное Лас-Казом изречение Наполеона: «Dans cinquante ans, l'Europe sera republicaine ou cosaque» («Через 50 лет Европа будет

республиканской или казацкой») (*Las Cases E.* Memorial de St.-Helene. P., 1823. T. 1. P. 454; запись от 18 июня 1816 г.).

[16] *...Вновь уляжется волна.* — Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Море и утес» («И бунтует, и клокочет…») (1848).

[17] *…Меч земли и гром небес…* — Из стихотворения А.С. Хомякова «Остров» («Остров пышный, остров чудный…») (1836).

[18] *…Он божеством себя провозгласил.* — Из стихотворения Ф.И. Тютчева «Ватиканская годовщина» («Был день суда и осужденья…») (1871).

[19] *Церковь, освящая империю…* — Из статьи Ф.И. Тютчева «Россия и Запад» (1849).

[20] *«…кто хочет быть первым, да будет последним».* — Мф. 20, 26–27.

Прения

Публикуется по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 14. Л. 15–26. Впервые напечатано в издании: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 15–19.

[21] *…о русской всечеловечности…* — О «всечеловечности» русского гения и «всемирной отзывчивости» русской культуры Ф.М. Достоевский говорил в своей речи на Пушкинском празднике (20 июня 1880).

[22] *«Счастье ~ оно есть».* — Неточная цитата из шестого письма тургеневского «Фауста» (1856). У Тургенева: «Оно <счастье> — как здоровье: когда его не замечаешь, значит, оно есть» (*Тургенев И.С.* Полн. собр. соч. и писем: В 28 т. М.–Л.: Наука, 1964. Т. VII. С. 188).

[23] *Оствальд* Вильгельм Фридрих (Ostwald; 1853–1932), немецкий физико-химик и философ-идеалист, профессор Рижского политехнического училища (1882–1887), Лейпцигского университета (1887–1906). Член-корреспондент Петербургской АН (1895). Лауреат Нобелевской премии (1909).

[24] *«Deutschland, Deutschland ber alles»* — «Германия, Германия превыше всего» (*нем.*). Первая строка стихотворения Августа Гейнриха Гофмана фон Фаллерслебена (Hoffmann von Fallersleben; 1798–1874) «Песнь немцев» (Das Lied der Deutschen, 1841), ставшего в сочетании с музыкой Йозефа Гайдна гимном Германии.

Заседание 5 ноября 1914 г.

З.Н. Гиппиус
История в христианстве

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1916. Пг., 1916. Вып. VI. С. 20–28.

[25] *«Война есть наитруднейшее подчинение Богу ~ просты».* — Неточная цитата из «Войны и мира». У Л.Н. Толстого:

«Война есть наитруднейшее подчинение свободы человека законам Бога, — говорил голос. — Простота есть покорность Богу; от Него не уйдешь. И они просты» (*Толстой Л.* Война и мир. Том 3. Часть третья. IX).

Прения

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. Пг., 1916. Вып. VI. С. 29–44.

[26] «*подписано, и с плеч долой*». — Из комедии А.С. Грибоедова «Горе от ума» (Действие I. Явление 4).

[27] «*Любовь к отечеству и народная гордость*»... — Речь идет о статье М.О. Меньшикова «Выше свободы: О любви к отечеству и народной гордости» (1904), взявшего эпиграфом цитату из статьи Н.М. Карамзина «О любви к отечеству и народной гордости» (1802).

[28] …*Востоком Ксеркса иль Христа?* — Из стихотворения Вл. Соловьева «Ex oriente lux» («С Востока свет, с Востока силы!...») (1890).

[29] …*не забывшие масла для светильников…* — Мф. 25, 1–13.

[30] …*своей тетушке А<лександре> А<ндреевне>…* — Александра Андреевна Толстая (1817–1904), фрейлина, двоюродная тетя Л.Н. Толстого, писательница. Оставила мемуары под названием «Печальный детектив из моей жизни», посвященные эпохе 1868–1883 гг. (Октябрь. 1993. № 5–6). Л.Н. Толстой познакомился с ней в Швейцарии в 1857 г., и их дружба продолжалась почти полвека. Об их взаимоотношениях и переписке см. также: *Азарова Н.А.* Два голоса (из переписки Л.Н. Толстого с А.А. Толстой) // Октябрь. 1996. № 9. С. 138.

[31] «*…не может быть Моим учеником*». — Лк. 14, 26.

[32] «*Потерявший душу свою обретет ее*». — Мф. 16, 25.

[33] *Нет у вас родины, нет вам изгнания.* — Из стихотворения Лермонтова «Тучи» («Тучки небесные, вечные странники!..») (1837).

[34] *Н.Д. Соколов.* — Возможно, Николай Дмитриевич Соколов (1870–1928), юрист, присяжный поверенный, впоследствии сенатор, в 1917 г. член исполкома Петроградского совета и Чрезвычайной следственной комиссии.

[35] …*русско-германский торговый договор…* — 15 июля 1904 г. был возобновлен русско-германский торговый договор, по которому Россия сделала Германии очень большие уступки, дабы обеспечить ее благожелательный нейтралитет в войне на Дальнем Востоке. Необходимость пересмотра торгового договора с Германией широко обсуждалась российской общественностью в начале 1910-х гг. См.: *Гольдштейн И.М.* Русско-германский торговый договор и задачи России. М., 1912; *Яснопольский Л.Н.* Значение русско-германского торгового договора. Киев, 1913; *Лейтес К.С.* Ход работ по подготовке к пересмотру торговых договоров в России и Германии. СПб., 1914.

Заседание 26 ноября 1914 г.

Продолжение прений по докладам З.Н. Гиппиус и А.А. Мейера

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 45–67.

[36] «*царство Мое не от Мира сего*»… — Ин. 18, 36.

[37] *…карамазовский вопрос…* — В романе «Братья Карамазовы» (Ч. II. Кн. 5. Гл. IV) Иван Карамазов рассуждает о «высшей гармонии», делая вывод, что «не стоит она слезинки хотя бы одного только <…> замученного ребенка» (*Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Л.: Наука, 1976. Т. 14. С. 223).

[38] *С какой неприязнью говорит Чернышевский о Герцене...* — Чернышевскому претил либерализм Герцена, за который он сурово критиковал, хотя и признавал, что «по блеску таланта в Европе нет публициста, равного Герцену». В начале июля 1859 г. Чернышевский посетил Герцена в Лондоне, своим визитом остался крайне разочарован и вспоминал о нем неохотно: «Я в свою жизнь проделал много глупостей. Но эта глупость ничто по сравнению с той колоссальной глупостью, которую я совершил, отправившись на поклон к Герцену...» (*Антонович М.А., Елисеев Г.З.* Шестидесятые годы. М.–Л., 1933. С. 91). Подробно о визите Чернышевского к Герцену и их взаимоотношениях см.: *Коротков Ю.* Господин, который был в субботу в Фулеме // Прометей: Историко-биографический альманах. М., 1971. Т. 8.

[39] *…Герцен ~ когда говорит о желчевиках…* — После встречи с Чернышевским Герцен написал статью «Лишние люди и желчевики», в которой с иронией отозвался об этом типе революционера: «Добрейшие по сердцу и благороднейшие по направлению, они, т.е. желчные люди наши, тоном своим могут довести ангела до драки и святого до проклятия» (Колокол. 1860. 15 октября).

[40] *…его письма с Запада…* — Речь о публицистике Герцена периода эмиграции: «Письма из Франции и Италии» (1847–1852), «С того берега» (1847–1850) и др.

[41] *…как некогда селянин Киринеянин помог Ему.* — Мф. 27, 32; Мк. 15, 21; Лк. 23, 26–31.

Заседание 21 декабря 1914 г.

С.М. Соловьев
О современном патриотизме

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 68–74.

[42] *Вильгельм II Гогенцоллерн* (1859–1941), германский император с 1888 по 1918 г.

[43] *Гарнак* Адольф (Harnack; 1851–1930), немецкий протестантский богослов и церковный историк. С 1910 г. президент созданного по его инициативе Общества содействия науке императора Вильгельма. См. также примеч. 71 к 1 тому наст. изд.

[44] *Гауптман* Герхард (Hauptmann; 1962–1946), немецкий драматург. В Московском художественном театре было поставлено более 30 его пьес, в т.ч. «Потонувший колокол» (1898), «Возчик Геншель» (1899), «Одинокие» (1899), «Михаэль Крамер» (1901).

[45] *Бебель* Август (Bebel; 1840–1913), основатель и руководитель германской социал-демократической партии.

[46] *Со времени Петра наша Церковь осуждена на эту неподвижность…* — Имеется в виду учреждение Петром I Святейшего правительствующего синода (25 декабря 1721 г.). В 1722 г. учреждена должность обер-прокурора Синода, наблюдавшего за тем, чтобы решения Синода соответствовали интересам и задачам государства.

[47] *Бисмарк* фон Шенхаузен Отто Эдуард Леопольд (Bismarck; 1815–1898), первый рейсхканцлер Германской империи (1871–1890).

[48] *Моммзен* Теодор (Mommsen; 1817–1903), немецкий историк. Упоминается его трехтомный труд «Romische Geschichte» («Римская история», социально-политическая история Рима до 46 г. н.э.), изданный в 1854–1856 гг.

[49] *Штар* Адольф Вильгельм (Stahr; 1805–1876), немецкий литератор.

[50] *…оправдывали жестокости Тиберия…* — Речь идет о сочинении А. Штара «Tiberius» (оп. 1878).

[51] *...его поклонение Ченстоховским святыням…* — С.М. Соловьев допустил ошибку: 28 ноября 1793 г. в Ченстохове был прусский король Фридрих Вильгельм II (1744–1797), а не кайзер Германии Вильгельм II Фридрих.

Прения

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 75–87.

[52] *…Ницше называет «томление по вере»*. — Вероятно, имеется в виду изречение из книги «Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей» (1888): «Немецкая философия как целое <…> представляет собой наиболее последовательный вид романтики и тоски по родине, который только до сих пор был; томление по лучшему, которое когда-либо существовало» (III, 419).

[53] *…святцы церковные должны тогда радикально измениться ~ теперешнему церковному сознанию.* — Цитата приведена не совсем точно. См.: *Соловьев В.С.* Собрание сочинений. СПб., б.г. Т. VIII. С. 321, 245.

[54] *…книге русских народных легенд, изданной Афанасьевым…* — Александр Николаевич Афанасьев (1826–1871), русский

историк, фольклорист. Упоминается книга «Народные русские легенды» (1859).

[55] *Иоанн Кронштадтский* (Иван Ильич Сергиев; 1829–1908), проповедник, духовный писатель. Канонизирован в 1990 г. Далее имеются в виду его сочинения «Против гр. Льва Н. Толстого, других еретиков и сектантов нашего времени и раскольников» (СПб., 1902» и «О душепагубном еретичестве гр. Л.Н. Толстого» (СПб., 1905).

[56] *…война на Балканах…* — Речь идет о Первой Балканской войне (1912–1913) между Турцией и Балканским союзом (Болгария, Сербия, Греция и Черногория). Турция потерпела поражение и потеряла свои европейские владения.

[57] *…С.Н. Булгаков писал…* — Речь о статье: *Булгаков С.Н.* Три идеи // Русская мысль. 1913. Кн. II. С. 142–149.

[58] *… в открытом письме к С.Н. Булгакову…* — См.: *Соколов В.П.* Открытое письмо С.Н. Булгакову // Русская мысль. 1913. Кн. VII. С. 104–109. См. также: С.Н. Булгаков: pro et contra. Т. 1. М., 2003. С. 280–284.

[59] *Булгаков в своем ответе…* — См.: *Булгаков С.Н.* Ответ В.П. Соколову // Русская мысль. 1913. Кн. VII. С. 109–115. См. также: С.Н. Булгаков: pro et contra. Т. 1. М., 2003. С. 285–291.

[60] *«…но и меня ищут убить»…* — 3-я Царств. 19, 8–18.

[61] *…крупповских пушек...* — Металлургический и машиностроительный концерн, основанный в 1811 г. немецким промышленником Фридрихом Круппом (Krupp; 1787–1826), вошел в историю как один из главных производителей оружия. Сын основателя Альфред Крупп (1812–1887) получил прозвище «короля пушек».

[62] *Гирш* Любовь Исааковна (урожд. Аксельрод; 1868–1946), литератор, революционер-марксист, член группы «Освобождение труда».

[63] *…нарушение нейтралитета Бельгии…* — 2 августа 1914 г. Германия направила Бельгии ультиматум с требованием пропустить немецкие войска через свою территорию. Выполнить эти условия правительство Бельгии отказалось. 4 августа 1914 г. немецкие войска вторглись в Бельгию, 20 августа был взят Брюссель.

[64] *…разрушение Лувена…* — Лувен, университетский город в Бельгии. В 1914 г. была разграблена библиотека Католического университета (старейшего в Бельгии), содержавшая около 230 000 книг, в т.ч. 750 средневековых рукописей.

[65] *…бомбардировка Реймского собора.* — Речь об артиллерийском обстреле 19 сентября 1914 г. Во время Первой мировой войны линия фронта проходила у г. Реймс, готический собор (XIII в.) представлял собой удобный ориентир для артиллеристов и был разрушен в результате обстрела.

[66] *«Логос»* — международный журнал по философии культуры (М., 1910–1914; Прага, 1925), русский вариант одноименного немецкого издания. Его редактировали С.И. Гессен, Ф.А. Степун,

Э.К. Метнер, Б.В. Яковенко, В.Э. Сеземан. См.: Полная библиография русского издания международного ежегодника по философии культуры «Логос» (Москва–Прага, 1910–1914, 1925) // Логос. 1991. № 1. С. 186–190; Философское содержание русских журналов начала XX в.: Статьи, заметки и рецензии в литературно-общественных и философских изданиях 1901–1922 гг. Библиографический указатель / Отв. редактор А.А. Ермичев. СПб.: РХГИ, 2001. С. 113–130.

[67] *«…через кого он придет»*. — Неточная евангельская цитата (Мф. 18, 7).

[68] «Откуда вы этой чепухе научились?» — Неточно приведен эпизод из книги 10 «Мальчики» (гл. VI. Раннее развитие) романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (1879–1880). У Достоевского: «“И если хотите, я не против Христа. Это была вполне гуманная личность, и живи он в наше время, он бы прямо примкнул к революционерам и, может быть, играл бы у них важную роль… Это даже непременно.” — “Ну где, где вы этого нахватались? С каким это дураком вы связались” — воскликнул Алеша». В романе Коле Красоткину 13 лет.

[69] *«…не дано было свыше»…* — Неточная евангельская цитата (Ин. 19, 11).

Заседание 5 февраля 1915 г.

С.И. Гессен
Идея нации

Реферат доклада печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 88–90.

Прения

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 91–96.

[70] *Муретов* Дмитрий Дмитриевич, публицист, сотрудник «Русской мысли», автор статей о национализме, народности, преподаватель Петровской женской гимназии.

[71] *…два уклонения от истинной точки зрения.* — Отсылка к лекции В.С. Соловьева «Русская идея» (1888).

[72] *Болдырев* Николай Васильевич (1882–1929), юрист, публицист, приват-доцент Петербургского университета.

[73] *Шацкий* Борис Евгеньевич (1889 или 1890–1941), юрист, экономист, публицист. До революции помощник присяжного поверенного, приват-доцент Петербургского университета, в 1919–1920 гг. профессор Тифлисского политехникума, с 1920 г. в эмиграции во Франции, с 1933 г. в Чили.

Заседание 8 марта 1915 г.

Г.А. Василевский
Виновата ли германская культура?

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 97–105.

[74] *Либкнехт* Карл (1871–1919), немецкий политический деятель, один из основателей коммунистической партии Германии.

[75] *Вундт* Вильгельм (1832–1920), немецкий психолог и философ.

[76] *Штирнер Макс* (наст. имя Каспар Шмидт; 1806–1856), немецкий философ. Далее отсылка к его работе «Единственный и его достояние» (1845).

[77] *…трагическая судьба Отто Вейнингера ~ «Пол и характер»...* — Австрийский философ и психолог Отто Вейнингер (Weininger; 1880–1903) демонстративно покончил жизнь самоубийством, выпустив в 1903 г. свою основную книгу «Пол и характер».

Прения

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 105–110.

[78] *…со времен кружка любомудров.* — «Общество любомудров», московский литературно-философский кружок 1823–1825 гг. В кружок входили кн. В.Ф. Одоевский (председатель), Д.В. Веневитинов, И.В. Киреевский, С.П. Шевырев, Н.А. Мельгунов и др.

[79] *…стихотворение в прозе Тургенева…* — Отсылка к стихотворению И.С. Тургенева «Христос» (подзаголовок «Сон») из цикла лирических миниатюр «Стихотворения в прозе» (1877–1882).

Заседание 15 марта 1915 г.

Д.М. Койген
Государство и религия

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 111–115.

[80] *Генерал иезуитов Лайнец…* — Иезуиты (правильно «Общество Иисуса»), крупнейший монашеский орден Католической Церкви, основан в 1534 г. Игнатием Лойолой. Иаков Лейнец был генералом ордена в 1556–1565 гг.

[81] *…испанский историк, учитель Филиппа III ~ «De rege et regis institutione».* — Испанский богослов и историк, иезуит Хуан де Мариана (1537–1624), учитель короля Испании Филиппа III (1578–1621), в своем трактате «О короле и установлении королевской власти» (опубл. в 1599 г.) утвердительно решает вопрос, можно ли убить тирана. В 1610 г., после убийства Генриха IV, этот трактат был сожжен, так как в нем усмотрели подстрекательство к убийству короля, совершенному Равальяком.

Прения

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 116–121.

[82] *…Град Божий, как говорил Блаженный Августин…* — Образ из трактата Августина Аврелия «О граде Божием» (De Civitate Dei); *…любви человека к себе, доводящей до забвения Бога.* — XIV, 28.

[83] *…кто любит их, не может быть христианином.* — Подразумевается фраза из Евангелия (Лк. 14, 26).

[84] *…брось свое имущество.* — Подразумевается фраза из Евангелия (Лк. 18, 22).

[85] *…что едино есть на потребу.* — Лк. 10, 42.

[86] *Из маленького горчичного зерна…* — Евангельская притча (Мф. 13, 31–32).

[87] *…вся религия, все божеское сознание воплощено в церкви.* — Речь идет об учении А.С. Хомякова о соборности, изложенном в работе «Церковь одна» (впервые опубл. в 1864).

Заседание 12 апреля 1915 г.

Продолжение прений по докладу Д.М. Койгена
«Государство и религия»

Печатается по изданию: Записки петроградского Религиозно-философского общества. 1914–1915. Пг., 1916. Вып. VI. С. 22–136.

[88] *Стахович* Александр Александрович (1857–1915), издатель и общественный деятель (см. «Краткие сведения об участниках заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде): Аннотированый список»).

[89] *…близкий человек к семье Толстого…* — А.А. Стахович передал Л.Н. Толстому сюжет рассказа «Холстомер. История лошади» (задуманный его братом М.А. Стаховичем).

[90] *«…Царство Божие, пришедшее в силе».* — Неточная евангельская цитата (Мф. 16, 28).

[91] *…метафизического манихейского дуализма…* — Манихейство, религиозное учение (III–IV вв.) о борьбе добра и зла как изначальных и равноправных принципов бытия.

[92] *…кажется внешнему миру сплошным соблазном и безумием.* — Неточная цитата из апостольских посланий (1 Кор. 1, 23).

[93] *«Ныне отпущаеши».* — Из молитвы св. Симеона (Лк. 2, 29),

[94] *Греков* Федор Константинович (1849–?), журналист, драматург, раскаявшийся революционер-народоволец.

[95] *«меры возраста исполнения Христова».* — Из апостольского послания (Ефес. 4, 13).

[96] *Новое вино ~ в старые мехи.* — Образ из Евангелия (Мф. 9, 17).

СЕЗОН 1915/16

Заседание 11 октября 1915 г.

Прения по докладу К.М. Аггеева
«Ближайшие судьбы Русской Церкви.
По поводу записки думского духовенства»

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 20. Л. 1–37.

[97] *Начинается записка...* — 4 августа 1915 г. думское духовенство подало недавно назначенному обер-прокурору А.Д. Самарину записку о необходимости церковных преобразований. См.: Голос духовенства // Церковный вестник. 1915. 13 августа. № 32. Стлб. 968–971.

[98] *...закона 1905 г. об отделении церкви от государства.* — Законопроект об отделении Церкви от государства во Франции был подготовлен при правительстве Э. Комба, а принят 9 декабря 1905 г. при правительстве М. Рувье; принятию закона предшествовал разрыв дипломатических отношений с Ватиканом в 1904 г.

[99] *Добронравов* Леонид Михайлович (1887–1926), писатель, журналист, с 1924 г. в эмиграции в Париже. Брат Викторин (1889–1937) — протоиерей, причислен к лику святых в 2004 г. Отчим А.П. Ростовский — секретарь Святейшего синода.

[100] *Когда Саблер вышел в отставку...* — Обер-прокурор В.К. Саблер вышел в отставку 4 июля 1915 г.

[101] *Самарин* Александр Дмитриевич (1868–1932), член Государственного совета (с 1912 г.), обер-прокурор Святейшего синода с 5 июля по 26 сентября 1915 г.

[102] *...Антоний..... или Серафим Тверской.* — Подразумеваются Антоний (Храповицкий), архиепископ Харьковский в 1914–1917 гг., и Серафим (Чичагов), архиепископ Тверской в 1914–1917 гг.

[103] *Алексеенко* Михаил Мартынович (1847–1917), профессор финансового права (с 1879), декан (с 1886), затем ректор Харьковского университета (в 1890–1899), с 1899 по 1903 г. попечитель казанского, потом харьковского учебных округов, член Союза 17-го октября, депутат III и IV Государственной думы, председатель думской бюджетной комиссии.

[104] *...факты ухода Андреева, Карташева...* — И.Д. Андреев покинул Московскую духовную академию в 1907 г. и принял приглашение на кафедру церковной истории Петербургского университета; А.В. Карташев ушел из Санкт-Петербургской духовной академии в 1905 г., не согласившись с требованием ректора епископа Сергия (Страгородского) прекратить печатать статьи в журнале «Новый путь» (печатался под псевдонимами «Уральский», «Т. Романский»), в 1906 г. был избран преподавателем петербургских (Бестужевских) Высших женских курсов.

[105] *...«Обществом церковного обновления»...* — Подразумевается «Братство (Союз) ревнителей церковного обновления», выдвинувшее 19 октября 1905 г. «Проект церковных реформ» (опубл.: Церковный вестник. 1906. № 3, 6). Оно было создано на основе «группы 32-х священников», которая 17 марта 1905 г. обратилась к митрополиту Санкт-Петербургскому Антонию (Вадковскому) с запиской «О необходимости перемен в русском церковном управлении». 26 мая 1905 г. была опубликована их вторая записка «О составе церковного собора» (Церковный вестник. 1905. № 20).

[106] *...Карташев написал в «Русском Слове» по поводу ухода Самарина статью...* — См.: *Карташев А.* Уход А.Д. Самарина // Русское слово. 1915. 30 сентября (13 октября). № 223. С. 2.

[107] *...митрополита Филарета, который сложил клобук к ногам Александра Павловича...* — Ошибка Д.В. Философова; в статье Карташев писал: «Историческое предание гласит, что когда мистические увлечения любимца Александра I, князя А.Н. Голицына, всесильного министра духовных дел, перешли всякие пределы, — митрополит петроградский Серафим сложил к ногам царя свой белый клобук и просил не принуждать его более быть соучастником церковного зла. Но, видимо, не так-то легко носителям белых клобуков и бриллиантовых панагий совлекать с себя эти красы ради блага церкви и России». Серафим (Глаголевский) был митрополитом Санкт-Петербургским в 1821–1843 гг. О его конфликте с главой Министерства духовных дел и народного просвещения князем А.Н. Голицыным историк И.К. Смолич писал: «Митрополит Серафим был энергичным человеком с консервативными взглядами. Он был против Библейского общества, против перевода Священного Писания на русский язык и против тех мистических элементов, которые князь Голицын хотел внести в жизнь Церкви» (*Смолич И.К.* История Русской Церкви, 1700–1917: История Русской Церкви. М., 1996. Кн. 8. Ч. 1. С. 160). Митрополиту Серафиму удалось уговорить Александра I сместить с поста министра Голицына, который был отправлен в отставку 15 мая 1824 г.

[108] *...на 1-й стр. «Духовных Ведомостей» еп. Никон...* — Ошибка, имеются в виду «Церковные ведомости» (см. следующее примеч.); епископ Никон (Рождественский; 1851–1918), в 1906–1912 гг. епископ Вологодский, с 1912 г. не управлял никакой епархией, но был членом Святейшего синода, занимался богословскими и церковно-политическими вопросами, выступал за неограниченное самодержавие в России.

[109] *«Церковные Ведомости»* — официальное издание Святейшего синода Русской Православной Церкви, выходило в Петербурге (Петрограде) в 1888–1918 гг.

[110] *...Анатолия Херсонского...* — Неточность, епископ Анатолий (Каменский) был епископом Елизаветградским, викарием Херсонской епархии в 1906–1914 гг., с 1914 г. епископ Томский и Алтайский.

[111] *«Русская будущность»* — «национально-прогрессивный общественно-политический еженедельник с ежемесячным литературным приложением», выходивший в Петрограде с августа 1915 г. по октябрь 1917 г., издатели — М.А. и Б.А. Суворины, Б.Б. Глинский.

[112] *...проделки Гришки, когда он сменил епископа Гермогена...* — В конце 1911 г. член Святейшего синода епископ Саратовский Гермоген (Долганов) поссорился с Г.Е. Распутиным и публично предал его анафеме, за что был сначала удален из Синода, а затем 17 января 1912 г. смещен с кафедры и отправлен в ссылку в один из западнорусских монастырей, где оставался до марта 1917 г.

[113] *…протест, который был напечатан в «Московских Ведомостях»…* — Скандальное увольнение епископа Гермогена и высылка его в Жировицкий монастырь вызвали огромное количество публикаций в прессе, и трудно с абсолютной уверенностью сказать, которая из них имеется здесь в виду, скорее всего опубликованное за подписями Самарина, Хомякова, гр. Шереметьева, Васнецова, Тихомирова и др. коллективное выступление под названием «Святейший Синод и епископ Гермоген. Голос мирян» (Московские ведомости. 1912. № 19).

[114] *...когда Никон из пожарной кишки поливал мистиков-аскетов на Афоне...* — 5 июня 1913 г. во главе с епископом Никоном (Рождественским) на Афон прибыла комиссия для разбора споров вокруг имяславия и увещевания восставшей части монашеской общины, не хотевшей признавать начальником противника имяславия игумена Иеронима; насильственная высылка имяславцев с Афона была организована не епископом Никоном — российское Министерство иностранных дел, опасаясь осложнений с Османской империей, отдало распоряжение о вывозе непокорных монахов в Россию; в ходе операции по депортации 3 июля были применены пожарные шланги: «Прибыл пароход “Херсон”, приготовленный для перевоза смутьянов, по распоряжению Императорского посла, в Россию. Часа в три пополудни консул, командир лодки и все наличные военные чины отправились в монастырь. “Имеславцы” собрались в том корпусе, где жил их главный вождь, монах Ириней. Все входы и выходы были заняты солдатами, оставлен лишь один выход — на лестницу, ведущую к порту и пристани. Почти три часа увещевали “имеславцев” добровольно идти на пароход: успеха не было. <…> Наконец, рожок заиграл “стрелять”. Это было сигналом для открытия кранов водопровода. Вместо выстрелов пущены в ход пожарные трубы. <…> Только тогда упорствующие броси-

лись бежать. Их направляли на "Херсон"» (*Никон (Рождественский).* Моя поездка на старый Афон и плоды «великого искушения» // Никон (Рождественский). Меч обоюдоострый. СПб., 1995. С. 244–245).

[115] *...в Москве образовался кружок...* — Кружок ищущих христианского просвещения сложился вокруг М.А. Новоселова (1864–1938), издававшего серию «Религиозно-философская библиотека»; Устав кружка составлен в 1907 г., § 1 Устава гласил: «Кружок имеет целью помогать своим членам, а также и посторонним лицам, которые будут к нему обращаться, в усвоении начал христианского просвещения. Кружок никаких политических целей не преследует и в обсуждение политических вопросов не входит». Членами-учредителями кружка были М.А. Новоселов, Ф.Д. Самарин (председатель кружка), В.А. Кожевников, Н.Н. Мамонов, П.Б. Мансуров, А.А. Корнилов, А.И. Новгородцев; в кружок входили Е.Н. Трубецкой, Г.Н. Трубецкой, прот. Иосиф Фудель, свящ. Павел Флоренский, С.Н. Булгаков, В.Ф. Эрн, Л.А. Тихомиров, Ф.К. Андреев, С.П. Мансуров, В.П. Свенцицкий, А.С. Глинка (Волжский), А.В. Ельчанинов, С.Н. Дурылин, Н.С. Арсеньев, Н.Д. Кузнецов, С.А. Цветков и др.; кружок находился под покровительством ректора Московской духовной академии еп. Феодора (Поздеевского).

[116] *...епископу Варнаве...* — Варнава (Накропин), с 1913 г. епископ Тобольский, с 1916 г. архиепископ, с марта 1917 г. на покое, ставленник Г.Е. Распутина.

[117] *«Ты не должен брать в жены жену брата».* — Неточная евангельская цитата. В Евангелии: «Не должно тебе иметь жену брата твоего» (Мк. 6, 18).

[118] *Демчинский* Борис Николаевич (1877–1942), публицист, сотрудник «Нового времени», автор работ по аграрному вопросу.

[119] *...еп. Илларион...* — Неточность, архимандрит Иларион (Троицкий) еще не был хиротонисан во епископа.

[120] *«Царство мое не от мира сего».* — Ин. 18, 36.

[121] *«Больший из вас да будет для вас слугой».* — Неточная евангельская цитата. В Евангелии: «...А кто хочет быть бóльшим между вами, да будет вам слугою» (Мк. 10, 43).

Заседание 25 октября 1915 г.

Продолжение прений по докладу К.М. Агеева
«Ближайшие судьбы Русской Церкви.
По поводу записки думского духовенства»

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 20. Л. 38–78.

[122] *«льна курящегося не угасит и трости надломленной не сокрушит».* — Исаия 42, 3.

[123] *«Воздавайте кесарево кесареви, а божие богови»...* — Мф. 22, 21.

[124] *...Квиринал с Ватиканом считается...* — Подразумевается Квиринальский дворец в Риме, резиденция итальянского короля.

[125] *...по-марфински ни ставили, без глубины мариинского принципа...* — Евангельские образы: Марфа — символ деятельного служения, Мария — созерцания.

[126] *«Все суета сует».* — Неточная цитата из Экклезиаста, более точно: «Суета сует… все суета» (Еккл. 1, 2).

[127] *«Где трупы, там будут и орлы».* — Неточная евангельская цитата. В Евангелии: «...Где труп, там соберутся и орлы» (Лк. 17, 37).

[128] *«Покайтесь: час приближается!»* — Неточная евангельская цитата. В Евангелии: «...Покайтесь, ибо приблизилось Царствие Небесное» (Мф. 3, 2).

[129] *«Россия скажет миру новое слово».* — Общая мысль очерка Ф.М. Достоевского «Пушкин» (1880), в очерке Достоевский писал: «Стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всесоединяющей, вместить в нее с братскою любовию всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по Христову евангельскому закону!»

[130] *«самый фантастический из всех городов на свете, самый отвлеченный»...* — Нечаев передает общий смысл некоторых высказываний в романах Достоевского о Петербурге. В «Записках из подполья» герой произносит в самом начале: «...Сугубое несчастье обитать в Петербурге, самом отвлеченном и умышленном городе на всем земном шаре» (*Достоевский Ф.М.* ПСС: В 30 т. Л., 1973. Т. 5. С. 101). В романе «Подросток» Аркадий Долгорукий говорит (Гл. 8): «Но мимоходом, однако, замечу, что считаю петербургское утро, казалось бы самое прозаическое на всем земном шаре, чуть ли не самым фантастическим в мире» (Там же. Т. 13. С. 113).

[131] *Востоков* Владимир Игнатьевич (1868–1957), священник, публицист, издатель, выпускник Московской духовной семинарии, с 1903 г. настоятель различных московских храмов, в 1911 г. основал журнал «Отклики на жизнь», в 1913 г. за критическую статью удален из Москвы в Коломну, с 1914 г. издавал газету «Рассвет» (затем «Славянофил»), в сентябре 1915 г. подал прошение министру внутренних дел с предложением судить Г.Е. Распутина, в январе 1916 г. удален из Коломны, с сентября 1916 г. служил в храмах Уфимской епархии, с ноября 1917 г. настоятель храма в Москве, делегат Поместного собора Русской Православной Церкви 1917–1918 гг. от Уфимской епархии, затем священник в Добровольческой армии, с ноября 1920 г. в эмиграции, умер в Сан-Франциско (США).

Заседание 8 ноября 1915 г.

Прения по докладу В.П. Соколова
«Природа Церкви и ее судьбы в истории»

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 21.

[132] *…для нуждающих, обремененных…* — Скрытая евангельская цитата (Мф. 11, 28–30).

[133] «*… и не в Иерусалиме будут поклоняться Богу*». — Ин. 4, 21.

[134] «*… и все остальное приложится вам*». — Мф. 6, 33.

[135] *…гад, вылезший из сибирских болот...* — Имеется в виду Григорий Ефимович Распутин (наст. фамилия Новых; 1864/1865–1916); *…которому поклоняются епископы.* — Речь идет о еп. Феофане (Быстрове), с 1905 г. духовнике царской семьи (см. о нем. примеч. 179 в 1-м томе наст. изд.), а также еп. Сергии (Страгородском), еп. Серафиме (Чичагове) и еп. Гермогене (Долганове), рекомендовавшем царской семье Г. Распутина.

[136] *…случай с Перузой…* — Речь идет о фрагменте выступления Б.Н. Демчинского на заседании 25 октября 1915 г.

[137] *Государственная дума* — законосовещательное представительское учреждение России. Учреждена Манифестом 17 октября 1905 г. Рассматривала законопроекты, которые затем обсуждались Государственным советом и утверждались императором. Первый созыв: 27 апреля — 8 июля 1906 г.

[138] *…во второй Государственной Думе…* — Второй созыв Государственной думы: 20 февраля — 2 июня 1907 г.

[139] «*…да будет тебе, как язычник*». — Мф. 18, 17.

[140] «*…Я созижду Церковь*». — Неточная евангельская цитата (Мф. 16, 18).

[141] *Разве от него можно ожидать чего-нибудь хорошего?* — Скрытая евангельская цитата: «Из Назарета может ли быть что доброе?» (Ин. 1, 46).

[142] *Форш* Ольга Дмитриевна (1873–1961), литератор, журналистка, общественная деятельница, до революции работала учительницей рисования в Царском Селе, сотрудничала в петербургских журналах.

[143] *…Исаака С<ирина>…* — Преп. Исаак Сирин (Исаак Ниневийский, кон. VII в.), Отец Церкви, духовный писатель. С 661 г. епископ Ниневийский.

[144] *…ереси «имяславцев»…* — см. примеч. 538 во 2-м томе наст. изд.

[145] *…Антония Волынского…* — см. примеч. 392 к 1 тому наст. изд.

[146] *…книгу старца Илариона…* — Книга схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (1907).

[147] *…написал про них очень грубо…* — В 1912 г. в журнале «Русский инок» была опубликована развернутая рецензия схи-

монаха Хрисанфа на книгу схимонаха Илариона «На горах Кавказа» (1912. № 4, 5, 6), а затем в том же журнале (1912. № 10, 15) появились в поддержку рецензии и против имяславцев статьи архиеп. Антония (Храповицкого), в которых имяславие сравнивалось с хлыстовством (1912. № 15. С. 60). П.А. Флоренский писал, что автор рецензии «грубо осудил книгу и автора ее, однако, как нам достоверно известно, не читав книги и не зная автора» (*Флоренский П.А.*, свящ. Соч.: В 4 т. М., 1999. Т. 3 (1). С. 290).

[148] *У о. Паисия в предисловии к книге…* — Вероятно, речь идет о преп. Паисии Величковском (1722–1794) и его переводах на русский язык трудов 24 Отцов Церкви (Исаака Сирина, Максима Исповедника, Феодора Студита, Григория Паламы и др.), объединенных в сборник «Добротолюбие» (1793).

[149] *…когда совершенно переменился наш строй…* — Речь идет о Манифесте 17 октября 1905 г., провозгласившем гражданские свободы (совести, слова, собраний и союзов) и создание Государственной думы.

[150] «*…подставь ему другую*». — Мф. 5, 39.

[151] *…христианского самаритянина…* — Отсылка к евангельской притче (Лк. 10, 33–35).

[152] «*…там и Я посреди них*». — Мф. 18, 20.

[153] *…рассказа об искушении Христа…* — Мф. 4, 1–11.

[154] *…основах, указанных Никоном.* — Имеется в виду тезис «священство выше царства», ставший лейтмотивом церковных и государственных преобразований Никона. О Никоне см. примеч. 38 к 1-му тому наст. изд.

[155] *…между Уложением…* — Соборное уложение 1649 г., свод законов Русского государства, принято Земским собором 1648–1649 гг.

[156] «*Мысль изреченная есть ложь*»... — Первая строка стихотворения Ф.И. Тютчева «Silentium» (1830).

[157] *…официальные «Церковные ведомости»…* — См. примеч. 109.

Заседание 28 ноября 1915 г.

Прения по докладу Д.В. Философова
«Церковная реформа в России»

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 22.

[158] *...обер-прокурора Самарина.* — Должность обер-прокурора Святейшего синода А.Д. Самарин занимал менее трех месяцев (с 5 июля по 26 сентября 1915 г.), после чего за несговорчивость и негативное отношение к вмешательству Г.Е. Распутина в церковные дела был отправлен в отставку и заменен А.Н. Волжиным. Сохранилась запись Николая II на блокноте Горемыкину: «Самарина уволить; нельзя служить человеку, так настроенному

против императрицы и ее друга» (*Лемке М.К.* 250 дней в Царской Ставке. Пг., 1920. С. 80). Думские священники в записке, поданной на имя обер-прокурора в августе 1915 г.; выражали встревоженность падением авторитета церкви: «Не только в образованных слоях, но и в сфере простого народа, искони бывшего верным началам Православия и церковности, замечается ныне охлаждение к Церкви, оскудение религиозного духа… Авторитет духовных пастырей… падает все больше и больше, так что даже самые лучшие, самые энергичные из них иногда в бессилии и как бы в отчаянии опускают руки… Народ все больше и больше удаляется от храма» (Записка думского духовенства, поданная в августе 1915 г. обер-прокурору Св. Синода А.Д. Самарину. Пг., 1916. С. 3, 7).

[159] ...«*довлеет дневи злоба его*»... — Мф. 6, 34.

[160] *Тестин* Владимир Иванович, чиновник Министерства путей сообщения, губернский секретарь.

[161] *Костел Святой Екатерины* был возведен в 1762–1783 гг. по проекту Ж.-Б. Валлен-Деламота и А. Ринальди (освящен 18 октября 1782 г.) на Невском проспекте в глубине участка между двумя доходными домами (№ 32 и 34) католической церкви, построенными в 1740-е гг. архитектором П. Трезини.

[162] «*Утверди, Боже, Благочестивейшаго... Самодержавнейшаго...*» — Из молитв за Царя и Отечество («Последование молебнаго пения ко Господу нашему, за Императора и за люди, певаемого во время брани против супостатов»).

[163] «*Мне дана всякая власть на земле и небе*»... — Мф. 28, 18.

[164] ...*первым Крестовым походом, в 1030 г.* — Так в машинописи; возможно, имелся в виду 1090 г. Первый крестовый поход был предпринят в 1096–1099 гг., рыцари из Франции, германских земель и Южной Италии нанесли сельджукам ряд поражений, основали на Ближнем Востоке свои первые государства, 15 июля 1099 г. рыцари во главе с Готфридом Бульонским штурмом взяли Иерусалим.

[165] «*Я Бога не принимаю, а... почтительнейше возвращаю*». — Неточная цитата из романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы» (Кн. 5, гл. 4), в котором Иван Карамазов говорит: «Не Бога я не принимаю, Алеша, я только билет ему почтительнейше возвращаю».

[166] *Керенский* Александр Федорович (1881–1970), политический деятель, член партии социалистов-революционеров, адвокат. Министр-председатель и Верховный главнокомандующий вооруженными силами Временного правительства (с 24 мая 1917 г.). В эмиграции с 1918 г.

Заседание 5 декабря 1915 г.

Прения по докладу Г.И. Чулкова
«Национальная самобытность и религиозное сознание»

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 23.

[167] *Ганжулевич* Таисия Яковлевна (1880–1936), журналистка, литературный критик.

[168] *Мещанство ~ погубит Европу.* — См., например, статью Герцена «Концы и начала» (1864): «Пора прийти к спокойному и смиренному сознанию, что мещанство — окончательная форма западной цивилизации».

[169] *Мужество такая великая вещь, о которой упоминает на одной из своих самых блестящих страниц Эммануил Кант.* — «Sapere aude! — имей мужество пользоваться собственным умом!» (*Кант И.* Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Кант И. Соч.: В 6 т. М.: Мысль, 1966. Т. 6. С. 27).

[170] *Колпинский* Диодор Валерьянович (1893–1932), католический священник (см. «Краткие сведения об участниках заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде): Аннотированный список»).

[171] *...при Льве XIII, папе, был один крупный процесс...* — Лев XIII (Джоакино Печчи; 1810–1903), римский папа с 1878 г. Иностранный почетный член Петербургской АН (1885). Автор ряда энциклик об отношениях между государством и церковью, о политике и общественных вопросах, в том числе энциклики от 10 января 1890 г. «Sapientiae christianae», призывающей верующих христиан активнее участвовать в государственной жизни, а также обращенной к епископату энциклики от 16 февраля 1892 г. «Au milieu des Sollicitudes», разрешавшей вопрос самостоятельности католических политических партий.

Заседание 28 января 1916 г.

Прения по докладам И.М. Свирского
«Авторитет, законы и церковность»
и **Д.В. Колпинского** «О реформе Русской Церкви»

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 24.

[172] *…эзоповская басня о пешеходе.* — Один из сюжетов древнегреческого баснописца Эзопа (VI в. до н.э.).

[173] *…между христианством и градом Божиим — христианством историческим.* — Вероятно, оговорка выступающего.

[174] *…на лазарет Вольно-экономического общества.* — Императорское Вольное экономическое общество к поощрению в России

земледелия и домостроительства было основано по инициативе Екатерины II в 1765 г. и стало первым российским научным обществом. Публиковало статистико-географические исследования России, содействовало внедрению новой агротехники, проводило обсуждение хозяйственных проблем, устраивало выставки. При Обществе были библиотека, музей, ряд комитетов и комиссий. В годы Первой мировой войны Общество учредило 11-й городской лазарет. Прекратило работу в 1918 г.

[175] *…официально оно закрыто…* — Официально Вольное экономическое общество прекратило свою деятельность в 1915 г.

[176] *…«врата адовы ее одолели»*. — Парафраз из Евангелия: «...И врата ада не одолеют ее» (Мф. 16, 18).

[177] *…слова Спасителя об единстве стада и об едином пастыре.* — Ин.10, 16.

[178] *…его ссылки на 10-ю главу…* — См. предыдущее примеч.

[179] *…известным инцидентом во Франции.* — См. примеч. 98.

[180] *…«земля же да радуется»…* — Цитата из Пасхального канона.

[181] *…не совместимы с католическим учением.* — Речь идет об энциклике папы Пия X «Pascendi Dominici Gredis» (1907), направленной против модернизма в Католической Церкви (согласование догматического учения с современным научным и философским мышлением).

[182] *…а сказал: «Церковь»*. — Более точно: «…И на сем камне Я создам Церковь Мою…» (Мф. 16, 18).

[183] «*Да приидет Царствие Твое*»… — Мф. 6, 10.

[184] *…аббат…* — Речь идет об Эжене Леруа (1870–1954), французском теологе и философе; «*Догмат и критика*» — работа «Dogme et critique» (1906), осуждена энцикликой «Pascendi» папы Пия X (1907).

[185] *Пий X* (Джузеппе Мелькиоре Сарто; 1835–1914), папа Римский с 1903 г. Канонизирован Католической Церковью в 1954 г.

Заседание 12 марта 1916 г.

Прения по докладу Д.С. Мережковского
«Религиозная личность и общественность»

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 25.

[186] «*Ныне отпущаеши!*» — Молитва св. Симеона Богоприимца.

[187] *...противопоставлял его, по терминологии Соловьева, началу царственно-священническому.* — Осуществление русской национальной идеи Вл. Соловьев видел в симфонии властей — царской, священнической и пророческой: «Религиозная общность и нравственная солидарность трех верховных властей под безусловным первенством вселенского первосвященничества, —

вот верховный закон, окончательный идеал христианства как общества» (*Соловьев В.С.* Россия и Вселенская церковь. М., 1911. С. 408).

[188] *Юшкевич* Семен Соломонович (1868–1927), писатель, драматург, постоянный автор горьковских сборников «Знание».

[189] *...понимание ее идет еще от Штирнера и Ницше.* — Речь о крайнем индивидуализме. Штирнер Макс (Stirner; наст. имя Каспар Шмидт; 1806–1856) — немецкий философ-младогегельянец, идеолог анархизма. В книге «Единственный и его собственность» (1845) пытался последовательно провести точку зрения солипсизма в антропологии, этике и праве.

[190] *Оуэн* Роберт (Owen; 1771–1858), английский социалист-утопист, последователь рационализма, атеист, критиковавший религию как освящение частной собственности.

[191] *Кабе* Этьен (Cabet; 1788–1856), французский публицист, идеолог утопического коммунизма, автор социально-философского романа «Путешествие в Икарию» (1840).

[192] *...произведение Сен-Симона называется «La nouveau christianisme».* — Книга французского мыслителя и социального реформатора Анри Сен-Симона (Saint Simon; 1760–1825) «La nouveau christianisme» («Новое христианство») вышла в 1825 г.

[193] *...из школы Сен-Симона...* — Ученики Сен-Симона — Б.П. Анфантен, С.-А. Базар, О. Родриг и др. — образовали школу сен-симонизма, которая продолжила разработку учения Сен-Симона, ставшего одним из источников научного социализма.

Заседание 28 марта 1916 г.

И.Д. Холопов
Идеология церковной реформы

Доклад был опубликован в журнале «Христианская мысль» (Киев). Печатается по этому изданию: *Холопов И.Д.* Идеология церковной реформы // Христианская мысль. 1916. № 5. С. 121–131.

[194] *...в своем докладе 28 февраля 1916 г. ...* — Подразумевается доклад А.В. Карташева «Реформа, реформация и исполнение Церкви».

[195] *Сабатье* Огюст (Sabatier; 1839–1901), французский протестантский богослов, библеист, профессор Страсбургского и Парижского университетов, автор книг «Иисус Назарянин» (1867), «Апостол Павел» (1870) и др., создал концепцию «критического символизма» (в его понимании богословские понятия — это символы), отрицал Богочеловеческую сущность Христа.

[196] *Пфлейдерер* Отто (Pfleiderer; 1839–1908), немецкий протестантский богослов, профессор Берлинского университета, автор работ «Религия, ее сущность и история» (1869–1878), «Мораль и религия» (1872), «Раннее христианство» (1887), «Философия и разви-

тие религии» (1894), «Религия и религии» (1906) и др., исследовал историю христианства с рациональной точки зрения, отрицая чудеса.

[197] *Трёльч* Эрнст (Troeltsch; 1865–1923), немецкий историк религии, социолог, богослов и философ, профессор Гейдельбергского (с 1894 г.) и Берлинского (с 1915 г.) университетов, автор книг «Абсолютность христианства и история религии» (1902), «Основные проблемы этики» (1902), «Политическая этика и христианство» (1904), «Значение протестантизма для возникновения современного мира» (1906), «Социальные учения христианских церквей и групп» (1912), «Историзм и его преодоление» (1924) и др., разработал типологию религиозных сообществ.

[198] *Корниль* Карл (Cornill; 1854–1920), немецкий протестантский богослов, библеист, профессор университетов в Кёнигсберге (с 1886 г.), Бреслау (с 1898 г.) и Галле (с 1910 г.), автор «Истории израильского народа» (1898) и лекций по Ветхому Завету. Под недавно изданной книгой Корниля Холопов подразумевает «Пророки. Пять публичных лекций» (М., 1915).

[199] *...свиток пророка Иезекииля, на котором написано: рыдание, жалость и горе.* — Иез. 2, 10. Более точно: «И Он развернул его передо мною, и вот, список исписан был внутри и снаружи, и написано на нем: "плач, и стон, и горе"».

[200] «*Вы же не называйтесь учителями, ибо один у вас учитель Христос*». — Мф. 23, 8.

[201] «*Когда вам будут говорить: вот здесь Христос или там — не имейте веры*». — Мф. 24, 23. Более точно: «Тогда, если кто скажет вам: вот, здесь Христос, или там, — не верьте».

Прения

Публикуется впервые по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 26.

[202] *…разделить Его одежды…* — Образ из Евангелия (Мф. 19, 23–24).

[203] «*…почитай отца и мать*». — Неточная евангельская цитата (Мф. 15, 4).

[204] «*Не мир пришел я принести, а разделение*». — Мф. 10, 34.

[205] «*…не может быть моим учеником*». — Неточная евангельская цитата (Лк. 14, 26).

[206] «*…как птицы, радуйтесь*». — Компилированная цитата (Мф. 10, 29–30; Мф. 18, 3).

[207] «*…не достоин быть моим учеником*». — Неточная евангельская цитата (Мф. 16, 24).

[208] «*…и Сам врачует их…*» — Неточная библейская цитата (Эккл. 3, 3).

[209] «*Всему свое время…*» — Неточная библейская цитата (Эккл. 3, 1–8).

[210] «*…и Бог воззовет прошедшее*». — Эккл. 3, 15.

[211] «*И в смехе иногда болит сердце…*» — Притч. 14, 13.

[212] *Уитмен* Уолт (Whitman; 1819–1892), американский поэт и публицист.

[213] *Тагор* Рабиндранат (Тхакур; 1861–1941), индийский философ, поэт и драматург.

[214] «*Их соединение, их слияние…*» — Неточная цитата из стихотворения Ф.И. Тютчева «Предопределение» (1851). У Тютчева: «Их съединенье, сочетанье».

[215] «*Никто не благ, только Отец*». — Мф. 19, 17.

[216] «*враги человеку домашние его*». — Мф. 10, 36.

[217] «*…будьте с радостью или со скорбью*». — Компилированная цитата. Возможна отсылка к Апокалипсису: «Знаю твои дела; ты ни холоден, ни горяч; о, если бы ты был холоден или горяч!» (Откр. 3, 14–15).

[218] *…нет ни мужчин, ни женщин, а есть все вы во Христе*. — Парафраз евангельского текста: «…Сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят…» (Лк. 20, 35).

[219] *…Его мысль выразил… ап. Павел*. — Неточная цитата из апостольских посланий. Более точно: «…Несть мужеский пол, ни женский: вси бо вы едино есте о Христе Иисусе» (Гал. 3, 26–28).

[220] «*Будьте радостны или будьте скорбны!*» — Неточная евангельская цитата. Более точно: «…Вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет» (Ин. 16, 20).

[221] «*будьте как дети и как птицы небесные*». — Компиляция евангельских цитат. См. примеч. 206.

[222] «*…вы восплачете, а мир возрадуется*». — Ин. 16, 19.

[223] *…сказание, как Царь послал звать гостей*. — Притча об избранных (Мф. 22, 1–14).

[224] «*…оставь мертвых хоронить мертвецов*». — Неточная евангельская цитата (Мф. 8, 22)

[225] *…не вливает вина нового в мехи старые*. — Образ из Евангелия (Мф. 9, 17).

[226] *…пришел исполнить волю Пославшего Его…* — Ссылка на Евангелие (Ин. 4, 34).

[227] *…разорвать ~ теплохладную гармонию…* — Образ из Апокалипсиса (Откр. 3, 15–16).

[228] *…огонь низвести на землю и закрепить его…* — Скрытая цитата из Евангелия: «Огонь пришел Я низвести на землю, и как желал бы, чтобы он уже возгорелся!» (Лк. 12, 49).

[229] *…все вероисповедания и пророки*. — Скрытая цитата из Евангелия: «…Весь Закон и пророки» (Мф. 7, 12).

[230] *Его излюбленный образ — молния…* — Мф. 24, 27.

[231] «*Возьмите радость ~ не уменьшайте творческого огня ~ тогда ничего не останется*». — Неточная евангельская цитата. Более точно: «...Духа не угашайте» (Фес. 5, 19).

[232] «*Если скорбь, то чистая, или чистая радость, но не соблазняйтесь!*» — Неточная цитата. Более точно: «…Да радость Моя в вас пребудет и радость ваша будет совершенна» (Ин. 15, 11).

[233] «*…и иудею, и эллину*»… — Рим. 1, 16.

[234] «*Вставай, подымайся, рабочий народ!*»… — Русский текст «Марсельезы», написанный в 1875 г. Петром Лавровичем Лавровым (1823–1900).

[235] «*…кесарево Кесарю, а Божье Богу*». — Мф. 22, 21.

[236] «*Le nouveau christianisme*» — См. примеч. 192.

[237] *…слова Эразма Ретарда, который издал новый, проверенный латинский текст.* — Речь об Эразме Роттердамском (1467–1536), который в 1517 г. издал греческий текст Нового Завета, а затем — его новый перевод на латинский язык (1519).

[238] *…когда говорится о разрыве всего мира…* — Ин. 15, 19.

[239] *…Ориген, Василий, два Григория…* — Подразумеваются богословы Ориген (ок. 185–254), святитель Василий Великий (330–379), святитель Григорий Богослов (330–390) и святитель Григорий Нисский (335–394).

[240] *…«жжет огнем сердца людей»…* — Неточная цитата из стихотворения А.С. Пушкина «Пророк» (1930). У Пушкина: «Глаголом жги сердца людей».

СЕЗОН 1916/17

Заседание 17 октября 1916 г.

А.А. Мейер
Новое религиозное сознание и творчество Н.А. Бердяева

Доклад и прения публикуются по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 27. Впервые опубликовано Е.В. Бронниковой: Вопросы философии. 1993. № 6. С. 137–154.

См. дневник С.П. Каблукова (РО РНБ. Ф. 322. Ед. хр. 41. Л. 28) и сообщение в газете «Биржевые ведомости»: «Общие собрания Религиозно-философского общества возобновляются в понедельник 17 октября, в прежнем помещении — в малом зале Императорского Русского географического общества. В первом собрании будет обсуждаться доклад А.А. Мейера “Новое религиозное сознание и творчество Н.А. Бердяева”» (Биржевые ведомости. 1916. 17 октября. № 15867. Утренний выпуск. С. 4). Мейер опубликовал доклад в виде статьи «Новое религиозное сознание» (Биржевые ведомости. 1916. 28 октября. № 15889. Утренний выпуск. С. 3), после чего Бердяев ответил Мейеру статьей «Новое религиозное сознание и история» (Там же. 1916. 18 ноября. № 15931. С. 5), там же помещена заметка Мейера «Творческий сдвиг», на которой полемика в «Биржевых ведомостях» закончилась.

[241] «*Смысл творчества*» — *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. М., 1916.

[242] *...Бердяев говорит, что идеи…* — В «Смысле творчества» Бердяев дал Платону ряд высоких оценок и специально не рассматривал его теорию идей; вероятно, основой для замечаний Мейера послужила фраза Бердяева: «Если бы в бытии все было несотворенным, предвечно данным, то сама идея творчества не могла бы зародиться в мире» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 354–355); но далее Бердяев разъяснил свою точку зрения: «Душа предвечно и предмирно сотворена Богом-Творцом, и первоосновы души божественны и независимы от мирового процесса и его времени. Предсуществование душ — абсолютная метафизическая истина» (Там же. С. 355).

[243] *В одной из последних статей...* — *Бердяев Н.А.* Новое христианство (Д. Мережковский) // Русская мысль. 1916. Кн. 7. С. 52–72.

[244] *...19-ое столетие стояло вообще под знаком социологизма...* — У Бердяева: «XIX и XX века — эпоха небывалого обострения общественности и небывалого обострения индивидуализма. Мы одинаково стоим под знаком крайнего социологизма (общепринятое ныне сознание — сознание социологическое, социология заменила теологию) и крайне индивидуалистического уединения личности» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. С. 479).

[245] «*…потеряла всякое чувство космоса*». — Мейер не цитирует Бердяева, а передает его общую мысль; в оригинале: «Социологический позитивизм есть крайнее выражение некосмического состояния человека, отъединения человека от мира и исключительной поглощенности возникшими на почве этой отъединенности человеческими отношениями» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. С. 480).

[246] «*…все элементы ветхой общественности*». — У Бердяева: «Новый Град не может твориться из элементов ветхой общественности» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. С. 496).

[247] «*Он творится из духа*». — У Бердяева: «Новая общественность сотворится не из элементов “мира”, она сотворится в “мирском” смысле из ничего, из других истоков, лежащих вне мировой общественной эволюции, из Духа, а не из мира» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. С. 496–497).

[248] «*…И творчество начнется раньше, чем завершится искупление*» — Цит. по изд.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. С. 338–339.

[249] *...слово «творчество» склоняет, как мог бы склонять его Л. Андреев…* — Сравнение Мейера довольно натянуто, учитывая религиозное мировоззрение Бердяева и богоборческие, антирелигиозные мотивы в творчестве Л.Н. Андреева.

[250] «*Это общество верующих, которому затем верующие повинуются*». — Мейер подразумевает критику исторической церкви в книге Бердяева: «Лишь в творчестве раскроется окончательно и цельно космология и антропология церкви. В церкви исторической, соответствующей первым, младенческим стадиям развития нового человека, не было еще подлинного откровения о человеке» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. С. 528).

Прения

[251] *Розенталь* Лазарь Владимирович (1894–1966), искусствовед, экскурсовод, преподаватель. Подробнее о нем см. в публикации его мемуаров, в которых, кстати, есть подробное описание этого заседания РФО: *Розенталь Л.В.* Непримечательные достоверности / Публ. Б. Рогинского // Минувшее: Исторический альманах. Вып. 23. СПб., 1998. С. 42–44.

[252] «*Верую в Сына Божия, распятого при Понтийском Пилате*»... — Неточная цитата, в которой соединены отдельные слова из разных частей Символа веры («Верую…», «И во единаго Господа Иисуса Христа, Сына Божия…», «Распятого же за ны при Понтийстем Пилате…»).

[253] *Прана* — понятие жизненной энергии в индуизме и индийской философии.

[254] *...чемряков...* — «Чемряки», «чемреки», «чемречане» (от речки Чемрек в Ставропольской губернии), секта хлыстовского направления в Петербурге в 1906–1909 гг., основатель — Алексей Григорьевич Щетинин, который с октября 1906 г. жил в Петербурге, посещал петербургское РФО (*Гиппиус З.Н.* Дмитрий Мережковский. Париж, 1951. С. 202–203), его сочинения и документы о деятельности «чемреков» были изданы В.Д. Бонч-Бруевичем: Материалы к истории и изучению религиозно-общественных движений в России. Отдел: Сектантство. Вып. 7: Чемреки. Ответвление Старого Израиля. Пг., 1916.

[255] *...недавно писал статью о нем...* — См.: *Мережковский Д.С.* Не святая Русь. Религия Горького // Русское слово. 1916. 11 сентября. № 210. С. 2.

[256] *...книга Флоренского...* — *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. М., 1914.

[257] *...книга Мережковского «Религия Толстого и Достоевского».* — Подразумевается 2-й том «Религия» из двухтомного труда Д.С. Мережковского «Л. Толстой и Достоевский» (СПб., 1902. Т. 2).

[258] *...рецензент Зенковский...* — См.: *Зеньковский В.В.* Проблема творчества: (По поводу книги Н.А. Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека») // Христианская жизнь. 1916. № 9. С. 124–148.

[259] *...Розанов, рецензируя Бердяева в журнале «Колокола»...* — См.: *Розанов В.В.* О типах религиозной мысли в России // Колокол. 1916. 19 августа. № 3074.

[260] *...против Серафима Саровского Пушкина...* — Бердяев писал в «Смысле творчества» (Глава VII): «В начале XIX века жил величайший русский гений — Пушкин и величайший русский святой — Серафим Саровский. Пушкин и св. Серафим жили в разных мирах, не знали друг друга, никогда ни в чем не соприкасались. Равно достойное величие святости и гениальности — несопоставимы, несоизмеримы, точно принадлежат к раз-

ным бытиям» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. С. 391).

[261] *...и с Трубецким, и с Булгаковым разошелся.* — Подразумеваются Евгений Николаевич Трубецкой и Сергей Николаевич Булгаков, которых Бердяев критикует в разделе «Примечания и экскурсы» книги «Смысл творчества»: первого — за книгу «Миросозерцание Вл. Соловьева» (1913), второго — за книгу «Философия хозяйства» (1912). Критика Бердяева касается только отдельных идей в книгах Трубецкого и Бердяева и не может трактоваться как разрыв с соратниками по издательской группе «Путь», несмотря на все их разногласия и споры. Например, Бердяев не соглашается с трактовкой свободы в книге Трубецкого: «Кн. Е. Трубецкой в "Миросозерцании В.С. Соловьева" в самой крайней форме отстаивает свободу Бога от мира и мира от Бога. Но установленная им дистанция между Богом и миром превращается в разрыв. Внебожественный мир оказывается несубстанциальным и ничтожным, ибо лишь божественное бытие — подлинное бытие. В сознании кн. Е. Трубецкого крайний дуализм сочетается с крайним монизмом. Но внебожественно и ничтожно только зло. Подлинный мир в Боге и процесс его в Боге совершается. Свобода — божественный дар миру и человеку» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. С. 554–555).

Заседание 4 декабря 1916 г.

Памяти еп. Михаила (Семенова)

Публикуется по машинописи с рукописными вставками: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 28. Выступление старообрядческого епископа Тверского и Петроградского Геронтия (Лакомкина), пропущенное в стенограмме, воспроизводится по тексту, опубликованному в журнале «Слово Церкви» (1916. № 52. С. 1037–1038).

[262] *Фомичев* Самуил Георгиевич (1888–?), деятель русского старообрядчества, преподаватель Учительского института, церковный писатель, в 1918 г. рукоположен в старообрядческие священники.

[263] *Рогожское кладбище* — духовный и административный центр старообрядцев Белокриницкой иерархии, где находятся Покровский кафедральный собор и резиденция митрополита Московского и всея России; это место принадлежит старообрядцам с 1771 г., было выделено для кладбища умерших во время чумы; постепенно здесь образовался поселок старообрядцев.

[264] «*Русское слово*» — ежедневная газета, основана в 1895 г. в Москве, издателем был И.Д. Сытин; первая газета в России, направлявшая собственных корреспондентов во все крупные города страны и многие столицы мира для поиска информации. С 1905 по

1915 г. разовый тираж «Русского слова» вырос в 4 раза и достиг 650 тыс. экземпляров. В декабре 1917 г. газета закрыта большевиками, с января 1918 г. выходила под названием «Новое слово», в июне того же года закрыта окончательно.

[265] *Мелетий* (Михаил Поликарпович Картушин; ок. 1859–1934), старообрядческий архиепископ Московский и всея России, рукоположен в священнический сан ок. 1886 г., в 1895 г. овдовел, в 1907 г. был хиротонисан в епископа Саратовского и Астраханского, возведен на престол митрополита Московского Освященным собором 30 августа 1915 г.

[266] *...больница, устроенная одним из Морозовых.* — Феодосия Ермиловна Морозова (ум. 1912), вдова богатого старообрядца Ивана Саввича Морозова, потомственная почетная гражданка, пожертвовавшая много денег на нужды старообрядческой Церкви, в память рано умершего сына построила в Рогожском поселке трехэтажное здание больницы.

[267] *...от того запрещения...* — Об обстоятельствах запрещения епископа Михаила старообрядческий епископ Кирилл свидетельствовал: «Будучи еще малоопытным в обрядовой стороне нашей веры, еп. Михаил робел публичного священнослужения… И вот однажды еп. Михаил удивил нас всех своей просьбой, обращенной к Освященному Собору о воспрещении его в священнодействии. Прошение это он подал мне при особом сопроводительном письме, которое хранится в моем архиве. В письме он просил освободить его от священнослужения, а чтобы не было соблазно, так как этим отказом он шел против назначения его епископом в Канаду, он указал и свою вину — неисполнение приказания высших иерархов. Истинной же причиной его отказа было его горячее желание посвятить себя всецело литературной работе. Собственно с этим мотивом и пришлось считаться Собору, отчасти по моему ходатайству вынесшему постановление о воспрещении Михаилу священнодействовать» (Отклики печати на смерть епископа Михаила // Слово Церкви. 1916. № 46. С. 918).

[268] *Иннокентий* (Иван Григорьевич Усов; 1870–1942), митрополит Белокриницкой Церкви, крупнейший церковный апологетический писатель; 27 апреля 1903 г. был хиротонисан в епископа Нижегородского и Костромского; принимал деятельное участие в издании журналов «Старообрядец» и «Старообрядцы», член Союза старообрядческих начетчиков; за то, что единолично присоединил и рукоположил архим. Михаила (Семенова), вместе с ним на Соборе, проходившем 3–4 февраля 1909 г., был запрещен в священнодействии до 25 августа 1909 г.; в 1920 г. эмигрировал в Румынию, в 1942 г. возведен в сан митрополита.

[269] *Арсений* (Онисим Васильевич Швецов; 1840–1908), епископ Уральский и Оренбургский, Местоблюститель московской епископии, один из выдающихся старообрядческих деятелей и апологетов, автор «Истории о существовании священства в старообрядческой Христовой Церкви» (Уральск, 1910), охватывающей период с крещения Руси до 1863 г., и множества других трудов; с 1898 г. вре-

менно управлял церковно-иерархическими церковными делами, был учредителем ежегодных Всероссийских съездов старообрядцев Белокриницкой иерархии.

[270] *Иоанн* (Иустин Авксентьевич Картушин; 1837–1915), архиепископ Московский и всея России, один из самых известных и почитаемых деятелей старообрядческой Церкви; в 1890 г. принял иноческий сан, в 1898 г. Освященным собором избран сначала в епископа на Донскую епархию (хиротонисан 9 августа 1898 г.), а затем, в октябре того же года, на московскую кафедру; после 1905 г. много содействовал укреплению старообрядческой Церкви (при нем были открыты 6 новых епархий, освятил более 100 храмов, рукоположил 15 епископов, 92 священника и 8 диаконов).

[271] *Карабинович* Григорий Максимович (?–1925), священник сначала Православной, затем старообрядческой Церкви (беглопоповского согласия); 20 апреля 1907 г. присоединился к старообрядческой Церкви белокриницкого согласия, 1 июля 1909 г. был назначен священником на приход в царскую моленную (сейчас — храм св. Николы на Бутырском валу); постоянный сотрудник журналов «Старообрядец» и «Слово правды», с 1910 по 1913 г. главный редактор журнала «Пастырь»; в 1925 г. был убит в драке при невыясненных обстоятельствах.

[272] *...благодарность за закон об общинах 1906 г.* — 17 октября 1906 г. был издан высочайший указ о порядке преобразования и действия старообрядческих общин. Согласно указу старообрядцам предоставлялось право свободного исповедания веры и совершения богослужений, разрешалось образовывать общины как самоуправляющиеся единицы с правом юридического лица. В ответ на издания законов 1905 и 1906 гг., предоставлявших впервые в истории России права и свободы старообрядцам, последовали многочисленные депутации к разным лицам, начиная с императора, для выражения благодарности.

[273] *...всероссийский съезд...* — VIII Всероссийский съезд старообрядцев белокриницкой иерархии проходил в Нижнем Новгороде 2–4 августа 1907 г. Одним из решений съезда было намерение преподнести благодарственный адрес директору департамента общих дел А.Д. Арбузову.

[274] *Александр* (Алексей Прокопьевич Богатенко; ум. ок. 1928), епископ Рязанский и Егорьевский; рукоположен в диаконы не позднее 1889 г., до поставления в епископы жил в Москве и был секретарем архиеп. Иоанна (Картушина), в 1907 г. хиротонисан в епископа Рязанского, в 1915 г. избран Местоблюстителем московской архиепископии, с 1920 г. управлял Московской епархией несколько лет.

[275] *...выпущена отдельная книжка...* — См.: Собрание статей по делу епископа Михаила Канадского. М., 1914. Книга, как указано на титульном листе, — издание редакции журнала «Старообрядческий пастырь», выпущена по благословению старообрядческого митрополита Московского Иоанна и составлена священником Г.М. Карабиновичем, который написал предисловие («Отцам и

братьям», с. 3–10) и ряд статей («Хитросплетения бывшего профессора», с. 77–87; «Где же правда?», с. 87–119).

[276] *Геронтий* (Григорий Иванович Лакомкин; 1872–1951), епископ Петроградский (с 1924 г. Ленинградский) и Тверской, затем Ярославский и Костромской; знаток и ревнитель знаменного пения, основал певческую школу в с. Стрельниково (Костромская губ.); с 1906 г. священник, в 1908 г. овдовел. На Освященном соборе в 1911 г. избран епископом; в 1933 г. арестован по постановлению коллегии ОГПУ Ленинградской обл. и приговорен к 10 годам лишения свободы; с 1942 г. и до кончины управлял Ярославско-Костромской епархией.

[277] *Серапион*, иеромонах Киево-Троицкого монастыря, деятель Союза русского народа.

[278] *...под заглавием «Бросили ли камень?»*. — Неточность, подразумевается статья: Иеромонах Серапион. Бросим ли камень? // Петроградские ведомости. 1916. 18 ноября (1 декабря). № 230. С. 1–2.

[279] *...святитель Иоанн Златоуст был 4 или 5 раз в гонении...* — Св. Иоанн Златоуст (ок. 350–407), в 398–404 гг. Патриарх Константинопольский, часто выступал с проповедями, направленными против злоупотребления богатых; его подвижническая жизнь, отказ посещать пиры знатных вельмож, высокие требования к церковному клиру и мирянам явились причиной появления у святителя многочисленных врагов; два раза Иоанн Златоуст был изгнан с кафедры и выслан из Константинополя; в 404 г. он был сослан в г. Кукуз, где пробыл два года, оттуда был отправлен в Питиунт, но скончался на пути, в Команах.

[280] «*Маяк*» — общество, существовавшее в Петербурге в 1900–1917 гг., было создано американским Христианском союзом молодых людей (YMCA) при поддержке русских общественных деятелей, главные задачи общества — создание молодежных кружков для совместного чтения Евангелия, организация лекций для молодежи с целью христианского просвещения.

[281] *И.П. Захаров* — сведения не найдены.

[282] *С.А. Лихарева* — Софья Алексеевна Лихарева, член РФО с ноября 1915 г. (см. с. 534 в наст. томе).

[283] *Семяцкой* (Семяцкий) Трофим Иванович (1859–?), сначала был дьячком в Холмской православной епархии, затем странствовал, в 1909 г. принял католичество и служил псаломщиком в петербургской церкви католиков восточного обряда (униатской) на ул. Полозовой, учился в католической семинарии Ангиен в Бельгии, в июле 1914 г. в Константинополе рукоположен во священника болгарским католическим епископом Михаилом (Мировым), после 1917 г. эмигрировал, жил в Праге, затем переехал в Южную Америку, где и умер (см.: *Василий (ЧСЛ), диакон*. Леонид Федоров: Жизнь и деятельность. Рим, 1966. С. 162, 302, 740–741).

[284] «*пришедши в мир, не был миром познан*»... — Неточная цитата из Евангелия от Иоанна, в оригинале: «В мире был, и мир чрез него начал быть, и мир его не познал»(Ин. 1, 10).

[285] «*Современное слово*» — газета, выходившая в Петербурге в 1862–1917 г.

Заседание 12 февраля 1917 г.

Андрей Белый
Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад» (Чем был «Запад собственно»)

Печатается по машинописи с правкой автора: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 29. Впервые опубликовано М.С. Киктевым: Ариаварта. 1998. № 2. С. 257–278.

[286] *...перед неведомым Богом...* — В Афинах был воздвигнут жертвенник Неведомому Богу (Деян. 17, 23).

[287] *Фидий* (Pheidias; ок. 500–430 до н.э.), величайший древнегреческий скульптор, живший в Афинах во времена Перикла; его статуи богов послужили образцом для всего античного искусства.

[288] *Плотин* (204–269), древнегреческий философ-неоплатоник.

[289] *...Аполлоний Тианский и Симон...* — Аполлоний Тианский (I в. н. э.), неопифагореец; Симон Волхв, родоначальник гностицизма.

[290] *Никомах, Сатурнин, Василид, Валентин...* — Никомах Геразенский (I в. н.э.), греческий математик и философ неопифагорейской школы; Сатурнин (II в. н.э.), сирийский гностик; Василид (II в. н.э.), сирийский гностик; Валентин (II в. н.э.), сирийский гностик.

[291] «*...Темного хаоса светлая дочь*». — Неточная цитата из стихотворения Вл. Соловьева «На Сайме зимой» («Вся ты закуталась шубой пушистой…») (1894). У Соловьева: «Вся ты в лучах».

[292] *И ангелично — сознание ~ На солнечных крыльях своих.* — Из стихотворения Андрея Белого «Инспирация» («В волне золотистого хлеба…») (1914).

[293] *Открылось! ~ Раскидывают светочи, как два крыла над ней.* — Целиком приведено стихотворение Андрея Белого «Чаша времен» (1914).

[294] *...Иезекиилевых многоочитых колес, четырех животных…* — Иез. 1, 15–18.

[295] *Фаворский свет* — тот таинственный свет, которым просиял лицо Иисуса Христа при преображении (Мф. 17, 2; Мк. 9, 3; Лк. 9, 29).

[296] *Гус* Ян (Hus; 1371–1415), чешский мыслитель, проповедник, идеолог Реформации. За выступления против продажи индульгенций и обличения духовенства был осужден собором как еретик и сожжен заживо, что вызвало взрыв народного недовольства в Чехии, вылившийся в гуситское революционное движение.

[297] *Бруно* Джордано Филиппе (Giordano Bruno; 1548–1600), итальянский философ-пантеист и поэт, сожженный на костре в 1600 г.

[298] «*Свет Христов просвещает всех*» — надпись славянской вязью на фронтоне правого крыла здания Московского университе-

та (ул. Моховая, д. 9), где находится домовая церковь МГУ — храм мученицы Татианы, освященный в 1837 г. Надпись была сбита в 1919 г., за медлительность в исполнении декрета Совнаркома ректор университета М. Новиков попал под суд. Восстановлена в 2001 г.

[299] *...рассуждениях Дионисия Ареопагита...* — В трактате Псевдо-Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии» (V в. н.э.) подробно рассматриваются 9 чинов небесных умопостигаемых сущностей: серафимы, херувимы, престолы, господства, силы, власти, начальства, архангелы и ангелы, — каждый из которых сообщает свое знание Бога нижестоящему ангельскому чину.

[300] «*Вот — чаша благодатная, исполненная Дней...*» — Из стихотворения Андрея Белого «Чаша времен» («Открылось! Весть весенняя!..») (1914).

[301] «*Белую лилию с розой ~ Вечную истину мы обретаем*»... — Первая строфа стихотворения Вл. Соловьева «Песня офитов» (1876).

[302] «*Нашу голубку вяжите Ярыми кольцами древнего Змия*». — Из стихотворения Вл. Соловьева «Песня офитов».

[303] *Клингзор, Генрих Офтердинген, Вольфрам фон Эшенбах* — средневековые мейстерзингеры, персонажи новеллы Эрнста Теодора Амадея Гофмана «Состязание певцов», участники Вартбургского турнира.

[304] *Внутри храма познания человек есть служитель по чину Мельхиседека…* — Евр. 5, 9–10.

[305] *Монсальват* — в легенде о Граале гора спасения (mons salvationis), вершина, расположенная на дальних берегах, к которым ни один из смертных не может приблизиться, символ высшего духовного совершенства.

[306] *Персеваль* — легендарный герой Артуровских романов, в особенности сюжетов Граалевского цикла. Впервые в литературе образ этого героя возникает в романе Кретьена-де-Труа (Chrétien de Troyes; ок. 1130 – ок. 1191) «Персеваль, или Повесть о Граале» (Perceval, ou Roman du Graal, ок. 1182), а затем в романе в стихах Вольфрама фон Эшенбаха (Wolfram von Eschenbach; ок. 1170 – ок. 1220) «Парцифаль» (Parzival, 1195–1210, изд. 1793; рус. пер. 1974).

[307] *Есть край, где старый замок ~ И есть горбатый шут.* — Из баллады Андрея Белого «Шут» (1911).

[308] *Конем кидаясь в Солнце ~ Блистая в даль копьем.* — Из баллады Андрея Белого «Шут».

[309] *Приемли, Королевна ~ Ударилось копье!* — Из баллады Андрея Белого «Шут».

[310] «*L'intruse*» — ранняя пьеса Мориса Метерлинка «Непрошенная» (1909) воспроизводит ожидание рядом с комнатой роженицы. Все ждут известий от врача, и лишь слепой старик чувствует приближение Смерти.

[311] *Есть край, где старый замок ~ Глядит — который год?* — Из баллады Андрея Белого «Шут».

[312] *Аполлон Аполлонович Аблеухов* — персонаж романа Андрея Белого «Петербург» (1913–1914).

[313] *Дарьяльский* — персонаж романа Андрея Белого «Серебряный голубь» (1909).

[314] *Кудеяров* — персонаж романа Андрея Белого «Серебряный голубь».

[315] *Николай Аполлонович* — персонаж романа Андрея Белого «Петербург».

Приложение

Устав Религиозно-философского общества в С<анкт>-Петербурге

Печатается по рукописи: ОР РНБ. Ф. 601 (Половцовы). Ед. хр. 1950. Л. 1–2. Текст унифицирован и приведен к современной орфографии и пунктуации. Впервые опубликовано П.В. Бронниковой: Вопросы философии. 1993. № 6. С. 123–125.

А.А. Мейер
Петербургское Религиозно-философское общество

Печатается по рукописи: РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Ед. хр. 37. Л. 1–23. Рукопись незавершенного очерка Мейера является черновым автографом, написанным после 1919 г. (в очерке упоминается наступление генерала Юденича на Петроград). Впервые опубликовано Е.С. Полищуком: Вопросы философии. 1992. № 7. С. 107–115.

Список действительных членов Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге

Список относится к началу 1914 г., печатается по тексту: ОР РГБ. Ф. 369. Карт. 311. Ед. хр. 10. Л. 49–50. Текст унифицирован и приведен к современной орфографии. Впервые с сокращениями опубликован в приложении к изданию: Взыскующие Града: Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Составление, подготовка текста, вступительная статья и комментарии В.И. Кейдана. М.: Языки русской культуры, 1997. С. 717–720.

Список новых членов Религиозно-философского общества в Петрограде, в хронологическом порядке

Публикуется впервые по рукописи: ОР РНБ. Ф. 601. Оп. 1. Ед. хр. 1574. Л. 3–67 (1915 г.), 68–124 (1916 г.), 125–129 (1917 г.).

Указатель имен

А.К., казанский свящ. ***III*** 456

Абеляр П. (Abailard, Abélard) ***II*** 388, 578, 579

Абрамович Д.И. ***III*** 518, 543

Абрантович Ф.И. ***III*** 530

Аввакум ***II*** 350

Августин, блж. ***I*** 22, 143, 185, 289, 315–317, 319, 321, 345, 350, 493, 549, 632, 636, 643, 645–647; ***II*** 94, 142, 164, 193, 289–297, 299, 336, 337, 340, 345, 346, 361, 557, 570; ***III*** 160, 482, 592

Авель (*библ.*) ***I*** 407; ***II*** 15

Авенариус ***I*** 650

Авраам (*библ.*) ***I*** 188, 531; ***III*** 445

Агата (Агафия), св. ***I*** 392, 653

Аггеев К.М. (Константин Маркович), свящ. ***I*** 7, 16, 22, 24, 86, 89–95, 101, 103, 152, 153, 156–159, 164, 165, 169, 182, 552, 586, 592, 593, 601, 628, 649, 669, 670; ***II*** 94, 413, 423, 452, 454, 498; ***III*** 25, 27, 189, 193, 194, 198–202, 205, 206, 212, 213, 214, 220, 226, 252, 255, 256, 259, 260, 262, 266, 273, 285, 286, 294, 507, 513, 518, 525, 528, 531, 533, 534, 536, 538, 539, 548, 550–555, 558–561, 563, 566, 580, 593, 596

Агрикола Р. ***I*** 651

Агриппа Неттесгеймский ***I*** 397, 653

Адам (*библ.*) ***I*** 134, 655; ***II*** 49, 282, 544

Адлер В. (Adler) ***I*** 439, 658

Адрианов С.А. ***I*** 179, 182, 204; ***III*** 518, 529, 548, 549, 558, 566

Азарова Н.А. ***III*** 586

Азеф Е.Ф. ***I*** 670; ***II*** 51, 55, 57, 74, 538

Айвазовский И.К. ***II*** 424

Акиндин, архим. печерский ***II*** 285, 557

Аксаков И.С. ***II*** 541, 569; ***III*** 584

Аксаков К.С. ***II*** 569

Аксакова А.Ф. (урожд. Тютчева) ***II*** 91, 541

Аксельрод-Ортодокс Л.И. ***III*** 562

Аксенов П.А. ***III*** 322, 323, 325

Аксенов П.С. (Петр Серапионович), свящ. ***I*** 111; ***III*** 229, 274, 281, 446, 448, 458, 467, 518, 529, 540, 541, 548, 551, 558, 564, 566

Александр I, росс. имп. ***I*** 609, 671; ***III*** 581, 594

Александр II, росс. имп. ***II*** 12, 353

Александр VI Борджиа, папа римский ***I*** 103, 627, 630

Александр (Богатенко), еп. Рязанский и Егорьевский ***III*** 456, 611

Александр (Керженский), иеродиакон ***I*** 97

Александр Александрович — см. Мейер А.А.

Александр Македонский (Великий) ***III*** 478

Александра Андреевна — см. Толстая А.А.

Александренко Л.В. ***III*** 537

Александровская Н.В. ***III*** 525

Алексеев С.А. — см. Аскольдов С.А.

Алексеенко М.М. ***III*** 196, 593

Алексей Михайлович, рус. царь ***II*** 349, 351

Алексей Петрович, царевич ***I*** 294

Алексий, еп. ***III*** 445

Алексий, человек Божий ***I*** 635

Алмазова А.А. ***III*** 537, 542

Алмазова А.И. ***III*** 543

Альбов И.Ф., свящ. ***I*** 621; ***III*** 519

Амвросий, еп. Медиоланский ***I*** 321, 646; ***II*** 296

Амвросий Оптинский, иеросхимонах ***I*** 570, 666

Анаксагор ***I*** 405, 406, 655

Анаксимандр ***III*** 477

Анатолий (Каменский), еп. Томский и Алтайский ***III*** 595

Анатолий Херсонский ***III*** 204

Андерсен Х.К. ***II*** 530

Андреев И.Д. (Иван Дмитриевич) ***I*** 11, 15, 17, 501, 503, 515, 519, 661; ***III*** 197, 519, 550, 567, 594

Андреев Л.Н. ***I*** 413, 440, 642, 655; ***II*** 318; ***III*** 420, 607

Андреев Ф.К. ***III*** 596

Андреевская Н.В. ***III*** 545

Андрей, архиеп. Критский ***I*** 290, 643

Андрей Первозванный ***II*** 346

Андриевский И.А. ***III*** 534

Аничков А.М. ***III*** 537, 538, 543

Аничков Е.В. ***I*** 22; ***II*** 289, 434, 441, 449, 451, 557; ***III*** 313, 318, 324, 519, 551, 559, 560, 563, 567

Аничкова Е.Е. ***III*** 538

Аничкова М.Н. ***III*** 537

Анна, греч. царевна ***II*** 353

Анна Алексеевна — см. Каменская А.А.

Анненков П.В. ***II*** 547

Анненский И.Ф. ***II*** 207, 552; ***III*** 552

Аносова С.И. ***III*** 531

Ансельм Кентерберийский ***I*** 660

Антокольский П.Г. ***II*** 424

Антон Владимирович — см. Карташев А.В.

Антоний (Вадковский), митр. ***II*** 263, 554; ***III*** 594

Антоний (Храповицкий), еп. Волынский ***I*** 573, 588, 666, 667; ***II*** 263, 554; ***III*** 195, 274, 593, 598, 599

Антоний Великий, преп. ***I*** 14, 265, 273–275, 278, 282, 641, 642

Антоний Печерский ***I*** 289, 290; ***II*** 283, 285, 555

Антонин (Грановский), еп. ***II*** 263, 554

Антонов М.А. ***III*** 540

Антонов Н.Р., свящ. ***I*** 133; ***II*** 422, 423, 449, 586; ***III*** 548, 560

Антонович М.А. ***III*** 587

Антоновский Ю.М. ***I*** 635, 646, 673

Анфантен Б.П. (Enfantin) ***I*** 350, 648; ***III*** 603

Анциферов Н.П. ***III*** 525

Анцифирова Т.Н. ***III*** 532

Аполлинарий, мч. ***II*** 201, 551

Аполлоний Ридиос ***II*** 537

Аполлоний Тианский ***II*** 23, 336, 368, 369, 372, 537; ***III*** 479, 485, 613

Апулей ***II*** 552

Арабажин К. ***I*** 668

Арбузов А.Д. ***III*** 453–455, 611

Ариман (Ахра-Майнью), высшее божество ***II*** 215, 553

Аристид ***II*** 552

Аристова М.Н. ***III*** 543

Аристотель ***I*** 125, 381, 518, 651; ***II*** 12, 216, 299, 492; ***III*** 477, 478

Аронсон Н.Л. ***III*** 528

Арсений (Швецов), еп. Уральский и Оренбургский ***III*** 452, 610

Арсеньев Н.С. ***III*** 596

Артобалевский А.Ф. ***III*** 535

Архангельский, подпоручик ***III*** 545

Архимед ***I*** 178

Арциховская З.М. ***III*** 527

Аскольдов (Алексеев) С.А. (Сергей Алексеевич) ***I*** 6, 7, 11, 12, 14, 15, 21, 36, 48–56, 58, 66, 68, 71–74, 80, 81, 83, 86, 91, 104–106, 111–113, 134, 159, 201, 214, 215, 218, 256, 257, 261, 519, 520, 552, 619, 621, 622, 625, 627, 640, 644; ***II*** 90, 120, 193, 194, 405, 407, 422, 424, 442, 452, 471, 473, 475, 479, 485, 486, 490, 497, 498, 587; ***III*** 506, 515, 518, 548–556, 559–561, 567

Аттила ***I*** 545, 663

Афанасьев А.Н. ***III*** 108, 588

Афанасьева З.А. ***III*** 532

Афанасьева О.К. ***III*** 538

Аш Ш. ***I*** 668

Б.Н. — см. Демчинский Б.Н.

Баадер Фр. ***II*** 140, 178

Бабич А.Л. ***III*** 546

Базар С.-А. ***III*** 603

Базаров В.А. (наст. фам. Руднев) ***I*** 419, 420, 433, 436–438, 440, 442, 474–476, 649, 658; ***II*** 90, 540; ***III*** 510, 550, 552, 553, 567

Байрон Дж. ***II*** 95, 572

Бакунин М.А. ***I*** 424, 466, 659

Балашев В.В. ***III*** 533

Балашов ***III*** 537

Балашова Е.П. ***III*** 537

Бальзак О., де ***II*** 123, 207, 211, 552

Бальмонт К.Д. ***I*** 385, 386; ***II*** 314, 559, 574

Баратынский Е.А. ***II*** 322, 323, 563

Баронов Г.А. ***I*** 15, 16, 359–361, 365, 369–372, 467, 468, 649; ***III*** 549, 567

Барсуков Н. ***I*** 650

Басин И. ***I*** 634

Батурина С.А. ***III*** 538

Баур Ф.К. (Baur) ***I*** 241, 639

Бауэр Б. (Bauer) ***I*** 250, 434, 657, 658

Бах И.-С. ***III*** 146, 147

Беатриче ***II*** 216, 329, 379, 390

Бебель А. ***III*** 97, 588

Безант А. ***II*** 20, 59, 60, 69, 536, 539

Безобразова М.С. (урожд. Соловьева) ***II*** 505, 513, 590

Бейлина С.О. ***III*** 541

Бейлис М. ***I*** 23; ***II*** 403, 456, 505, 506, 519, 581, 583, 586, 590, 591; ***III*** 513, 514

Белерлит, иезуит ***III*** 155

Белинский В.Г. ***I*** 366; ***II*** 410, 582; ***III*** 19

Белозерова А.А. ***III*** 534

Белох К.Ю. (Beloch) ***II*** 176, 548

Белый Андрей (псевд. Б.Н. Бугаева) *I* 22, 25, 26, 386, 621; *III* 476, 519, 557, 564, 565, 569, 577, 578, 613–615

Белявский Ф.Н. *I* 63; *III* 548, 554

Беляев А.Д. *I* 158, 634

Беляев А.И. *III* 537

Беляев В.А. *III* 536

Беляев С., свящ. *II* 575

Бенев А.И. *III* 533

Бенешевич В.Н. *III* 519

Бенуа А.Н. *III* 519, 540, 575, 580

Бенуа Е.И. *III* 526

Берг Ф.Н. *I* 637

Бергсон А. (Bergson) *I* 256, 424, 454, 461, 640, 659; *II* 301

Бердяев Н.А. (Николай Александрович) *I* 7, 13, 17–20, 24, 25, 27, 124, 182, 183, 197, 201, 213, 217–219, 436, 467, 478, 501–504, 507, 509, 512, 517, 519, 520, 551, 567, 569, 570, 587, 589, 591, 597, 601, 621, 636, 637, 660, 664, 666; *II* 121, 144, 442, 444, 543, 544, 550, 584; *III* 22, 110, 409–411, 413, 414–418, 419–440, 507, 509, 519, 548, 550, 555, 564, 568, 606–609

Березин П.И. *III* 387, 388, 541

Беркли (Берклей) Джордж *I* 247; *II* 181, 182, 192, 549

Бернард Клевосский (Bernard de Clairvaux) *I* 317, 645

Берникова Н.В. *III* 545

Бершадская К.Н. *III* 534

Бетховен Л., ван *I* 161, 170, 287, 307; *III* 118, 120, 146

Бёме (Бём) Я. *I* 56, 623; *II* 38, 97, 178, 542

Бигеев М. *III* 534

Бирон Э.И. *II* 353

Бирюков П.И. *III* 579

Бисмарк О. (Bismarck) *I* 444, 658; *III* 101, 588

Блаватская (Блавацкая) Е.П. *II* 20, 21, 30, 36, 59, 66, 69, 536, 537

Блок А.А. *I* 7, 15, 16, 21, 27, 30, 359, 369, 371, 372, 386, 387, 402, 416, 417, 444, 446–448, 454, 455, 467, 473, 579, 596, 648–650, 652, 655, 658, 669; *II* 195, 203, 550; *III* 509, 519, 549, 550, 556, 568, 574, 578

Блох Э.А. *III* 542

Блуменфельд М.М. *III* 531

Боброк, воевода *I* 364

Богданов А.А. *I* 650; *III* 567

Боголепов А.А. *III* 532

Боголепова М.А. *III* 532

Боголюбов Д.И. *I* 120, 175; *II* 18; *III* 510, 548, 549, 551, 568

Боголюбский Андрей, кн. *II* 557

Богораз В.Г. (псевд. Тан) *I* 566; *III* 551, 579

Бодлер Ш. (Baudelaire) *II* 44, 122, 138, 142, 220, 378, 553, 576

Боккаччо Дж. (Боккачио; Boccacio) *II* 208, 552

Бокль Г.Т. (Buckle) *I* 420; *II* 176, 548, 549

Болдырев Н.В. (Николай Васильевич) *III* 126, 129–133, 552, 553, 562, 590

Бональд Л.-Г.-А., де (Bonald) *I* 559, 664

Бонч-Бруевич В.Д. *III* 519, 579, 608

Бонч-Осмоловский Г.А. *III* 525

Боргман А.И. *III* 519, 545

Борис, еп. *I* 666

Борис Григорьевич — см. Столпнер Б.Г.

Борис Николаевич — см. Демчинский Б.Н.

Борисов Я.А. *III* 541

Бородаевский В.В. ***I*** 621; ***II*** 91, 540, 541; ***III*** 519, 552, 554, 568

Борх Н.Ф., граф ***III*** 532

Ботвид Иоанн ***II*** 15, 535

Бранд ***I*** 281, 282

Бриллиантов А.И. ***I*** 480, 621; ***III*** 519, 568

Бродская В.А. ***III*** 541

Бронин А. — см. Брюсов В.Я.

Бронникова П.В. ***III*** 615

Бруно Дж.Ф. (Bruno) ***I*** 218, 638; ***II*** 139; ***III*** 484, 485, 613

Брюллова Н.В. ***III*** 539

Брюсов В.Я. (псевд.: В. Даров, К. Созонов, А. Бронин) ***II*** 315, 376, 560, 576

Бугаев Б.Н. — см. Белый Андрей

Будда (Сакья-Муни) ***I*** 73, 83, 178, 412; ***II*** 21, 25, 26, 39, 50

Буковецкая М.А. ***III*** 532

Булгаков С.Н. ***I*** 6, 14, 24, 124, 248, 249, 427, 430–433, 436, 568–572, 575, 576, 589, 591, 593, 597, 601, 602, 621, 655, 666; ***II*** 579, 587; ***III*** 22, 87, 109, 110, 411, 439, 440, 449, 509, 519, 569, 589, 596, 609

Бурлюк Д. ***II*** 578

Бурцев В.Л. ***II*** 538

Бухарев А.М. (в монашестве Феодор) ***II*** 190, 550

Бухаров Б.Д. ***III*** 527

Бухарова З.Д. ***III*** 519, 544

Бухарова М.И. ***III*** 527

Бучеса Ф., свящ. ***III*** 527

Бэкон Веруламский ***I*** 360, 446; ***II*** 181, 410

Бюхнер Г. ***I*** 647

Бюхнер Ф.К.Х.Л. (Büchner) ***I*** 420; ***II*** 77, 341, 539

В.П. — см. Соколов В.П.

Вагнер Р. ***I*** 161, 172, 635; ***II*** 140, 141, 202, 546; ***III*** 141, 146, 148

Валентин, сирийский гностик ***III*** 479, 613

Валентинов Н. ***I*** 422

Валла Л. ***I*** 651

Валлен-Деламот Ж.Б. ***III*** 600

Вальтер Р.Р. ***III*** 543

Варварин В., псевд. — см. Розанов В.В.

Варнава (Накропин), архиеп. ***III*** 205, 232, 596

Василевский Г.А. (Григорий Афанасьевич) ***I*** 24; ***III*** 134, 145, 146, 148, 159, 519, 562, 569, 591

Василид ***III*** 479, 613

Василий III, вел. кн. московский ***I*** 655

Василий, диак. ***III*** 613

Василий Богомила ***II*** 556

Василий Васильевич — см. Розанов В.В.

Василий Великий, свт. ***III*** 399, 606

Василий Петрович — см. Соколов В.П.

Васильев А.В. ***II*** 503, 589; ***III*** 533, 546

Васильев Н.А. ***III*** 561

Васильев П.Д. ***III*** 529, 546

Васильев Ф. ***I*** 646

Васильева А.В. ***III*** 539

Васильева И.П. ***III*** 538

Васильченко А.Л. ***III*** 536

Васильченко М.А. ***III*** 536

Васнецов В.М. ***III*** 29, 595

Вацлик Л.В. ***III*** 533, 545

Введенский А.И. ***I*** 6, 50–57, 64, 65, 91, 105; ***II*** 90, 191, 551; ***III*** 507, 548

Вейденгаммер Ю.А. ***III*** 543

Вейнингер О. (Weininger) ***II*** 138, 545; ***III*** 140, 591

Вейцзеккер К.Г. (Weizsacker) ***I*** 241, 639
Величкина В.М. ***II*** 559
Велльгаузен Ю. ***I*** 632
Вельдбрехт Е.И. ***III*** 539
Венгеров С.А. ***I*** 439, 649, 658; ***II*** 536; ***III*** 526
Венгерова З.А. ***III*** 519
Венгров М.П. ***III*** 537
Веневитинов Д.В. ***III*** 591
Вергилий ***I*** 377, 401, 405, 537, 639, 651, 655; ***II*** 557, 564
Верлен П. ***II*** 122, 132, 135, 142
Верхарн Э. ***II*** 386, 578
Верховский Г.Е. ***III*** 530
Веселовский А.Н. ***II*** 281, 556
Ветрова В.И. ***I*** 386, 476; ***III*** 550
Вильгельм II Гогенцоллерн, герм. имп. ***II*** 367, 575; ***III*** 97, 101, 102, 112, 113, 115, 135, 392, 587, 588
Вильдович Б.Е. ***III*** 542
Вилькорейская Т.А. ***III*** 535
Виндельбанд Вильгельм ***II*** 174, 548
Виноградов А.П. ***III*** 543
Витте С.Ю. ***I*** 77, 626
Вишняк М.В. ***I*** 641; ***II*** 580
Владимир, митр. Московский и Коломенский ***I*** 666
Владимир Мономах, вел. кн. ***II*** 273–278, 281, 282, 350, 354, 410, 555; ***III*** 336, 340
Владимир Францевич — см. Эрн В.Ф.
Власова М.И. ***III*** 539
Воеводкина А.К. ***III*** 539
Вознесенский С.А., свящ. ***III*** 538
Воинова Е.Л. ***III*** 527
Войнаковская М.В. ***III*** 541
Войцехович Л.А. ***III*** 532
Волжин А.Н. ***III*** 599
Волкович В.А. ***III*** 519
Волконский С.М., кн. ***I*** 630; ***II*** 538
Волочкова А.Г. ***II*** 451; ***III*** 519
Волочкова Е.Г. ***III*** 519
Волынский А.Л. (Флексер) ***II*** 574; ***III*** 524
Вольнин П.К. ***III*** 89, 94, 247, 562
Вольтер Ж. ***I*** 214, 426, 657; ***II*** 357
Вольф ***II*** 180
Вольфрам фон Эшенбах (Wolfram von Eschenbach) ***III*** 493, 614
Вонштейн Б.Д. ***III*** 536
Воробьева А.И. ***III*** 541
Воскресенская А.К. ***III*** 535
Востоков В.И., свящ. ***III*** 253, 597
Всеволод I, Ярославич, вел. кн. ***II*** 285
Вукотич А.И. ***III*** 546
Вундт В. ***III*** 135, 591
Вырво-Свенцицкая Е.А. ***III*** 529
Вячеслав Иванович — см. Иванов Вяч.И.
Вячеславова В.Н. ***III*** 531

Габис А.М. ***III*** 540
Габис Ф.Э. ***III*** 540
Габрилович Л.Е. — см. Галич Л.Е.
Габсбурги, династия ***III*** 30
Гавриил (*библ.*) ***II*** 201
Газа Ф. ***I*** 651
Гайдн Й. ***III*** 585
Галанин Д.Д. ***I*** 621
Галилей Г. ***I*** 463; ***II*** 139, 178
Галич Л.Е. (Леонид Евгеньевич; наст. фам. Габрилович) ***I*** 16, 457, 458; ***III*** 162, 166, 169, 170, 519, 526, 550, 562, 569
Гальперин А.Я. ***III*** 534
Гамалиил ***I*** 146

Гаман *II* 228
Ган А.А., барон *III* 534
Ган С.Э., барон *III* 544
Ган Ф.Ф., барон *III* 538
Ганжулевич Т.Я. *III* 307, 601
Ганфман Е.А. *III* 544
Ганфман М.И. *III* 519, 539
Гапон Г.А. *I* 600, 669, 670
Гаржевельд М. *III* 528
Гарибальди Дж. *I* 645
Гарнак А. (Harnack) *I* 121, 632; *II* 298; *III* 97, 135, 149, 588
Гарт (псевд. С.С. Зусмана) *II* 584
Гартли Д. (Hartley) *II* 183, 549
Гаршва М.И. *III* 542
Гаршин *I* 231, 360
Гаспаров М.Л. *II* 552
Гастер М. (Gaster) *II* 251, 556
Гауптман Г. (Hauptmann) *I* 292, 644; *III* 97, 135, 588
Гаухман Р.П. *III* 529
Гегель Г.В.Ф. (Hegel) *I* 172, 219, 233, 247, 248, 263, 336, 400, 431, 639, 654; *II* 193, 341; *III* 78, 483
Гейне Г. *I* 161, 293, 363, 464, 560, 565, 647
Гейнрихсдорф А.Я. *III* 535
Гельмбольдт Ц.Л. *II* 537
Геннекен Э. (Эннекен; Hennequin) *II* 208, 552
Генрих IV, герм. имп. *III* 592
Георгий Иванович — см. Чулков Г.И.
Гераклит *I* 348, 647; *II* 24, 164; *III* 489
Герваген Л.Л. *III* 546
Гердер И.Г. (Herder) *I* 400, 654; *III* 115
Герман, преп. (основатель Валаамского монастыря) *I* 632
Гермес Трисмегист *I* 645; *III* 483
Гермоген (Долганов), еп. *III* 204, 595, 598
Геронтий (Лакомкин), еп. Петроградский и Тверской *III* 458, 564, 609, 612
Герцен А.И. *I* 584; *II* 558; *III* 58, 81, 82, 309, 587, 601
Герцык Е.К. *III* 519
Гершензон М.О. *I* 568–570, 573, 575, 579, 580, 582, 587, 595, 596, 666, 667; *II* 549, 579; *III* 509
Гесиод *II* 483, 588
Гессен И.В. *III* 519
Гессен С.И. (Сергей Иосифович) *I* 19–21, 23; *II* 90, 120, 193; *III* 122, 124, 126, 132, 526, 536, 545, 552, 553, 555, 556, 562, 569, 589, 590
Гёте И.-В. *I* 336, 337, 408; *II* 121, 140, 147, 168, 219, 377, 380, 382, 390, 544, 564, 576, 577; *III* 56, 97, 115, 483
Гёффдинг *II* 228
Гизо Ф.П.Г. (Guizot) *II* 176, 548, 549
Гиммельфарб *I* 439
Гиппиус, семья *III* 573
Гиппиус (Мережковская) З.Н. (Зинаида Николаевна) *I* 9, 10, 17, 23–27, 426, 476, 620, 621, 660; *II* 150, 151, 433, 444, 539, 547, 574, 582; *III* 33, 45, 49, 50, 63, 66, 67, 69, 76, 77, 79, 89, 91, 426, 430, 508, 513, 522, 531, 532, 534, 546, 556, 561, 562, 564, 568, 570, 574, 576, 578, 585, 587, 608
Гиппиус А.В. *II* 576
Гиппиус В.В. *I* 23; *III* 51, 286, 519, 529, 531, 534–536, 539, 542, 559, 560, 565, 570
Гиппиус Н.Н. *III* 518, 520, 529
Гиппиус Т.Н. *III* 520, 531, 538, 540
Гирш (Ортодокс) Л.И. (Любовь

Исааковна; урожд. Аксельрод) ***III*** 114, 116–118, 120, 525, 589

Гиршман М.Г. ***III*** 531

Глаголев М.Ф. ***III*** 520

Гладстон У.С. (Gladstone) ***I*** 258, 259, 264, 640

Глебович И.И. ***III*** 538

Глебович Н.И. ***III*** 538

Глинка (Волжский) А.С. ***III*** 596

Глинка М.И. ***I*** 148, 634; ***III*** 118

Глинский Б.Б. ***III*** 595

Гнедич Н.И. ***I*** 639

Гнедов В. ***II*** 578

Гоббс Т. ***I*** 583, 631, 668

Говоров ***I*** 600

Гогель С.К. ***III*** 545

Гоген П. ***III*** 103

Гоголь Н.В. ***I*** 139–145, 147, 149, 150, 166, 362, 365–367, 371, 577, 633, 650, 658; ***II*** 14, 212, 317, 410, 437, 535, 561, 582

Годлевский И. ***III*** 545

Голубинский Е.Е. ***II*** 275, 555

Гольдштейн И.М. ***III*** 586

Гомер ***I*** 125; ***II*** 213, 351, 483, 588

Гомперц Г. ***II*** 87, 540

Гоникберг Г.И. ***III*** 537

Гонорий, рим. имп. ***I*** 647

Гончаров И.А. ***II*** 208

Гончарова Е.И. ***I*** 9; ***II*** 582

Горбунов И.Ф. ***II*** 533

Гордон Г.И. ***III*** 520, 536, 542

Горемыкин И.Л. ***III*** 599

Горнфельд А.Г. ***I*** 10; ***III*** 520

Городецкий В.С. ***III*** 540

Городецкий С.М. ***II*** 577

Горонескул Л.М. ***III*** 533

Горький М. ***I*** 16, 30, 169, 359–362, 365, 369–372, 420, 421, 430, 440, 446, 465, 466–468, 649, 650, 656, 657; ***III*** 430, 510, 537, 608

Готфрид Бульонский ***III*** 600

Гофман М.Л. ***II*** 211, 553; ***III*** 520

Гофман Э.Т.А. ***III*** 614

Гофштеттер И.А. — см. Кассий

Гохшиллер ***I*** 439

Грааль-Арельский ***II*** 578

Грановский Т.Н. ***I*** 587, 669

Гревс И.М. ***III*** 520

Гредескул Н.А. ***II*** 425, 428, 429, 433, 435, 438, 451; ***III*** 520, 555, 560, 570

Грей Т. ***II*** 565

Греков Ф.К. ***III*** 182, 529, 562, 593

Грибоедов А.С. ***I*** 660; ***II*** 301; ***III*** 586

Григорий VII Гильдебранд ***II*** 135, 545

Григорий, мч. ***III*** 385

Григорий Афанасьевич — см. Василевский Г.А.

Григорий Богослов ***III*** 399, 606

Григорий Нисский ***I*** 480, 645, 660; ***II*** 137, 545; ***III*** 399, 606

Григорий Палама ***III*** 463, 599

Григорович Д.В. ***II*** 208

Григорьева Н.В. ***III*** 544

Гримм Э.Д. ***III*** 520

Гринберг С.И. ***III*** 542

Гринвальд Н.А. ***III*** 533

Гриневич А.М. ***III*** 544

Гришка — см. Распутин Г.Е.

Грот Н.Я. ***II*** 572

Грузенберг О.О. ***II*** 456, 586

Грузенберг С.О. ***I*** 23; ***II*** 456, 457, 502, 505, 510, 515, 528, 586, 589; ***III*** 561, 570

Грузинская А.Н., княжна ***III*** 532

Гулыга А.В. ***I*** 635

Гумберт, кардинал ***II*** 570

Гумилев Н.С. ***II*** 577

Гуревич Л.Я. ***II*** 574

Гурмон Р., де (Gourmont) ***II*** 123, 544

Гуро Елена (Элеонора) Г. ***II*** 388, 578

Гус (Гусс) Я. (Hus) ***III*** 484, 485, 613

Гусев Н.Н. ***II*** 151, 547

Гусман Б. ***III*** 536

Густайтис М. (Gustaitis) ***I*** 62, 69, 624; ***III*** 520, 548

Гюисманс Ш.М.Ж. (Huysmans) ***II*** 121–126, 128, 129, 131–135, 137, 138, 140–144, 424, 544, 584

Гюйо Ж.М. (Guyau) ***II*** 315, 383, 560, 577

Д.В. — см. Философов Д.В.

Д.С. — см. Мережковский Д.С.

Д'Аламбер Ж.Л. (Даламбер; d'Alembert) ***I*** 559, 664

Д'Оревильи Б. ***II*** 122, 123

Давид (*библ.*) ***I*** 14, 285, 287, 526, 531, 643; ***III*** 207

Давыдов И.А. ***III*** 541

Давыдова С.О. ***III*** 533

Даманская А. ***III*** 539

Даниил (*библ.*) ***I*** 216, 529, 638; ***III*** 249

Данилевский Н.Я. ***I*** 654; ***II*** 569

Данилов В.А. ***II*** 498; ***III*** 92, 94, 95, 113, 132, 206, 541, 559, 560, 562, 570

Данте (Дант) А. ***II*** 178, 206, 314, 329, 340, 377, 381, 390, 552

Дарвин Ч. ***I*** 135, 307, 430, 661; ***II*** 77, 309, 539

Даров В. — см. Брюсов В.Я.

Дауге П.Г. ***I*** 422, 657

Де-Витт М.В. ***III*** 529

Девет-Вознесенская А.М. ***III*** 529

Дейбнер И.А. ***I*** 110, 631; ***III*** 545, 548, 557

Декарт Р. ***I*** 123; ***II*** 178–182, 192; ***III*** 371

Дембская В.Е. ***III*** 542

Демокрит ***I*** 623; ***II*** 22

Демчинский Б.Н. (Б.Н., Борис Николаевич) ***III*** 209, 242, 247, 255, 261, 273, 297, 301, 305, 379, 389, 390, 391, 394–396, 526, 564, 596, 598

Джеймс Уильям (Вильям Джемс) ***I*** 19, 20, 424, 461; ***II*** 77–90, 136, 157, 226, 236, 383, 539, 540, 547, 577; ***III*** 553

Джоакино да Фьоре — см. Иоахим Флорский

Джоберти ***I*** 640

Дианин С.А. ***III*** 540

Диккенс Ч.Р. ***II*** 211

Димитрий Ростовский, свт. ***I*** 624

Диодор, свящ. — см. Колпинский Д.В.

Диоклетиан, Гай Аврелий Валерий ***II*** 343, 569

Дионисий Ареопагит ***I*** 673; ***II*** 137, 545; ***III*** 490, 614

Дицген И. (Dietzgen) ***I*** 421, 422, 657

Дмитриев Л.А. ***II*** 555

Дмитриев П.И. ***III*** 520

Дмитрий Владимирович — см. Философов Д.В.

Дмитрий Дмитриевич — см. Муретов Д.Д.

Дмитрий Донской ***I*** 364

Дмитрий Сергеевич — см. Мережковский Д.С.

Добровольская З.В. ***III*** 546

Добронравов В.М., прот. ***III*** 593

Добронравов Л.М. (Леонид Михайлович) ***III*** 195, 197–199, 201, 228, 247, 258, 277, 281, 335, 537, 593

Дольчино ***I*** 651

Доростеева Н.Н. ***III*** 544

Достоевский Ф.М. ***I*** 22, 45, 59, 66, 74, 85, 98, 155, 199, 200, 218, 262, 269, 285, 364, 365, 369, 397, 412, 413, 416–418, 445, 474, 575, 576, 587, 613, 623, 627, 637, 669, 671; ***II*** 11, 13, 17, 34, 44, 51, 54, 71, 74, 81, 89, 98, 202–208, 210–222, 272, 306–308, 316–318, 326, 364, 367, 377, 379, 384, 385, 409, 431, 433, 437, 491, 495, 496, 535, 537, 540–542, 547, 551, 552, 561, 573, 576–578, 582, 584, 588; ***III*** 17, 20- 22, 29, 61, 62, 82, 118, 119, 226, 249, 250, 251, 281, 293, 294, 295, 318, 432, 510, 557, 585, 587, 590, 597, 600

Дроздов Н.Г., свящ. ***I*** 79, 152, 626

Дубровин А.И. ***I*** 596, 667

Дурылин С.Н. ***I*** 621; ***III*** 596

Дьяконов А.П. ***I*** 595; ***III*** 520, 570

Дюма, отец и сын ***I*** 475

Дюрер А. ***III*** 149

Дюринг Е. (Dühring) ***I*** 596, 669

Дягилев С.П. ***III*** 575, 580

Ева (*библ.*) ***I*** 655; ***II*** 287

Евдокимова С.Э. ***III*** 520

Евдоксия, визант. имп. ***II*** 571

Евклид ***I*** 125; ***II*** 22

Евлогий (Георгиевский), митр. ***I*** 589, 591, 669

Евфимий Зигабен, патр. Болгарский ***II*** 283, 557

Егоров Е.А. ***III*** 554

Егоров И.Ф. ***I*** 621; ***III*** 520

Екатерина II, росс. имп. ***I*** 609, 671; ***III*** 578, 602

Елисеев Г.З. ***III*** 587

Елисеев С.Г. ***III*** 546

Ельчанинов А.В. ***III*** 520, 581, 596

Ефименко А.Я. ***II*** 446; ***III*** 520, 571

Ефрем, постриженник печерский ***II*** 285

Жаботинский В. ***I*** 668

Жаков К.Ф. ***I*** 99, 118, 177, 510, 516; ***II*** 42, 54, 61, 73; ***III*** 520, 535, 538, 548, 552, 571

Жан Поль (Jean Paul; псевд. И.П.Ф. Рихтера) ***II*** 211, 553

Жебар Э. ***II*** 129

Жебунев С.Н. ***III*** 531

Желябужский И.А. ***II*** 7, 533

Жилкин И.В. ***I*** 372, 650; ***III*** 520, 571

Жирмунский В.И. ***III*** 536

Жорж Санд ***II*** 211

Жуковская М.В. ***III*** 530

Жуковский В.А. ***II*** 150, 151, 320–322, 547, 552, 562, 563

Журавлева Е.В. ***III*** 545

Жюльен С.Н. ***III*** 534

Заварицкая Н.С. ***III*** 542

Загельман А. ***I*** 566; ***III*** 551, 571

Замятина М.В. ***III*** 520

Заозерский Н.А. ***I*** 93, 94, 628

Запорожец Л.К. ***III*** 539

Заратустра ***I*** 326, 353, 635, 646, 648, 662, 671, 673; ***II*** 25, 26, 39, 206

Зарин, проф. ***III*** 536

Заронин Г. (А.В. Гиппиус) ***II*** 576

Захаров И.П. ***III*** 469, 564, 612

Захарова В.В. ***III*** 540

Захарова С.В. ***III*** 541

Зелинский Ф.Ф. ***I*** 15, 355, 644–647; ***III*** 520, 531, 544, 546, 549, 571

Зеньковский В.В. ***I*** 621; ***III*** 608

Зернова В.Д. ***III*** 545

Зерчанинов Александр А. ***III*** 536

Зерчанинов Алексей, свящ. ***III*** 538

Зигфрид, вождь ***II*** 367

Зинаида Николаевна — см. Гиппиус (Мережковская) З.Н.

Знаменский Д.В. ***III*** 520, 529

Золя Э. ***II*** 123, 202

Зосима Палестинский, св. ***I*** 275, 642

Зотов Р.М. ***I*** 475, 660

Зусман С.С. — см. Гарт

И. — см. Иннокентий (Борисов), архиеп.

И.Д. — см. Холопов И.Д.

Иаков (*библ.*) ***I*** 188, 654; ***III*** 445

Иаков, ап. ***I*** 141, 169; ***III*** 225

Иаков, еп. Кишиневский и Хотинский ***I*** 666

Иаков, монах ***II*** 275

Ибсен Г. (Ibsen) ***I*** 66, 67, 595, 624, 642; ***II*** 232, 377, 379, 382, 576, 579; ***III*** 35

Иван Дмитриевич — см. Андреев И.Д.

Иванов Вяч.И. (Вячеслав Иванович) ***I*** 7, 8, 16, 19, 21, 22, 385, 386, 396, 416–420, 456, 457, 507, 512, 515, 516, 610, 619, 621, 653–656, 661, 670–672; ***II*** 8, 10–18, 38, 42, 43, 45, 50, 52, 53, 57–60, 65, 66–70, 73–75, 122, 144, 188, 190, 193, 194, 203, 204, 222, 436, 499, 510, 516, 546, 551, 552, 579; ***III*** 59, 344, 510–512, 520, 550–557, 560, 567, 571

Иванов Е.П. ***I*** 22, 505; ***II*** 419, 508, 515; ***III*** 91, 182, 520, 550, 557–562, 572

Иванов Н.А. ***III*** 268, 278, 280, 287, 291–293, 533

Иванов С.П. ***III*** 540

Иванова Е. ***I*** 10; ***II*** 579

Иванова Е.В. ***III*** 543

Игнатий (Брянчанинов), еп. ***I*** 642

Игнатий, о. — см. Свирский И.М.

Игнатьев И. ***II*** 578

Иезекииль (*библ.*) ***I*** 142; ***III*** 376, 604

Иеремия (*библ.*) ***I*** 543

Иероним, архиеп. Холмский и Варшавский ***I*** 666

Иероним, игумен ***III*** 595

Иероним Стридонский ***II*** 346, 570

Изгоев А.С. (наст. фам. Ланде) ***I*** 568–570, 573, 596, 666; ***III*** 509

Измайлов А.А. ***III*** 531

Иисус Христос ***I*** 12, 13, 36, 39–41, 45–47, 60, 62, 64, 67, 73, 74, 76, 82, 86, 88, 91, 94–96, 99, 100, 102–104, 107, 109–112, 114, 116–118, 120–122, 126, 127, 129, 132, 134–136, 139–151, 154, 155, 166, 167, 170, 172, 173, 175–178, 181, 183–195, 198, 200, 203, 204, 206–208, 210–213, 216, 217, 219, 220, 224, 231, 238, 241, 247, 250–252, 265–267, 269, 277, 280–282, 285, 298, 307, 311, 317, 327, 335, 343, 344, 355, 397, 399, 410, 413, 414, 431, 432, 444, 448, 449, 476, 478–480, 485, 488, 489, 492–500, 504–506, 509, 512–516, 523, 524, 527, 528, 530–532, 534, 538, 548, 551, 552, 565, 566, 603, 605, 606, 608, 609, 611–615, 617–619, 634, 636, 639, 641, 647, 655, 659, 661, 668, 672; ***II*** 9, 11–17, 24, 27, 34, 48–50, 54, 56, 62, 70, 72, 74, 91, 96, 97, 101, 104, 122, 125, 128, 130, 136, 137, 144, 149, 253, 254, 256–259, 263, 271, 273, 275, 277, 279, 280, 283, 304, 307, 308, 323, 324, 326–329, 331, 335, 338, 343–346, 350, 353, 354, 357, 359, 367–372, 389, 391, 401, 402, 406, 408, 409, 415–417, 425, 430–432, 440, 441, 448, 480–482, 508–511, 515, 524, 525, 527, 530, 538, 543–546, 563, 579, 585; ***III*** 10–12, 20, 22, 23, 35, 53, 92, 100, 101, 108–110, 112, 113, 119–121, 135, 138, 140,

149, 154, 155, 160, 165, 182, 207–209, 214, 215, 224, 226–229, 240, 248, 249, 252, 257–259, 266, 267, 272, 274–277, 295, 296, 298, 312, 323, 327, 328, 339, 340, 349, 360, 365, 370, 375–378, 380, 381, 384–387, 390–400, 402–404, 419, 428–430, 436, 449, 450, 459, 463, 464, 470, 471, 478, 483, 486, 490, 507, 548, 586, 590, 599, 603–605, 613

Илларион, пресв. ***II*** 274–277

Илларион, схимонах ***III*** 274, 598

Иларион (Троицкий), архиеп. ***III*** 212, 596

Илиодор (Труфанов), иеромонах ***III*** 573

Илия (*библ.*) ***III*** 108, 109

Илларион, митр. Киевский ***II*** 555

Иловайский Д.И. ***I*** 215, 581, 638, 668; ***II*** 62, 63

Иммерман К.Л. (Immermann) ***I*** 15, 291, 293, 295, 307, 316, 336, 350, 355, 644, 646; ***III*** 549

Иннокентий XI, папа римский ***II*** 545

Иннокентий (Борисов), архиеп. (И.) ***I*** 98, 629

Иннокентий (Усов), еп. ***III*** 450, 455, 456, 460, 465–467, 610

Иоанн (*библ.*) ***I*** 37, 47, 61, 137, 141, 173, 209, 524, 552, 591, 613, 619; ***II*** 130, 303, 345, 346, 364, 366–369, 389, 449, 570, 575; ***III*** 208, 248, 435, 463, 483, 612

Иоанн III ***II*** 351

Иоанн XXII, папа римский ***II*** 545

Иоанн, свящ. Рогожского кладбища ***III*** 443, 444

Иоанн (Картушин), архиеп. Московский ***III*** 452, 455, 456, 460, 611

Иоанн Богослов ***I*** 663; ***II*** 164, 567, 575

Иоанн Грозный, рус. царь ***II*** 350; ***III*** 275

Иоанн Дамаскин ***II*** 314, 479, 560, 588; ***III*** 254, 275

Иоанн Златоуст ***I*** 75, 637, 671; ***II*** 64, 271, 275, 336, 338, 343, 346, 347, 351, 361, 555, 571; ***III*** 463, 466, 471, 612

Иоанн Креститель ***I*** 62, 74, 95; ***II*** 56

Иоанн Кронштадтский (Сергиев) ***III*** 109, 589

Иоанн Лествичник ***I*** 176, 177

Иоахим Флорский (Gioacchino da Fiore; Joachimus Florensis) ***II*** 129, 130, 544

Иов (*библ.*) ***I*** 14, 209, 290, 506, 637, 643, 667; ***II*** 125; ***III*** 382

Иона (*библ.*) ***II*** 92

Иосиф Аримафейский ***I*** 346

Иосиф Иванович — см. Фудель И.И.

Иоффе Т.Б. ***III*** 546

Ипполит, еп. Римский ***II*** 13

Ириней, монах ***III*** 595

Ириней Лионский ***I*** 191, 487

Ирод (*библ.*) ***III*** 119, 208

Иродион Доментович (Доментьевич) — см. Холопов И.Д.

Исаак (*библ.*) ***I*** 188; ***III*** 445

Исаак Сирин ***II*** 339, 361, 568; ***III*** 273, 598, 599

Исаия (*библ.*) ***I*** 137, 529, 654, 663

Исиченко П.И. ***III*** 541

Иуда (*библ.*) ***II*** 51, 57; ***III*** 20

Иустин Философ ***I*** 191, 224, 488, 638, 639

Кабе Э. (Cabet) ***III*** 603

Каблуков С.П. (Сергей Павлович) ***I*** 8, 10, 21–23, 25–27, 670; ***II*** 144; ***III*** 441, 449, 464, 465,

469, 520, 527, 552–556, 564, 572, 606

Казанович Е.П. ***III*** 540

Каиафа, первосвящ. ***I*** 85

Каин (*библ.*) ***II*** 15

Каледа А.В. ***III*** 545

Калмыкова А.М. ***III*** 521, 529, 538, 559

Калугин М.Д. ***III*** 533

Кальвин Ж. ***I*** 74, 316, 635, 645

Каменецкая М.В. ***III*** 521

Каменская А.А. (Анна Алексеевна; псевд. Alba) ***I*** 19; ***II*** 19, 36, 37, 40, 67, 536, 537; ***III*** 510, 521, 552, 572

Кант И. ***I*** 123–125, 165, 166, 172, 173, 228, 247, 264, 427, 460, 499, 511, 517, 557, 623, 635, 661; ***II*** 105, 106, 119, 173, 174, 178, 182–184, 192, 193, 228, 292, 483, 499; ***III*** 16, 97, 115, 136–138, 143, 148, 150, 317, 498, 583, 584, 601

Каптерев Н.П. ***III*** 554

Карабинович Г.М., свящ. ***III*** 453, 457, 458, 611

Карамзин Н.М. ***I*** 475; ***II*** 275; ***III*** 586

Караулов В.А. ***I*** 21; ***II*** 18; ***III*** 511, 554, 556

Кардуччи Дж. (Carducci) ***I*** 307, 645

Каринская Е.А. ***III*** 541

Каринский М.И. ***I*** 662

Карл I Великий, рим. имп. ***I*** 149

Карл V, имп. Римской империи, исп. король ***I*** 634

Карпов П.И. ***III*** 553

Карсавин Л.П. ***III*** 538

Карташев А.В. (Антон Владимирович; псевд. Т. Романский) ***I*** 7, 10, 11, 17, 22, 23, 25, 27, 33, 58, 68, 72, 386, 503, 504, 512, 552, 553, 620–622, 670; ***II*** 393, 411, 424, 428, 432, 433, 436, 441, 471, 472, 485–488, 491, 505–508, 579, 580, 582, 583, 586, 587, 589; ***III*** 28, 60–63, 69, 84, 94, 118, 150, 165, 167, 179, 180, 182, 183, 197, 203, 229, 242, 248, 252, 254, 255, 260, 261, 289, 292, 301, 325, 339, 341–344, 346, 347, 360, 361, 364, 366, 367, 370, 374, 379, 389, 391, 401–403, 406, 431, 505, 509–511, 513, 518, 521, 525–539, 541, 542–546, 548, 550–553, 556–565, 572, 594, 603

Карцова Е.Н. ***III*** 545

Карякина А.И. ***III*** 535

Карякина М.К. ***III*** 529

Каряпкин Ф.Г. ***III*** 530

Кассий (псевд. И.А. Гофштеттера) ***II*** 402, 416, 418, 581, 583

Катилина ***II*** 582

Катков М.М. ***I*** 637

Катков М.Н. ***I*** 637

Катон ***III*** 101

Катя — см. Романова Е.В.

Кауфман М. (Kaufmann) ***II*** 543

Кац А.А. ***III*** 533

Каценельсон С.М. ***III*** 532

Каценельсон Ц.Н. ***III*** 532

Кейдан В.И. ***III*** 615

Кейхель Э.И. ***III*** 546

Кейхель Э.К. ***III*** 537, 543

Кейхель Э.М. ***III*** 542

Кеплер И. ***I*** 465

Керенский А.Ф. ***I*** 7; ***III*** 303, 514, 559, 563, 600

Керулларий — см. Михаил Керулларий

Кидд Б. ***I*** 563

Киприан Фасций Цецилий (Thascius Caecilius Cyprianus), еп. Карфагенский ***I*** 121, 632

Киктев М.С. ***III*** 613

Кир (*библ.*) ***I*** 529

Киреевский И.В. ***II*** 190, 194, 550; ***III*** 591

Кирилл, еп. Одесский ***III*** 462, 610

Кирилл Философ ***II*** 556

Кириллов Т.С. — см. Тихон Задонский

Кистяковский Б.А. ***I*** 568–570, 666

Клеин С.С. ***III*** 539

Климент, еп. Охридский ***II*** 284, 556

Климент (Зедергольм), иеромонах ***II*** 101, 103, 542

Климент Александрийский (Тит Флавий Климент) ***I*** 343, 632, 647; ***II*** 326, 564

Климент Болгарский ***II*** 282, 557

Климент Сасимский ***II*** 284

Клингзор Г. ***III*** 492, 493, 494–496

Клопотовская М.Н. ***III*** 542

Клопотовский Е.М. ***III*** 542

Клушина А.Н. ***III*** 544

Клюев Н.А. ***I*** 653

Ключевский В.О. ***II*** 180, 549

Книжник А.С. ***III*** 544

Книжник И.С. ***III*** 521, 525, 527, 529, 530, 532–535, 538, 540–544

Ковалевский М.М. ***III*** 581

Кованько А.М. ***II*** 8, 9, 533

Ковтуновская О.И. ***III*** 527

Ковылин И. ***I*** 646

Коген Г. (Cohen) ***I*** 23; ***II*** 499, 500, 502–504, 506, 507, 518, 519, 523, 527, 589, 590; ***III*** 572

Когэн ***III*** 489

Кожевников В.А. ***III*** 596

Козарновская Р.А. ***III*** 539

Козлов ***II*** 189

Козлова А.В. ***III*** 544

Козырев А.П. ***II*** 541

Койген Д.М. ***II*** 482; ***III*** 152, 159, 164, 176, 182, 379, 561, 562, 572, 591, 592

Колачев В.Я., свящ. ***I*** 621; ***III*** 521, 552

Коле Л. (Colet) ***II*** 577

Колпинский Д.В., свящ. (о. Диодор) ***I*** 25; ***III*** 319, 325, 326, 332, 338–340, 534, 563, 573, 601

Кольер А. (Коллье; Collier) ***II*** 181, 549

Колтоновская Е.А. ***III*** 521

Колумб Х. ***I*** 223, 287, 289; ***II*** 220

Конгисер А.И. ***III*** 527

Кондаков Н.П. ***III*** 521

Кондорсе М.-Ж. (Condorcet) ***I*** 424, 425, 435, 657

Кондратенко Р.И. ***I*** 287, 643

Кондурушкин С.С. (Степан Семенович) ***I*** 22; ***II*** 404, 473, 581; ***III*** 310, 313, 318, 320, 321, 324, 361, 363, 364, 402–404, 521, 537, 542, 558, 560, 561, 563, 564, 573

Коноплянцев А.М. ***I*** 10; ***III*** 521, 554

Конская А.И. ***III*** 537

Константин Великий, рим. имп., св. равноап. ***I*** 78, 79, 82, 85, 86, 89, 90, 96, 98, 103, 215, 523, 524, 531, 532, 547, 552, 626, 638; ***III*** 23, 214

Константин из Самосат ***II*** 556

Константин Маркович — см. Аггеев К.М.

Константин Петрович — см. Победоносцев К.П.

Константиновский М., прот. (о. Матфей (Матвей)) ***I*** 139, 141, 144, 147, 633, 634

Констанций Хлор ***I*** 547

Конт О. (Comte; Август Конт) ***I*** 228, 236, 336, 427, 431, 435, 440, 556–559, 639, 657; ***II*** 78,

202, 342, 551; ***III*** 107, 348, 352, 378, 428

Концевич Е.Р. ***III*** 543

Коперник Н. ***I*** 287, 289, 463

Корнелий ***I*** 541

Корнилов А.А. ***III*** 596

Корниль К. (Cornill) ***III*** 367, 604

Коротков Ю. ***III*** 587

Корш Е.В. ***III*** 521

Косма Пресвитер ***II*** 275, 282–284, 555

Косьма Аттика ***II*** 284

Котляревский Н.А. ***III*** 521

Котович А.Н. ***III*** 521

Котылева О.И. ***III*** 535

Кошелев А.И. ***II*** 99, 542

Крайзмер К.Ф. ***III*** 542

Крайзмер Л.Ф. ***III*** 542

Крамер Ф. ***III*** 542

Красиньский З. ***III*** 583

Краснопевцева П.В. ***III*** 521, 528, 529, 537, 555

Краузе В.М. ***III*** 537

Крахоткина Н.М. ***III*** 528

Крейцер Г.Ф. (Creuzer) ***II*** 325, 564

Кременецкий Н.Н. ***III*** 528

Кремлевский П.М., свящ. ***III*** 541, 543

Крестовоздвиженский Н.Н. ***III*** 525

Кретьен-де-Троа (Chrétien de Troyes) ***III*** 493, 614

Кришна ***II*** 25, 26

Крогиус А.А. ***III*** 543

Кромвель О. ***I*** 455, 583, 659; ***II*** 13; ***III*** 149

Кропоткин П.А., кн. ***II*** 401; ***III*** 575

Кротовский Иосиф ***I*** 97

Крусанов А.В. ***II*** 578

Крученых А.Е. ***II*** 578

Крыжановский ***III*** 454

Крылов Н.И. ***III*** 536

Крючков В., свящ. ***III*** 459

Крючков Д.А. ***II*** 432, 433, 578, 582, 585; ***III*** 560

Ксенофонт Афинский ***I*** 173, 635

Ксеркс, перс. царь ***II*** 11, 343, 344, 341; ***III*** 53, 486, 586

Кублицкая-Пиоттух С.А. (София Андреевна) ***II*** 551

Кублицкий-Пиоттух А.Ф. ***II*** 551

Кувайцев, казак ***II*** 100

Кудрявцев К.Д. ***I*** 10, 19; ***II*** 37; 538; ***III*** 521, 552, 554, 573

Кузино И.В. ***III*** 391

Кузнецов И.Д. ***III*** 537

Кузнецов Н.Д. ***I*** 22; ***III*** 538, 557, 596

Кузмин-Караваев В.Д. ***III*** 573

Кузмин-Караваев Д.В. ***III*** 147, 180, 184, 185, 526, 553, 554, 557, 558, 560, 562, 573

Куригин, раскольник ***II*** 100

Кутыловский Б.Ф. ***II*** 203; ***III*** 556

Кутыревский Б.Ф. ***III*** 573

Кушке Ю.Н. ***III*** 525

Кьеркегор Сёрен Оби (Kierkegaard; Киркегор) ***I*** 22; ***II*** 225–230, 232, 235, 236, 238–240, 244, 246, 255, 257–260, 553, 554; ***III*** 558

Лавров П.Л. ***III*** 606

Ладыженский М.В. ***II*** 64; ***III*** 552, 559, 560

Ладыжников И.П. ***I*** 649

Лазарь (*библ.*) ***I*** 155; ***II*** 385; ***III*** 10

Лайнец И. (Лейнец) ***III*** 154, 591

Ланге Ф.А. (Lange) ***II*** 77, 539

Ландау К.Ю. ***III*** 530, 552

Ланской Л.Р. ***III*** 584

Лао-Цзы ***II*** 26

Лапина Е.И. ***III*** 541
Лапшин И.И. ***III*** 521, 540
Ларин А.А. ***I*** 30
Лас-Каз А. ***III*** 584, 585
Ле Дантеко ***I*** 461
Ле Руа ***II*** 84
Лебедев А.П. ***I*** 501, 502, 661
Лебединская Е.И. ***III*** 543
Лев XIII, папа римский (Джоакино Печи) ***II*** 139, 355, 545, 571; ***III*** 324, 601
Лев Николаевич — см. Толстой Л.Н.
Левин Д. ***II*** 414, 430, 583, 585
Левин И. ***III*** 532
Левинсон Ю.Н. ***III*** 543
Левитан М.И. ***III*** 530
Левитин С.А. ***III*** 543
Левченко Л.П. ***III*** 536
Легкопытов П.М. ***III*** 540
Ледбитер Ч.У. ***II*** 20, 536
Лейбниц Г.В. ***I*** 54, 130; ***II*** 15, 179, 180, 529
Лейтес К.С. ***III*** 586
Лекманов О.А. ***II*** 577
Лексина О.В. ***I*** 639
Лемке М.К. ***III*** 600
Ленау Н. ***I*** 307, 645
Ленди Д. ***II*** 25
Ленин В.И. ***I*** 650, 657
Леонардо да Винчи ***I*** 209, 475, 476; ***II*** 7, 533
Леонид Евгеньевич — см. Галич Л.Е.
Леонид Михайлович — см. Добронравов Л.М.
Леонова О.А. ***III*** 538
Леонский Моисей (Моше бен Шем Тов де Леон) ***II*** 591
Леонт, еп. ***II*** 284
Леонтий Бальбисский ***II*** 284
Леонтьев К.Н. ***I*** 27, 587, 654, 655; ***II*** 12, 13, 91–102, 344, 351, 408, 415, 440, 540–542, 583; ***III*** 120, 330, 554, 566, 568
Леопарди Дж. (Leopardi) ***II*** 219, 553
Лепорский П.И., прот. ***I*** 621; ***III*** 521
Лермонтов М.Ю. ***I*** 75, 320, 362, 477, 625, 646; ***II*** 198, 213, 317, 318, 322, 390, 551, 561, 563, 574, 586; ***III*** 586
Леруа Э. ***III*** 602
Леруа-Болье А. (Leroy-Beaulieu) ***II*** 356, 572
Лессинг Г.Э. ***III*** 35, 115
Летенкова Е.Ю. ***I*** 636
Лефевр Ж. ***I*** 651
Либерман Я.Ф. ***III*** 538
Либкнехт К. ***III*** 135, 591
Лигюже Сен-Мартен, де ***II*** 544
Лидвина Голландская ***II*** 134, 545
Лиль-Адан Вилье, де ***II*** 122, 123
Липавская Н.С. ***III*** 544
Липпс Т. ***II*** 87, 540
Лисицын М.А., прот. ***II*** 423, 424, 584; ***III*** 560
Лит Л.Л. ***III*** 538
Лит С.Г. ***III*** 538
Лит С.Л. ***III*** 539
Лихарева С.А. ***III*** 470, 534, 612
Лобачевский Н.И. ***III*** 118
Локк Дж. ***I*** 204, 247, 637; ***II*** 180, 181
Ломоносов М.В. ***I*** 364; ***II*** 425, 584; ***III*** 118
Лонг ***II*** 552
Лонгвинович Л.И. ***II*** 428
Лопатин Г.А. ***I*** 609, 671
Лопатин Л.М. ***I*** 253, 640; ***II*** 188, 564

Лоранси П. ***III*** 584

Лосев А.Ф. ***II*** 569, 587

Лосский Н.О. ***I*** 7, 19, 20, 648; ***II*** 87, 90, 105, 119, 120, 540, 543; ***III*** 521, 528, 539, 540, 561, 573

Лохвицкая-Скалон М.А. ***III*** 580

Лука, ап. ***II*** 303; ***III*** 244, 246

Лукашевич И.Д. ***III*** 561

Лукиан ***I*** 647

Лукин, сотрудник «Русского слова» ***III*** 443

Лукреций, Тит Кар (Titus Lucretius Carus) ***I*** 291, 377, 541, 644, 651, 663

Лукьянов С.М. ***II*** 565

Лукьянова К.А. ***III*** 545

Луначарский А.В. ***I*** 359, 360, 362, 370, 371, 421–423, 430, 431, 435, 438, 440, 555, 649, 656, 657, 664

Львова А.Б. ***I*** 293

Льюис Д.Г. ***I*** 420

Любовь Исааковна — см. Гирш (Ортодокс) Л.И.

Любош С. ***I*** 7, 665

Любушкина Е.Ф. ***III*** 540

Людовик XVI, король Франции ***I*** 637

Люнев, свящ. ***III*** 551

Лютер М. ***I*** 74, 316, 317, 319, 345, 394, 645, 646; ***II*** 271, 347, 355, 356, 440; ***III*** 136, 149, 351

Люценций ***II*** 291, 292, 294

Ляшкевич Л.А. ***III*** 527

Ляшкевич Р.М. ***III*** 527

М.И. — см. Туган-Барановский М.И.

Магомет, пророк ***II*** 26, 39, 48, 50

Мазарини ***I*** 552, 553

Май К.И. ***III*** 580

Майков А.Н. ***I*** 639; ***II*** 364, 574

Макарий, патр. Антиохийский ***I*** 628

Макарий (Булгаков), митр. Московский ***I*** 98, 503, 629; ***II*** 274, 554

Макарий Великий (Макарий Египетский), св. ***I*** 641; ***II*** 140, 141, 541, 265, 282

Макаров С.О. ***I*** 635

Макарьев Т.Ф. ***III*** 537

Макарьева Л.С. ***III*** 529

Максим Исповедник ***II*** 137, 143, 545; ***III*** 599

Максимова М.П. ***III*** 532

Максин Н.М. ***III*** 521

Макшеева Н.А. ***I*** 621; ***II*** 439; ***III*** 521, 540, 573

Малевич К.С. ***II*** 578

Малларме Ст. (Маллармэ; Mallarme) ***II*** 122, 141, 377, 546, 576

Мальбранш Н. (Malebranche) ***II*** 180, 183, 192, 549

Мамонов Н.Н. ***III*** 596

Манасеина Н.И. ***III*** 521

Мандельштам И.Б. ***III*** 529

Мандельштам М.А. ***III*** 529

Мани (основатель манихеизма) ***I*** 624

Мансуров П.Б. ***III*** 596

Мансуров С.П. ***III*** 596

Мануил Скопец, еп. Смоленский ***II*** 285

Марат Ж.П. ***I*** 205, 637

Марголин С.С. ***III*** 542, 544

Марголина С.С. ***III*** 532, 534

Марголина Ф.О. ***III*** 527

Маринетти Ф.Т. (Marinetti) ***II*** 385, 386, 388, 578

Мария (*библ.*) ***III*** 597

Мария, Богородица ***II*** 327, 328, 353, 354, 364, 391, 544, 565, 571; ***III*** 375

Мария Александровна, вел. кн. ***II*** 541

Мария Магдалина (*библ.*) ***I*** 672

Мария Федоровна, имп. ***II*** 542

Марк (*библ.*) ***II*** 64

Маркел, еп. ***I*** 666

Маркиан, визант. имп. ***I*** 545, 663

Марков В.Ф. ***II*** 578

Маркович М.О. ***III*** 521, 541

Маркович Н.И. ***III*** 521, 541

Маркс К. ***I*** 247, 420–422, 424, 427, 431, 438, 439, 461, 556, 557, 559, 591, 597, 657, 658, 664, 669; ***III*** 142, 348, 351, 352, 392

Маркус С.Л. ***III*** 540

Мартин, инок ***I*** 628

Мартов Э. (Бугон А.Э.) ***II*** 576

Мартынова С.А. ***III*** 538

Мартынова С.М. ***II*** 560, 572

Мартьянова М.Н. ***III*** 546

Марфа (*библ.*) ***III*** 597

Маршак В.Я. ***III*** 544

Масанов И.Ф. ***I*** 648

Масловский С.Д. ***III*** 530

Матвей, св. ***II*** 303, 450

Матфей (Матвей), о. — см. Константиновский М.

Матюшин М. ***II*** 578

Матюшина И.И. ***I*** 5

Махаев — см. Махайский Я.-В.К.

Махайский Я.-В.К. (ошибочно: Махаев) ***I*** 439, 658

Машкин — см. Серапион (Машкин)

Маяковский В.В. ***II*** 578

Медведовская М.Н. ***III*** 528

Медведь Я.И., свящ. ***III*** 522

Мейендорф А.Ф. ***II*** 584

Мейер А.А. (Александр Александрович) ***I*** 8, 9, 16, 21, 23, 25, 26, 104, 129, 373, 384, 386, 416, 456, 651; ***II*** 420, 422, 423, 451, 475, 480, 485–487, 491, 492, 495, 528, 529, 590; ***III*** 7, 25, 26, 28, 66, 69, 76–80, 84, 86, 111, 117, 145, 159, 164–166, 176, 354, 409, 426, 428, 439, 505, 522, 525, 527, 528, 531, 532, 534, 537–539, 541, 545, 548, 550, 553–556, 559–562, 564, 565, 572, 573, 575, 583, 587, 606, 607, 615

Мейер П.В. ***III*** 537, 543

Меланхтон Ф. (Melanchton) ***I*** 319, 645, 646

Мелетий (Картушин), старообрядческий еп. ***III*** 443, 445, 610

Мельников Ф.Е. ***I*** 97; ***II*** 554

Мельников-Печерский П.И. ***I*** 153, 634

Мельхиседек (*библ.*) ***III*** 493, 614

Менделеев Д.И. ***I*** 364, 391; ***II*** 410; ***III*** 118

Меньшиков М.О. ***I*** 580, 585, 589, 595, 596; ***II*** 585

Мережковская З.Н. — см. Гиппиус З.Н.

Мережковская-Гиппиус З.Н. — см. Гиппиус З.Н.

Мережковские ***I*** 9, 10, 18; ***II*** 582; ***III*** 568, 570, 575

Мережковский Д.С. (Дмитрий Сергеевич) ***I*** 7, 9–13, 16–19, 23–27, 56, 59–62, 65, 67–69, 72, 74, 75, 84, 105, 108, 113, 118–127, 129, 132–136, 139, 140, 142, 144–148, 155, 166, 167, 176, 196, 200, 261, 365, 366, 372, 385–387, 393, 416–419, 433, 445, 447–449, 453–457, 475, 476, 487, 488, 553, 566, 567, 578–583, 586, 587–592, 595, 608, 609, 613, 619–622, 624, 628, 631, 633, 634,

641, 650, 652, 658–660, 665, 667, 671; ***II*** 7, 18, 44, 48, 49, 52, 54–57, 61, 67, 72–75, 147, 300, 317, 404, 409, 410, 417, 424, 426, 428, 432, 433, 437, 439, 444, 454, 473, 476, 486–488, 497, 522, 534, 535, 541, 546, 547, 551, 558, 561, 574, 581, 582, 584, 585, 588; ***III*** 16, 25, 28, 58, 69, 74–76, 89, 90, 94, 111, 112, 114, 116, 117, 129, 131, 132, 148, 205, 207, 209, 214, 224, 226, 260, 292, 324–327, 330, 341, 343–347, 353, 354, 363, 370, 379, 391, 402, 403, 411, 419, 426, 432, 507–510, 513, 516, 518, 522, 528, 530, 533, 542, 548, 550–552, 554–565, 568, 570, 574–576, 580, 583, 584, 602, 607, 608

Мериме П. ***I*** 294, 644

Меринг Ф. (Mehring) ***I*** 439, 658

Мерцалова В.А. ***III*** 527

Местр Ж.-М., де (Maistre) ***I*** 425, 559, 657, 664

Метерлинк М. ***I*** 66; ***III*** 614

Мечников И.И. ***II*** 410

Мещерские ***II*** 404

Мещерский В.П., кн. ***II*** 441, 585

Микеланджело ***I*** 209

Миклашевская В.А. ***III*** 526

Миклашевский М.П. — см. Неведомский М.П.

Миллер Ф.И. ***II*** 584

Милованов Е.И. ***III*** 534

Милованова В.И. ***III*** 534

Мильтон Дж. (Milton) ***I*** 43, 177, 204, 623, 635

Милюков П.Н. ***II*** 404, 581, 582

Минин К. ***I*** 574, 575, 581

Минковская С.И. ***III*** 541

Минский Н.М. (наст. фам. Виленкин) ***I*** 385, 657; ***II*** 404, 561, 574, 582

Минь Ж.-П., аббат ***I*** 642

Миролюбов В.С. ***I*** 148, 620

Миропольский А. (Ланг А.А.) ***II*** 576

Миртов Д.П. ***III*** 522

Митрофан (Краснопольский), архиеп. ***I*** 588, 669

Михаил (Мировой), еп. ***III*** 612

Михаил (Семенов), архим. ***I*** 25, 96, 103, 104, 621, 627, 629, 630; ***II*** 538; ***III*** 441–450, 452–462, 464–474, 507, 511, 548, 551, 553, 554, 556, 564, 574, 609–611

Михаил Иванович — см. Туган-Барановский М.И.

Михаил Керулларий, патр. Константинопольский ***II*** 346, 570

Михайлов, крестьянин ***I*** 128, 129, 632; ***III*** 548

Михайлова М.В. ***I*** 653

Михайловский Н.К. ***I*** 386

Мицкевич А. (Mickewicz) ***II*** 392, 579; ***III*** 10, 11, 583

Можайкин Н.А. ***III*** 545

Мозес Г. ***II*** 556

Моисей, пророк ***I*** 112, 132, 137, 145, 150, 459, 525, 527, 638; ***III*** 238

Моисей Угрин ***II*** 283, 285, 557

Молешотт Я. (Moleschott) ***I*** 420; ***II*** 77, 539

Молинос М., де ***II*** 545

Молчановский А.В. ***III*** 509, 559

Моммзен Т. (Mommsen) ***I*** 397, 654; ***II*** 176, 548; ***III*** 101, 588

Моника, благочестивая ***I*** 321, 646

Монтескье Ш.-Л. ***I*** 204, 214, 637

Мопассан Г., де ***III*** 581

Мореас Ж. (наст. имя и фам. Яннис Пападиамандопулос; Moreas) ***II*** 377, 576

Морозов И.С. ***III*** 610

Морозов М.В. ***I*** 212, 217, 220, 638; ***III*** 548
Морозов Н.А. ***II*** 401, 581
Морозова Е.Д. ***III*** 531
Морозова М.К. ***I*** 621
Морозова Ф.Е. ***III*** 610
Морозовы, семья ***III*** 444
Моршанский Н.Х. ***III*** 526, 534
Моцарт В.А. ***II*** 245, 553
Муллер В.М. ***III*** 543
Мундингер Я.А. ***III*** 544
Мур Т. ***II*** 95
Муравьев В.Н. ***III*** 542, 544
Муравьев Н.В. ***III*** 530
Мурашев М.П. ***III*** 526
Муретов Д.Д. (Дмитрий Дмитриевич) ***III*** 125, 129, 130, 132, 133, 562, 590
Мусатов ***III*** 530
Мусатова Л.П. ***III*** 562
Мусоргский М.П. ***I*** 634
Муфель А.М. ***III*** 546
Муфель Б.М. ***III*** 546

Н.О. — см. Огнев Н.В.
Набоков В.Д. ***III*** 522
Навашин А.А. ***III*** 532
Навуходоносор (*библ.*) ***I*** 529; ***II*** 350, 351, 561
Наговицын А. ***II*** 535
Нагорский Н.В. ***III*** 539, 541
Наживин И.Ф. ***II*** 168, 548
Наполеон Бонапарт ***I*** 401, 475, 476, 558, 609; ***III*** 17, 18, 21, 47, 114, 584
Насонов Д.Н. ***III*** 539
Насонова Н.Н. ***III*** 540
Наторп П. ***III*** 489
Неведомский (наст. фам. Миклашевский) М.П. ***I*** 474–476, 594, 601; ***III*** 526, 527, 540, 550, 551, 574
Недзвецкая О.К. ***III*** 528, 529, 533
Незлобин А.А. (наст. фам. Дьяков) ***I*** 595, 669
Некрасов Н.А. ***I*** 362; ***II*** 429, 585
Нерн Э.Я. ***III*** 525
Нерон, рим. имп. ***I*** 671; ***II*** 66
Несмелов В.И. ***I*** 17, 18, 478, 480–499, 503–509, 512, 513, 515–517, 519, 551, 660; ***III*** 509, 568
Нечаев В.И. ***II*** 479; ***III*** 249, 251, 259
Нечаев В.М. ***III*** 526
Нечаев И.В. ***III*** 522, 551, 552, 561, 597
Никаноров Г. ***III*** 277
Никита, затворник ***II*** 285, 287, 557
Никифоров Г. ***III*** 280
Никифорова А.П. ***III*** 522, 529, 535, 538, 572
Никодим (*библ.*) ***I*** 146, 634
Николаев С.С. ***II*** 473, 477, 478, 587
Николай I, росс. имп. ***I*** 98, 630, 634; ***II*** 549; ***III*** 451
Николай II, росс. имп. ***II*** 554; ***III*** 599
Николай Александрович — см. Бердяев Н.А.
Николай Васильевич — см. Болдырев Н.В.
Николай Кузанский ***I*** 651
Николай Чудотворец ***I*** 393
Никольский В.А. ***III*** 522
Никольский К.Н. ***II*** 556
Никольский Н.К. ***I*** 22; ***II*** 261, 288, 554, 555; ***III*** 522, 558, 574
Никомах Геразенский ***III*** 479, 613
Никон, патр. ***I*** 97, 628; ***II*** 284, 286, 288, 349, 350; ***III*** 466
Никон (Рождественский), еп. ***III*** 204, 212, 281, 594–596, 599

Никошидзе, г-жа ***III*** 558
Нифонт ***II*** 284
Ницше Ф. ***I*** 66, 155, 164, 165, 174, 184, 251, 279, 335, 349, 356, 390, 397, 415, 429, 475, 619, 624, 634, 635, 644, 646–648, 653, 661, 662, 671, 673; ***II*** 78, 91, 138, 198, 202, 326, 344, 375, 416, 464, 575; ***III*** 106, 140, 346, 372, 588, 603
Новалис (псевд,; наст. имя и фам. — Фридрих фон Гарденберг) ***II*** 138, 385
Новгородцев А.И. ***III*** 596
Новиков М. ***III*** 456, 614
Нович Н. (Бахтин Н.Н.) ***II*** 576
Новоселов М.А. ***II*** 73, 539, 587; ***III*** 581, 596
Норрис Дж. (Norris) ***II*** 181, 549
Носков Н.Д. ***III*** 531
Носкова М. ***III*** 543
Нурок В.Ф. ***III*** 580
Ньютон И. ***I*** 123, 135, 252, 465, 632; ***II*** 185, 549; ***III*** 348

Обатнин Г.В. ***I*** 648, 671
Оболенская М.В., кн. ***III*** 535
Оболенский А.Д. ***III*** 522
Оболенский Н.С., кн. ***III*** 529
Овидий ***II*** 315, 557
Огланова Е.М. ***III*** 534
Огнев Н.В. (псевд. Н.О.) ***I*** 356, 566, 619, 648, 665, 673; ***II*** 90, 120, 540, 543
Одинцов М.В. ***I*** 22; ***II*** 225, 260, 553; ***III*** 558
Октавиан Август, рим. имп. ***I*** 654
Олеарий ***II*** 14
Олимпов К. ***II*** 578
Ольденбург С.Ф. ***I*** 123
Ольденбургский П.Г., принц ***III*** 576
Олькотт (Олкотт) Г.С. ***II*** 60, 69, 538
Ольсен Р. ***II*** 228
Ориген ***I*** 56, 623, 632; ***II*** 51, 538; ***III*** 399, 606
Орлова М.К. ***III*** 529
Ормузд (Ахура-Мазда) ***II*** 214, 553
Осадчая Л.Н. ***III*** 527
Осадчий П.С. ***III*** 522
Оствальд В.Ф. (Ostwald) ***III*** 30, 585
Островская М.И. ***III*** 531
Оттон I, герм. король ***I*** 654
Оуэн Р. (Owen) ***I*** 247, 566, 665; ***III*** 347, 603
Ошеров С.А. ***I*** 537

Павел I, росс. имп. ***I*** 609, 671
Павел (Понтий Меропий Павлин), еп. Ноланский ***I*** 121, 632
Павел (Савл), ап. ***I*** 12, 61, 75–77, 82, 84, 91–93, 102, 112, 120, 140, 143, 146, 156, 165, 166, 168, 169, 173, 175, 261, 509, 524, 526–528, 535, 538, 542, 548, 552, 625, 634, 635, 655, 662; ***II*** 34, 65, 164, 280, 298, 346, 381, 425, 551, 556, 577; ***III*** 120, 175, 185, 229, 230, 248, 382, 385, 391, 392, 464, 605
Павлов П.П. ***III*** 539
Паисий, патр. Александрийский ***I*** 628
Паисий (Величковский), старец ***II*** 568; ***III*** 274, 599
Пакоруков Е.Д. ***III*** 522
Пальмерстон Г.Дж.Т. (Palmerston) ***I*** 258, 640
Панкова З.М. ***III*** 528
Пападиамандопулос — см. Мореас Ж.
Паскаль Б. ***II*** 543
Паскаль Т. ***II*** 20, 98, 103
Пастер Л. ***I*** 136, 172, 633
Пахомий Великий, монах ***I*** 290

Пелагий ***I*** 350, 647

Пелагия (Пелагея), преп. ***I*** 624

Перейя, аббат ***I*** 496

Перелешина М.А. ***III*** 538

Перикл ***I*** 228, 381, 655; ***II*** 190; ***III*** 613

Перовская М.П. ***III*** 558

Перовский М.М. ***III*** 558

Перфецкий Е.Ю. ***III*** 526

Перцов П.П. ***I*** 17, 369, 636, 650; ***II*** 444; ***III*** 522, 575

Пестрякова Н.М. ***III*** 541

Петр I Великий ***I*** 573, 580, 581, 584, 593, 594, 628, 629, 667, 668; ***II*** 12, 174, 189, 351–353; ***III*** 19, 100, 103, 108, 264, 588

Петр III, росс. имп. ***I*** 609, 673

Петр, ап. ***I*** 75–77, 84, 91, 92, 102, 110, 119, 129, 141, 168, 169, 175, 267, 475, 574, 625, 632, 635, 641; ***II*** 104, 130, 256, 345, 346, 367, 570; ***III*** 225, 229, 267, 327, 335, 435

Петр, болг. царь ***II*** 276, 551

Петр (Могила), митр. ***I*** 630

Петр Бернгардович — см. Струве П.Б.

Петр Серапионович — см. Аксенов П.С.

Петров Г.С. ***III*** 464, 552

Петровский Ф. ***I*** 651

Печерин В.С. ***II*** 190, 549, 550

Пешехонов А.В. ***II*** 404, 581, 582

Пешков А.М. ***III*** 543

Пий IX, папа римский ***II*** 354, 565

Пий X, папа римский ***III*** 340, 602

Пилат (*библ.*) ***III*** 119, 120, 226, 428, 608

Пиленкова Е.И. ***III*** 535

Пиндар ***II*** 207, 552

Пинес Д.М. ***III*** 545

Пинкевич (Бельский) А.П. ***III*** 529

Писарев Д.И. ***I*** 161

Писарева Е.Ф. ***II*** 48, 52, 53, 57, 60, 64, 66, 537; ***III*** 552

Писистрат, афинский тиран ***I*** 406, 655

Пифагор ***I*** 132, 137, 381; ***II*** 22, 39

Платон ***I*** 20, 125, 130, 132, 190, 228, 252, 307, 381, 623, 651; ***II*** 22, 115, 158, 164, 165, 178, 213, 238, 297, 314, 326, 331, 359, 371, 492, 493, 503, 504, 573, 588; ***III*** 410, 414, 477, 478, 480, 481, 489, 607

Платонова М.С. ***III*** 545

Плеве В.К. ***I*** 82, 369, 627, 650; ***II*** 585; ***III*** 119

Плеханов Г.В. ***II*** 396

Плиний Младший ***I*** 541, 663

Плифон Г.Г. ***I*** 651

Плотин ***II*** 389, 567; ***III*** 479–481, 613

Плунянская Р.А. ***III*** 529

Победоносцев К.П. ***I*** 75, 82, 369, 620, 627, 636, 650; ***II*** 10, 581; ***III*** 62, 254

Погодин А.Л. ***III*** 522, 553, 575

Погодин М.П. ***I*** 650

Погожев Б.В. ***III*** 543

Подливахина К.Н. ***III*** 541

Пожарский Д.М. ***I*** 574, 575, 581

Познер С.В. ***III*** 544

Покровская М.П. ***III*** 522

Покровский А.М. ***III*** 544

Покровский И.А. ***III*** 522

Поликарп, монах Киево-Печерского монастыря ***II*** 282, 285, 555–557

Полищук Е.С. ***I*** 8; ***III*** 615

Половцов А.В. ***III*** 575

Половцова К.А. ***I*** 26; ***III*** 522, 525–534, 536–542, 544–546, 575

Половцовы ***I*** 27
Полонский Я.П. ***I*** 362; ***II*** 315, 322, 364, 560, 574
Полумордвинова О.В. ***III*** 537
Полуэктова Е.С. ***III*** 538
Полянская З.И. ***III*** 535
Помпей ***III*** 101
Попов А.В. ***III*** 522, 560
Попов Г.Н. ***III*** 530
Попова А.И. ***III*** 545
Попова В.К. ***III*** 533
Порфирий, ученик Плотина ***II*** 337, 537, 567
Потоцкая А.И. ***III*** 530
Преображенская Е.В. ***III*** 531
Пресняков А.Е. ***III*** 523 ***III***
Прибытков В.И. ***II*** 21, 537
Пристли Дж. (Priestley) ***II*** 183, 549
Пришвин М.М. ***III*** 522
Прокл ***III*** 484
Пропалянис Д. ***III*** 537
Проскурнин Н.М. ***III*** 541, 544
Протасьева Н.А. ***III*** 533
Протейкинский В.П. ***I*** 68, 134, 217, 261, 262, 601, 619, 621; ***II*** 61, 66, 67; ***III*** 522, 548–555, 575
Протопопов Д.Д. ***III*** 522
Пругавин А.С. ***III*** 522, 529,530
Прудон Пьер-Жозеф (Proudhon) ***II*** 380, 577
Птолемей ***I*** 463, 465
Пугачев Е.И. ***I*** 575
Пузино Г. ***III*** 564
Пузино И.В. ***III*** 539
Пуришкевич В.М. ***II*** 535
Пуффендорф С. ***II*** 12
Пушкин А.С. ***I*** 143, 181, 321, 474, 573, 574, 584, 642, 646, 650, 653, 660, 667; ***II*** 198, 212, 214, 313, 316–320, 322, 324, 330, 352, 382, 389, 391, 392, 535, 551, 561, 565, 571, 574, 577, 579, 584, 585; ***III*** 19, 56, 61, 118, 121, 318, 437, 606, 608
Пфеффель К., фон ***III*** 584
Пфлейдерер О. (Pfleiderer) ***III*** 367, 603

Рабинович Л.А. ***III*** 542
Рабинович Ю.С. ***III*** 534
Радлов Э.Л. ***II*** 571
Раевский И.И. ***II*** 558
Раевский П.В., свящ. ***I*** 103, 601; ***II*** 409, 453, 582; ***III*** 469, 523, 548, 558, 560, 576
Разин С.Т. ***I*** 575
Разумкова Н.А. ***III*** 532
Райт В. ***II*** 13
Райт О. ***II*** 13
Рамакришна ***II*** 26
Рамзес Великий ***II*** 174
Рамполла М. ***II*** 355, 571
Распутин Г.Е. (Гришка) ***III*** 203–205, 338, 595–599
Ратькова-Рожнова З.В. ***III*** 523
Рафаэль Санти ***I*** 209
Рачинский Г.А. ***I*** 621; ***II*** 521, 591
Рачинский С.А. ***I*** 625, 627
Ребезова А.С. ***III*** 530
Рей И.Л. ***III*** 536
Рейснер М.А. ***I*** 16; ***III*** 576
Рейтлингер Н.А. ***II*** 62; ***III*** 552
Рейхсфельд Д. ***III*** 546
Рембрандт ***II*** 220, 221
Ремизова С.П. ***III*** 523
Ремке И. (Rehmke) ***II*** 106, 543
Ренан Ж.Э. (Renan) ***I*** 141, 241, 250, 284, 632, 634, 639
Ренников А.М. — см. Селитренников А.М.

Ренниковы *II* 448, 586
Ренувье Ш. (Renouvier) *I* 256–558, 640, 664
Рерих Е.И. *II* 537
Рескин Дж. (Ruskin) *II* 141, 545, 546
Риккерт Г. *II* 174, 548
Римский-Корсаков А.Н. *III* 523
Римский-Корсаков С.А. *III* 545
Ринальди А. *III* 600
Рихтер Жан-Пауль — см. Жан Поль
Ричардо Д. *I* 605
Робеспьер *I* 435; *III* 17
Рогинский Б. *III* 608
Родриг О. *III* 603
Рождественский Г.А. *III* 542
Розанов В.В. (Василий Васильевич; псевд. В. Варварин) *I* 6, 7, 9–18, 23, 27, 28, 68, 73, 75, 83–97, 99, 101–104, 106, 109, 111, 112, 139, 140, 148, 152–176, 178, 182–198, 200, 201, 206, 212–214, 217–219, 272, 273, 275, 283, 467, 477, 553, 587, 603, 612, 618–622, 624–628, 633, 634, 636–638, 642, 643, 649, 652, 659, 664, 665, 670; *II* 71, 317, 393, 394, 396, 397, 399–403, 405–441, 443, 445–457, 505, 506, 520, 521, 538, 561, 579–587, 591; *III* 365, 433, 507, 514, 515, 523, 548, 549, 551, 560, 568, 571, 576, 579, 581, 608
Розанов С.А. *III* 539
Розанов С.С. *II* 550
Розанова Л.В. *III* 544
Розен М.С., баронесса *III* 546
Розенталь И.В. *III* 528
Розенталь Л.В. *III* 426, 608
Розенталь Н.Н. *III* 536
Розенталь Т.К. *III* 528
Рознер *III* 550
Романова Е.В. (Катя, Екатерина Владимировна, в замуж. Сельвина) *II* 319, 342, 359, 562, 568, 569, 572
Романовы, дом *I* 599
Ромуальд, св. *II* 200
Ромэн Ж. (Romain; наст. имя и фам. Луи Фаригуль) *II* 386, 578
Ропп М.Ф., баронесса *III* 545
Ростиславов А.А. *III* 523
Ростовцев М.И. *III* 523
Рубинштейн А.Г. *II* 424
Рудникова А.В. *III* 533
Рулле Б.И. *III* 546
Руманов А.В. *II* 585
Руссо Ж.-Ж. *I* 172, 205, 214, 635, 637; *II* 210, 211, 301
Рутенберг П.М. *I* 670
Рыбакова-Штейн Е.Х. *III* 566
Рюсброк, мистик *II* 137, 545

Сабатье О. (Sabatier) *III* 367, 603
Сабинина Лид.Е. *III* 537
Сабинина Люд.Е. *III* 537
Сабинина М.В. *III* 537
Саблер В.К. *III* 195–197, 203, 229, 593
Саблин В.М. *II* 576
Савельев С.Н. *I* 5
Савинков-Ропшин Б.В. (псевд. Ропшин) *I* 9; *II* 404, 587
Савл (*библ.*) — см. Павел, ап.
Савонарола (Саванаролла) Дж. *I* 80, 140, 624
Садиренко Ю.А. *III* 541
Сазонов В.К. *III* 540
Сазонова Е.Н. *III* 540
Сакетти А.Л. *III* 526
Сакья-Муни — см. Будда

Салтыков М.Е. (псевд. Щедрин Н.) ***II*** 345

Сальвиан ***I*** 543

Самарин А.Д. ***III*** 195, 203–205, 208, 229, 285, 593–595, 599, 600

Самарин Ф.Д. ***III*** 596

Самарин Ю.Ф. ***I*** 97, 364, 628, 650

Самсонов В.А. ***III*** 538

Сапов В.В. ***I*** 666

Сатурнин ***III*** 479, 613

Саул (*библ.*) ***III*** 207

Сахьянова М.М. ***III*** 538

Сведенборг Э. (Swedenborg) ***II*** 355, 361, 570

Свенцицкий В.П. ***I*** 12, 14, 58, 73–75, 80–83, 88, 265, 283–289, 621, 624, 625, 641–643; ***II*** 580; ***III*** 507, 523, 548, 549, 576, 581, 596

Светлов П.Я. ***I*** 503, 505, 662

Свирский И.М., ксендз (о. Игнатий) ***I*** 25; ***III*** 208, 224, 240, 266, 283, 325, 326, 332, 335, 336, 338–340, 527, 534, 563, 577, 601

Святловская Е.В. ***III*** 527

Северянин И. ***II*** 578

Сеземан В.Э. ***II*** 499, 589; ***III*** 539, 546, 561, 590

Сеземан Н.Н. ***III*** 539

Селевина Е.В. ***III*** 532

Селитренников (Ренников) А.М. ***II*** 583, 585

Селиханович ***III*** 552

Семен Людвигович — см. Франк С.Л.

Семенов А.Н. ***III*** 536

Семяцкий (Семяцкой) Т.И. ***III*** 471, 564, 612

Сенека ***I*** 541

Сен-Симон А. (Saint Simon) ***I*** 247, 350, 556–560, 562, 648; ***III*** 348–354, 358, 359, 361, 393, 603, 606

Серапион, иеромонах ***III*** 464, 466–469, 612

Серапион (Машкин), архим. ***II*** 190, 550

Серафим (Глаголевский), митр. Санкт-Петербургский ***III*** 594

Серафим (Мещеряков), еп. ***I*** 643

Серафим (Чичагов), архиеп. Тверской ***III*** 195, 593, 598

Серафим Саровский ***I*** 57, 59, 60, 80, 571, 623, 631; ***II*** 136, 143, 487, 488, 588; ***III*** 437, 608

Сервантес М. ***II*** 209

Сервет М. ***I*** 140, 634

Сергей Александрович — см. Соллертинский С.А.

Сергей Алексеевич — см. Аскольдов С.А.

Сергей Иосифович — см. Гессен С.И.

Сергей Павлович — см. Каблуков С.П.

Сергей Финляндский — см. Сергий (Страгородский), патр.

Сергий, преп. (основатель Валаамского монастыря) ***I*** 632

Сергий (Страгородский), патр. ***I*** 503, 620, 661; ***II*** 263, 538; ***III*** 594, 598

Сергий Радонежский ***I*** 575, 581; ***II*** 343

Сизов М.И. ***I*** 109; ***III*** 523, 548, 577

Сикорский И.А. ***II*** 410, 583

Симеон, болг. царь ***II*** 133, 555

Симеон, св. ***III*** 593

Симеон Богоприимец ***III*** 602

Симон, еп. Владимирский и Суздальский ***II*** 277, 278, 282, 555, 556

Симон Волхв ***III*** 479, 613

Симонова В.А. ***III*** 542

Синакевич Н.С. ***III*** 542

Синетт А.П. ***II*** 20, 536

Скалдин А.Д. ***I*** 10; ***III*** 523

Скворцов В.М. ***II*** 72, 398, 400, 422, 538, 539, 581

Скляревский В.А. ***III*** 533

Сковорода Г.С. ***I*** 20; ***II*** 188, 190, 193, 332, 353, 548, 566; ***III*** 556

Скотт В. ***II*** 562; ***III*** 29

Скрипко Н.П. ***III*** 542

Славинский М.А. ***III*** 54, 530, 561, 577

Слонимский Н.Л. ***III*** 525

Слупский П.Д. ***III*** 523

Случевский К.К. ***II*** 364, 573, 574

Смелова Е. ***II*** 549

Смирнов, нижегородский свящ. ***III*** 453

Смирнов А.В., прот. ***III*** 199, 202, 205, 222–224, 532, 544, 563, 577

Смирнов А.П. ***III*** 544

Смит А. (Smith) ***I*** 557, 664

Смолич И.К. ***I*** 646; ***III*** 594

Созонов К. — см. Брюсов В.Я.

Соколов Б.Ф. ***III*** 526

Соколов В.П. (В.П., Василий Петрович) ***I*** 23, 25; ***III*** 108, 211, 226, 235, 237, 252, 256, 259, 261, 263, 266, 277, 282, 285, 514, 523, 577, 589, 598

Соколов И.П. ***III*** 523

Соколов М.Е. ***III*** 540

Соколов Н.Д. ***III*** 63, 559–561, 563, 586

Соколова И.Г. ***III*** 533

Соколова Л.Ф. ***III*** 544

Соколовская Е.Б. ***III*** 543

Сократ ***I*** 159, 252, 405, 406, 510, 635; ***II*** 48, 174, 227, 252, 371; ***III*** 204, 414, 477, 478

Соллертинский С.А. (Сергей Александрович), прот. ***I*** 47, 49, 75, 80, 133, 157, 165, 170, 172, 174, 218, 516, 519, 621; ***III*** 507, 523, 548–550, 578

Соловская ***III*** 541

Соловьев Вл.С. ***I*** 6, 14, 17, 20, 21, 23, 58, 61, 85, 100, 134, 136, 164, 199, 200, 218, 248, 249, 253, 258, 264, 272–274, 276, 277, 397, 427, 429, 430, 441, 480, 481, 505, 506, 511, 515, 558, 564, 575, 621, 623, 624, 627, 632, 638, 640, 642, 653, 657, 662, 664, 667; ***II*** 10–12, 17, 20, 27, 32–34, 43, 44, 54, 70, 71, 91, 92, 141, 173, 188–190, 194–203, 313–324, 326–373, 376, 381, 382, 392, 410, 411, 440, 474, 476, 493, 502, 504–506, 510–515, 518, 520–525, 527, 529–531, 536, 537, 541, 546, 550, 551, 559–577, 579, 582, 588–591; ***III*** 19, 25, 72, 107, 116, 125, 167, 318, 344, 365, 375, 427, 432, 440, 480, 489, 492, 547, 556, 561, 568, 582, 584, 586, 588, 590, 602, 603, 613, 614

Соловьев Вс.С. ***II*** 536

Соловьев М.В. ***II*** 572

Соловьев М.П. ***I*** 625

Соловьев М.С. ***II*** 564

Соловьев С.М. ***I*** 23–25, 621; ***II*** 313, 559–561, 563–567, 569–573, 575, 588, 589; ***III*** 96, 110–113, 119, 560, 562, 564, 578, 587, 588

Соловьева Е.Г. ***III*** 559

Соловьева П.В. (урожд. Романова) ***II*** 562

Соловьева П.С. ***III*** 523, 529, 532, 533, 556, 559

Сологуб Ф. ***I*** 464; ***II*** 432, 433, 437, 561, 574; ***III*** 581

Соломон (*библ.*) ***II*** 328, 565

Солон ***II*** 22

Солосин ***III*** 335, 340

Сомов К.А. ***III*** 580

Сопоцько-Сырокомля М.А. ***I*** 80, 626, 627

София Андреевна — см. Кублицкая-Пиоттух С.А.

Софокл ***II*** 323, 324, 351, 377; ***III*** 478

Сохоцкий ***I*** 261, 641

Спенсер Г. ***I*** 218, 638

Спиноза Б. (Spinoza, d'Espinoza) ***I*** 123, 130, 135, 164, 165, 287, 360, 632; ***II*** 85, 115, 164, 180, 431, 540

Спицын Н.В. ***III*** 529

Стасюлевич М.М. ***II*** 345, 365, 570, 574

Стахович А.А. ***II*** 170; ***III*** 167, 523, 578, 592

Стахович М.А. ***III*** 592

Стебницкая Н.В. ***III*** 546

Стельмахович М.Л. ***III*** 534

Степан Семенович — см. Кондурушкин С.С.

Степанов В.А. ***I*** 649; ***II*** 451; ***III*** 523, 578

Степун Ф.А. ***II*** 558; ***III*** 557, 589

Столица З.К. ***III*** 523

Столпнер Б.Г. (Борис Григорьевич) ***I*** 13, 14, 16, 101, 122, 129–132, 135–137, 152–154, 158, 167, 170, 173–175, 177, 182, 208, 209, 212, 214, 220, 221, 245, 252–256, 263, 385, 386, 566, 595, 601, 639, 640; ***II*** 120, 144, 416, 466, 471, 475, 485, 495, 498, 519, 520, 540, 587, 591; ***III*** 507, 523, 525, 527, 528, 530, 533, 541, 548–552, 554, 555, 557, 559–561, 579

Столыпин А.А. ***II*** 585

Столыпин П.А. ***I*** 575, 631, 667; ***II*** 420, 535, 585

Столыпины ***II*** 448, 586

Стоюнина М.Н. ***II*** 413; ***III*** 523, 570, 572, 573

Стояновская В.А. ***III*** 529

Стояновская В.Н. ***III*** 531

Странден Д.В. ***III*** 523, 554

Стратонович М.Н. ***III*** 527

Струбинская О.В. ***III*** 539

Струве Н.А. ***III*** 523

Струве П.Б. (Петр Бернгардович) ***I*** 7, 10, 14, 17, 18, 21, 22, 27, 161, 171, 174, 175, 201, 202, 255, 257, 259–261, 264, 417, 418, 444, 457, 554, 564–566, 568–570, 573–576, 578, 579, 586, 589, 592–597, 601, 640, 641, 649, 664–669; ***II*** 167, 411–413, 428, 433, 444, 446, 473, 475, 485, 548, 583, 585; ***III*** 116, 206, 509, 511, 513, 515, 518, 523, 527, 548–551, 556, 558, 560, 579

Студенцов И. ***III*** 540

Суворин А.А. ***II*** 590

Суворин А.С. ***II*** 441, 584, 590

Суворин Б.А. ***III*** 595

Суворин М.А. ***III*** 595

Судаков А.С. ***III*** 524

Сурат И. ***II*** 579

Сурина Н.М. ***III*** 545

Сухов А.П. ***III*** 545

Сциборская О.П. ***III*** 531

Сциборский Д.Б. ***III*** 531

Сыркин А.Я. ***II*** 537

Сытин И.Д. ***II*** 585, 542; ***III*** 609

Сютаев В.К. ***II*** 305, 558

Тагор Р. ***III*** 383, 605

Тан — см. Богораз В.Г.

Тананаки Е.С. ***III*** 527

Тарарыкова М.А. ***III*** 542

Тарасов Б.Н. ***III*** 584

Тараховская А. ***III*** 546

Тараянц В.С. ***III*** 528

Тареев М.М. ***I*** 88, 94, 480, 503, 505, 627, 628, 662; ***III*** 439

Таркивиан — см. Тертуллиан К.С.Ф.

Тарле-Тарновская М.В. ***III*** 528

Татаринов В.В. ***III*** 530

Татиана, мц. ***III*** 614

Тахо-Годи А.А. ***I*** 666

Тахо-Годи Е.А. ***I*** 666

Тереза Авильская ***II*** 135–137, 144, 545

Терк А.Я. ***III*** 146, 524, 527, 529, 543, 562, 579

Тернавцев В.А. ***I*** 6, 7, 17, 34, 103, 206, 216, 521, 522, 550–553, 620, 621, 625, 662, 664; ***II*** 442, 444; ***III*** 524, 548–550, 555, 579

Тернер Джозеф Мэллорд Уильям (Turner) ***II*** 205, 552

Тертуллиан К.С.Ф. (Таркивиан) ***I*** 121, 323, 343, 646, 647; ***II*** 291, 298, 511, 547, 590

Терций Иванович — см. Филиппов Т.И.

Тестин В.И. ***III*** 110, 112, 286, 289, 292, 600

Тиберий ***III*** 101

Тибо — см. Франс А.

Тименчик Р.Д. ***II*** 577

Тиняков А.И. ***III*** 533

Тир, царь ***III*** 385

Титлинов Б.В. ***III*** 524

Титмар, еп. Мерзебургский ***II*** 275, 555

Титов И.В. ***III*** 536

Титов И.П. ***III*** 556

Тихая-Церетели М.Г. ***III*** 546

Тихомиров Л.А. ***III*** 595, 596

Тихон, патр. ***I*** 669; ***III*** 568

Тихон Задонский (Кириллов Т.С.) ***I*** 104, 630

Тиций ***I*** 541

Товит (*библ.*) ***I*** 605, 670

Товия (*библ.*) ***I*** 605, 670

Токарев В.Ф. ***III*** 529

Толмачев А.А. ***III*** 533

Толстая А.А. (Александра Андреевна) ***II*** 300–305, 307, 558; ***III*** 59, 559

Толстая С.А. (урожд. Бахметьева, в первом браке Миллер) ***II*** 562

Толстой А.К. ***II*** 319, 322, 354, 562

Толстой Л.Н. (Лев Николаевич) ***I*** 21, 74, 155, 162, 189, 258, 273, 285, 360, 365, 390, 391, 560, 561, 569, 578, 584, 599, 605–607, 636, 653, 666; ***II*** 17, 49, 149–171, 196, 202–204, 208, 220, 221, 272, 300–302, 304–307, 309, 316–318, 342, 356, 372, 479, 496, 510–512, 530, 531, 535, 542, 546–549, 558, 559, 561, 569; ***III*** 37, 50, 52, 59, 71, 93, 109, 113, 118, 120, 167, 210, 275, 311, 318, 322, 432, 446, 475, 510, 511, 547, 556, 559, 585, 586, 592

Толстой Ф.И. ***II*** 300, 558

Торквемада ***I*** 151

Тотубалина В.И. ***III*** 537

Трегубов И.М. ***I*** 134, 219; ***III*** 524, 548, 554, 555, 558, 579

Трезини П. ***III*** 600

Трельч Э. (Troeltsch) ***III*** 367, 604

Троицкая Е.М. ***III*** 539

Троицкий А. ***III*** 542, 552

Трофименко ***III*** 552

Трофимова М.К. ***II*** 565; ***III*** 549

Троцкий Л.Д. ***I*** 659

Трубецкой Е.Н. ***I*** 621; ***II*** 576; ***III*** 87, 596, 609

Трубецкой П.В. ***II*** 575

Трубецкой С.Н., кн. ***I*** 100, 136, 253, 379, 505, 515, 633, 640, 662; ***II*** 188, 190, 575, 589; ***III*** 119, 439, 440

Трубцекой Г.Н. ***III*** 596

Туган-Барановский М.И. (Михаил Иванович) ***I*** 7, 23; ***II*** 393, 458, 466, 471–473, 479, 480, 482–486, 488, 489, 495–498, 587, 589; ***III*** 45, 51, 59, 63, 64, 76, 86, 193, 198, 202, 206, 222, 226, 262, 274, 278, 281, 284, 346, 354, 355, 361–363, 387, 388, 393, 405, 406, 515, 524, 526, 527, 532, 534, 536, 542, 544, 560–564, 580

Туган-Барановский О.Ф. ***III*** 536

Тургенев А.И. ***I*** 98, 629

Тургенев И.С. ***I*** 584; ***II*** 156, 157, 208, 301, 303, 304, 330, 541, 547, 558; ***III*** 29, 149, 585, 591

Тыркова А.В. ***III*** 542

Тютчев Ф.И. ***I*** 23, 362, 369, 650, 657; ***II*** 190, 322–324, 326, 381, 389, 429, 535, 560, 563, 564, 577, 579, 584; ***III*** 19, 20, 22, 23, 62, 282, 383, 584, 585, 599, 605

Тяпков С.Н. ***II*** 576

Уайльд О. ***I*** 66; ***II*** 125, 138, 552

Уитмен У. ***II*** 578; ***III*** 382, 383, 605

Уклеин С. ***I*** 626

Успенская Н.А. ***III*** 528

Успенский В.В. (Василий Васильевич) ***I*** 16, 56, 68, 105, 385, 505, 509, 512, 513, 515, 621; ***III*** 105, 117, 118, 507, 524, 528, 532, 534, 535, 541, 548–550, 552, 558, 559, 562, 580

Успенский Вл.В. ***I*** 621; ***III*** 524

Успенский Г.И. ***I*** 362, 386

Устинов Б.Э. ***III*** 531

Ушакова Н.С. ***III*** 533

Фадеев Ф.Д. ***III*** 525

Файнберг Ф.И. ***III*** 528

Фалес ***II*** 22; ***III*** 477

Фаррар Ф. ***I*** 632

Фатеева А.М. ***III*** 538

Феденко И.И. ***III*** 546

Феденко Н.В. ***III*** 533

Федон ***II*** 575

Федор Магистр ***II*** 555

Федоров Л., диак. ***III*** 612

Федоров Н.Ф. ***II*** 190, 550; ***III*** 568

Федосеев В.С. ***III*** 536

Федосеева В.Е. ***III*** 531

Фейербах Л. ***I*** 427, 431–433, 435, 436, 440, 453, 481, 482, 498, 556, 565, 597, 659; ***II*** 78, 416

Феогност, митр. Киевский и Галицкий ***I*** 666

Феодор (Поздеевский), еп. ***II*** 587; ***III*** 596

Феодор Студит ***III*** 599

Феодорит Ростовский ***II*** 283, 557

Феодорович, прот. ***III*** 332, 337–339

Феодосий I Флавий ***II*** 569

Феодосий Печерский ***II*** 278, 284, 287, 555

Феокрит ***II*** 351

Феотокис Никифор ***II*** 568

Феофан (Быстров), архим. ***I*** 285, 286, 643; ***II*** 263, 554; ***III*** 598

Феофан Затворник (Говоров), еп. Тамбовский ***I*** 14, 269, 270, 285, 286, 641, 643

Феофан Прокопович ***I*** 668; ***II*** 352

Феррер Гуардия Ф. (Ferrer Guardia) ***II*** 15, 535

Фет А.А. ***II*** 313, 315, 316, 320, 322, 356, 364, 560

Фетисов ***III*** 541

Фетлер В.А. ***III*** 524, 555, 557

Фигнер В.Н. ***I*** 609, 671

Фидий ***I*** 57, 125, 468; ***III*** 477, 478, 613

Филарет (Дроздов), митр. Московский ***I*** 98, 503, 629, 630; ***II*** 269, 271; ***III*** 203, 594

Филатов В.В. ***III*** 550

Филевский И.И. ***I*** 626

Филипп III, исп. король ***III*** 155, 592

Филипп (Колычев), митр. Московский, свт. ***II*** 348, 351, 352; ***III*** 275, 276, 471

Филиппов Т.И. (Терций Иванович) ***II*** 9, 10, 533

Филон Александрийский ***II*** 24, 340, 568; ***III*** 479, 483

Философов Д.В. (Дмитрий Владимирович) ***I*** 5, 8–11, 16, 18, 19, 21, 22, 25–27, 385, 386, 419, 474–476, 554, 555, 557, 579, 581, 583, 585, 588, 589, 620, 621, 636, 656, 664–666, 668; ***II*** 37, 60, 396, 404, 405, 407, 410, 422, 426, 428, 429, 444, 453, 574, 581, 585; ***III*** 49, 58, 59, 70, 84, 86, 148, 202, 207, 280, 285–287, 294, 306, 319, 326, 327, 330, 331, 343, 361, 362, 508, 513, 518, 524, 531, 533, 538, 539, 542–545, 550–564, 575, 576, 580, 594, 599

Филофей, монах ***I*** 655

Фиников П.М., свящ. ***III*** 524

Фихте И.Г. ***I*** 130, 132, 247; ***II*** 502; ***III*** 9, 583

Фичино М. ***I*** 651

Флавий Арриан ***I*** 671

Флексер А.Л. — см. Волынский А.Л.

Флерова В.А. ***III*** 539, 542

Флобер Г. ***II*** 382, 577

Флоренский П.А., свящ. ***I*** 24, 240, 621, 626, 670; ***II*** 328, 402, 550, 559, 565, 581, 587; ***III*** 22, 432, 581, 596, 599, 608

Флотов ***I*** 474, 475

Фома, ап. ***III*** 353

Фома Аквинский ***I*** 248, 350, 639, 660

Фома Кемпийский ***I*** 184, 636

Фомичев С.Г. ***III*** 441, 442, 564, 609

Форш О.Д. ***III*** 273, 598

Фотий, патр. Константинопольский ***II*** 346, 570

Фра Беато Анжелико (Джованни да Фьезоле) ***II*** 134, 350

Франк С.Л. (Семен Людвигович) ***I*** 6–8, 10, 17–21, 34, 64, 70–72, 568–570, 587, 589, 592, 593, 601, 624, 665, 666; ***II*** 77, 89, 90, 120, 153, 442, 444, 539, 540, 547, 577, 579; ***III*** 507, 518, 524, 548, 551–553, 555, 556, 559, 565, 580

Франс А. (Тибо) ***II*** 123, 364, 544; ***III*** 382, 383

Франциск Ассизский ***I*** 80, 181, 202, 204, 311, 346, 636; ***II*** 141, 174, 350, 545; ***III*** 394

Фридлендер Г.М. ***I*** 624

Фридрих Вильгельм II, прусский король ***III*** 588

Фридрих-Вильгельм IV ***I*** 431

Фриц М.И. ***III*** 537

Фриц М.Н. ***III*** 536, 541

Фриц Х.З. ***III*** 536

Фудель И.И. (Иосиф Иванович), прот. ***II*** 540–541; ***III*** 596

Фульбер Э. (Элоиза) ***II*** 388, 578, 579

Фурнье П.П. ***III*** 524

Фурье ***I*** 247; ***III*** 348, 359, 361

Харджиев Н.И. ***II*** 578

Хейдок А.П. ***II*** 537

Херсонский Н.Х. ***II*** 120; ***III*** 555

Хитрово М.А ***II*** 562, 567

Хитрово С.П. ***II*** 319, 562, 566, 567, 573

Хлебников В. ***II*** 578

Ходаковская Я.А. ***III*** 536
Холопов В.И. ***III*** 533
Холопов И.Д. (И.Д., Иродион Доментьевич, Иродион Доментович) ***III*** 366, 379, 389, 390, 397–403, 405, 524, 535, 537, 545, 558, 559, 564, 581, 603, 604
Холостова И.В. ***III*** 545
Холостова Л.В. ***III*** 532
Хоментовская А.И. ***III*** 528
Хомяков А.С. ***I*** 362; ***II*** 190, 271, 341, 485, 570, 588; ***III*** 22, 165, 439, 585, 592, 595
Хотягов О.А. ***I*** 30
Храповицкая О.Б. ***III*** 545
Хрисанф, схимонах ***III*** 598
Хрисонопуло В. ***II*** 576
Христофор (*библ.*) ***II*** 9, 16, 535

Цветков С.А. ***III*** 596
Цезарь ***II*** 171; ***III*** 393
Целебровский Е.Н. ***III*** 543
Церетели С. (Церетелев) ***II*** 108, 114
Цертелев Д.Н. ***II*** 319, 562
Циглер Т. (Ziegler) ***I*** 335, 647
Циммерман Я.Е. ***III*** 535
Цицерон ***I*** 541; ***II*** 582; ***III*** 101

Чаадаев П.Я. ***II*** 355, 570; ***III*** 19, 309
Чайковский П.И. ***I*** 57
Чеберяк В.В. (Чеберячка) ***II*** 403, 581
Чеботаревская Алек.Н. ***I*** 10; ***II*** 411, 412, 428, 583; ***III*** 518, 524, 581
Чеботаревская Анас.Н. ***III*** 581
Черепнин Н.П. ***III*** 527
Чернова Л.Н. ***III*** 530
Черносвитов К.К. ***III*** 543
Черносвитова Н.К. ***III*** 535
Чернышевский Н.Г. ***I*** 161; ***III*** 81, 587
Чернявский В.С. ***III*** 530
Чертков В.Г. ***III*** 530, 579
Чехов А.П. ***I*** 231, 360, 362, 372; ***II*** 204
Чешихин В.Е. ***III*** 539
Чириков Е. ***I*** 668
Чистяков П.А. ***II*** 537
Чичеков Т.М. ***III*** 533
Чудовский В.А. ***III*** 557, 558
Чуковский К.И. ***III*** 554
Чулицкий В.М. ***III*** 531, 535, 541
Чулков Г.И. (Георгий Иванович) ***I*** 23, 25, 389, 417, 418, 652, 672; ***II*** 375, 551, 575; ***III*** 307–309, 310, 312, 313, 315, 316, 319, 320, 322, 388, 399, 543, 550, 560, 563, 564, 581, 601
Чуриков И. ***III*** 573
Чюрленис М.К. ***II*** 546

Шагинян М.С. ***III*** 553
Шайкевич А.Е. ***III*** 526
Шайтан М.Э. ***III*** 538
Шатобриан Ф.Р., де (Chateaubriand) ***II*** 131, 544
Шаховской Д.И., кн. ***I*** 665
Шацкий Б.Е. ***III*** 131, 531, 562, 590
Шварц М.С. ***II*** 87; ***III*** 541
Шевлягин В.В. ***III*** 543
Шеин А.Ф. ***III*** 540
Шекспир У. ***I*** 147, 161, 285, 287, 634; ***II*** 168, 220, 390
Шеллинг Ф.В.Й. ***I*** 130, 132; ***II*** 140, 183, 193, 228, 325, 341, 378, 380, 382, 576
Шервинский С.В. ***II*** 557
Шервуд Л.В. ***III*** 524
Шестов Л.И. ***I*** 462, 621
Шиллер Ф. ***I*** 161, 170, 171; ***II*** 210, 211, 552; ***III*** 115

Шимановский В.В. ***III*** 544
Широков П. ***II*** 578
Шифф В.И. ***III*** 525
Шкапская М.М. ***III*** 546
Шкапский Г.О. ***III*** 546
Шлейермахер Ф. ***I*** 264, 554, 632; ***III*** 367
Шмидт П.П. ***I*** 600, 670
Шмуллер Т. ***III*** 546
Шниквальд С. ***III*** 534
Шопенгауэр А. ***II*** 125, 140, 292, 327, 332, 456, 530; ***III*** 423
Шохор-Троцкий А.С. ***III*** 527
Шохор-Троцкий К.С. ***III*** 530
Штар А.-В. ***III*** 101, 588
Штейнгель В.И. ***III*** 568
Штейнер Р. ***II*** 20, 59, 60, 65, 66
Штирнер М. (Stirner) ***I*** 435–440; ***III*** 140, 345, 372, 591, 603
Штраус Д.Ф. (Strauss) ***I*** 241, 250, 632, 639
Штроссмайер Й. (Штросмайер; Strossmayer) ***II*** 355, 571
Шуберт-Зольдерн Р., фон (Schubert-Soldern) ***II*** 106, 543
Шуман Р. ***III*** 146
Шуппе В. (Schuppe) ***II*** 106, 543

Щедрин Н., псевд. — см. Салтыков М.Е.
Щербов И.П. ***I*** 621; ***III*** 524
Щетинин А.Г. ***I*** 600; ***III*** 608

Эбергардт М.Ф. ***III*** 537
Эзоп ***III*** 601
Эйгер Ю.Я. ***III*** 526
Эйкен Р. ***I*** 480
Экхарт И. (Мейстер Экхарт; Eckhart) ***II*** 38, 137, 545
Элиава Ш.З. ***III*** 531
Элоиза — см. Фульбер Э.
Энгельс Ф. ***I*** 247, 422, 433, 439, 562, 657, 658, 664, 669; ***III*** 348
Эпиктет ***I*** 671
Эпикур ***I*** 50, 609, 623, 644, 671
Эразм Роттердамский (Ретарда) ***III*** 394, 606
Эристова Н.А. ***III*** 524
Эриугена (Эригена) И.-С. ***I*** 56, 623
Эрн В.Ф. (Владимир Францевич) ***I*** 13, 14, 20, 21, 24, 223, 245, 252, 254–257, 259, 261–263, 286, 621, 638–640, 664; ***II*** 172, 192–194, 548–550, 587; ***III*** 22, 110, 150, 507, 524, 549, 556, 581, 583, 584, 596
Эртель А.И. ***I*** 665
Эсхил ***II*** 213, 323, 324
Этагоров Н.И. ***III*** 525, 528

Юденич Н.Н. ***I*** 27; ***III*** 516, 615
Юдифь (*библ.*) ***I*** 145, 634
Юдковская Л.С. ***III*** 539
Юдковская С.С. ***III*** 539
Юлиан Экланский ***I*** 345, 350, 647
Юлий Цезарь, рим. имп. ***I*** 651, 654; ***II*** 548; ***III*** 101, 120
Юм Д. (Hume) ***I*** 126, 247, 632; ***II*** 108, 112, 115, 119, 180, 182, 183, 186, 192
Юргенсон А.Х. ***III*** 566
Юркевич П.Д. ***II*** 190, 550
Юстиниан, имп. ***I*** 623
Юшкевич П.С. ***I*** 422; ***III*** 530, 567
Юшкевич Семен С. ***III*** 345, 603
Юшкевич София ***III*** 530
Ющинский Андрюша ***II*** 403, 423, 426, 439, 581, 583, 586

Яворский С. ***I*** 629
Ягфельд Г.Г. ***III*** 566

Якимов И.С. ***III*** 532, 545
Якобзон Г.Л. ***III*** 526
Яковицкая С.Б. ***III*** 536
Яковкин И.И. ***III*** 524
Ямвлих ***II*** 23, 337, 537
Янка, дочь Всеволода I Ярославича ***II*** 285
Янышева Л.Н. ***III*** 543
Ярослав Мудрый ***II*** 274, 277
Ярошенко Н.А. ***II*** 359, 572
Ясвоин Г.М. ***III*** 530
Ясевич-Бородаевская В.И. ***I*** 621; ***III*** 524
Яснопольский Л.Н. ***III*** 586
Ященко А.С. ***III*** 543

Abailard P. — см. Абеляр П.
Abélard — см. Абеляр П.
Adler V. — см. Адлер В.
Alba — см. Каменская А.А.
Altomare L. ***II*** 578

Baudelaire Ch. — см. Бодлер Ш.
Bauer B. — см. Бауэр Б.
Baur F. — см. Баур Ф.К.
Beloch K. — см. Белох К.Ю.
Bergson A. — см. Бергсон А.
Berkeley J. — см. Беркли Дж.
Bernard de Clairvaux — см. Бернард Клевосский
Bismarck O. — см. Бисмарк О.
Boccacio G. — см. Боккаччо Дж.
Bonald L.G.A., de — см. Бональд Л.-Г.-А., де
Bruno G. — см. Бруно Дж.Ф.
Büchner F.K. — см. Бюхнер Ф.К.Х.Л.
Buckle H.T. — см. Бокль Г.Т.

Cabet E. — см. Кабе Э.
Carducci J. — см. Кардуччи Дж.
Chateaubriand F.R., de — см. Шатобриан Ф.Р., де
Chrétien de Troyes — см. Кретьен-де-Троа
Cohen H. — см. Коген Г.
Colet L. — см. Коле Л.
Collier A. — см. Кольер А.
Comte A. — см. Конт О.
Condorcet M.J. — Кондорсе М.-Ж.
Cornill K. — см. Корниль К.
Creuzer G.F. — см. Крейцер Г.Ф.

d'Alembert J.L. — см. Д'Аламбер Ж.Л.
D'Aurevilly Barbey ***II*** 124
d'Espinoza B. — см. Спиноза Б.
Delacroix ***II*** 136
Dietzgen J. — см. Дицген И.
Dühring E. — см. Дюринг Е.

Eckhart I. — см. Экхарт И.
Enfantin B.P. — см. Анфантен Б.П.

Ferrer Guardia F. — см. Феррер Гуардия Ф.
Fiore Gioacchino, da — см. Иоахим Флорский
France A. — см. Франс А.

Gaster M. — см. Гастер М.
Gladstone W.S. — см. Гладстон У.С.
Gourmont R. — см. Гурмон Р., де
Guizot F.P. — см. Гизо Ф.П.Г.
Gustaitis M. — см. Густайтис М.
Guyau J.M. — см. Гюйо Ж.М.

Harnack A. — см. Гарнак А.
Hartley D. — см. Гартли Д.

Hauptmann G. — см. Гауптман Г.
Hegel G.-W.-F. — см. Гегель Г.-В.-Ф.
Hello E. ***II*** 137
Hennequin E. — см. Геннекен Э.
Herder I.G. — см. Гердер И.Г.
Hippel ***I*** 438
Hume D. — см. Юм Д.
Hus J. — см. Гус Я.
Huysmans J.K.M. — см. Гюисманс Ш.М.Ж.

Ibsen H. — см. Ибсен Г.
Immermann K.L. — см. Иммерман К.Л.

Jean Paul — см. Жан Поль
Joachimus Florensis — см. Иоахим Флорский

Kaufmann M. — см. Кауфман М.

Lange F.A. — см. Ланге Ф.А.
Las Cases A.-E.-D.-M. — см. Лас-Каз А.
Lenau N. — см. Ленау Н.
Leopardi G. — см. Леопарди Дж.
Leroy-Beaulieu A. — см. Леруа-Болье А.

Maistre J., de — см. Местр Ж.-М., де
Malebranche N. — см. Мальбранш Н.
Mallarme S. — см. Малларме С.
Manfredi Paola ***I*** 621
Marinetti F.T. — см. Маринетти Ф.Т.
Mehring F. — см. Меринг Ф.
Melanchton Ph. — см. Меланхтон Ф.
Mickewicz A. — см. Мицкевич А.
Milton J. — см. Мильтон Дж.
Moleschott J. — см. Молешотт Я.
Molinos M. — см. Молинос М., де
Mommsen Th. — см. Моммзен Т.
Moreas J. — см. Мореас Ж.
Murphet H. ***II*** 538

Nethercot A.N. ***II*** 536
Norris J. — см. Норрис Дж.

Ostwald W. — см. Оствальд В.Ф.
Owen R. — см. Оуэн Р.

Pacheu ***II*** 136
Palmerston G.J.T. — см. Пальмерстон Г.Дж.Т.
Pfleiderer O. — см. Пфлейдерер О.
Priestley J. — см. Пристли Дж.
Proudhon P.-J. — см. Прудон П.-Ж.

Rehmke J. — см. Ремке И.
Renan E.J. — см. Ренан Ж.Э.
Renouvier Ch. — см. Ренувье Ш.
Romain Жюль — см. Ромэн Ж.
Ruskin J. — см. Рескин Дж.

Sabatier A. — см. Сабатье О.
Saint Simon A. — см. Сен-Симон А.
Scherrer J. ***I*** 5
Schubert-Soldern R., von — см. Шуберт-Зольдерн Р., фон
Schuppe Вильгельм — см. Шуппе В.
Smith A. — см. Смит А.
Spinoza B. — см. Спиноза Б.
Stirner M. — см. Штирнер М.
Strauss D.F. — см. Штраус Д.Ф.
Strossmayer J. — см. Штроссмайер Й.
Swedendorg E. — см. Сведенборг Э.

Thascius Caecilius Cyprianus — см. Киприан Фасций Цецилий

Titus Lucretius Carus — см. Лукреций, Тит Кар

Troeltsch E. — см. Трельч Э.

Turner J.M.W. — см. Тернер Д.М.У.

Verhaeren E. — см. Верхарн Э.

Weininger O. — см. Вейнингер О.

Weizsacker C.F. — см. Вейцзекер К.Г.

Wernle ***II*** 298

Wolfram von Eschenbach — см. Вольфрам фон Эшенбах

Ziegler Теобальд — см. Циглер Т.

СОДЕРЖАНИЕ

Сезон 1914/15

Заседание 26 октября 1914 г.

А.А. Мейер
Религиозный смысл мессианизма 7/583
Д.С. Мережковский
О религиозной лжи национализма 16/583
Прения 25/585

Заседание 5 ноября 1914 г.

З.Н. Гиппиус
История в христианстве 33/585
Прения 45/586

Заседание 26 ноября 1914 г.

Продолжение прений по докладам
З.Н. Гиппиус и А.А. Мейера 66/587

Заседание 21 декабря 1914 г.

С.М. Соловьев
О современном патриотизме 96/587
Прения 105/588

Заседание 5 февраля 1915 г.

С.И. Гессен
Идея нации 122/590

Прения 125/590

Заседание 8 марта 1915 г.

Г.А. Василевский
Виновата ли германская культура? 134/591

Прения 145/591

Заседание 15 марта 1915 г.

Д.М. Койген
Государство и религия. 152/591

Прения 159/592

Заседание 12 апреля 1915 г.

Продолжение прений по докладу
Д.М. Койгена «Государство и религия» 167/592

Сезон 1915/16

Заседание 11 октября 1915 г.

Прения по докладу
К.М. Аггеева «Ближайшие судьбы Русской Церкви. По поводу записки думского духовенства» 189/593

Заседание 25 октября 1915 г.

Продолжение прений по докладу
К.М. Аггеева «Ближайшие судьбы Русской Церкви. По поводу записки думского духовенства» 220/596

Заседание 8 ноября 1915 г.

Прения по докладу
В.П. Соколова «Природа Церкви и ее судьбы в истории» 256/598

Заседание 28 ноября 1915 г.

Прения по докладу
Д.В. Философова «Церковная реформа в России» 285/599

Заседание 5 декабря 1915 г.

Прения по докладу
Г.И. Чулкова «Национальная самобытность и религиозное сознание» 307/601

Заседание 28 января 1916 г.

Прения по докладам
И.М. Свирского «Авторитет, законы и церковность» и Д.В. Колпинского «О реформе Русской Церкви» 325/601

Заседание 12 марта 1916 г.

Прения по докладу
Д.С. Мережковского «Религиозная личность и общественность» 341/602

Заседание 28 марта 1916 г.

И.Д. Холопов
Идеология церковной реформы 366/603

Прения 379/604

Сезон 1916/17

Заседание 17 октября 1916 г.

А.А. Мейер
Новое религиозное сознание и творчество Н.А. Бердяева 409/606

Прения 426/608

Заседание 4 декабря 1916 г.

Памяти еп. Михаила (Семенова) 441/609

Заседание 12 февраля 1917 г.

Андрей Белый
Александрийский период и мы в освещении проблемы «Восток и Запад»
(Чем был «Запад собственно») 476/613

Приложение

Устав Религиозно-философского общества в С<анкт>-Петербурге 501/615

А.А. Мейер
Петербургское Религиозно-философское общество 505/615

Список действительных членов Религиозно-философского общества в С<анкт>-Петербурге 518/615

Список новых членов Религиозно-философского общества в Петрограде, хронологическом порядке 525/615

Хронология заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде) 547

Краткие сведения об участниках заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (Петрограде): Аннотированный список 566

Примечания 583

Указатель имен 616

Р 368 **Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде):** История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. / Московско-Петербургский Философский Клуб; Федеральное архивное агентство; Российский государственный архив литературы и искусства; Библиотека-фонд «Русское Зарубежье» / Сост., подгот. текста, вступ. ст. и примеч. О.Т. Ермишина, О.А. Коростелева, Л.В. Хачатурян и др. — Т. 3: 1914–1917. — М.: Русский путь, 2009. — 656 с.

ISBN 978-5-85887-315-0 (т. 3)
ISBN 978-5-85887-287-0

В трехтомнике впервые публикуются все сохранившиеся стенограммы заседаний Религиозно-философского общества в Санкт-Петербурге (1907–1917). На собраниях выступали философы, священники, журналисты, политики, литераторы, теософы (В.В. Розанов, Д.С. Мережковский, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, А.Ф. Керенский, А.В. Карташев, А.А. Блок, Вяч.И. Иванов, П.Б. Струве, Н.О. Лосский и др.). Многие заседания привлекали большое внимание прессы и вызывали бурную полемику. Публикация стенограмм сопровождается газетными отчетами о собраниях. Третий том издания включает сезоны 1914/15–1916/17 гг., а также устав Общества, хронологию заседаний, список действительных членов и краткие сведения об участниках.

ББК 87.3(2)6

РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЕ ОБЩЕСТВО В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ (ПЕТРОГРАДЕ)

История в материалах и документах

Том 3

1914–1917

Технический редактор *Л.А. Фирсова*
Корректор *Н.С. Самбу*

Подписано в печать 3.03.2009
Формат 70x108/16. Тираж 2 300 экз.

ЗАО «Издательство "Русский путь"»
109240, г. Москва, ул. Нижняя Радищевская, д. 2
Тел.: (495) 915-10-47. E-mail: info@rp-net.ru
Сайт издательства: www.rp-net.ru
Сайт книжного магазина: www.kmrz.ru

ISBN 978-5-85887-315-0

9 785858 873150 >

Отпечатано в ППП «Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер, 6
Заказ № 308