



## С. Н. БУЛГАКОВ

### Без плана

О пути Соловьева — ответ кн. Е. Н. Трубецкому. (Философия и религия. — Дальнейшие задачи идеалистического движения. — Религиозно-философское общество в С.-Петербурге. — О христианской политике. — Письмо Л. Н. Толстого в «Times» и слово епископа Антония в «Московских ведомостях». — О книге пастора Куттера. — Кто из трех правее?)

Кн. Е. Н. Трубецкой направил по моему адресу открытое письмо под заглавием «Памяти В. С. Соловьева», которое соединяет с чрезвычайным изяществом и благородной сжатостью формы весьма серьезное и значительное содержание. Письмо это намечает целую программу, связанную с основными идеями мировоззрения Соловьева и обязательную для того, кто эти идеи разделяет. Всецело принимая эту программу\*, в теперешних заметках я хочу осветить с точки зрения этого мирозерцания некоторые явления духовной жизни современного момента.

Соловьев, характеризуя общие задачи философии, как известно, определял последнюю как *свободную теософию*\*\*, т. е. как свободное исследование разумом основных вопросов религии, содержания религиозного сознания. Таким образом, в глазах Соловьева не существовало принципиальной разницы между

---

\* Конечно, я разумею при этом только общие идейные основания мирозерцания, вполне допускающие различные оттенки в некоторых практических вопросах. В частности, в области злободневной политики между мною и кн. Е. Н. Трубецким существует несомненно различие оттенков политической окраски (хотя и не идеалов). Практическая сторона мировоззрения у самого Соловьева была недостаточно выработана и страдала противоречиями и неясностями.

\*\* Понятие *теософия* в устах Соловьева не имеет ничего общего с тем значением, которое придается этому слову в так называемом теософическом движении. К последнему он вообще никогда никакого отношения не имел. (Ср. его заметки о Блаватской<sup>1</sup>.)

тем, что, в качестве непосредственного переживания, наполняет собой религиозное сознание и что, в качестве предмета философской спекуляции, определяет собой содержание философских проблем.

Этого не следует понимать в том смысле, чтобы Соловьев отрицал самостоятельные права философии и ее самостоятельные проблемы. Этого и не скажет никто, знакомый с системой Соловьева: в последней отведено свое место и гносеологии, и логике, и диалектике, и истории, и философии, и т. д. Но вся его система имеет один внутренний центр, вытекает из одного замысла, а именно внутренним замыслом, его серьезностью, значительностью, глубиной определяется и ценность всего сооружения, и его план. Мысль Соловьева заключается в том, что философия, хотя имеет свои пути, задачи, методы, одним словом, свою собственную технику, не может отрываться в своих основах от общечеловеческих вопросов, которые непосредственное выражение находят лишь в религии. Философия имеет в сущности только одну задачу, только один вопрос, — о смысле индивидуальной и общечеловеческой жизни, ставит загадку о человеке и его отношении к миру и обосновывающему этот последний началу, — материи, силе, механизму, божеству. Современная философская мысль разрослась и усложнилась в своей технике, и существует много несомненно философских вопросов, которые не содержат в себе этого общего вопроса, можно даже сказать больше, именно, что этот вопрос не содержится целиком ни в одном из частных философских вопросов, — он наполняет и связывает их все, образуя их жизненный нерв. Но необходимо, чтобы в философии действительно был этот нерв, иначе философия перестает быть философией, обращается в логическую игру ума, в софистику. В настоящее время, как, впрочем, и во все времена, но теперь больше, чем когда-либо, благодаря сложности философской техники, найдется немало профессиональных философов, которые внутренне остаются совершенно чужды философским исканиям и философским страданиям, они занимаются отдельными техническими философскими вопросами совершенно так же, как и всякой другой специальностью, которая нуждается только в досуге и выучке, но не требует человеческой души. Как и везде, много званых, но мало избранных. В свое время Сократ возбудил вражду и презрение ученых гносеологов, профессиональных философов своего времени — софистов, тем, что стал предъявлять к философии подлинно философские требования. Не переживает ли и современная философская мысль состояния, напоминающего софистику?

Однако, если многие профессиональные философы внутренне чужды философии и этим даже гордятся, считая это гарантией своей «научности», тем большее значение получают такие философы, которые соединяют с профессиональной опытностью и серьезность философских запросов, для которых философия не сводится к решению гносеологических шарад чисто рассудочного характера, но есть вместе с тем и дело жизни, заветных чаяний сердца, исканий высшего смысла бытия, искания Бога. Философия должна искать Бога, это ее высшая и последняя, пожалуй, единственная задача. Она может при этом прийти и к тому заключению, что Бога нет и не может быть, но и для этого ответа она должна настойчиво об этом спрашивать, стучаться в закрытую дверь мирового лабиринта, непременно рано или поздно прийти к ней, упорно стоять перед ней. Если же, как это естественно ожидать от серьезной и глубокой философии, она придет к положительному решению, тогда перед ней ставится основной вопрос, что же мы знаем и что можем знать о Боге, а, следовательно, и о мире, и о нас самих. Философия и в этом случае по своему предмету неизбежно является, по выражению Соловьева, теософией, или, по более привычному термину, теологией, но *свободной* теологией, в отличие от догматических систем, известных под этим именем.

Но сказать, что определяющим мотивом данной философской системы служит интерес религиозный, значит то же, что сказать прямо — интерес к христианской религии. Ибо нельзя себя представить, чтобы серьезный и искренний религиозный интерес мог миновать христианство, мог не сосредоточиться на его учениях, исключительно или наряду с другими религиями. Все проблемы, на которые необходимо наталкивается и которыми болеет философская мысль, ставятся и известным образом разрешаются и в христианстве, которое в этом смысле является наиболее сложным и многосторонним из всех религиозных учений, имеет наиболее тонкую и глубокую метафизику. Вот почему, как бы ни относиться к христианству, но при наличии известного религиозного развития нельзя пройти мимо него, его не заметив, нельзя не сосредоточить на нем своего внимания, известным отношением к нему не определить своего собственного мировоззрения.

Неудивительно поэтому, что в истории мысли христианство занимает, может быть, не меньше места в сердцах и внимании иных его отрицателей, с ним враждующих и его ненавидящих, чем и у тех, кто видит в нем абсолютную религию. Неудивительно, что нет почти ни одного великого философа Нового

времени, который не заявил бы себя вполне определенным отношением к христианству, не выработал бы, так сказать, собственной богословской системы: ведомо всем интересующимся, какой глубокий, неизгладимый след в немецком богословии оставили Кант и Фихте, Шеллинг и Гегель.

Но говорить о христианстве нельзя, не делая центральным предметом обсуждения вопрос о личности его Основателя или, выражаясь техническим термином, христологическую проблему. В этой одной проблеме все христианство. Разрешается она одним способом — и мы имеем одно, другим — совершенно другое. В современном понимании несколько затемнилось это исключительное значение христологической проблемы, вследствие новейших стремлений, отбрасывая всю христианскую метафизику, оставлять одну мораль, неопределенно сближающуюся с буддизмом, стоицизмом и т. д. В России эту дорогу широко проложил Толстой, в Германии — вся новейшая богословская школа<sup>2</sup>. Для нас всегда оставалось непонятным, какими мотивами объясняется стремление мыслителей этого типа называть свое мировоззрение христианским, после того как удалено из него основное учение о Богочеловечестве Христа, без которого все христианство теряет смысл. Но об этом мы будем говорить еще не раз, теперь же для нас важно отметить, что даже и при таком отрицательном разрешении христологической проблемы она приковывает к себе исключительное и все растущее внимание. Человечество не может раз навсегда покончить с ней, оно постоянно к ней возвращается вновь и вновь слышит обращенный к себе вопрос: что думаете вы о Сыне Человеческом?

В только что вышедших немецких книгах, посвященных христианству, весьма «научного» направления, мы читаем следующие характерные признания. «Вопрос: кто был Иисус? занимает людей нашего времени больше, нежели, может быть, какое бы то ни было предыдущее поколение. При распадении исконных форм и учреждений и при начале великого обновления, на которое хотя всякий надеется, но о котором никто не знает, взор сильнее, чем когда-либо, устремляется к Иисусу. Что именно теперь имеет Он нам что-то сказать, что именно теперь мы в Нем нуждаемся, это для нас есть предмет не столько знания, сколько могучего чувства»\*. «Можно сказать, что никогда еще и ни одно столетие не занималось столь интенсивно

\* Religionsgeschichtliche Volksbücher. Herausgegeben von Fr. Michael Schiele — Marburg. I. Reihe. 1. Heft. Die Quellen des Lebens Jesu von Professor D. Paul Wernle — Basel. Halle. 1904. Vorwort.

Иисусом и так не спрашивало об Его значении, как именно истекшее» \*.

Как будто и в самом деле начинается новая эпоха в духовной истории человечества. Период философии просветительства заканчивается, философский рационализм перестает удовлетворять наиболее чуткие души, мистический голод растет. И наряду с этим переломом в духовной жизни и в связи с ним в сознании с новой силой выплывает вековечный вопрос: «Кто Он, что говорит, как власть имущий?»<sup>3</sup> В чутких душах снова пробуждается сначала смутная, а затем все более и более сознательная тоска по Христу, какая-то острая неудовлетворенность успехами цивилизации, основанной исключительно на позитивной науке без высшего освящения, сознание невозможности жить без Него. Это факт великого исторического и мирового значения, хотя пока незримый и неслышимый для большинства, живущего повседневными интересами.

Однако теперешнее человечество в лице своих культурных представителей не может уже возвратиться к непосредственной, детской вере, — вкусив от древа познания добра и зла, оно нуждается уже в философском оправдании веры. Между тем философско-богословская мысль современной Германии, все еще удерживающей философскую гегемонию, развивается скорее в противоположном направлении, сама страдает религиозным малокровием, избытком рационализма, который сильнее всего именно сказывается в постановке христологической проблемы. Здесь и становится понятно значение Соловьева. В противоположность течениям германской философско-богословской мысли Соловьев, сделав христологическую проблему центром своей философии, разрешил ее в положительном смысле, и вся его философия есть учение о богочеловечестве. Соловьев мог вполне справедливо сказать о себе, что он собственного учения не имеет, исповедуя учение христианства, и, однако, столь же несомненно, что он имел собственную философскую систему, оригинальную и самостоятельную. Но эта система представляет собою не что иное, как философскую христологию, соответствующую потребностям современного сознания. Для того, чтобы современный человек, вкусивший от цивилизации XIX века с ее научными и философскими завоеваниями, с ее рационализмом и позитивными предрассудками, стал слушать учение о богочеловечестве Христа, нужно найти язык, для него доступный

---

\* *Heinrich Weinel*. Jesus im neunzehnen Jahrhundert. Tübingen; Leipzig, 1904. S. 3.

и убедительный, нужно выразить эту мысль в терминах и понятиях, которые свойственны современному человечеству. Официальная церковность этого языка давно не имеет. У нее в распоряжении имеется лишь философско-богословский аппарат еще эпохи Вселенских соборов, дальше которого церковная мысль не пошла. При всем величии и даже грандиозности философско-богословского мышления этой эпохи, оно удалено от современности на целую культуру, да, кроме того, и это здоровое зерно облечено теперь в шелуху средневековой схоластики и пропитано горечью догматики и обрядовой нетерпимости. Но если видеть в истинах христианства абсолютную истину, то необходимо признать, что способы познания этой истины и даже степень этого понимания подлежат историческому развитию, и потому ее уразумение ставится как задача для мысли каждой эпохи.

Соловьев разрешал именно эту задачу. Он явился христианским апологетом Нового времени, показав, что и вековое развитие философской мысли, и итоги научного знания, связанные и объединенные в высшем понимании, необходимо приводят к центральным проблемам христианства и, в конце концов, к самой центральной из этих центральных, — к вопросу о личности Христа. Немногие, конечно, и теперь слушают эту философскую проповедь, ибо немногие пока испытывают религиозный голод, но для этих немногих указан путь, по которому можно идти. Конечно, философское оправдание религии, философское учение о богочеловечестве играют роль только пропедевтики, имеет значение лишь устранение теоретических препятствий, указание их преодолимости\*. Но для современных «эллинов» это теоретическое оправдание, точнее уверенность в возможности такого оправдания, убеждение в том, что Богу любви они не должны жертвовать Богом Истины, имеет огромное значение, и уже этим одним, помимо всего другого, определяется значение Соловьева в русской реформации. Путь Соловьева ведет здесь к

---

\* Мы усиленно подчеркиваем это ограниченное значение философской пропедевтики, ибо научить религии, т. е. известного рода переживаниям и соответственному строю души, не может никакая философия, так же как никакая теоретическая эстетика не сделает человека поэтом и не научит глухого чувствовать красоту симфонии Бетховена. Религиозное чувство дано нам прежде всяких размышлений о нем, и в ком оно слабо, его не разогреет философия. Но то, что непосредственно открывается человеку в тайниках его души, не может и не должно противоречить голосу мыслящего и познающего разума, здесь-то и начинается работа философа.

тому, чтобы оживить застывшую религиозную мысль и пробудить ее в тех, кто был совершенно ей чужд. Найти такую форму мысли, которая удовлетворила бы потребностям современного философского и научного сознания и высшим мистически-религиозным порывам души, в которой вечные истины христианства представлялись бы необходимым выводом свободной философской мысли, которая допускала бы высшее освящение жизни и культуры — вот высшая задача для современных «эллинов», понявших все значение религиозных вопросов. Историческое христианство в первые века своего существования от «эллинов», от греческой философии и культуры получило свою философскую формулировку в смелых и возвышенных спекуляциях христианских апологетов, особенно александрийской школы<sup>4</sup> (известно, что теперешняя немецкая наука находит греческое влияние даже чрезмерным и говорит об «острой эллинизации христианства»). Теперь нам нужна своя Александрия, и одним из основателей этой новоалександрийской школы явился у нас, несомненно, Соловьев (предшественный здесь некоторыми из славянофилов). «Оправдать веру наших отцов, возведя ее *на новую ступень разумного сознания*; показать, как эта древняя вера, освобожденная от оков местного обособления и народного самолюбия, совпадает с *вечной и вселенской истиной*», — в таких словах Соловьев определял задачу одного из своих трудов, но они выражают и все направление его деятельности. Итак, «возвести на новую ступень разумного сознания» «вечную и вселенскую истину», выявить вновь жизненную силу и непроявленные, а, может быть, еще не осознанные потенции христианства, — вот к чему зовет Соловьев современных «эллинов».

Нельзя сказать, чтобы этот зов был уже услышан теми, к кому он был обращен. Трудно думать, что и вообще он будет услышан многими из тех, которые имеют своих божков на современном Олимпе и совершенно удовлетворены этим культом. Но зов этот не дошел еще до слуха даже и тех, кто способны его услышать. В новейшее время можно отметить только самые первые и слабые еще симптомы религиозного пробуждения, которое на первых порах должно выразиться прежде всего в освобождении мысли из плена позитивизма, притом позитивизма двойного рода: «научного» и церковного. При всем различии и даже антагонизме этих двух мировоззрений они имеют общую психологию, известную старообрядческую складку: без нас положено, лежи оно так во веки веков. Против стремления удержать эту неподвижность мысли, уже после смерти Соловьева, возгорелась борьба на двух противоположных пунктах: на флан-

ге позитивизма «научного» выступило так называемое идеалистическое движение<sup>5</sup>, на фланге позитивизма официально-церковного открыло свою деятельность Религиозно-философское общество<sup>6</sup>. Явления эти представляются в значительной степени однозначными — по своему общему историческому смыслу и значению, но вместе с тем они имеют и резкие отличия. Попытаемся выразить в немногих словах, как представляется нам их взаимоотношение, в чем их сходство и различие.

Идеалистическое направление, поскольку оно выразилось в сборнике «Проблемы идеализма»\*, до сих пор определилось главным образом в противоположность догматическому позитивизму. Последнее мировоззрение, и до сих пор сохраняющее власть над умами значительного большинства русской интеллигенции (и, конечно, подкрепленную новейшим умственным застоем, который вызывается обстоятельствами нашей внутренней жизни), считало себя единственно способным дать идейное обоснование идеалам общественного прогресса, переустройства политических и общественных отношений на началах свободы и справедливости. Задачей сборника «Проблемы идеализма» явилось поэтому прежде всего поколебать этот основной догмат и показать его совершенное несоответствие истине. Общим мотивом, проникающим весь сборник и, до известной степени, объединяющим его довольно разнохарактерное содержание, было доказательство того положения, что догматический позитивизм есть совершенно несостоятельная теория и что передовые общественные программы только и могут а, следовательно, и должны обосновываться на предпосылках философского идеализма. Задача сборника была философски-публицистической, так что более точное заглавие его было бы: *проблемы социального идеализма*. В решительной и ясной постановке проблем социального идеализма, в раскрытии социально-этической ценно-

---

\* Деятельность журнала «Вопросы философии и психологии» не поддается общей характеристике, ибо здесь не было единства, но встречались и перекрещивались различные направления. Ср. нашу заметку об этом журнале в предыдущем номере «Вопросов жизни». Пользуюсь случаем, чтобы отметить пропуск, допущенный мной в этой заметке. Мною не упомянуты в ней интересные по теме и содержанию статьи проф. Л. М. Лопатина<sup>7</sup> «Научное мировоззрение и философия» (начатые в 1903 году, но еще не оконченные). Труды проф. Лопатина вообще представляют собой еще не оцененный вклад в русскую философскую литературу. Мы надеемся, что деятельность этого мыслителя найдет оценку на страницах нашего журнала в специальной статье.

сти философского идеализма вообще состоит и своеобразии, и значении сборника.

За этими границами он перестает удовлетворять предъявляемым иногда к нему требованиям. Уже в области философски-метафизических вопросов положение становится шатким и неопределенным ввиду несомненного и, так сказать, заведомого присутствия в сборнике различных оттенков философских мнений, нелегко согласуемых между собой. Однако вполне миновать этих вопросов, при мало-мальски серьезной постановке проблем даже только социального идеализма, конечно, нельзя, ввиду этого сборник в общем все-таки имеет умеренно-метафизическую окраску. Но он совершенно лишен какой-либо окраски и определенности в отношении проблем *религиозного* идеализма. Сборник почти совсем не занимается вопросами религиозной философии и *в целом* стоит в этом смысле вне религии и, в частности, вне христианства. Исключения в нем только подтверждают общее правило. Правда, поскольку он борется вообще с позитивизмом, его позиция благоприятна и для религиозного мировоззрения, по отношению к которому позитивизм является первым и непримиримым врагом. Но эта услуга непреднамеренная, попутная, не входившая в первоначальный замысел.

Позиция, занятая здесь сборником, объясняется не только свойствами мировоззрения отдельных авторов, но также и общими задачами самого сборника, тем кругом читателей, для которого он предназначался, общими условиями исторического момента, наконец, молодостью движения, и позиция эта для своего времени была выбрана совершенно правильно: даже и тот, кто имеет в виду сказать Б, не может миновать и А. Однако сейчас же надо прибавить, что кто сказал А, тот должен сказать и Б, и, в интересах идейной ясности и идейного прогресса, в настоящее время необходимо уже продвинуться вперед с позиции, занятой «Проблемами идеализма». Эта позиция вообще может рассматриваться только как переходная и временная, и теперь необходимо внести уже большую ясность в отношении как метафизического, так и религиозного мировоззрения. «Идеализм» в достаточной мере определился как в своем отрицании позитивизма философского и социологического, так и со стороны политического и социального мировоззрения. Ему предстоит теперь дальнейшее развитие и самоопределение.

Для меня лично значение идеалистического движения в настоящее время учитывается прежде всего по его религиозной ценности и определяется в зависимости от того, в какой степе-

ни оно может послужить в интересах религиозного возрождения, движения реформационного, другими словами, насколько оно окажется способно пойти путем Соловьева, не в смысле неперменного усвоения его философских доктрин, но в смысле принятия в руководство основных задач его философской деятельности. Философия, как это достаточно указано в предыдущем, имеет совершенно самостоятельное значение, представляет слишком незаменимую ценность, чтобы можно было ее умалить. Но «идеализм», который хотел бы застыть в этой первичной стадии отвлеченного идеализма и был бы неспособен — в силу ли нерешительности или же индифферентизма — определиться в достаточной мере и со стороны метафизической и особенно религиозной, едва ли имеет большие преимущества перед простодушным позитивизмом, который верует в своего Конта<sup>8</sup> или Спенсера, не сознавая своих изъянов и не подозревая существования более широких горизонтов.

Во всяком случае роль идеалистического движения в его первом фазисе, поскольку оно выступило против позитивизма и отстаивало общие тезисы социального идеализма, должна быть признана положительной и с точки зрения идеализма метафизически-религиозного. Останется ли она таковою же и далее, покажет будущее. Ограничимся пока этими общими замечаниями в том убеждении, что развитие идей понудит нас не раз еще возвратиться к этому колоссальной важности вопросу.

Приблизительно одновременно с тем, как подготовлялись «Проблемы идеализма», в Петербурге был сделан знаменательный почин, который, несомненно, будет вписан в историю русского самосознания: группа литераторов, среди которых были имена, известные всей России, отчасти даже Европе, вместе с некоторыми представителями столичного духовенства организовали ряд беседований по религиозно-философским вопросам. Протоколы этих беседований печатались в журнале «Новый путь», который тогда же был основан и своей задачей ставил также борьбу с позитивизмом в защиту новейших религиозных и философских исканий. Хотя протоколы эти опубликовывались с цензурными урезками, но и в теперешнем виде они представляют большой интерес и остаются до сих пор в значительной степени мертвым, не использованным вполне капиталом. Вообще деятельность религиозно-философского общества не нашла еще заслуженной оценки.

Светские люди пришли с запросами пробудившейся религиозно-философской мысли и утонченными культурными потребностями и вкусами, от которых они не хотели и не могли отка-

заться, ибо это требовало бы нравственного самоубийства, а они хотели переступить порог церкви не мертвыми трупами, а живыми людьми. На этих беседах (отчасти и на страницах «Нового пути») ставился ряд проблем религиозно-общественного и религиозно-философского характера, который до сих пор не вмещался в традиционный кругозор церковного мировоззрения. Чувствовалось биение жизненного пульса, усиленно напрягалась мысль. Соборы прекращены были насильственно, по распоряжению высшей власти, в результате получился отрывочный эпизод, которыми богата вообще русская жизнь, из всех знаков препинания особенно часто применяющая многоточие. Последнее слово сказано не было. Путь, на который вступили учредители собраний, не пройден до конца, а только прерван, следовательно, при благоприятных обстоятельствах к нему можно снова возвратиться. Конечно, мы не имеем в виду буквального повторения того же самого (это и невозможно, и нежелательно), но идея духовного общения на почве обсуждения религиозно-философских вопросов лиц, искренно в них заинтересованных, никоим образом не должна быть погребена. Как бы мы ни относились к отдельным мнениям или даже целым течениям мысли в Религиозно-философских собраниях, но нельзя отрицать того, что они поставили себе задачу нужную, своевременную, даже неотложную.

Позиция литературной группы, выступавшей на Религиозно-философских собраниях и на страницах «Нового пути» (первоначальной редакции) в то время довольно значительно отличалась от позиции «идеалистов», несмотря на несомненное духовное сродство между теми и другими. Прежде всего, она отличалась тем, что, в противоположность религиозной неопределенности, можно сказать, аморфности «идеализма» в целом, «новопутейцы» выступили именно с религиозным мировоззрением и религиозной проповедью, причем некоторые из них стояли вполне определенно на христианской почве. Те предварительные вопросы, которые в значительной степени поглощали внимание «идеалистов», были им чужды и сами по себе не могли их интересовать. Они обращались, кроме того, и к совершенно другой аудитории, нежели «идеалисты», ибо выступали против церковного позитивизма, предъявляя официальной церковности новые запросы и побуждая ее выйти из состояния умственного застоя, между тем как «идеалисты» боролись с позитивизмом «научным». Этим отчасти определялись и средства борьбы, и весь аппарат ее.

В результате «новопутейцы» в своей области имели успех, аналогичный тому, какой «идеалисты» в своей: тех и других встретили в общем с одинаковой враждой и ожесточением — первых «Миссионерское обозрение» и «Московские ведомости», вторых органы позитивно настроенной передовой печати. Эта последняя совершенно игнорировала (за ничтожными исключениями) как «религиозно-философские собрания», так и их литературные отражения. Влияние их среди светской публики, среди «эллинов» было слабо и ограничивалось «иудеями», для которых оно было, несомненно, благотворно. Слабость впечатления, производимого на светское общество, помимо общих исторических условий и действительной трудности идти против течения, против веками сложившихся мнений и предрассудков, объясняется своеобразием и некоторой общей дефектностью позиции «новопутейцев», благодаря чему они оказались до известной степени «иноязычными». Мы говорили уже, что, стоя сами на религиозной почве, они не указывали того, приемлемого и для эллинов, пути, который вел бы от старого традиционного позитивизма к мировоззрению религиозному. Путь же этот для нашего рационалистического времени, относящегося ко всему «мистическому» с недоверием и холодной подозрительностью, не может быть исключительно мистическим (вернее, может быть им только для небольшой категории «эллинов»), но должен быть вместе с тем и рационалистическим: от позитивизма к мистицизму ведет лишь *salto mortale*<sup>9</sup>, но от позитивизма к религиозно-философскому миросозерцанию, также включающему и мистический опыт, и религиозные переживания, может быть перекинут мост религиозного идеализма, теоретической философии, интересы которой остались в незаслуженном небрежении у «новопутейцев». Необходимо путешествие в Афины, по удачному выражению кн. Е. Н. Трубецкого. Это путешествие русская мысль и может совершить лучше всего под руководством Соловьева, которому был одинаково доступен язык как современной эллинской мудрости, так и непосредственного мистического откровения. Анемичный в религиозном отношении идеализм и беспомощный в рационалистическом отношении мистицизм могут здесь протянуть друг другу руки и взаимно друг друга восполнить, объединяясь общим стремлением к религиозному миросозерцанию и религиозной жизни. Поэтому мы думаем, что одинаково должны быть признаны, с одной стороны, священные права теоретической философии, а с другой — ограниченность и бессилие всякого рационализма, позитивистического или идеалистического, все равно, раз он хочет

остаться только рационализмом и отрицать права целостного и нераздельного человеческого духа, находящего в своих глубинах и мистические переживания, и откровения. И это счастливое соединение мы находим именно у Соловьева, у которого рациональная философия определяла права мистики, а мистика проникала философию. Мы позволим себе выразить надежду, что именно на этот путь вступает теперь наша философско-религиозная мысль, теперь, когда идеалистическое и мистическое течения явным образом сближаются между собою, и при этом выясняется близость их конечных стремлений.

В петербургском религиозно-философском движении (и его литературном органе) был и другой, еще более существенный пробел или дефект: ему не хватало здоровой общественности. Проповедуя религиозное освящение жизни и культуры, оно держалось вместе с тем на известной высоте над жизнью, оставаясь вне ее, не связывая себя живою и кровной связью с текущими требованиями этой жизни, с историческими задачами и потребностями политического и социального прогресса. Мы знаем, что это объяснялось не отрицанием законности этих потребностей и не общественным индифферентизмом, — предположение, являвшееся у многих, — а известной незаконченностью мировоззрения, некоторою отвлеченностью представителей этого направления, в настоящее время всецело примыкающих к освободительному движению. *Религиозно-философское движение должно быть насквозь пропитано общественностью, быть органически связано с общественно-историческими задачами времени*, в этом залог его жизненности.

Выставляя это требование, мы стремимся вовсе не к насильственному, механическому соединению разнородных элементов, связь религии и общественности внутренне необходима. Общественный индифферентизм есть грех и преступление. Христианство есть религия любви, т. е. общественности, оно зовет к осуществлению Царства Божия на земле, мира и благоволения среди людей, следовательно, предполагает социальный и политический прогресс и требует активного в нем участия. И здесь опять невольно приходит на ум учение Соловьева о христианской политике. Соловьев именно учил, что исторический процесс есть процесс богочеловеческий, в котором устрояется и организуется совокупное человечество в единый собирательный организм. С этой точки зрения, общественные стремления современного человечества к торжеству демократии и социализма соответствуют требованиям и христианства, — не по своему теоретическому — позитивно-материалистическому — обоснова-

нию, которое противоречиво, фальшиво и убого, — но по своему нравственному содержанию. Христианство не есть проповедь квиетизма<sup>10</sup> и неделания, но активности и борьбы, не есть учение закрепощения, но освобождения. И великое освободительное движение, до дна всколыхнувшее теперь нашу жизнь, сколько бы ни говорили и ни писали против него современные Анны и Каиафы<sup>11</sup>, в своих конечных стремлениях соответствует требованиям христианской политики, хотя и создается в большинстве случаев людьми, стоящими вне религии. Но об этом ниже.

Истинное содержание идеалов христианской политики, с такой ясностью раскрытое Соловьевым и примененное им самим к целому ряду общественных отношений (лучше всего и последовательней всего к национальному вопросу), постоянно подвергается искажениям или, по соловьевскому выражению, «подделкам», и поэтому в высшей степени важно устранять постоянные извращения и недоразумения, на этой почве возникающие. Прежде всего положение дела вообще чрезвычайно затемняется тем, что от имени официальных представителей христианства теперь пишется и говорится много казенной лжи, в которую не верят сами говорящие: вековой сервилизм и застой мысли, общественный индифферентизм вызывают много всем известных печальных явлений в этой области.

Нигде нет более удушливой, застоявшейся и нездоровой атмосферы, как в «ведомстве православного исповедания». Противоестественный союз с государством оставил в нем глубокий след, и вековой паралич, о котором писал Достоевский, дает себя чувствовать на каждом шагу. Чиновники названного ведомства, официально являющиеся представителями христианской религии, в огромном большинстве усвоили себе политическое мировоззрение, которое основывается на обожествлении предержавшей власти как таковой и восходит к императорскому Риму. Жизнь постоянно дает нам примеры этого, почти в каждом номере газет за последнее время мы находим их; ограничимся здесь одним, зато крупным.

Недавно на столбцах газеты *Московские ведомости* (от 2 марта 1905 г.) появилось слово одного из авторитетнейших в церковном мире иерархов, искренности которого, к тому же, мы не имеем никаких оснований заподозрить, — Антония, епископа Волынского (Храповицкого). Слово это «О страшном суде» вообще характерно для монашеско-византийского понимания христианства, которое отрицает всякие земные задачи и христианскую политику и, питаясь исключительно представлени-

ми об аде и вечных муках, превращает христианство в религию гроба и смерти<sup>12</sup>. Сейчас мы не будем, однако, останавливаться на этом средневековом извращении христианства, враждебном жизни и культуре, но сосредоточим внимание на его публицистической части. Здесь мы лишний раз убеждаемся, что как бы мы ни отворачивались от земли в теории, на самом деле от земляности и телесности нельзя нам совершенно освободиться. Поэтому и представители монашеско-византийского мировоззрения оказываются не чужды и политике, по-видимому, как будто выходящей за пределы их интересов, но это импровизированное политическое мировоззрение характеризуется ярким консерватизмом, недоброкачественным плодом политического индифферентизма.

Вот характеристика современного общественного движения, которую находим мы в слове еп. Антония Волынского\*:

«Подвергнем беспристрастной оценке предмет их ложной похвалы, то есть их общественную деятельность, их общественные стремления. Это ли дело любви? Исполненные исконною злобой, ненавистью ко всему русскому (?!), руководители этого движения не останавливаются ни пред чем, чтобы такую же злобой исполнить сердца юношей-студентов и тех слоев простолюдинов, которые могут быть доступны их влиянию. Пользуясь легкомысленною неопытностью одних и обманывая других чрез разного рода переодетых самозванцев, они влекут их к участию в уличных беспорядках, под пули и плети, имея в виду лишь ту единственную (!) цель, чтобы потом кричать о строгой расправе начальства и поселять озлобление против правительства.

Разгоряченные, разочарованные юнцы, как учащиеся, так и фабричные, действительно не могут разобраться в том, кто виновники их беды, и готовы верить, со слов своих лукавых руководителей, будто неизбежная строгая расправа с ними есть произвол правительства, на которое они озлобляются еще более и затем еще более слепо отдаются во власть зачинщиков мятежа, как кролики, бросающиеся в пасть удава».

---

\* Со скорбью острого разочарования прочли мы это слово еп. Антония. Начало его деятельности — общественной (в качестве ректора Московской духовной академии) и литературной (в трех томах его сочинений много светлых мыслей и прекрасных, прочувствованных страниц, хотя и здесь уже тяжелое впечатление производит полемика с Соловьевым) совершенно не позволяло ждать от этого пастыря по призванию теперешнего омрачения. Но тем поучительнее метаморфоза, постигшая еп. Антония.

«Пули и плети» со стороны начальства христианский епископ считает нормальной, естественной реакцией со стороны христианского правительства. Он видит здесь только «неизбежную строгую расправу правительства». И это не официальная отписка по долгу службы и положения, какую можно считать «послание» Синода, это добровольная, никем не вынужденная проповедь, санкционирующая «законность и неизбежность» «пуль и плетей» для расправы с народом. Где теперь дух твой, св. Филипп Московский<sup>13</sup>, беспощадный обличитель опричнины и самовластия? Какие речи слышим мы теперь от твоих преемников! Но вооружимся терпением и будем слушать дальше:

«А что сказать о преобразовательных толках в нашей печати и в различных общественных собраниях?

Может быть, здесь видно попечение о благополучии родины? Увы, нечто совершенно противоположное! О чем хлопочут они во всех своих постановлениях? Только о том, что выгодно для самих мятежников. О том, чтобы разделять власть с законным правительством, да о беспрепятственном распространении мятежных идей чрез печать и другие средства, так, чтобы никто не имел права ограничивать таких преступников иначе, как посредством судебной волокиты. Вот что легко уразуметь под криками о свободе печати и об отмене административной высылки и административных арестов.

Больше они ни о чем и говорить не умеют, да и что сказать им о России, о русском народе, которого они не знают, которого научать не хотят, которого в душе своей глубоко ненавидят?»

Поэтому, заключает проповедник, «будем умножать свои молитвенные воздыхания о том, чтобы Он не попустил простому русскому народу заразиться общественным омрачением, — чтобы народ продолжал ясно сознавать, кто его враги и кто его друзья, чтобы он всегда хранил свою преданность Самодержавию как единственной дружественной ему Высшей Власти, чтобы народ помнил, что в случае ее колебания он будет несчастнейший из народов, поработанный уже не прежним суровым помещиком, но врагом всех священных ему и дорогих ему устоев его тысячелетней жизни».

И это все, что считает возможным еп. Антоний сказать о современном освободительном движении\*, слова эти, как видит

---

\* Проповедник говорит далее о «врагах упорных и жестоких, которые начнут с того, что отнимут у народа возможность изучать в школах Закон Божий, а кончат тем, что будут разрушать святые

читатель, ничем не отличаются от обычных речей газеты г. Грингмута.

Вот злейшая проповедь против религии, которая только может быть сказана, в особенности в такие ответственные дни, как наши. Вместе с тем она показывает, до какой степени иссохла наша официальная иерархия при системе цезаропапизма, при противоестественном союзе известной политической формы и официального представительства Церкви, которой навязаны были полицейские функции. «Паралич» вызвал уже частичное омертвление, и далеко разносится этот запах трупного гниения.

Внимательный наблюдатель может, однако, заметить первые, хотя и слабые, признаки начинающейся реакции. Мы не сомневаемся, что в настоящее время найдутся и среди духовенства такие, которые не подпишутся под словами еп. Антония или послания Синода, которые принадлежат по своим общественным симпатиям и политическим идеалам к передовой интеллигенции. По понятным причинам, голос таких пастырей мало слышен и слаб, но будущее принадлежит, бесспорно, этому течению, а не идеям еп. Антония. Вот, для примера, какие прекрасные строки прочли мы в последнем (9) номере «Церковного вестника». органа С.-Петербургской духовной академии, в редакционном отделе: «Нас явно наказывает Господь за наш грубейший национальный грех — “угашение духа”. Мы с недостойным христиан небрежением относились к расширению священнейших прав личности, мы систематически теснили ее свободную жизнедеятельность, создали такой бытовой уклад, в котором личная инициатива допускалась лишь как терпимое зло и почти всюду по возможности заменялась пассивным подчинением силам преобладающим. По какому-то загадочному недоразумению и странному жестокосердию мы абсолютно ценную и богоподобную человеческую личность обрекли в бессрочную работу отвлеченному, бездушному началу общего порядка, принципу языческому, антихристианскому». (Ср. религиозно-общественную хронику.)

В этих словах дана оценка политически-общественного мировоззрения еп. Антония и его единомышленников: оно построенное

---

храмы и извергать мощи св. угодников, собирая их в анатомические театры (?!)». Если даже признать эту фантазию соответствующей действительности, то и в таком случае следует спросить, разве теперешний цезаропапизм не хуже открытых гонений против религии? Когда же проявлялась в первоначальной Церкви большая жизнь, в эпоху гонений и катакомб или же после того, как христианство сделано было государственной религией?

но на принципе обожествления власти и порядка во что бы то ни стало, хотя бы «пулями и плетьюми», и, сколько бы они ни приводили текстов Св. Писания в своих проповедях, оно не станет от этого более христианским.

Мы не потому повели речь о слове еп. Антония, чтобы опасались, что оно может иметь успех и оказать вредное действие своими идеями. Этого опасаться нет никаких оснований, но существует опасность совершенно другого рода: эта и подобные «подделки» христианской политики легко вводят в соблазн, принимаются за подлинник, становятся аргументом *против* религии. Нужно поэтому всеми силами бороться, бороться во имя религии, с этим противозаконным соединением проповеди *Московских ведомостей*, проповеди насилия, самовластия, угашения духа с религией любви и свободы.

Нам уже приходилось отмечать\*, что монашески-византийское христианство типа еп. Антония и индивидуалистическое христианство Л. Толстого, при всей бездне, существующей между ними в догматическом отношении, сходятся в отрицании активной общественной деятельности. И то и другое учение есть учение о личном спасении, о личном усовершенствовании — и только, причем общественная программа в одном случае выражается в пассивном преклонении пред «предержавшей властью», в другом — в проповеди неделания (соединяющейся, однако, с самой резкой и радикальной критикой существующего). В этом смысле не случайным, но глубоко знаменательным представляется нам совпадение, что того же 2 марта, когда в «Московских ведомостях» появилось слово еп. Антония, в «Русских ведомостях» было приведено изложение статьи Л. Н. Толстого в «Times», посвященной вопросу о современном общественном движении. Толстой высказывается против него, так как благо людей зависит, по его убеждению, не от изменений государственного строя, а от собственного нравственного и религиозного усовершенствования.

«Вместо того, чтобы освобождать других, надо освободить прежде всего самих себя, а политическая деятельность несовместима с делом нравственного самоусовершенствования. Люди сознают, что многое в их жизни худо и многое требует улучшения. Но улучшить можно только то, что в нашей власти, т. е. самих себя. Для этого, однако, надо прежде всего сознать наши недостатки, обратить на них наше внимание, а не на внешние

---

\* См. в сборнике «От марксизма к идеализму», в статье «О социальном идеале».

условия, изменение коих так же мало может улучшить положение людей, как переливание из одного стакана в другой может улучшить качество вина... Суть не в форме правительства, а в самом факте его существования, во власти немногих над масса-ми; и для освобождения от этой власти нет необходимости бороться внешними средствами, а нужно только не принимать в ней участия, не поддерживать ее, нужно не быть слабым, не попадать в сети, не становиться рабом, а думать только об отношении к Богу и жить по высшему закону, исходящему из этого отношения, т. е. быть религиозно-нравственным человеком. Чем менее люди видят и сознают зло правительств, совершающиеся акты бессмыслия, жестокости, обмана, жертвами которых становятся сотни тысяч людей, от которых гибнут и развращаются миллионы, — тем настоятельнее должно быть стремление к ясному и твердому религиозному самосознанию, тем непреложнее должны мы исполнять закон Бога, исходящий из этого сознания, — закон, который не требует от нас исправления существующего правительства и утверждения такого общественного порядка, который, по нашим ограниченным взглядам, должен обеспечить общее благоденствие, но который требует от нас только одного нравственного самоусовершенствования, т. е. самоосвобождения от всех тех слабостей и пороков, которые делают нас рабами власти и соучастниками в ее преступлениях».

Русское общество умеет прощать Толстому его чудачества, — ему слишком дорог и им слишком любим он, ведь та же самая беспощадная правдивость, которая и в них обнаруживается, воодушевляет и великие речи, и воистину пророческие его обличения. Его устами глаголет от времени до времени голос высшей правды, и можем ли мы отказаться от Толстого, даже если он сам от нас отказывается. Но, кажется, никогда еще прочность наших чувств к великому писателю не подвергалась столь тяжелому испытанию, как теперь. Излишне скрывать, что письмо Толстого (причем уже не первое в том же роде) производит прямо-таки удручающее впечатление. Оно не является для знакомых с его мировоззрением неожиданностью, напротив, можно только удивляться упрямой последовательности, которую проявил здесь Толстой, ранее умевший бывать непоследовательным и этой непоследовательностью выходить из трудных положений. И частная ошибка исторического и нравственного суждения, которую, вне всякого сомнения, делает Толстой, становясь спиной к освободительному движению, есть лишь производная из основной его ошибки, однобокости и дефектности всего его религиозного мировоззрения. Об отсутствии истори-

ческой перспективы, которое обуславливается социальным морализмом и утопизмом Толстого, я говорил с читателем недавно \*. Эти черты проявились и теперь в подробностях аргументации, именно там, где он, исходя из анархического идеала и несомненного несовершенства всяких, в том числе и конституционных, форм правления, совершенно отрицает необходимость, целесообразность и ценность исторического прогресса и не хочет делать в этом отношении различия между русским режимом и самым свободным конституционным или республиканским образом правления. Но это только частные и сравнительно невинные ошибки, бледнеющие перед основным религиозно-нравственным заблуждением Толстого. Толстой свою антиобщественную проповедь социального неделания, чисто пассивного протеста хочет опереть на христианстве, выдает за правильное истолкование идей христианства в вопросах общественности, между тем как на самом деле, по нашему глубокому убеждению, это есть извращение идей христианской политики. Та индивидуалистическая, антиобщественная мораль, которую проповедует Толстой, есть что угодно, только не христианская мораль. Она вытекает у Толстого из того урезанного, искаженного, сведенного к тощей прописной морали учения, в которое превратилось в руках Толстого подлинное христианство, лишенное всякой метафизики, апокалиптики, философии истории. Проповедь, называющая себя христианскою и приводящая к тем выводам, к каким приходит теперь Толстой, есть проповедь *против* христианства, совершенно так же, как и проповедь еп. Антония, и именно этот псевдоним христианства делает ее вредной и опасной для настоящего понимания христианства, затемняет и без того уже затемненные в истории понятия. Нельзя оставаться равнодушным при виде такого затемнения, которое для нашего неопытного в религиозных вопросах и вязнущего в религиозном индифферентизме общества дает легкий повод с спокойной совестью сказать себе: *tantum potuit religio suadere malorum*<sup>14</sup>, и тем утолщает и без того толстую стену.

Этим же объясняется, почему Соловьев последние годы жизни с такой страстностью выступал в защиту идей истинного христианства и христианской политики против его «подделок», подразумевая под этим именем клерикально-византийское христианство (недаром его так не любит еп. Антоний) и толстовство. «Идея царствия Божия, — писал Соловьев в статье “О подделках”, — необходимо приводит нас (разумею всякого сознатель-

\* Статья «Карлейль и Толстой» в «Вопросах жизни», январь.

ного и искреннего христианина) к обязанности действовать — в пределах своего призвания — для реализации христианских начал в собирательной жизни человечества, для преобразования в духе высшей правды всех наших форм и отношений, — то есть приводит нас к *христианской политике*... Если, как утверждают сторонники псевдохристианского индивидуализма, все политические и социальные формы чужды или даже противны христианству, то отсюда прямо следует, что истинные христиане должны жить вне всяких политических и социальных форм. Но это явный абсурд, обличаемый их собственной жизнью и деятельностью. А если, с одной стороны, несомненно, что эти формы в своей данной действительности далеко не введены еще в Царствие Божие, то отсюда прямо следует задача христианской политики совершенствовать, возвышать эти формы, пресуществлять их в Царствие Божие» \*. Эти положения мы считаем неоспоримыми и вполне приложимыми к рассматриваемому случаю. Политическое освобождение России, которое устранил наследственную болезнь, разъедающую и тело, и душу русского народа, превращающую его в калеку, нищего, раба, а вместе и насильника, которое положит конец этому безбрежному морю произвола, легализированных преступлений, не есть «переливание вина из одного стакана в другой» (рука отказывается писать эти страшные слова), но есть дело святое, дело воистину христианское. Из мрака и хаоса творится новый мир силою свободы, и над взволнованной стихией веет зиждательный Дух Божий, ибо сказано, что «где Дух Божий, там свобода». Наступают дни Страшного суда — не того, о котором говорил епископ Антоний и о времени коего нам не дано и не надобно знать, но Страшного суда исторического. Уже секира лежит у корня дерева. Окажемся ли мы готовыми и к этому суду?

Интересно и поучительно сопоставить с суждениями еп. Антония и Л. Н. Толстого по вопросам христианской политики еще одно мнение, относящееся к той же области, но принадлежащее, впрочем, иностранцу, цюрихскому пастору Герману Куттеру. В прошлом году Куттер выпустил книгу под заглавием «*Sie müssen. Ein offenes Wort an die christliche Gesellschaft*»<sup>15</sup>, которая произвела довольно сильное впечатление и едва не стоила автору потери пасторской кафедры. Книга Куттера чрезвычайно интересна (было бы желательно появление ее и в русском переводе). Эта полная благородного воодушевления и непод-

\* Соловьев В. С. Собр. соч. Т. VI. С. 307.

дельной религиозности книга представляет не что иное, как горячую защиту социал-демократической партии от тех нападок, которым она подвергается со стороны буржуазии, а также и духовенства, причем защита эта сопровождается самыми резкими обвинениями и обличениями против официальной Церкви, изменившей истинному христианству. Не особенно глубокая в философском отношении и вызывающая серьезные возражения, в особенности со стороны религиозно-философской, книга эта тем не менее очень своевременна и полезна, она будоражит общественную совесть, подобно набату, пробуждающему заснувших. Может быть, другой раз нам придется подробнее остановиться и на ее религиозно-философской стороне, теперь она интересует нас главным образом как выразительный контраст мнениям еп. Антония и Л. Н. Толстого. В знаменитом реферате «Об упадке средневекового мировоззрения» Соловьев высказал, между прочим, мысль, встретившую большую и вполне понятную оппозицию среди реакционно настроенных представителей официального христианства. «Большинство людей, производящих и производивших социально-нравственный и умственный прогресс последних веков, не признает себя христианами. Но если христиане по имени изменили делу Христову и чуть не погубили его, если б только оно могло погибнуть, то отчего же *не христиане* по имени, словами отрекающиеся от Христа, не могут послужить делу Христову? В Евангелии мы читаем о двух сынах; один сказал: пойду — и не пошел, другой сказал: не пойду — и пошел. Который из двух, — спрашивает Христос, — исполнил волю Отца?»<sup>16</sup> Нельзя же отрицать того факта, что социальный прогресс последних веков совершился в духе человеколюбия и справедливости, т. е. в духе Христовом. Уничтожение пытки и жестоких казней, прекращение, по крайней мере, на Западе, всяких гонений на иноверцев и еретиков, уничтожение феодального и крепостного рабства — если все эти христианские преобразования были сделаны неверующими, то тем хуже для верующих... Иуда словом и лобзанием приветствовал Христа. Фома в лицо заявил ему свое неверие. Но Иуда предал Христа и «шед удавился»<sup>17</sup>, а Фома остался апостолом и умер за Христа»\*.

Приблизительно такая же основная мысль развивается и в книге Куттера. Он утверждает, что Бог в настоящее время живет и действует не в официальной Церкви, подчинившейся маммону, властям предержавшим и вообще сильным мира се-

\* Там же. С. 357—358.

го \*. Отрицание религии Куттер объясняет виною представителей Церкви, практика которых противоречит исповедуемым им принципам (при этом он, по нашему мнению, также чересчур упрощает дело). Социал-демократия есть творческая сила, сила будущего, а свое призывное слово «да будет» Куттер обращает в сторону духовенства, приглашая его признать идеалы социал-демократии и подвергая резкой критике компромисс, представляемый умеренным, частью даже реакционным направлением «christlich-soziale Partei»<sup>18</sup>.

«Не должны ли мы (говорит Куттер) быть исповедниками Иисуса на земле? Не должны ли мы нести крест Его, не должны ли мы терпеть преследования и смерть во имя Его? Разве Он не выступил в диаметрально противоположность с этим миром? Иначе почему же крест? Разве верить в Иисуса значит только утешаться в грехах и надеяться на небесную родину? Разве в Нем не открылись силы неба? Разве Он не говорит, что Он пришел создать жизнь и полноту? Разве Он не хочет искупить мир? Разве Он не противопоставляет маммона, князя земных дел, Богу?»

Верить в Иисуса значит сказать греху: ты должен прекратиться, а злу: ты должно исчезнуть.

Верить в Иисуса значит протестовать против сил, враждебно противостоящих Ему.

Верить в Иисуса значит чувствовать себя в силе живого Бога, Который придет и приготавливает время торжества своей справедливости.

Верить в Иисуса значит пламенеть за право и против несправия. Измерить до глубины скорбь, а не холодно рассчитывать и рассуждать. Это значит не что иное, как свидетельствовать против порока. Это значит делать сбыточным невозможное, доступным недоступное, существующим небывалое. Ибо Иисус, именно Иисус, «все создает заново». Иисус, именно Иисус, вдохнул в людей веру в небесное царство на земле. Разве это был бы Иисус, если бы мог признать идеалы нашей Церкви своим последним словом.

---

\* «Церковь, назовем ли мы ее католической или протестантской, покорствует духу маммона. Посмотрите, как она относится к богатым и знатным, и сравните с этим обращение ее с бедными и неизвестными — и тогда скажите, правду ли мы говорим. Церковь подчиняется без малейшего протеста велениям властителей, будут ли они автономный народ или отдельные монархи! С молящимися руками стояла она за английским правительством, когда оно в интересах маммона затеяло эту позорную войну в южной Африке... Она вполне в руках светских властителей» (с. 56—57).

Верить в Иисуса значит *любить*. Но любовь жжет и светит. Бог есть любовь и Бог есть пополающий огонь» (с. 52—53).

Останавливаясь на теоретическом мировоззрении социал-демократии, Куттер указывает, что в сущности важны не теории социал-демократии. «Разве не является самым значительным в них удивительное и непреодолимое воодушевление, проникнутое миссией создать нечто новое? Пусть социал-демократические теоретики сидят над своими теориями, — кто теперь думает, что, например, в учении Маркса о прибавочной ценности бьется пульс новой рвущейся духовной силы, тот не знает, как движется всемирная история, тот не знает скрытых ее глубин, из которых черпает свои силы каждое новое движение. Ведь социал-демократы думают о совершенно новом общественном строе, хотя при этом односторонне видят только хозяйственные факторы, но даже не то или другое представление об этом строе, но убеждение относительно преобразования жизни вообще, таков — именно в этой неопределенности — великий элемент их творчества.

Они несут удивительную надежду в сердце, они говорят и поют о братстве всех людей, о золотом веке свободы и равенства. Над ними смеются — они переносят. Их поносят — они остаются непоколебимы. Их осмеивают — они ничего иного и не ждут. Они знают, что в современном мире нет для них места, потому они готовят место для будущего. Они узнали, что бог этого мира, маммон<sup>19</sup>, должен пасть. Они не заключают с ним союза, они не тратят много напрасных слов, они не мудрят и не резонируют, нет, они решили и говорят открыто, хотя бы над ними смеялся целый мир: маммон есть наследственный враг человека. Но он не может пасть от одних добрых намерений, он падает только через дела...

Таково их великое долженствование (*mössen*), которое вознаграждает их за все невзгоды, навлекаемые на них испуганным и все более ослепляющимся обществом.

Не *должны* ли они говорить, что различия между людьми должны прекратиться? Разве они не проистекают из господства маммона?

Не *должны* ли они требовать, чтобы человечество образовало единство, если это маммон создает его раздробление на тысячи осколков?

Не *должны* ли они желать, чтобы границы национальностей исчезли, ибо это признанная истина, что богатство, маммон составляет силу национальности?

Не *должны* ли они предвозвещать о наступлении нового века, хотя протекшие до сих пор века являются отображением маммона?..»

Нетрудно угадать, к кому примкнул бы пастор Куттер, если бы жил не в Швейцарии, а в России, какое содержание на русской почве получило бы его «*Sie müssen*». Он умел бы разглядеть религиозное зерно освободительного движения, и ему не помешало бы при этом то обстоятельство, что в движении этом участвуют люди, всякой религии чуждые. Он вспомнил бы о Фоме и Иуде и без труда определил бы, где здесь правая и где левая сторона.

Кто же ближе стоит к христианству и правильнее выражает истинные требования христианской политики: еп. Антоний, Лев Толстой или же Вл. Соловьев и пастор Куттер? Ответ ясен.

