



Иван Киреевский

30—40-е годы

И.А.ИЛЬИН

Собрание сочинений

И.А.ИЛЫИН

**Собрание сочинений
в десяти томах**

Москва
•РУССКАЯ КНИГА-
1996

И.А.ИЛЬИН

**Собрание сочинений
Том пятый**

Москва

•РУССКАЯ КНИГА-

1996

87.3
И 46

Составление и комментарии
Ю. Т. Лисицы

Художник
Л. Ф. Шканов

Ильин И. А.
И46 Собрание сочинений: В 10 т. Т. 5. Сост. и коммент.
Ю. Т. Лисицы; Худож. Л. Ф. Шканов. - М.: Русская
книга, 1996.- 608 е., 1 портр.

В 5-й том собрания сочинений И. Л. Ильина включены его работы «Основное нравственное противоречие войны», «О сопротивлении злу силой», а также лекции и статьи, посвященные центральному вопросу нравственной философии - проблеме добра и зла, их внутренней духовной сущности и акту сопротивления злу. В приложении помещена обширная полемика вокруг идей философа.

и 0301030000—010 б/о
M105(03)96

87.3.

ISBN 5-268-01393-9
ISBN 5-268-01188-x (т. 5)

© Лисица Ю. Т., 1995 г., составление и комментарии.
(g) Шканов Л. Ф., 1995 г., оформление.

**ОСНОВНОЕ
НРАВСТВЕННОЕ
ПРОТИВОРЕЧИЕ
ВОЙНЫ**

Нет в жизни более тяжелого во всех отношениях времени, как время войны. Ко всем обычным бременам жизни, лежащим на душе человека, ко всем затруднениям личного пути, семейной жизни, экономического неустройства и общественно-политического разлада война прибавляет новое и горшее бремя, которое своими размерами и своею остротою может отодвинуть на второй план все остальное. Это бремя войны подавляет душу не столько количеством и объемом практических задач и нужд, загромаждающих собою весь жизненный горизонт, всю видимую перспективу творчества: здоровая душа, полная энергии, только вырастет и окрепнет, справляясь с заданиями, даже с виду непомерными: Геракл будет ей прообразом, и тяжкий молот труда выкует из нее поистине непобедимый булат. Война подавляет душу человека *качеством* и *содержанием* тех заданий, которые она обрушивает на нас, независимо от того, подготовились ли мы духовно к их разрешению или нет. *Нравственно противоречивый характер* этих заданий составляет их главную тяготу.

С того момента, как начинается война, мы все живем под гнетом этого противоречия; ощущение его не покидает нас даже в те минуты, когда мы, по-видимому, забываем о нем. Каждое известие, доходящее до нас с тех мест, где «наши» и «враги» истребляют друг друга, обновляет в нас чувство этого противоречия, заставляет душу вновь и вновь произнести сразу одному и тому же явлению «да» и «нет». Мы непрерывно живем в атмосфере, заставляющей нас сочувствовать тому, что обычно вызывает в нас самое глубокое и решительное неприятие; однако это обычное и оправданное неприятие не покидает нас и во время войны, но странным образом уживается с определенным чувством удовлетворения и смутным, неопределенным полуоправданием неприятия. Война как будто переворачивает наши добрые побуждения и наши нравственные принципы в некоторых ос-

новых отношениях. Сознание беспомощно стоит перед непонятным и этически невозможным явлением: по-видимому, совесть дает *сразу* на *один* вопрос два *противоречивых*, два взаимно исключающих ответа. И перед нелепостью и противоразумностью этого явления душа теряется и не видит исхода: или совесть не есть последний и несомненный источник нравственной очевидности? или есть положения, перед которыми она бессильна или *inter arma*¹ умолкают не только законы, но и единый божественный закон добра? или же древняя уверенность Канта в том, что голос *совести* есть в то же время голос *разума*, покоилась на недоразумении?

Сомнение в совести, как в последнем и высшем источнике нравственной очевидности, — вот первое глубокое последствие, к которому философское сознание может быть, по-видимому, приведено войною. В самом деле, в момент, когда беда, требующая решительных действий, уже разразилась, когда нет времени для сосредоточенного предметного исследования и решения, когда нравственно спокойным может быть лишь тот, для кого все на свете просто и ясно, — в этот момент голос совести, по-видимому, не в силах «вывести нас на дорогу». Практически говоря, противоречивый ответ гораздо тяжелее, чем полное отсутствие ответа: он даже не оставляет душу в прежнем состоянии неуверенного вопрошания, но обостряет ее неуверенность, не позволяя сказать *ни одному исходу* ни цельного «да», ни цельного «нет». Какой бы исход ни выбрал человек, смутное, но незаглушимое *чувство нравственного неодобрения* обещает сопровождать его на его пути, и от этого раскалывающего и обессиливающего душу чувства люди спасаются как кто может, стремясь в огромном большинстве случаев уже не к нравственной правоте и сознательности своего решения, а к его наименьшей жизненной и житейской обременительности; чувство привязанности, правосознание, темперамент, давление общественного мнения и, главное, личный уклад бессознательной душевной сферы довершают остальное. Нравственно это выражается в том, что душа незаметно, целесообразным распределением света и тени создает для себя возможность сосредоточить внимание на отрицательных сторонах отвергаемого пути и на положительных чертах принимаемого исхода; человек уговаривает и заговаривает себя, он *вытесняет* из сферы сознания тяготящее и мучительное неодобрение своего жизненного пути и приноравливается жить так, как если бы

этого вытесненного вовсе не было. С виду он получает от этого некоторое прагматическое преимущество; но на самом деле это преимущество имеет сомнительную ценность: подавленный призыв совести может внезапно и быстро вспыхнуть в виде стихийного нравственного отвращения к себе и к своим поступкам и в конец обессилить душу; или же, в худшем случае, душа, раз заглушившая и исказившая в себе, да еще по такому огромному и острому нравственному вопросу, голос совести,— заглушившая потому, что она не сумела интуитивно доискаться ответа, или мужественно выслушать его, или неискаженно выразить его в разумных терминах, — душа теряет *доверие к совести*, желание испытывать ее голос или даже способность найти к ней какой-нибудь доступ. Конечно, не *этим* только, но отчасти *и этим*, объясняется то своеобразное нравственное утомление и отупение, которое обнаруживается иногда в людях после войн и последствия которого проникают потом во весь строй жизни, воспитания, общественности и религии воевавшего народа.

Позволительно ли убивать человека? Может ли человек разрешить себе по совести убийство другого человека? Вот вопрос, из которого, по-видимому, вырастает основное нравственное противоречие войны. Правда, этот вопрос ставится перед нравственным сознанием не только войною, но и каждою смертною казнью, каждым уголовным и политическим убийством. Однако к обязательному участию в организованном массовом убийстве люди привлекаются только в эпоху войны, будь то гражданская война в ее единичных или повсеместных вспышках или война международная. Можно, конечно, попытаться смягчить эту заостренную постановку вопроса и свести чуть ли не всю войну к непреднамеренной стрельбе по «невидимому за расстоянием неприятелю»*. Однако современная стратегия совершенно определенно признает, что победа состоит в *поражении живой силы противника* и что из четырех способов достигнуть этого — убийства, ранения, пленения и рассеяния — наиболее действительным и целесообразным является первый. Рассеянный неприятель может прийти в себя и собраться вновь; раненый может выздороветь и вернуться в строй; пленного нужно стеречь, перевозить и содержать; убитый — изъят из живой силы противника окончательно и требует минимальных расходов на

* Срв. Вл. Соловьев. *Оправдание добра*. М. 1899, стр. 497².

погребение. Из легкой раны и тяжелой раны, нанесенной неприятельскому воину, действительнее тяжелая рана; из тяжелой раны и смерти целесообразнее смерть. Правда, правосознание нового времени признало принцип: «не делать врагу больше зла, чем сколько того требуют цели войны», но принцип этот ценен гораздо более тою нравственной тенденцией, которая за ним скрыта, чем своим формальным смыслом. Эта тенденция предлагает удовольствоваться простым выведением из строя, не настаивать на окончательном и выгодном способе, на *истреблении* живой силы противника; но прямая и непосредственная цель войны предпочитает истребление. Во всяком случае, каждый идущий на войну не сомневается в том, что ему предстоит; стрельба по невидимому противнику имеет ту же задачу, как и стрельба по отчетливо рисующимся фигурам, и предполагает у стреляющего одинаковое намерение: огнестрельное оружие заряжается, а холодное оружие оттачивается для живой силы неприятеля, и если из нескольких тысяч пуль в действительности попадет одна, то это происходит, конечно, не потому, что промах есть цель и назначение выстрела. Точно так же у идущего на войну наивною была бы надежда на то, что именно ему-то и посчастливится не убить никого в сражении; плох тот воин, который на это надеется, ибо за надеждою *всегда* скрывается желание, чтобы осуществился предмет надежды, и это желание может в критический момент удержать поднятую руку, толкнуть стреляющего под локоть, задержать слова команды на устах командующего и нанести непоправимый вред общему делу. Неприятель идет на нас не с тем, чтобы сдаваться или бежать при приближении наших солдат, но с тем, чтобы взять их при отсутствии сопротивления и убить их, если они будут сопротивляться. Сражение непрерывно ставит сражающегося в такое положение, при котором неискусно и неумело наносящий раны и причиняющий смерть или нежелающий ранить и убивать предаст свое дело, оставляет свой народ беззащитным и содействует насильникам, идущим его поработить и эксплуатировать.

Нет ничего более трудного, как «доказывать» верность некоторых, по-видимому, основных аксиом, истинность которых кажется столь очевидной и несомненной, что от *них* можно отправляться, *на них* можно основываться, но вряд ли возможно привести соображения *их* подтверждающие и обосновывающие. К числу таких нравственных аксиом при-

надлежит недопустимость убийства человеком человека

В убийстве человека есть нечто последнее и страшное: мы все это остро чувствуем, но лишь с трудом можем сказать, что именно ужасает в нем нашу мысль и вызывает в нас чувство такого давящего гнета. По-видимому, три основных мотива имеют здесь решающее значение.

Во-первых, глубина и таинственность самого процесса жизни и смерти. Жизнь — это легкое, естественное состояние наше, столь привычное и столь незаметное, пока ничто близкое и острое ему не угрожает, столь простое, что никто из нас не сумел бы даже рассказать, в чем оно состоит и что это мы делаем, чтобы «жить», как «это» нам удастся, — жизнь в самой сущности своей, в самом качестве своем неразложима ни на какие составные элементы, но и в начале и в конце, и во всем течении своем остается перед нами *реальной тайной*, которую легко испытывать, но трудно исследовать, которую можно без конца описывать, которую мы можем разрушить, но которую мы не можем воссоздать. Нолая жизнь может загореться от нас; и тем не менее тайнок жизни мы не владем. Мы можем остановить эмпирическую жизнь человека; и тем не менее мы не владем и тайной смерти. Сокровенную природу жизни и смерти мы испытываем как реальный *предел нашего изволения*, нашего неслепотного целеполагания, нашего усмотрения и распоряжения. Самое проникновенное аналитическое описание процесса, жизни и смерти остается познавательной рефлексией и не дает нам господства над *реальной* жизнью и *реальной* смертью. То, что живет — живет «само», и когда оно склоняется к своему концу, мы слишком скоро убеждаемся в своей беспомощности. Жизнь есть нечто совершающееся «Si'«итог», «a se ipso»³, и перед этой тайной внутренней самочинности человек искони испытывал чувство религиозного благоговения. Это чувство религиозного благоговения и побуждает человека обращаться внутренне к Божеству во все те моменты, когда он прикасается реально к этим тайнам, когда он испытывает их ход и совершение. Это чувство может быть выражено так: «здесь я не властен; здесь воля моя бессильна; здесь воля Высшего». Бесхитростное сознание проще всего выражает это знакомое всем нам ощущение словами: «такова воля Божия». При таком ощущении убийство естественно испытывается как насильственное и произвольное вторжение в сферу Божественной компетенции

премудрости. В вопросе жизни и смерти человека — человек не властен; вот эта древняя и коренная уверенность, живущая в душах людей. *Это* человеку не подчинено, и нет у него полномочия решать, когда кому следует закончить жизнь. Устами стоиков⁴ человеческое мироощущение признало, что жизнь есть precarious⁵ дар Божества, т. е. что давший жизнь может в любой момент отозвать из жизни⁶; в старину сознание этой precariousности распространялось до известной степени и на родителей, и это находило между прочим выражение в том, что в древнем праве чадоубийство считалось не квалифицированным, а привилегированным преступлением⁷. Лишить жизни властен тот, кто властен дать ее и не дать, чье целесознательное изволение владеет тайною жизни и смерти. И когда человек убивает человека, то в сознании людей встает естественный вопрос: «кто ты, что дерзаешь?» Ты берешь, чего не дал; ты разрушаешь, чего не создал и чего создать не можешь; кто же ты, что дерзаешь? Убийство есть всегда, по самой сущности своей, акт восстания и самовознесения над убиваемым, ибо решающий о сроках жизни другого присваивает себе по отношению к нему последнюю и величайшую власть, какая только может существовать на свете: *jus vitae ac necis*⁸. Убивающий ставит себя в положение господина и владыки; мало того, он узурпирует Божие дело и посягает на Божеское звание. Для того чтобы прекращение жизни было действительно обосновано и мотивировано как благо, необходимо поистине сверхчеловеческое ведение о путях убиваемого, о судьбе его в мире и, следовательно, о судьбах и путях мира в целом. Мироощущение человека приписывает такое ведение только Богу; знание же людей бессильно решать и решить эти вопросы. Но в таком случае убийство человека не может быть ни обосновано, ни мотивировано. Оно остается актом неоправдываемого произвола. Мало того, убийство в самой сущности своей, независимо от случайных переживаний убивающего, есть акт величайшей гордыни: в нем кроется не только вознесение себя над убиваемым человеком, но и *равнопоставление* себя Божеству. Человек присваивает себе по отношению к убиваемому силу и власть Провидения, того совершенного деятеля, изволение которого свободно от пределов и норм. Убивающий слагает с себя последний предел, преступает самое страшное и вступает в сферу *вседозволенности*. Достоевский с разительной силою указал на эту предметную связь между правом на

убийство и моральною вседозволенностью. Однако все дозволено не тому, кто захочет «взять» власть, кто «осмелится» и посягнет. Все дозволено тому, кто обладает *совершенною* волею и *совершенным* знанием и кто, в силу этого, не может сотворить зла и совершить убийства; и потому, когда Бог отзывает человека из жизни, то он не убивает, а полагает ей конец. Убивающий же посягает на присвоение себе Божия совершенства и не понимает, что в самом посягании скрыт высший приговор ему, ибо совершенная воля уже не спрашивает, не порывается и не посягает, а непосредственно осуществляет закон своей совершенной природы. Вот почему мы испытываем по отношению к уби́вшему то эмпирически нередко ничем не оправдывающееся смутное чувство ужаса и напряженной любознательности, которое вызывает в нас образ ангела бездны Аваддона⁹.

Второй мотив, заставляющий нас тяготиться всяким убийством, есть исключительная и абсолютная *нелюбовность* этого акта. Какова бы ни была степень одухотворенности любви, на что бы ни была направлена ее сила, любовь спаивает живым творческим образом любящую душу с любимым предметом. Творчество любви состоит именно в этом своеобразном, не поддающемся отвлеченному пониманию *снятии пределов* между обеими сторонами. Видимое эмпирическое разъединение и уединенная замкнутость душ остаются пс внешней форме и не исчезают. Но любовное отношение есть способ жизни, реально преодолевающий эту атомистическую изолированность. Начиная от элементарного и поверхностного учета чужого существования в формах приличия и вежливости, восходя через любезность и деликатность к любовному общению и действительной любви, человечество выработало целую сложную сеть приемов и способов взаимного нравственного приятия и взаимного нравственного проникновения. *Знание* души о душе остается всегда ограниченным и скудным, но *живое чувство*, слагающееся на путях; *предметно* воспитанной и развитой *интуиции*, может давать неожиданные, ошеломляющие по силе адекватного проникновения результаты. Любящая душа живет и общается по средством *художественного вчувствования* в реальную жизнь людей. Это вчувствование совершается через *максимальное приятие* чужой жизни интересом, воображением волей и мыслью любящего; душа, приемлющая чужой интерес и чужое содержание, сосредоточивает свое внимание и

свою активность на осуществлении, удовлетворении, раскрытии и совершенствовании принятого; она перестает испытывать чужое как чужое, но испытывает его как *свое*. *Любовь есть процесс реального духовного отождествления любящего с любимым*; в результате его возникает *тождество*, но, конечно, не то совпадающее единство одинаковых смысловых содержаний, о котором трактуют учебники логики, но та неразрывная сращенность, то реальное целое, которое складывается из различного и ведет к живому творческому богатству. Когда любовное отношение взаимно и *приятие* сопровождается *отдачей*, тогда это тождество субъектов раскрывает некоторую метафизическую глубину в общении людей, реальность которой признавалась и сущность которой описывалась неоднократно в истории философии. Такая жизнь дает возможность убедиться в том, что, в сущности говоря, каждый из нас чувствует постоянно, хотя крайне редко дает себе в этом отчет: *в реальной жизни соединенности всех людей*. Эта соединенность состоит не только в том, что душа каждого из нас носит и сосредоточивает в себе бесчисленное множество нитей, связующих ее живым образом с другими людьми, или что душа наша непрерывно, даже в одиночестве, содрогается от укулов общения и сама наносит их, нередко даже и не подозревая об этом; но самая пронизанность души этими нитями раскрывается для того, кто их любовно культивирует и завязывает, как *непрерывная, сплошная связь всех со всеми*; эту непрерывную социально-духовную ткань жизни любящая душа культивирует, растит и совершенствует, тогда как нелюбящая душа рвет ее, комкает и деградирует, страдая сама и причиняя страдания другим.

Любовь раскрывает людям не то, что все люди *должны* связаться психически и духовно в живую непрерывную сплошность, но что они *уже* связаны так, рады они этому или не рады, хотя этого или не хотят; раскрыв это, она указывает им и высшую цель их жизни — *в одухотворении и установлении творческой сопринадлежности душ*. Душа, живущая обычно в ощущении этого реального живого всеединства душ, привыкает к нему настолько, что каждое проявление розни и вражды, каждый недостаток со-чувствия и едино-чувствия, со-мыслия и едино-мыслия, каждое отсутствие едино-страдания и едино-радования вызывает в ней скорбь и горе. В то же время она твердо знает, что каждый добрый порыв, каждое нравственное усилие, каждое благое деяние

есть действительное, истинное завоевание *всего человечества*; ибо даже те, кто не узнают ничего о самом порыве, усилии и деянии, не узнают, *в чем он был*, и не узнают даже вообще, *что он был*, получают незаметно и понесут в себе и передадут другим его плоды и отражения; а если этот порыв и это деяние найдут в себе любовную встречу и любовное отражение, то сила их удесятерится, передаваясь от души к душе. Но такая душа знает также, что каждый разрыв е социально-духовной ткани, каждый акт отторжения, обидь и насилия умножается в душах людей по тому же самому закону и так же точно передается от души к душе, особенно если сила любви не успевает вовремя погасить его разрушительный огонь и исцелить состоявшиеся разрывы. В этом ведении и в этом делании живет такая душа потому что она постоянно и подлинно испытывает, что *род человеческий душевно и духовно един*; душевно един — ибо живет в сплошном реальном взаимодействии; духовно един — ибо творчески восходит к единой истине, единому добру и едино? красоте. Философия не раз пыталась дать разумное выражение этому мироощущению, смутно и нередко искажение изображавшемуся и в различных религиозных течениях, и нам достаточно здесь указать на это для того, чтобы снять! с себя возможный упрек в произвольном изобретении.

Вот этот-то нравственно-духовный строй и порядок нарушается и разрушается сильнее всего человекоубийством. Убийство есть не только отказ от любовного признания этой связи между человеком и человеком, но решительное упразднение самой возможности восстановления и поддержанию этой связи в будущем. Убивающий ставит себя к убиваемому в отношении полного нравственного отрыва, такого отрыва, который вообще ни при каких условиях не может состояться между людьми; потому что даже ненависть, доведенная до такой степени, что у человека чернеет в глазах вид врага и белый свет кажется ему отвратительным оттого только, что тот существует, — даже такая ненависть есть лишь выражение огромной трагической связи, спаявшей не навидящего с его врагом: правда, эта связь выродилась, деградировала, но интенсивность ее только упрочилась и часто за нею скрывается возможность страстной привязанности. Убивающий слеп к этой связи, скрепляющей его с его жертвой: он чувствует себя оторвавшимся, и чувство этого отрыва необходимо ему для того, чтобы преодолеть все внутрен-

ние сдержки и моральные запреты. Наличие любовного, художественно вчувствующегося отношения делает убийство невозможным*. Убийство предполагает разрыв и ожесточение. Оно предполагает сознание или ощущение окончательной невозможности склонить, убедить или исправить; и с другой стороны, совершенную исключенность самопочинной и добровольной уступки. Оно предполагает, следовательно, такое, наличие чего не может быть ничем доказана; ибо где же и в чем предел убеждений и доброй воли? Убивающий не может помнить об этом; ибо если будет помнить, то не убьет. Он должен быть твердо уверен или уверить себя, что ему осталось одно только средство: сила и страх силы. И даже не сила, потому что убить может и слабый, если он хитер или ловок; не сила, а явное или тайное насилие. В той душевной атмосфере, зрелым плодом которой является убийство, любовность разлагается и вытесняется чуть ли не во всех своих составных элементах: чувство живого тождества уступает свое место ощущению законченной противоположности; вместо едино-чувствия воцаряется безжалостность и ощущение несовместимости; вместо уступчивой щедрости выступает непреклонный *animus sibi habendi*¹⁰; насилие возносится над убеждением; страх и подозрение вытесняют доверие; гаснет уважение и доброжелательство; человек видит в человеке зловредность, подлежащую искоренению, и позволяет себе *все*.

Такова смутная и далеко не всегда целиком представленная и развитая психика того, кто нападает для убийства. Именно основные указанные черты ее готовят убивающему глубокий и мучительный кризис. Этот кризис вызывается, во-первых, тем обстоятельством, что никакие, ни субъективные, ни объективные, условия не могут сделать убийство нравственно обоснованным или хотя бы только доказать, что оно было единственным и поэтому *неизбежным* средством. Правда, положение того, кто убил в состоянии необходимой обороны, является, по-видимому, менее тяжким в нравственном отношении. Однако и перед ним может встать вопрос: так ли уж ценна была та цель, ради которой он обратился к этому «неизбежному» средству и так ли уж «неизбежно» было само средство? Во всех случаях убийство может и дол-

* Кажущимся исключением являются те случаи, когда убийства являются скрытою формою самоубийства.

жно испытываться как своего рода нравственное *testimonium paupertatis*¹ которое выдал себе убивший. Ибо никакой, и даже самый утонченный, казуизм не будет в состоянии доказать, что «не было другого исхода». Много оправданий и отговорок можно придумать здесь, чтобы успокоить встревоженную душу и заставить умолкнуть взывающую совесть. Но если прислушаться к ее как всегда максимальному зову и формулировать его точно, то встанет вопрос: все ли ты сделал в жизни своей для того, чтобы убийство не стало для тебя «единственным» и «неизбежным» средством? Все ли силы ты положил на то, чтобы не было на свете людей, способных к такому глубокому выпадению из живого всечеловеческого братства? Не вернулась ли к тебе в этом нападении на тебя та незаметно рассеянная тобою по чужим душам масса обид, притеснений и унижений, которая ныне собралась воедино? Такие вопросы поставит совесть убившему в состоянии необходимой обороны. Что же испытает тот, кто убил, нападая?

Но кризис, переживаемый убившим, оказывается еще более глубоким оттого, что самый акт убийства устанавливает между ним и павшим от его руки особую, мучительную по своей интенсивности и по отсутствию творческой перспективы духовно-нравственную связь. И в этом выражается с полной очевидностью невозможность для человека разрушить! духовную ткань человеческого всеединства. Ощущение этой связи, сковывающей убившего с убитым, может достигнув сознания очень быстро, как только спадет отреагированная волна посягнувшего ожесточения. Момент убийства, оказывается тогда, стал роковым не только для убитого, но и для убившего; этот момент, в который он чувствовал себя резко порвавшим нить общечеловеческой связи и нравственного соединения, вставшим и захватившим Божеские права на/ убитым, позволившим себе *все* и в *такую* сторону осуществившим эту *вседозволенность*, тот момент, когда он совершил свое непоправимое дело и в ожесточении душевно* взял на себя роль *судьбы* в жизни убитого,— этот момент самую остротой и безмерностью своею приковывает его душу к себе и к непроявляющейся больше, умолкшей душ* погибшего. Человеку свойственно вообще по многу раз переживать заново свои поступки; эта работа воображения может иметь, как показал психоанализ¹², огромное катартическое¹³ значение, но при неумелости и беспомощности она мо

жет настолько же сковать свободу жизни, сделать душу рабом ее прошлого и в острых случаях увести ее в прямой недуг. Убийство является для убившего истинным душевным ранением, приковывающим его интимною, единственною в своем роде связью к убитому; воображение его, как бы преследуемое фуриями, непрестанно влечется вспять, отдаваясь сразу двум противоположным жаждам: пережить убийство как несостоявшееся, а себя как не убившего, и в то же время повторить момент убийства с его опьянением состоявшегося посягательства, разрядившегося ожесточения и осуществленной вседозволенности. Душу обуревают мучительная смесь из жалости и ожесточения, и ни одно из этих противоположных чувств не может найти себе творческого исхода, потому что человека, на котором теперь сосредоточились эти настроения и на которого обрушилось некогда ожесточение, нет среди живых. Убийство есть истинный акт жизненного и душевного саморазрушения, выполненный над собою: «Я себя убил, а не старушонку! Тут так-таки разом и ухлопал себя, навеки!.. А старушонку эту черт убил, а не я...», — восклицает Раскольников⁴. Судьбы убившего и убитого скрещиваются и расходятся, сломленные. Момент убийства раскалывает жизнь убившего, освещает ее всю по-новому и возлагает на нее *неразрешимую* проблему.

Именно с этим в теснейшей связи стоит третий мотив, пугающий и угнетающий наше сознание при каждом убийстве: это полная и безусловная *непоправимость* того, что имеет произойти и потом происходит. Правда, абсолютно говоря, непоправимо все, что происходит во времени: прошлое безразлично поглощает все, что совершается, и не в наших силах вообще сделать что-нибудь состоявшееся небывшим. С этой точки зрения непоправима каждая обида, каждая неправда, каждый укол. Но в другом отношении, в другом порядке, в *порядке любви* — все это поправимо, ибо может быть заглажено, исцелено и погашено. Обида еще не беда и не трагедия, пока жив обиженный; до тех пор остается еще творческий исход; жизненная перспектива еще открыта, злая воля еще не затянула на себе мертвую петлю. Еще не оборвалось таинственное, неповторяемое творчество индивидуального мира; еще не утрачена возможность исправить те ранения и убрать те жизненные препоны, которые обидчик внес и воздвиг на пути восхождения этого мира к добру и духу. Убийство, наоборот, по самой сущности своей носит

характер безвозвратности; духовный отрыв и духовное состояние получают в нем окончательное, непоправимое выражение в виде телесновещественного разрушения. Убивающий готовит себе моменты самого тяжкого, самого подавляющего бессилия: *духовного* бессилия перед *вещественно*! невосстановимостью, им самим вызванною к бытию. Вообще говоря, страшно не умереть, а умирать; страшна не смерть а непоправимость; страшно это сознание, что «больше ни когда». И вот перед этим «никогда» убивающий ставит и себя и убиваемого, и притом в самый тягостный момент для обоих — в момент ощущения себя вырванным из живого реального всечеловеческого единства. Переносить отвращение и ненависть вообще мучительно; видеть, что другой унижает себя до ненависти по отношению ко мне, и чувствовать, что он переживает меня как униженное в его воображении и от вратительное ничтожество, является великой тягостою. Не почувствовать себя лицом к лицу с человеком или с людьми которые ожесточились до такой степени, что видят в убийстве меня и друзей моих главную цель своей сознательной напряженной деятельности и чуть ли не высший подвиг своей жизни; увидеть это воочию, почувствовать на себе хотя бы на миг всю сосредоточенную силу этого окаянного ожесточения и в этот миг умереть, в сознании своей отторженности и извергнутости, есть поистине величайшая духовная мука и возможных на земле. Здесь подавляет духовно та сила озлобления, которая может скапливаться и загораться людских сердцах и которая, может быть, ни в чем так ярко не выражается, как в приговорах к смертной казни: одиночное заключение закрепляет чувство отторженности, а процессуальные и формальные сроки превращают смерть в медленное умирание.

Эта непоправимость, объективно говоря, выражается тем, что убитый уносит с собою сложный и неповторяемый своеобразный мир, прогрессивное восхождение и одухотворение которого насильственно обрывается актом убийства. Прекращение этого жизненного потока вносит сразу целое опустошение в обставший его социальный круг. Каждый знавший умершего, чувствует, как в его собственной душе ликвидируется целый сектор живых взаимодействий, чувств и отношений; как угасает живая часть его личности; как ощущается пустота и зияние в его мироощущении. Это и имел в виду Шлейермахер, когда говорил, что уход друзей и

жизни есть не их смерть, а умирание оставшегося друга¹⁵. И вот на этих путях прежде всего, хотя не только на них, убийство ранит и вовлекает в свое дело широкую общественную периферию. Каждый, коснувшийся убийства через знакомство с одной из сторон или по рассказам, оказывается участником его *post factum*, переживая, часто незаметно для самого себя, воображением, чувством или даже хотением совершившееся дело, входя через художественное отождествление то в положение убивающего, то в положение убитого, силясь «понять», т. е. реально пережить как свое то, что там произошло. Есть и в обычное время особые любители, которые посещают заседания суда, посвященные рассмотрению дел об убийстве, которые любят раздирающие драмы и кинематографические ужасы. Эпоха войны заставляет, может быть, *всех нас* пережить в воображении перестрелку, кавалерийскую атаку и штыковой бой; она делает всех нас, и сражающихся и несражающихся, соучастниками и совиновниками в организованном и планомерном убивании. И нет нравственных оснований к тому, чтобы мы закрывали себе на это глаза.

Никто не вздумает утверждать, что каждое убийство, происходящее на поле сражения, сопровождается в душе убивающего переживанием *всех* указанных мотивов и их оттенков. Самая форма войны и ее объявления смягчает одно, облегчает другое, освобождает, по-видимому, душу от третьего. Прежде всего самое решение убивать не падает *всем* своим бременем на душу убивающего. Участие в войне есть для каждого участника акт повиновения внешнему приказу, который исходит от органов государства, действующих на основании правовых полномочий; для огромного большинства правовых велением определяется и самая обязанность участвовать, и форма участия, и момент действия оружием. Все те, кто признают и испытывают моральное значение государственного сожительства и повиновения праву, получают в этом некоторый противовес по отношению к категорическому «запрету», идущему от совести. Однако этот противовес, облегчающий с виду момент выбора и решения, на самом деле только затрудняет и осложняет его. Глубокое нравственное «отрицание», принятое волею и раскрытое разумом, сталкивается с признанием того морального значения, в котором нельзя отказать развитому правосознанию и добровольному право-повиновению, и здесь обнаружива-

ется то первое и, в сущности, самое поверхностное нравственное противоречие, которое встает в душе человека во время *каждой* войны и которое каждый из нас должен выносить и решить индивидуально. Состоится ли война — это не зависит от индивидуального решения воина; но будет ли *он* в этой войне убивать, это дело его совести и его самостоятельного, одинокого решения. И с точки зрения социальной психологии нужно сказать, что та война, в которой большинство индивидуально решающих душ не имеет глубоких и духовно значительных побуждений, могущих вызвать в душе решимость не избегать убийства и не останавливаться перед ним,— есть война, заранее обреченная на неудачу.

Далее, тот основной противно-любовный отрыв, который лежит в основании всякого убийства, не падает в войне всею своею тяжестью на индивидуальную душу. Он облегчен уже тем одним, что накопление враждебной энергии совершается всем социальным коллективом; это накопление начинается задолго до войны; оно идет, незаметно нарастая; оно питается самыми корнями экономического, национального и политического строя, мало того, самыми глубокими слоями общего психического уклада человека и его биологической организации; наконец, оно разряжается одновременно, для всех одинаково, бросая народ на народ и ставя личное сознание перед совершившимся фактом объявленной войны. Мы все живем, нередко сами того не замечая, огромною силою инерции, приемля весь основной уклад жизни, нашедший себе бытовое и юридическое закрепление и прочную поддержку, непреодолимую, конечно, для индивидуальных, разрозненных сил. И вот каждый из нас, всю жизнь участвуя в колоссальном накоплении враждебной энергии, всю жизнь не выходя из строя общественных отношений, основанного именно *не* на щедрости, *не* на доверии и любовности,— каждый из нас в момент объявления войны полагает, что он «неповинен» в страшащемся несчастье и что причины беды лежат в чьих-то ошибках, в чьем-то чужом упорстве и хищничестве. Социальная дифференциация вводит нас здесь в жестокое заблуждение: государственный орган, учитывающий конфликт, констатирующий невозможность дальнейших мирных переговоров и организующий военное осуществление распри, является в наших глазах виновником и чуть ли не создателем столкновения. Вина перелagается с нас, мы умываем руки и облегчаем себе самочувствие слепотою.

Бесспорно, в сражении индивидуально определенная вспышка ненависти и ожесточения появляется нередко лишь в самый последний момент рукопашного боя; но враждебное настроение должно неизбежно питаться всем огромным коллективом армии. Общая солидарная враждебная напряженность снимает с личной души бремя индивидуально вынашиваемой и индивидуально направленной ненависти, и этим до известной степени объясняется то быстрое смягчение, которое обнаруживают иногда атакующие солдаты по отношению к несопротивляющемуся, индивидуально сдающемуся в плен врагу. Однако бывает и так, что, ворвавшись в траншею врага, солдаты перекалывают всех без разбора. И если вспомнить призыв германского императора, обращенный к отправлявшимся в Китай отрядам: «не давать пощады», и если подумать о тех ложных сведениях, которые распространены в германской армии по вопросу о том, как обходятся русские с военнопленными и т. д., — то нужно будет признать, что уровень коллективного ненавистничества может быть доведен в индивидуальных душах до очень высокой черты. Самая система вооруженного мира свидетельствует о том, какие колоссальные запасы вражды и страха скапливаются в людях и народах; достаточно подумать о том, сколько решимости убить укрывается в каждой выделанной в мирное время шрапнели и гранате; сколько силы и энергии полагается каждым народом на то, чтобы сообщить миллионам людей умение целесообразно управлять орудиями смерти, с каким удовлетворением мы узнаем о каждой малейшей победе, одержанной нашими войсками, «отвлекаясь» будто бы при этом от мысли о числе убитых врагов; достаточно обратить внимание на тот ненавистнический, подчас прямо кровожадный тон, в котором ведется вся малоблагородная пресса воюющих стран, и мы признаем, что всякая война без исключения есть *нравственно виновное дело*. Эту виновность войны чувствуют нередко и сами сражающиеся, особенно те, кому пришлось пережить бой на близком расстоянии; потому они нередко и уклоняются от любопытствующих, неделикатных расспросов.

Напрасно было бы пытаться умалить виновность, испытываемую каждым из нас во время войны, ссылая на то, что сражающийся сам идет на смерть, или указанием на то, что война ведется в открытую. Личная опасность, которой подвергается убивающий, несколько не умаляет его вины,

хотя его самоотвержение и его мужество могут сиять из-за этой вины истинным нравственным достижением. То обстоятельство, что война ведется в открытую, также не меняет дела; во время дуэли открытой опасности подвергаются обе стороны, и тем не менее убийство, состоявшееся на дуэли, остается убийством. Никто не подумает приравнять убийство в сражении — коварному нападению из-за угла, совершаемому убийцею из личной корысти. Убийство в сражении нельзя назвать ни гнусным, ни трусливым, ни лично-корыстным делом; хотя от коварства и жестокости оно нередко не свободно. Мало того, сражающийся проявляет почти всегда высшее жизненное самоотвержение; но и это не меняет сущности рассматриваемого нами вопроса: мертвое рассудочное учение о сверхдолжных делах слишком уж наивно в своем формальном количественном подходе к добру и злу, для того чтобы современное утонченное чувство ответственности согласилось принять его и применить к личной жизни. Война как организованное убийство остается нашею *общею* виною которая справедливо тяготит даже тех, кто сам не участвует в сражениях: ибо мы слишком хорошо понимаем, что мы не убиваем сейчас только потому, что за нас убивают другие.

Наконец, не может помочь и указание на то, что войне начата не нами, а врагом, что мы находимся в состоянии!-«необходимой обороны». Признак необходимой обороны справедливо учитываемый правом, успокаивает только т^а душу, которая привыкла не беспокоить себя действительныйv голосом совести: пусть обороняющийся не замышлял убийства и не хотел его, однако он его совершил, и для развитог чувства ответственности этого довольно. Далее, помимо этого, принцип необходимой обороны, примененный к войне ради ее нравственного оправдания, дает очень поверхностное внешнее понимание этого стихийного коллективного пронеса: война, как было только что указано, не есть явление случайное или произвольно созданное; наоборот, она есть зрелый и неизбежный плод *всего* нашего жизненного уклада. Наконец, весь этот аргумент представляет собою попытку; укрыть вопрос о *личном* поведении и *личной* вине за плечам коллектива, решить вопрос о нравственной доброкачественности убийства указанием на то, что *весь* народ вынужден! защищаться от нападения.

Но именно здесь и обнаруживается та основная ошибка которая кроется в принципе: цель оправдывает средство

Эта ошибка состоит в том, что не различается вопрос о *нравственной доброкачественности* деяния и вопрос о *практической целесообразности* его как средства, ведущего к видимому осуществлению благой цели. Нравственная доброкачественность деяния на самом деле рассматривается и констатируется совершенно независимо от его практической пригодности, важности или «неизбежности». Вопрос этот решается в особом самостоятельном теоретическом рассмотрении, имеющем два этапа: преимущественно интуитивный и преимущественно рефлексивный. В интуитивном рассмотрении испытывается, раскрывается и осмысливается само по себе бессловесное и часто лишь смутно импульсивное показание того истонного и первоначального *добраго желания*, которое обычно именуется *совестью*; это показание бывает всегда по существу *максимально*, и раскрытие его описывает или формулирует некоторый идеальный образ действия, или способ чувствования, или вид отношения. Второй этап, состоит в сопоставляющем сличении оцениваемого деяния с тем идеальным образом действий, который формулирован в результате первого рассмотрения; совпадение черт того и другого дает нравственное одобрение деяния, несовпадение дает его нравственное неодобрение. Такова с виду простая и элементарная схема того теоретического исследования, которое в осуществлении своем, при правильной и углубленной постановке проблемы, нередко ведет к самым серьезным осложнениям и затруднениям; во всяком случае, вопрос о доброкачественности деяния решается им окончательно и бесповоротно, и никакие стечения обстоятельств, никакие практические осложнения и безвыходности не могут изменить что-либо в этой оценке.

Поэтому вопрос о *практическом исходе* есть вопрос самостоятельный, подлежащий особому рассмотрению, и смешение этих двух вопросов нередко ведет к самому опасному лицемерию. Различие этих вопросов ясно уже из той, слишком часто осуществляемой людьми возможности, при которой человек, отчетливо или смутно сознавая недоброкачественность известного образа действий, тем не менее избирает именно его, по соображениям целесообразности, не имеющим никакого отношения к нравственности. И когда человек, поступая таким образом, все-таки оставляет в своем сознании уверенность, что он выбрал «лучший» исход, то он легко делается жертвой злокачественного *quaternio termino-*

гум¹⁶: ибо не всякий «лучший» по целесообразности исход есть «лучший» в смысле нравственной доброкачественности.

Жизненная «целесообразность» или даже «неизбежность» деяния бессильна изменить что-либо в его нравственной недоброкачественности; потому что вопрос о нравственной ценности *цели* и вопрос о нравственной ценности *средства* суть два вполне самостоятельные вопроса. Нравственно доброкачественное деяние может быть *post factum* использовано для нравственно негодной цели, и обратно: нравственно негодный поступок может послужить истинно ценному делу. Бесспорно, человек, искренно преследующий благородная цель и обращающийся на своем пути к нравственно предосудительным средствам, менее заслуживает порицания, чем тот, кто осуществляет дурными делами дурную цель. Однако этика исследует *сущность добра*, т. е. нравственно совершенного состояния души, и не творит суда над живыми и мертвыми людьми; этот суд предполагает «обнаружение» *все*. дел и помыслов; такое знание друг о друге *не* дается людям и отсутствие его слишком легко превращает нравственные суд в праздные пересуды. Осуждение или одобрение *человека* не то же самое, что осуждение или одобрение *деяния*, это принципиальное различие в предмете и акте суждения слишком легко забывается и затушевывается в **повседневном**, нефилософском обсуждении нравственных вопросов. Можно преклоняться перед человеком и его сильным, живым духом и в то же время признавать состав вины в его деянии*.

* Задачей философии является прежде всего увести нравственное рассмотрение из той смутной и непосредственной, житейской атмосферы, в которой неясность порождает не-предметное и неверное решение; потому что интуитивно-предметная *жизнь* и *житейское бытие* слишком часто являются враждебными друг другу. Величайшей ошибкой Вл. Соловьева является то, что он пытался рассмотреть эту проблему именно в форме *житейской беседы*. В его «Трех разговорах» строгое формулирование проблем отсутствует за житейскою ненадобностью; философский анализ *заменен* противоположность диалогам Платона) диалогическим разложением и обывательские типы; настроение сходит за аргумент; личное удовлетворение, полученное кем-нибудь от своего поступка, принимается за испытание нравственной очевидности; ловкий оборот спора и ненаходчивость противника ведут к решению вопроса. Глубокие и предметные нравственные искания Л. Н. Толстого переданы без понимания в форме несправедливой карикатуры. Форма этого произведения тесно связана с его содержанием, и в вместе только загромодило путь философского исследования.

Замечательно, что вся эта постановка вопроса об оправдании дурных средств благою целью сложилась в пределах этики, утратившей свое автономное значение. Эта постановка вопроса выросла не в рассмотрении по существу добра и зла, но в религиозном обсуждении *простимости* и непростимости грехов, *позволенности* и непозволенности известных деяний. Извинить (*excusare*) и признать дозволенным (*cui licitus est finis, etiam licent media*) с точки зрения той или иной религиозной догмы можно и заведомо дурные деяния, как то и делали иезуиты¹⁹. И тем не менее «качество поступка» не «определяется его конечной целью».

Никто не должен закрывать себе глаза на нравственную природу войны. Мучения и убийства, которые люди чинят друг другу в сражении, не станут ни благим, ни праведным, ни святым делом, каким бы целям они ни служили. Но каждый раз, как человек, имея возможность выбирать и решать, совершает нравственно недоброкачественное деяние, он несет на себе вину; поэтому война есть наша *общая великая вина*. Никакие казуистические или пробабилистические²⁰ соображения не должны заслонять от нас этого вывода.

Но что же остается делать тому, кто признает это? Не участвовать в войне. По-видимому, непротивление нападающему есть единственный остающийся исход?

Учение о *несопротивлении нападающему* как об одном из действительных нравственных средств борьбы со *злым и хищным желанием нападающего* было по справедливости недооценено в то время, когда его выдвинул Лев Николаевич Толстой. Полагали, что достаточно указать на возможное исключение из общего правила, и от идеи ничего не останется. А между тем это далеко не так. Каждый раз, как человек в жизненной борьбе обращается к насилию, он должен сознавать, что отступает от порядка любовной связи и выдает себе нравственно *testimonium paupertatis*; он должен сознать и признавать, что прибегает к средству нравственно неоправдываемому, что он ставит человеческие отношения на почву страха и коварства, что он порывает со строем, покоящимся на уважении, свободной очевидности, доверии и щедрости, что он вступает на тот путь, естественным предслом которого является убийство. Каждый из нас чувствует, что «насилие» и «насильник» суть термины, скрывающие в себе нравственное осуждение; что обращение к насилию должно иметь каждый раз какие-то «исключительные» осно-

вания; что строй, покоящийся на насилии, есть нечто нравственно одиозное и духовно невыносимое.

Однако принцип, выдвинутый Л. Н. Толстым, глубже и шире, чем это кажется на первый взгляд. Он устанавливает *максимальную щедрость в отдаче* того, чем другой желает завладеть; он устанавливает ее как основную нравственно верную линию поведения или, отвлеченно говоря, как норму. Но именно при этом углубленном понимании он и обнаруживает свой естественный предел. На что же может распространяться эта щедрость? Очевидно, на те конечные и временные блага — вещи и жизненные удобства, — которыми я владею. Однако наряду с такими конечными и временными благами есть блага, образующие то, что следует называть *духовным достоянием*; это духовное достояние, принадлежащее с виду отдельным людям и народам, но представляющее собою поистине общечеловеческое духовное достояние, не может стать предметом щедрой отдачи потому, что отдать — значит здесь предать и отречься. Как возможно, например, не противиться человеку, понуждающему меня к совершению низкого дела? Ведь это значило бы отречься от своего человеческого достоинства; а в таком положении должна измениться всякая щедрость. Или как возможно не противиться народу, который восстал для того, чтобы лишить нас свободной самобытной жизни и насильственно подчинить нас чуждым нам формам и велениям? Ведь это значило бы отречься от того, ради чего вообще только и стоит жить на свете, отречься от *самозаконного служения духу*. Это было бы уже не щедростью, а духовным самоубийством.

Щедрым вообще можно быть только в отдаче того, что принадлежит самому щедрому. Нельзя предоставить сильному угнетать слабого; нельзя быть щедрым в отдаче чужого блага или чужой жизни; нельзя дать поработить себя; нельзя дать истребить свой народ и свое искусство; нельзя отречься от своих убеждений и верований. И если бы опасность грозила всем этим духовным благам или хотя бы одному из них, то вопрос о несопротивлении нападающему падал бы сам собою. В сказке Л. Н. Толстого «Об Иване дураке»: война тараканского царя с Ивановым народом кончается быстро от того, что дураки не обороняются, а добровольно отдают свое добро насильничающим солдатам; солдата становится «скучно» и «гнусно», и войско разбегается. Мята эту сказку, невольно соглашаешься, что дуракам Иване

ва царства воевать не стоило. Но если есть в жизни людей такое *духовное достояние, которое они любят больше себя* и которое *стоит защищать хотя бы ценою мучений и смерти*, и если этому достоянию грозит опасность от нападения насильников, то как же не отозваться им доброю волею и готовностью на призыв к защите от нападения*?

Бывают в жизни человека такие положения, когда вся прошлая виновная жизнь его приводит его к необходимости взять на себя *открыто и сознательно новую вину*. И если человек оказывается неспособным к этому, то нравственная и духовная жизнь его терпит величайшее крушение. Эта необходимость не есть в таких случаях необходимость его личного интереса (например: посредством нового подлога скрыть целый ряд прежних подлогов и злоупотреблений). Эта необходимость не есть и необходимость «нравственного должествования»; убить человека может быть делом правовой обязанности, но не делом нравственного долга. Необходимость убийства обнаруживается в порядке эмпирических причин и следствий или, говоря практически, в порядке жизненных целей и средств. Слепая, жадная, беспомощная деятельность людей ставит их в такие реальные условия, при которых для них *не остается нравственно праведного исхода*, ибо *всякое возможное действие* неминуемо включит в себя деяния, противные голосу совести. Потому что совесть при *всех* обстоятельствах и во *всех* условиях сохраняет свое значение *неуклонного* призыва к *максимальному добру* и к *совершенному* волеуправлению. Напрасно приписывать ей значение практического раздаятеля советов, «соглашающегося на компромисс» или учитывающего соображения полезности и удобства: это значит превращать истинного даймона²³ в житейскую опытность софиста²⁴. Совесть несомненно зовет нас на защиту слабого от сильного; на защиту свободной и достойной жизни; на защиту духовного достояния; на самоотвержение и самоотдачу. Необходимость же убивать встает перед нами в порядке нашей эмпирической беспомощности и скопившихся тягостных итогов всей нашей прошлой, нравственно неверной жизни. Это средство не может быть одобрено совестью и должно быть принято нами как новая вина наша со всем мужеством и со всей бодростью сознате-

* Нравственное значение такой духовной обороны я пытался выяснить в публичной лекции о «Духовном смысле войны», текст которой должен появиться в печати в самом непродолжительном времени²².

льно живущего духа. Непреклонная воля защитить и отстоять питается сознанием нравственно праведной цели; но решимость убить приемлется сознанием и волею с ощущением вины как несправедливое и духовно-мучительное средство, приемлется с решением: *увести потом свою жизнь с путей этой слепой безвыходности*. Так бывает в тех случаях, когда длительное пренебрежение к интересам духовной жизни, к содержанию нравственных требований или к судьбе духовного достояния ставит под угрозу *самую сущность* или *самую возможность* достойной, творческой жизни. В таком положении человеку приходится, например, раскрывать накопившуюся в жизни внутреннюю ложь, хотя бы другому пришлось! вследствие этого пережить тяжелый душевный кризис, грозящий ему смертью; в таком положении человек, открыт и сознательно принимая новую вину, идет на войну, спасая и отстаивая духовное достояние своего народа.

В этом принятии на себя последствий своего виновного деяния, хотя бы они, как в данном случае, имели форму не войны, тяжчайшей вины, есть черта истинного героизма, трогающего душу и не позволяющего произнести слово осуждения. Мало того, именно на войне эта решимость принять на себя новую вину выливается неизбежно в форму бескорыстного и самоотверженного духовно-творческого напряжения, высота и чистота которого не имеет подчас равной себе. Нравственное противоречие *не разрешается* и *не устраняется* в этом героическом исходе, но *приемлется* и *изживает*: во всем своем значении и во всей своей глубине. Это не значит, что такой путь ведет к *деятельности*, которая является: *всецело* предосудительной в нравственном отношении; участие в войне заставляет душу принять и пережить высушенную нравственную *трагедию*: *осуществить свой, может быть единственный и лучший, духовный взлет в форме участия, в организованном убийстве людей*. Дело людей на войне складывается из лучшего и худшего, из высшего и низшего, и это трагедия войны; она является зрелым плодом ее нравственной противоречивости. Вот почему мы испытываем во всем как злосчастную тьму, в которой загораются слепящие лучи света. И для того чтобы *конец* войны был как свет возгоревшийся над тьмою, но не как тьма, поглотившая свет, необходим *во время войны* тот истинный, духовный творческий подъем, в котором человек не закрывает себе глаза на виновность своего решения и своего дела, но *прив*

все как есть и мужественно приемлет *виновный подвиг*. Винодность деяния не исчезает, но остается; герой открыто избирает *неправедный* путь, ибо праведного пути нет в его распоряжении. Он следует голосу совести, зовущей его к защите духа, но средства, к которым он обращается, ложатся на душу его виною и бременем. Только истинное духовное горение может дать достаточно силы, чтобы человек не изнемог под этим гнетом.

Приемля свою вину, зная ее и *не умаляя ее*, героическая душа идет навстречу своей судьбе, не укрываясь за ссылками на тот максимальный голос доброты, на который она до сих пор обращала так мало внимания. Человек, умевший всю жизнь грешить в *своих* интересах и судорожно отыскивающий нравственно-безукоризненный исход в момент, когда естественные плоды его жизни воздвигли угрозу духовным основам существования его и его народа, являет собою картину величайшего лицемерия. Напротив, в приятии последствий своей вины и своей жизни скрыта возможность очищения и обновления. Необходимо только не закрывать себе глаза на свою вину в прошлом и на ту вину, которая ждет в будущем и уже совершается при нашей поддержке и нашем участии. Тогда останется непоколебленным наше доверие к голосу совести и тогда будущее откроется нам как возможность освобождения от кошмара прошлого.

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ

И сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, также и овец, и волов, и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул.

Иоанна II, 15.

Грозные и судьбоносные события, постигшие нашу чудесную и несчастную родину, проносятся опаляющим и очистительным огнем в наших душах. В этом огне горят все ложные основы, заблуждения и предрассудки, на которых строилась идеология прежней русской интеллигенции. На этих основах нельзя было строить Россию; эти заблуждения и предрассудки вели ее к разложению и гибели. В этом огне обновляется наше религиозное и государственное служение, отверзаются наши духовные зеницы, закаляется наша любовь и воля. И первое, что возродится в нас через это — будет религиозная и государственная мудрость восточного Православия и особенно русского Православия. Как обновившаяся икона являет царственные лики древнего письма, утраченные и забытые нами, но незримо присутствовавшие и не покидавшие нас, так в нашем новом видении и волеии да проглянет древняя мудрость и сила, которая вела наших предков и строила нашу святую Русь!

В поисках этого видения мыслью и любовью обращаюсь к вам, белые воины, носители православного меча, добровольцы русского государственного тягла! В вас живет православная рыцарская традиция; вы жизнью и смертью утвердились в древнем и правом духе служения; вы соблюли знамена русского Христолюбивого Воинства. Вам посвящаю эти страницы и вашим Вождям. Да будет ваш меч молитвою и молитва ваша да будет мечом!

Ко всем друзьям и единомышленникам, которые помогли мне в этой работе, и особенно к издателю этой книги я навсегда сохранию в душе благодарное чувство.

Автор.

1. ВВЕДЕНИЕ

В страданиях мудреет человечество. Невидение ведет его к испытаниям и мукам; в мучениях душа очищается и прозревает; прозревшему взору дается источник мудрости — очевидность.

Но первое условие умудрения — это честность с самим собою и с предметом перед лицом Божиим.

Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою? Вот двуединый вопрос, требующий ныне новой постановки и нового разрешения. Ныне особенно, впервые, как никогда раньше, ибо беспочвенно и бесплодно решать вопрос о зле, не имея в опыте подлинного зла; а нашему поколению опыт зла дан с особенною силою, впервые, как никогда раньше. В итоге долго назревавшего процесса злу удалось ныне освободить себя от всяких внутренних раздвоенностей и внешних препон, открыть свое лицо, расправить свои крылья, выговорить свои цели, собрать свои силы, осознать свои пути и средства; мало того, оно открыто узаконило себя, формулировало свои догматы и каноны, восхвалило свою, нескрытую более природу и явило миру свое духовное естество. Ничего равносильного и равнопорочного этому человеческая история еще не видала или, во всяком случае, не помнит. Столь подлинное зло впервые дано человеческому духу с такою откровенностью. И понятно, что при свете этой новой данности многие проблемы духовной культуры и философии, особенно те, которые имеют непосредственное отношение к идеям добра и зла, наполняются новым содержанием, получают новое значение, по-ночному освещаются и требуют предметного пересмотра. И прежде всего — с виду морально-практический, а по существу глубокий, религиозно-мета-

физический вопрос о сопротивлении злу, о верных, необходимых и достойных путях этого сопротивления.

Этот вопрос надо поставить и разрешить философически, как вопрос, требующий зрелого духовного опыта, продуманной постановки и беспристрастного решения. Для этого необходимо прежде всего отрешиться от преждевременных и торопливых выводов применительно к своей личности, к ее прошлым действиям и будущим путям. Исследователь не должен предвзирать своего исследования отпугивающими возможностями или перспективами; он не должен торопиться судить свое прошлое или позволять чужому осуждению проникать в глубину сердца. Каково бы ни было последнее решение вопроса, оно не может быть практически единым или одинаковым для всех: наивность всеуравнивающей, отвлеченной морали давно уже осознана в философии, и требовать, чтобы «все всегда» сопротивлялись злу силою или чтобы «никто никогда» не сопротивлялся силою злу, — бессмысленно. Только испуганный, свободный дух может подойти к проблеме честно, искренно, зорко; все додумать и договорить, не прячась трусливо и не упрощая; не заговаривая себя словами аффектированной добродетели и не увлекая себя ожесточенными жестами. Весь вопрос глубок, утончен и сложен; всякое упрощение здесь вредно и чревато ложными выводами и теориями; всякая неясность опасна и теоретически, и практически; всякое малодушие искажает формулу вопроса; всякое пристрастие искажает формулу ответа.

Но именно поэтому необходимо раз навсегда отрешиться от той постановки вопроса, которую с такой слепой настойчивостью вдвигали и постепенно вдвинули в философски неопытные души граф Л. Н. Толстой, его сподвижники и ученики. Отправляясь от чисто личного, предметно не углубленного и непроверенного опыта «любви» и «зла», предвещая этим и глубину, и ширину самого вопроса, урезывая свободу своего нравственного видения чисто личными отращениями и предпочтениями, не подвергая внимательному анализу ни одного из обсуждаемых духовных содержаний (напр.: «насилие», «зло», «религиозность»), умалчивая о первоосновах и торопясь с категорическим ответом, эта группа морализирующих публицистов неверно поставила вопрос и неверно разрешила его; и затем со страстностью, нередко доходившей до озлобления, отстаивала свое неверное решение неверного вопроса как Богооткровенную истину. И так как ма-

териал истории, биологии, психологии, этики, политики и всей духовной культуры не укладывался в рассудочные схемы и формулы, а схемы и формулы претендовали на всеобщее значение и не мирились с исключениями*, то естественно начался отбор «подходящего» материала и отвержение «неподходящего», причем недостаток первого восполнялся художественно «убедительными» построениями. Проповедовался наивно-идиллический взгляд на человеческое существо**, а черные бездны истории и души обходились и замалчивались. Производилось неверное межевание добра и зла: герои относились к злодеям; натуры безвольные, робкие, ипохондрические, патриотически мертвенные, противогражданственные — превозносились как добродетельные***. Искренние наивности**** чередовались с нарочитыми парадоксами*****; возражения отводились как софизмы; несогласные и непокорные объявлялись людьми порочными, подкупными, своекорыстными, лицемерами*****. Вся сила личного да-

* Срв.: Л. Толстой. «Закон насилия», стр. 55'. «Круг чтения», т. II, стр. 162—165².

** Срв.: Л. Толстой. «Закон насилия», стр. 53, 79, 80. «Круг чтения», т. III, стр. 155 и др.

*** Напр.: когда часовой убивает бегущего преступника, то это есть «подлость и низость». «Царство Божие», стр. 76³; или: «пьяный сифилитик Петр со своими шутами» — там же, стр. 90; и т. под.

**** Напр.: «животные живут мирно без государственного насилия» (Л. Толстой. «Закон насилия», стр. 129); «всякая присяга вымогается у людей для зла» («В чем моя вера», стр. 92⁴); срв. «Царство Божие»: «теперь уже нет тех особенных насильников, от которых государство могло защищать нас» (стр. 66); преступники «суть такие же люди, как и все мы, и точно так же любящие совершать преступления, как и те, против которых они их совершают» (стр. 66); «все европейские народы исповедуют одинаковые принципы свободы и братства и потому не нуждаются в защите друг от друга» (стр. 67); срв.: о «бесполезности... и нелепости собирания податей с трудового народа» ((стр.) 71); «сумма насилия ни в каком случае не может увеличиться от того, что власть перейдет от одних людей к другим» ((стр.) 90); «государственная власть всегда принадлежит худшим и злым» ((стр.) 89 и сл.); «злые всегда властвуют над добрыми и всегда насилуют их» ((стр.) 90) и т. под.

***** Напр.: «Политическая деятельность... правителей и их помощников... есть в сущности самая пустая, притом же и вредная человеческая деятельность» («Закон насилия», <стр.> 134 и др.).

***** Напр.: «Степень отрицания учения о непротивлении и непонимание его всегда пропорциональна степени власти, богатства, цивилизации людей» («Закон насилия», (стр.) 171; срв. (стр.) 22—27, 43, 170). Государственные властители суть «большую частью подкупленные насильники», точно

ра вождя и вся фанатическая ограниченность его последователей обращалась на то, чтобы духовно навязать другим собственную ошибку и распространить в душах собственное заблуждение. И естественно, что учение, узаконивающее эгоистичность, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности и, что гораздо больше, *трагическое бремя мироздания*, должно было иметь успех среди людей особенно не умных, безвольных, малообразованных и склонных к упрощающему, наивно-идиллическому мирозерцанию. Так случилось, что учение графа Л. Н. Толстого и его последователей привлекало к себе слабых и простодушных людей и придавая себе ложную видимость согласия с духом Христового учения, отравляло русскую религиозную и политическую культуру.

Русская философия должна вскрыть все это незаметно внедрившееся в души гнездо опытных и идейных ошибок постараться раз навсегда удалить отсюда все неясности наивности, всякое малодушие и пристрастие. В этом ее религиозное, научное и патриотическое призвание: помочь людям увидеть и укрепнуть, а сильным удостовериться и умолчать.

2. О САМОПРЕДАНИИ ЗЛУ

В самом преддверии проблемы необходимо установить очевидностью, что о несопротивлении злу в буквально! смысле этого слова никто из честных людей и не думает; что одна склонность к такому несопротивлению превращает человека из нравственного врача и духовного субъекта — нравственного пациента и в объект духовного воспитания. А это значит, что не он будет обсуждать проблему несопротивления, а уже *про него* будет идти спор, что именно с ним да

такие же, как разбойники на больших дорогах. (Там же, стр. 80; срв. (стр. 110,129). «Признание необходимости сопротивления злу насильем есть не что иное, как только оправдание людьми своих привычных, излюбленных пороков: мести, корысти, зависти, честолюбия, властолюбия, гордости, трусости злости» («Закон насилия», стр. 143). Срв. еще утверждение, что сенатор, министр, монарх — гаже и хуже палача и шпиона, ибо прикрываются лицемерием. (Там же, стр. 147.) Известно, что количество таких утверждений может быть увеличено во много раз, ибо Л. Н. Толстой был щедр на подобные характеристики.

лать и как именно следует противиться *ему* или чему-то, что есть *в нем*.

В самом деле, что означало бы «непротивление» в смысле отсутствия всякого сопротивления? Это означало бы *приятие* зла: допущение его в себя и предоставление ему свободы, объема и власти. Если бы при таких условиях восстание зла произошло, а несопротивление продолжалось, то это означало бы подчинение ему, самопредание ему, участие в нем и, наконец, превращение себя в его орудие, в его орган, в его рассадник, наслаждение им и поглощение им. Это было бы, в начале, добровольное самораствление и самозаражение; это было бы, в конце, активное распространение заразы среди других людей и вовлечение их в сопогибель. Но тот, кто *совсем* не сопротивляется злу, тот воздерживается и от порицания его; ибо порицание, хотя бы вполне внутреннее и молчаливое (если бы таковое было возможно!), есть уже внутреннее сопротивление, чреватое практическими выводами и напряжениями, борьбой и сопротивлением. Мало того, пока живо в душе неодобрение или хотя бы смутное отвращение, до тех пор человек еще сопротивляется: он, может быть, *восстает* нецельно, но он все-таки раздвоен, он борется внутри себя и вследствие этого самое приятие зла не удастся ему; даже совсем пассивный вовне, он сопротивляется злу внутренне: осуждает его, возмущается, разоблачает его перед самим собою, не поддается его страхам и соблазнам; и даже поддаваясь отчасти, корит себя за это, собирается с духом, негодует на себя, *отвращается* от него и очищается в покаянии; даже захлебываясь, сопротивляется и не тонет. Но именно поэтому полное отсутствие всякого сопротивления — и внешнего, и внутреннего, требует, чтобы прекратилось осуждение, чтобы стихло порицание, чтобы *возобладало одобрение зла*. Поэтому несопротивляющийся злу рано или поздно приходит к необходимости уверить себя, что зло — не совсем плохо и не так уж безусловно есть зло; что в нем есть некоторые положительные черты, что их притом немало, что они, может быть, даже преобладают. И лишь по мере того, как ему удастся уговорить себя, заговорить свое здоровое отвращение и уверить себя в близине черноты, угасают остатки сопротивления и осуществляется самопредание. И когда отвращение стихает и зло уже не переживается как зло, тогда приятие незаметно становится цельным: душа начинает *верить*, что черное — бело, приспособляется и

уподобляется, становится сама черною, и вот уже одобряет и наслаждается и, естественно, восхваляет то, что дает ей наслаждение.

Таков духовный закон: несопротивляющийся злу *поглощается* им и становится *одержимым*. Ибо «зло» — не пустое слово, не отвлеченное понятие, не логическая возможность и не «результат субъективной оценки». Зло есть, прежде всего, *душевная склонность* человека, присущая каждому и; нас; как бы некоторое, живущее в нас *страстное тяготение* к разнузданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата. Встречая отказ и запреты, наталкиваясь на стойкие пресечения, поддерживающие духовные и моральные грани личного и общественного бытия, оно стремится просочиться сквозь эти препоны усыпить бдительность совести и правосознания, ослабить силу стыда и отвращения, принять приемлемое обличие и, если возможно, то расшатать и разложить эти живые грани, эти зиждущие формы личного духа, как бы опрокинуть и рассыпать волевые стены индивидуального кремля. Духовное питание человека состоит в построении этих стен и, что еще важнее, в сообщении человеку потребности и умения самостоятельно строить, поддерживать и отстаивать эти стены. Чувство стыда, чувство долга, живые порывы совести и правосознания, потребность в красоте и в духовном сорадовании живущему, любовь к Богу и родине — все эти **hctoki** живой духовности в единой и совместной работе создают человеку те духовные *необходимости* и *невозможности*, которыми сознание придает форму убеждений, а бессознательное — форму благородного характера. И вот, эти духовные необходимости поступать «так-то» и невозможность поступить «иначе» сообщают единство и определенность личному бытию; они слагают некий духовный уклад, как бы живой костяк личного духа, поддерживающий его строение его оформленное бытие, сообщающий ему его мощь и державу. Размягчение этого духовного костяка, распадение этого духовного уклада означало бы духовный конец личности превращение ее в жертву дурных страстей и внешних воздействий, возвращение ее в то хаотически-разреженное состояние, где духовных необходимостей нет, а душевные возможности неисчислимы.

Понятно, что чем бесхарактернее и беспринципнее человек, тем ближе он к этому состоянию и тем естественнее для

него совсем не сопротивляться злу. И обратно, чем менее человек сопротивляется злу, тем более он приближается к этому состоянию, попирая сам свои «убеждения» и расшатывая сам свой «характер». Несоппротивляющийся сам разламывает стены своего духовного кремля; сам принимает тот яд, от действия которого размягчаются кости в организме*. И естественно, что от несопротивления злу злая страсть расширяет свое господство до полноты: куски страсти, уже облагороженные, совлекают с себя ризы своего благородства и вливаются в общий мятеж; они уже не держат грань и предел, но сами предаются бывшему врагу и вскипают злом. Злая одержимость становится цельною и влечет душу на своих путях, по своим законам. Одержимый злою страстью, несопротивляющийся буйствует потому, что сам отверг все удерживающее, направляющее и оформляющее: вся сопротивлявшаяся сила стала силою самого буреносящего зла, и дыхание гибели питается ожесточением самого погибающего. Вот почему конец его неистовства есть конец его душевно-телесного бытия: безумие или смерть.

Такое разложение духовности в душе может наступить у слабого человека в зрелом возрасте; но оно может вести свое начало от детства, и притом или так, что первоначальное зерно духовности, потенциально имеющееся у каждого человека, совсем не было вызвано к живой самостоятельности, или же оно оказалось, в результате внутренней слабости и внешних соблазнов, творчески нежизнеспособным и бесплодным. Во всех случаях складывается картина внутреннего недуга, имеющая чрезвычайное психопатологическое значение и интерес. Человек, духовно дефективный с детства, может выработать в себе даже особый душевный уклад, который при поверхностном наблюдении может быть принят за «характер», и особые воззрения, которые по ошибке принимаются за «убеждения». На самом же деле он, беспринцип-

* Следует заметить, что такому внутреннему «несопротивлению» до известной степени сродни практика «хлыстовства»⁵, отнюдь не являющаяся специфическим созданием русского сектантства, а наблюдавшаяся в самые различные времена и у разных народов. Однако хлыстовская практика сознательно организует и ограничивает несопротивление страстям для известного использования их и освобождения от них. Формула православного аскетизма гласит: «томлю томящего мя ради духовного очищения». Формула хлыстовства: «предаюся томящему мя ради душевного облегчения». Несоппротивляющийся хлыст имеет вместо идеи — малодушие, вместо духовной цели — душевную причину, вместо достижения — гибель.

ный и бесхарактерный, остается всегда рабом своих дурных страстей, пленником выработавшихся душевных *механизмов*, одержавших его и всецельных в его жизни, лишенных духовного измерения и слагающих кривую его отвратительного поведения. Он *не сопротивляется* им, но извортливо наслаждается их игрой, заставляя наивных людей принимать его злую *одержимость* за «волю», его *инстинктивную хитрость* за «ум», порывы его злых страстей за «чувства». Влачасть в противодуховных страстях, он выговаривает свою природу в соответствующей противодуховной «идеологии», в которой радикальное и всестороннее безбожие сливается воедино с немучительной для него самой душевной болезнью и законченным нравственным идиотизмом. Естественно, что духовно здоровые люди вызывают у такого человека лишь раздражение и злобу и разжигают в нем большое властолюбие, в проявлениях которого вспышки мании величия неизбежно чередуются со вспышками мании преследования.

После духовных бед, разразившихся над миром в первую четверть двадцатого века, нетрудно представить себе, что может создать кадр таких, одержимых злобою, агрессивно изверстующих людей.

В противоположность этому, всякая зрелая религия не только открывает природу «блага», но и научает борьбе со злом. Вся дохристианская восточная аскетика имеет два уклона: отрицательный — поборающий и положительный — возводящий. Это есть то самое «не во плоти воинствование» («стратегия»⁶), о котором разъясняет Коринфянам апостол Павел*. Однако нигде, кажется, это внутреннее сопротивление злу не разработано с такою глубиной и мудростью, как у аскетических учителей восточного православия. Объективируя начало зла в образ невещественных демонов**, Антоний Великий¹², Макарий Великий¹³, Марк Подвижник, Ефрем Сирианин¹⁴, Иоанн Лествичник¹⁵ и другие учат неутомимой внутренней «брани» с «непримечаемыми» и «ненасилую-

* Коринфянам. X. 3- 5⁷. Срв. также у Климента Римского⁸ Epist. а< Сог., стр. 37 о том, что пороки побеждаются только через «агонидзестай» и «стратеустай»⁹.

** У Марка Подвижника¹⁰ и Иоанна Кассиана" можно найти, однако, прямые указания на то, что злое начало остается имманентным человеческой душе.

щими» «приражениями злых помыслов», а Иоанн Кассиан прямо указывает на то, что «никто не может быть прельщен диаволом, кроме того, кто *«сам восхощет дать ему своей воли согласие»**. Духовный опыт человечества свидетельствует о том, что несопротивляющийся злу не сопротивляется ему именно постольку, поскольку он сам уже зол, поскольку он внутренне принял его и *стал им*. И потому предложение, всплывающее иногда в периоды острого искушения,— «предаться злу, чтобы изжить его и обновиться им»,— исходит всегда от тех слоев души или соответственно от тех людей, которые уже сдались и жаждут дальнейшего падения: это прикровенный голос самого зла.

Нет сомнения, что граф Л. Н. Толстой и примыкающие к нему моралисты совсем не призывают к такому полному несопротивлению, которое было бы равносильно добровольному нравственному саморазвращению. И неправ был бы тот, кто попытался бы понять их в этом смысле. Напротив, их идея состоит именно в том, что борьба со злом необходима, но что ее целиком следует перенести во внутренний мир человека, и притом именно того человека, который сам в себе эту борьбу ведет; такой борец со злом может найти в их писаниях даже целый ряд полезных советов. «Непротивление», о котором они пишут и говорят, не означает внутреннюю сдачу и присоединение ко злу; наоборот, оно есть *особый вид сопротивления*, т. е. неприятия, осуждения, отвержения и противодействия. Их «непротивление» означает противление и борьбу; однако лишь некоторыми, излюбленными средствами. Они приемлют цель — преодоление зла**, но делают своеобразный выбор в путях и средствах. Их учение есть учение не столько о зле, сколько о том, как именно не следует его преодолевать.

Само собою разумеется, что только такая борющаяся природа их «непротивления» дает основание философически обсуждать их утверждения. Однако такое обсуждение не может принять ни выдвинутую ими постановку вопроса, ни тем более даваемый ими ответ.

* Курсив мой.

** Впрочем, у Толстого можно найти и такую непростительную формулу: «не противьтесь му»; так он считает возможным передавать слова Христа (Мтф. V, 39; по-гречески: «то попэро», т. е. дурному человеку). Срв. «В чем моя вера», стр. 12, 13, 14, 16 и 43; иногда он добавляет «или злему», стр. 14, 15, так, как если бы это было равнозначно.

3. О ДОБРЕ И ЗЛЕ

Проблему сопротивления злу невозможно поставить правильно, не определив сначала «местонахождение» и сущность зла.

Так, прежде всего, «зло», о сопротивлении котором; здесь идет речь, есть зло не внешнее, а *внутреннее*. Как бы ни были велики и стихийны внешние, вещественные разрушения и уничтожения, они не составляют зла: ни астральные катастрофы, ни гибнущие от землетрясения и ураган города, ни высыхающие от засухи посевы, ни затопляемые поселения, ни горящие леса. Как бы ни страдал от них человек, какие бы печальные последствия они не влекли за собой, материальная природа, как таковая, даже в самых виду нецелесообразных проявлениях своих не становится о этого ни доброю, ни злою. Самое применение идеи зла этим явлениям осталось в наследство от той эпохи, когда всеодушевляющее человеческое воображение усматривал в живом душевно-духовном деятеле за каждым явлением природы и приписывало всякий вред какому-нибудь злому латентному вредителю. Правда, стихийные естественные бедствия могут развязать зло в человеческих душах, и слабые люди с трудом выносят опасность гибели, быстро деморализуются и предаются самым постыдным влечениям; однако люди, сильные духом, отвечают на внешние бедствия обратным процессом — духовным очищением и укреплением в добре, о чем достаточно свидетельствуют хотя бы дошедшие до нас исторические описания великой европейской чумы¹⁶. Понятно, что внешне-материальный процесс, пробуя дающий в одних душах божественные силы и развязывающий в других диавола, не является *сам по себе* ни добром, ни злом.

Зло начинается там, где начинается *человек*, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях, как таковых, а человеческий *душевно-духовный* мир — это истинное местонахождение добра и зла. Никак внешнее состояние человеческого тела само по себе, никак внешний «поступок» человека сам по себе, т. е. взятый и рассуждаемый отдельно, отрешенно от скрытого за ним или породившего его душевно-духовного состояния, не может быть ни добрым, ни злым.

Так, телесное страдание может повести одного человека!

к беспредметной злобе и животному огрубению, а другого — к очищающей любви и духовной прозорливости; и понятно, что став для первого возбудителем зла, а для второго — пробудителем добра, оно само по себе не было и не стало ни злом, ни добром. Именно на этой двуликости телесных лишений и страданий настаивали мудрые стоики*, научая людей обезвреживать их яд и извлекать из них духовное целение.

Точно так же все телодвижения человека, слагающие внешнюю видимость его деяния, могут проистекать и из добрых, и из злых побуждений и *сами по себе* не бывают ни добрыми, ни злыми. Самое свирепое выражение лица может не таить за собою злых чувств; самая «обидная неучтивость» может проистекать из рассеянности, вызванной глубоким горем или научной сосредоточенностью; самое резкое телодвижение может оказаться произвольным рефлексом; самые «оскорбительные» слова могут оказаться произнесенными на сцене или в бреду; самый тяжелый удар мог быть нечаянным или предназначенным для спасения; самый ужасный разрез на теле может быть произведен по мотивам хирургическим или религиозно-очистительным. В жизни человека нет и не может быть ни «добра», ни «зла», которые имели бы чисто телесную природу. Самое применение этих идей к телу, телесному состоянию или телесному проявлению, вне их отношения к внутреннему миру, — нелепо и бессмысленно. Это, конечно, *не* значит, что внешнее, телесное выражение *совсем безразлично* перед лицом добра и зла или что человек может делать вовне все что ему угодно. Нет; но это значит, что внешнее подлжит нравственно-духовному рассмотрению лишь постольку, поскольку оно проявило или проявляет внутреннее, душевно-духовное состояние человека: его намерение, его решение, его чувствование, его помыслы и т. д. Дело обстоит так, что «внутреннее», даже совсем не проявленное вовне или, по крайней мере, никем извне не воспринятое, *уже* есть добро, или 'зло, или их трагическое смешение; «внешнее» же может быть только *проявлением, обнаружением* этого *внутреннего* добра, или зла, или их трагического смешения, но само не может быть ни добром, ни злом. Перед лицом добра и зла всякий поступок человека таков, каков он *внутренне и изнутри*, а не таков, каким он кому-нибудь показался внешне или извне. Только наивные люди могут думать,

* Срв., напр., трактаты Сенеки¹⁷.

что улыбка всегда добра, что поклон всегда учтив, что уступчивость всегда доброжелательна, что толчок всегда оскорбителен, что удар всегда выражает вражду, а причинение страданий — ненависть. При нравственном и религиозном подходе «внешнее» оценивается исключительно как *знак* «внутреннего», т. е. устанавливается ценность не «внешнего», а «*внутреннего, явленного во внешнем*», и далее, внутреннего, *породившего* возможность такого внешнего проявления. Именно поэтому два с виду совершенно одинаковых внешних поступка могут оказаться имеющими совершенно различную, может быть, прямо противоположную нравственную и религиозную ценность: два пожертвования, две подписи под одним документом, два поступления в полк, две смерти в бою... Казалось бы, что христианское сознание не должно было бы нуждаться в таких, почти аксиоматических, разъяснениях...

Но если, таким образом, настоящее местонахождение добра и зла есть именно во внутреннем, душевно-духовном мире человека, то это означает, что борьба со злом и преодоление зла могут произойти и должны достигаться именно во внутренних усилиях и преображение будет именно внутренним достижением. Какой бы «праведности» или, вернее, моральной верности ни достиг человек в своих внешних проявлениях и делах, все его достижение, несмотря на его общественную полезность, не будет иметь намерения добра без внутреннего, *качественного* перерождения души. *Внешний обряд доброты* не делает человека добрым: он остается нравственно мертвым фарисеем, повапленным гробом¹⁸. До тех пор, пока самая глубина его личной страсти не вострепещет последними корнями своими от луча Божией очевидности и не ответит на этот луч целостным приятием в любви, радости и смертном решении, никакая внешне корректность, выдержанность и полезность не дадут ему победы над злом. Ибо систематически непроявляемое зло не перестает жить в душе и, может быть, втайне владеет ею; и обычно бывает даже так, что оно незаметно просачивается во все внешне правильные поступки морального человека и отравляет их ядом недоброжелательства, зависти, злости, мести и интриги. Конечно, внешние воздействия, идущие от природы и от людей, начиная от благоухания цветка и величия гор и кончая смертью друга и примером праведника, могут пронзить мертвую душу лучом Божественного откровения; но самое пре-

ображение и заключительная преображенность всегда бывали и будут внутренним, душевно-духовным процессом и состоянием. Вызвать в себе эту потрясающую, таинственную встречу личной страстной глубины с Божиим лучом и закрепить ее силою духовного убеждения и духовного характера — это значит бороться со злом в самом существе его и одолеть. Кто хочет подлинно воспротивиться злу и преодолеть его, тот должен не просто подавить его внешние проявления и не только пресечь его внутренний напор; он должен достигнуть того, чтобы злая страсть его собственной души из своей собственной глубины, обратившись, увидела; увидев, загорелась; загоревшись, очистилась; очистившись, переродилась; переродившись, перестала быть в своем злом облиии. Переживающий это, присутствует в самом себе при обращении своего личного сатаны; таинственный огонь — его собственный и в то же время больше, чем его собственный,— прожигает извечную неисправимость его души до самого дна; из самой темноты ее, из последней бездны, устами этой бездны возносится молитва благодарения и радости: душа исцеляется вся и вся сияет светом и уже по-новому обращается к Богу, к людям и к миру. Такое состояние души достижимо только на внутренних путях *одухотворения и любви*.

Добро и зло в их существенном содержании определяются через наличность или отсутствие именно этих двух сочетающихся признаков: *любви и одухотворения*.

Человек *духовен* тогда и постольку, поскольку он добровольно и самостоятельно обращен к *объективному совершенству*, нуждаясь в нем, отыскивая его и любя его, измеряя жизнь и оценивая жизненное содержание мерою их подлинной божественности (истинности, прекрасности, правоты, любовности, героизма). Однако настоящую силу и цельность одухотворение приобретает только тогда, когда оно несомно полнотою (плеромою) глубокой и искренней *любви* к совершенству и его живым проявлениям. Без плеромы душа, даже с верною направленностью, раздроблена, экстенсивна, холодна, мертва, творчески непродуктивна.

Человек *любовен* тогда и постольку, поскольку он обращен к жизненному содержанию *силою приемлющего единения*, тою силою, которая устанавливает *живое тождество* между приемлющим и приемлемым, увеличивая до беспредельности объем и глубину первого и сообщая второму чув-

ства прощенности, примеренности, достоинства, силы и свободы. Однако любовь приобретает настоящий предмет для своего единения и свою настоящую чистоту только тогда, когда она одухотворяется в своем направлении и избрании, т. е. обращается к объективно-совершенному в вещах и в людях, приемля именно его и вступая в живое тождество именно с ним. Без духовности — любовь слепа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошлению и уродству.

Согласно этому, добро есть *одухотворенная* (или, иначе, религиозно-опредмеченная, от слова «предмет») *любовь*, зло — *противодуховная вражда*. Добро есть любящая сила духа; зло — слепая сила ненависти. Добро по самой природе своей религиозно, ибо оно состоит в зрячей и целостной преданности Божественному. Зло по самому естеству своем} противорелигиозно, ибо оно состоит в слепой, разлагающейся отвращенности от Божественного. Это значит, что добре не есть просто «любовь» или просто «духовная» зрячесть ибо религиозно неосмысленная страстность и холодная претенциозность не создадут святости. И точно так же это значит, что зло не есть просто «вражда» или просто «духовная слепота», ибо *вражда ко злу не есть зло*; и беспомощное мятание незрелой любви не составляет порочности. Только духовно слепой может восхвалять *любовь, как таковую* принимая ее за высшее достижение, и осуждать всякое проявление враждебного отвращения. Только человек, мертвый? в любви, может восхвалять *верный духовный вкус, как таковой*, принимая его за высшее достижение, и презирать искреннее и цельное заблуждение духовно незрелой любви Такова сущность добра и зла; и может быть, христианском} сознанию достаточно вспомнить о наибольшей Евангельско? заповеди (полнота любви к совершенному Отцу²⁰), для того чтобы в нем угасли последние сомнения.

При таком положении дел внутреннее местонахождение зла и внутренняя преоборимость его становятся вполне очевидными. Настоящее одоление зла начинается через глубинное преобразование духовной слепоты — в духовную зрячесть а замыкающейся, отрицающей вражды — в благодатное приемлющей любви. Необходимо, чтобы духовно прозрел не только вражда, но и любовь. Необходимо, чтобы любовь загорелась не только духовная слепота, но и духовная зрячесть. В освобожденной от зла, преображенной душе одухотворенная любовь становится подлинным, глубочайшим исто

ком личной жизни, так что все в душе делается ее живым видоизменением: и служба дня, и восприятие музыки, и чтение папируса, и созерцание горной грозы; и то высшее, строгое беспристрастие, в котором монахи, ученые и судьи выдерживают и себя, и других; и даже та безжалостная вражда ко злу в себе и в других, которая необходима пророку, государственному вождю и воину.

Такое преобразование только и может быть осуществлено во внутренней духовной самостоятельности человека, ибо любовь не может загореться и одухотвориться по чужому приказу, а духовность может расцвести и насытиться полнотой (плеромой) только в длительном религиозно-нравственном самоочищении души. Конечно, помощь других может быть здесь велика и могущественна: и близких людей, и далеких; и семьи, и церкви; и в свободном научении духовному пути (методу), и в пробуждении любви, живою любовью. И понятно, чем огненнее и прозорливее дух, тем большему он научит других в свободном общении,— и словом, и делом, и обличением, и утешением, и деятельным милосердием, и щедрою уступчивостью; и чем глубже и чище помогающая любовь, тем легче и плодотворнее передается ее огонь в душу другого, не горящего. Душа, сопротивляющаяся злу, нуждается для победы в любовности и духовности, и тот, кто дает ей духа через любовь и любви в духе, тот помогает ее победе и сопротивляется злу не только в себе, но и в другом. *Преобразование зла* только и может быть осуществлено тою силою, в слепом искажении которой зло как раз и состоит: только сама духовно зрячая любовь может взять на себя эту задачу и победно разрешить ее до конца; только она может найти доступ в ту бездну слепого ожесточения и безбожного своекорыстия, из глубины которой должно начаться обращение, очищение и перерождение... И для христианского сознания здесь, кажется, не может быть ни спорного, ни сомнительного.

И вот, когда граф Л. Н. Толстой и его единомышленники призывают к внутреннему преодолению зла*, к самосовершенствованию**, к любви***; когда они настаивают на необходимости строгого суда над собою, на необходимости

* Напр., «Круг чтения», II, 18—21, 56—59.

** Напр., «Круг чтения», II, 261.

*** «Закон насилия», 54, 122, 173.

различать «человека» и «зло в нем»*, на неправильность: сведения всей борьбы со злом к одному внешнему принуждению**, на духовном и нравственном преимуществе убеждения***, то они следуют в этом за священной традиции: христианства; и они правы. Таинственный процесс расцвет, добра и преобразования зла осуществляется, конечно, любовью, а не принуждением, и противиться злу следует *из любви, от любви и посредством любви*.

Но тот, кто признаёт это по изложенным выше основаниям, тот не только не обязан, но и не может принять *ва* остальную часть их учения, принципиально отрицающую заставление, как таковое.

В самом деле, если одухотворенная любовь имеет способность *преображать* зло, то значит ли это, что в общем великом процессе сопротивления злу заставление совершенно не мощно, бесцельно, вредно и губительно? Можно ли умозаключить от необходимости добровольного самосовершенствования — к необходимости предоставления злодеям добровольно и беспрепятственно злодействовать? Если я *обязан* творить нравственное очищение внутри себя, то означает ли это, что злодей *имеет право* изживать свое зло во внешних злодеяниях? Если «человек» и «зло в нем» не одно и то же то разве нельзя воздействовать на «человека» так, чтобы это воздействие благотельно передалось именно «злу», в нем: живущему? *Одним* заставлением невозможно победить зло: выводимо ли из этого полное отвержение заставления? Разве более глубокое исключает более элементарное? И разве дело творческого преобразования души возможно только при внешней нестесненности злодея?

Или же «принуждение» — есть само по себе зло? И любовь исключает «принуждение» принципиально?

4. О ЗАСТАВЛЕНИИ И НАСИЛИИ

Прежде чем обратиться к окончательной постановке основной проблемы о сопротивлении злу силою, необходимо совершить еще несколько усилий, расчищающих дороги)

* Срв. «Круг чтения», I, 273; III, 101.

** Они называют его «насилием». Срв. «Круг чтения», II, 18- 2 162—165.

*** Напр., «Круг чтения», III, 101, 248.

Так, прежде всего, необходимо выяснить, что есть «принуждение» и что есть «насилие»? Есть ли это одно и то же или между тем и другим есть принципиальное различие? И если есть, то в чем оно?

Для того чтобы разрешить этот существенный вопрос, столь основательно запутанный сентиментальными моралистами и к тому же страдающий от недостатка соответствующих слов в языке, следует обратиться сначала к общему, родовому понятию, которое можно условно обозначить термином «заставления» (собственно говоря — «заставляющего применения силы к человеческому существу»).

Заставлением следует называть такое *наложение воли на внутренний или внешний состав человека, которое обращается не к духовному видению и любовному приятию заставляемой души непосредственно, а пытается понудить ее или пресечь ее деятельность*. Понятно, что если предварительное обращение к духовному видению (будь то в словах убеждения или в виде подставления ланиты) совершится и вызовет в душе состояние очевидности, то возникнет *свободное убеждение*, и тогда осуществляющееся действие волевой силы будет органически-свободным, а не заставляющим; и точно так же, если предварительное обращение к любовному приятию вызовет в душе состояние любви, то возникнет *согласие и единение*, и тогда осуществляющееся действие волевой силы будет органически-свободным, а не заставляющим.

Такое заставляющее наложение воли на человеческую жизнь может осуществляться в замкнутых пределах индивидуального существа; *человек может заставлять сам себя*; но оно может происходить и в общении двух или многих людей: *люди могут заставлять друг друга*. Всякое заставление есть или *самозаставление*, или *заставление других*. Далее, это заставление может выражаться в воздействии на *мотивы поведения* (например: авторитетный приказ, запрет*, угроза, бойкот), но может выражаться и в непосредственном воздействии на человеческое тело (напр., толчок, удар, связывание, запираение, убийство). Согласно этому, следует различать *психическое заставление* и *физическое заставление*;

* Понятно, что добровольное, основанное на убеждении подчинение приказу (или запрету) выводит его из категории «актов заставления»: начинается *органически-свободная субординация*, на которой покоится живая сила всякой достойной и крепкой общественной организации.

причем и самозаставление, и заставление других может иметь и психический, и физический характер.

Так, человек, умственно утомленный или засыпающий или пересиливающий в себе непокорное чувство и воображение; или совершающий нелюбимую душевную работу; или усваивающий что-нибудь механически (напр., заучивание наизусть, решение арифметических задач, некоторые внутренние упражнения памяти и внимания и т. д.), — может привлечь себя и центр своего самочувствия из самовольно влекущейся, одолевающей стихии лени, сна или наслаждения переместить этот центр в целесообразно усиливающую энергию духа и подвергнуть свою душевную стихию определяющему заставлению. Человек может внутренне заставлять себя, понуждая себя к усилиям и даже понуждая себя к понуждению.¹ Такое состояние душевного самозаставления можно обозначить термином *самопонуждения*.

Подобно этому, возможно и *физическое самозаставление*, которое обычно бывает сопряжено с психическим. Таковы например, все виды физического труда, совершаемого без прямого увлечения или хотя бы влечения к нему или выпейняемого утомленным человеком; таковы многие виды телесного лечения; такова неподвижность при мучительной операции; таковы все аскетические упражнения, связанные с телесным страданием и не сопровождаемые экстазом. В этих случаях человек усиливается душевно, чтобы принудительно вызвать в себе известные телесные состояния, — или активно порядка (напр., мускульное усилие), или пассивно! порядка (напр., стояние на столпе). Человек фактически **М**ожет не только душевно понуждать себя, но и *принужда*в себя к телесному свершению и несвершению известных **п**ступков. Такое состояние можно обозначить термином *сам*>
принуждения.

Заставлять других возможно только в психическом и физическом порядке.

При надлежаще глубоком и широком понимании всякий приказ и запрет, не вызывающий непосредственно к очевидности и любви, а обращающийся к волевой энергии духа; всякая подкрепляющая приказ психическая изоляция (напр.; разрыв отношений, исключение из клуба) и всякая угроза (в чем бы она ни состояла) — являются видом психического заставления. Сущность этого заставления состоит в душевном давлении на волю человека, причем это давление до

жно побудить его собственную волю к известному решению и, может быть, самозаставлению; строго говоря, это давление может только осложнить или видоизменить мотивационный процесс в душе заставляемого, сообщая ему новые мотивы, не принятые им еще в порядке убежденности и преданности, или усиливая и ослабляя уже имеющиеся. Понятно, что это воздействие может встретить в душе такую энергию сопротивления, что вся его сила окажется недостаточной; ибо психическое заставление стремится, не стесняя внешнюю свободу заставляемого, побудить его к тому, чтобы он *сам* решил сделать что-то и не делать чего-то. Такое воздействие побуждает и *понуждает* человека, подходя к нему «извне», но обращаясь к его душе и духу; поэтому можно условиться называть его *психическим понуждением*.

Наконец, возможность *физического воздействия на других* ради их заставления не вызывает, по-видимому, сомнений. Однако заслуживает внимания то обстоятельство, что всякое такое воздействие на чужое тело имеет неизбежные психические последствия для заставляемого, начиная от неприятного ощущения (при толчке) и чувства боли (при пытке) и кончая невозможностью делать что угодно (при заключении в тюрьме) и неспособностью желать или делать что бы то ни было (при смертной казни). Огромное большинство этих воздействий (за исключением патологических случаев зверообразно-ожесточенного насилия) осуществляется именно *ради* таких *психических* отражений или последствий; этим и объясняется, почему физически заставляемые обычно пытаются отделаться от заставляющих при помощи уверения их в том, что они «согласны», что «волевое единение» наступило и что дальнейшее подчинение обеспечено. Понятно, что арестовывая, связывая, мучая и запирая другого, человек не может непосредственно произвести в нем желанные ему душевно-духовные изменения; он не может распорядиться другим изнутри, заменить *его* волю *своей* волей, вызвать в нем согласие, основанное на убежденности, и поведение, основанное на добровольной преданности. Человеку не дано *принуждать* других к подлинным деяниям, т. е. к духовно и душевно цельным поступкам; физическое воздействие на другого далеко не всегда может даже вынудить у человека какой-нибудь неприемлемый для него *внешний* поступок (Муций Сцевола²¹, христианские мученики), а духовное значение такого вынужденного внешнего поступ-

ка (напр., неискреннего исповедания, вынужденной подписи и т. д.) зависит от дальнейшего свободного признания его со стороны того, кто уступил пытке (срв. процессы ведьм²², легенду о Галилее²³). Человек, физически понуждаемый другим, имеет всегда два исхода, избавляющие его от этого внешнего напора: *лицемерие* и *смерть*; и только тот, кто убоился смерти или внутренне не выдержал необходимого при лицемерии раздвоения личности, говорит о «принуждении» как о возможном и состоявшемся событии; но и ему следует помнить, что его «принужденность» сама собою угаснет в момент его личного, духовного, чисто внутреннего восстания и утверждения своей *настоящей* убежденности и *искренней* преданности. Вот почему осторожнее и точнее говорить не о физическом *принуждении*, а о физическом *понуждении*.

Понятно, наконец, что физическое заставление может быть направлено на *чужое делание* и на *чужое неделание*. В первом случае оно чрезвычайно ограничено в своих возможностях: бессильное вызвать целостный поступок, вынужденное всегда ожидать обороняющегося лицемерия со стороны понуждаемого, оно может рассчитывать только на медленное влияние внешнего режима и его проникновение в душу человека. Зато во втором случае физическое воздействие легче может рассчитывать на целесообразность и успех: оно может *пресечь* известную деятельность, *помешать* определенному человеку делать что-нибудь (конечно, не всем и не во всем) или *заставить* его не делать. Отсюда возможность, наряду с *физическим понуждением*, еще и физического *пресечения*.

Таковы основные виды «заставления вообще»: *самопонуждение*, *самопринуждение*, *психическое понуждение*, *физическое понуждение* и *пресечение*.

И вот, было бы глубокой духовной ошибкой приравнять всякое *заставление насилу* и придать центральное значение этому последнему термину. В самом слове «насилие» уже скрывается отрицательная оценка: «насилие» есть деяние произвольное, необоснованное, возмутительное; «насильник» есть человек, преступающий рамки дозволенного, нападающий, притесняющий — угнетатель и злодей. Против «насилия» надо протестовать, с ним надлежит бороться; во всяком случае, человек, подвергшийся насилию, есть обиженный, угнетенный, заслуживающий сочувствия и помощи. Одно применение этого ценностно и аффективно окрашено-

го термина вызывает в душе отрицательное напряжение и предпрещает исследуемый вопрос в отрицательном смысле. Доказывать «допустимость» или «правомерность» насилия — значит доказывать «допустимость недопустимого» или «правомерность неправомерного»; реально, духовно и логически доказанное тотчас же оказывается аффективно отвергнутым и жизненно спорным: неверный термин раздваивает душу и заслоняет ей очевидность.

Именно поэтому будет целесообразно сохранить термин «насилие» для обозначения всех случаев *предосудительного заставления*, исходящего из злой души или направляющего на зло, и установить другие термины для обозначения не предосудительного заставления, исходящего от доброжелательной души или понуждающего ко благу. Тогда, например, понятию *самозаставления* будут подчинены, с одной стороны, понятия самопонуждения и самопринуждения, с другой стороны, соответствующие виды психического и физического *самонасилия*; и далее, понятию *внешнего заставления* будут подчинены, с одной стороны, понятия психического *понуждения*, *физического понуждения* и *пресечения*, с другой стороны, — соответствующие виды психического *насилия над другими*; и только тогда сквозь прояснившуюся терминологию впервые обнаружится самая проблема *непредосудительного заставления* и его разновидностей.

Замечательно, что Л. Н. Толстой и его школа совершенно не замечают сложности всего этого явления. Они знают только один термин, и притом именно тот, который предпрещает весь вопрос своею аффективною окраскою. Они говорят и пишут только о насилии и, выбрав этот неудачный, отвращающийся термин, обеспечивают себе пристрастное и ослепленное отношение ко всей проблеме в целом. Это и естественно: нет даже надобности быть сентиментальным моралистом для того, чтобы на вопрос о «допустимости» или «похвальности» озлобленного безобразия и угнетения ответить отрицательно. Однако эта единственность термина укрупняет за собою гораздо более глубокую ошибку: Л. Н. Толстой и его школа не видят сложности *в самом предмете*. Они не только называют всякое заставление насилием, но и *отвергают всякое внешнее понуждение и пресечение как насилие*. Вообще говоря, термины «насилия» и «зла» употребляются ими как равнозначные настолько, что самая проблема непротivления «злу насилием» формулируется иногда как

проблема непротивления «злу злом»* или воздаяния «злом за зло»**; именно поэтому насилие иногда приравнивается «сатане»***, а пользование им описывается как путь «диавола»****. Понятно, что обращение к этому «сатанинскому злу» воспрещается раз навсегда и без исключений*****, так что лучше умереть или быть убитым, чем пустить в ход насилие*****; мало того, один из этих моралистов пытается даже установить, что победивший силою «всегда и неизменно неправ», ибо «истина» и «Бог» всегда в «побежденном»*****.

Справедливость требует признать, что все эти осуждения не относятся ими к внутреннему самозаставлению, которое упрощенно характеризуется как «насилие духа над плотью»***** и *допускается* в порядке нравственного делания. Однако пределы «своего тела»***** допустимость заставления и ограничивается: «чужая плоть» имеет «своего хозяина» и поэтому «насилие», направленное на другого, «не нужно»*****; ведь невозможно доказать, что «другой»^ неспособен к верному самоуправлению ^{изнутри}***** > г отрицать «свободу» и «человека» недопустимо***** И поэтому всякое выходжение за пределы своего существе признается необоснованным пользою, не вызванным необходимо, вторгающимся в Божие дело, святотатственно за мешающим волю Божию как якобы недостаточную и обнару

* Напр., Л. Толстой, «Закон насилия», стр. 55, 173 – 175. «Круг чтения», I, 238 –240; II, 163. «Три притчи», XIII, 184 (при ссылаках па томы XI XII, XIII, XIV имеется в виду издание полного собрания сочинений, вышедшего в Москве у Кушнерева²⁴). Срв. еще о приравнении «силы», «насилия» и «зла»; «В чем моя вера», 94, 95, 193, 255, а также 17, 48, 9Е 249. В воззвании Гаррисона: «основное учение непротивления злу злом* «Царство Божие», стр. 3²⁵. В «Катехизисе непротивления» Балу: «сатана сатану, зло – злом, неправда – неправдою», «Царство Божие», б²¹.

** «Круг чтения», III, 220; срв. «Крестник», т. XI, стр. 179.

*** «Круг чтения», I, 238-240.

**** «Круг чтения», II, 162 -165.

***** Л. Толстой, «Закон насилия», стр. 54, 55, 108, 109, 111

178. «Круг чтения», И, 162 -165; III, 61".

***** «Круг чтения», I, 238- 240; II, 162 -165.

***** «Круг чтения», II, 18 -21.

***** «Круг чтения», II, 18.

$$36 \cdot 5 \cdot 36 \cdot 5 \cdot 36 \cdot 36 \cdot 36 \% \quad \text{KO}$$

***** Л. Толстой. «Закон насилия», 53. «Круг чтения», II, 18

21; III, 155²⁸.

***** «Круг чтения», II, 18—21.

живающим в душе «насильника» прямое отрицание Бога*. Надо предоставить других самим себе** и совсем прекратить внешнюю борьбу со злом как неестественную и неплодотворную***. Надо перестать «устраивать жизнь других людей»**** и понять, что, кто бы ни сделал насилие и для чего бы оно ни было сделано, все равно оно будет злом, без всяких исключений*****. И все те, кто этого не хочет понять и продолжает насильничать — разбойники на больших дорогах*****, революционеры*****, палачи, шпионы*****, сенаторы, министры, монархи, партийные лидеры***** и все вообще политические деятели***** — суть «заблудшие» и «большею частью подкупленные» люди*****^ предающиеся своим «привычным, излюбленным порокам: мести, корысти, зависти, честолюбию, властолюбию, гордости, трусости, злости...»*****.

Таким образом, из всей сферы волевого заставления Л. Н. Толстой и его единомышленники видят только *самопринуждение* («насилие над своим телом») и *физическое насилие над другими*; первое они одобряют, второе — безусловно отвергают. Однако при этом они явно относят *физическое понуждение других* и *пресечение* к сфере отвергаемого «насилия» и, совсем не замечая, по-видимому, возможности *психического понуждения других* и *психического насилия над другими*, отвергают все сразу как ненужное, злое и безбожное вмешательство в чужую жизнь.

Это можно было бы для наглядности изобразить так, как показано на прилагаемой таблице.

* «Круг чтения», II, 18—21.

** Л. Толстой. «Закон насилия», 152. «Круг чтения», II, 56—59; III, 14.

*** «Круг чтения», II, 18—21; срв.: жить «без отпора». «В чем счастье», т. XI, 212.

**** Л. Толстой. «Закон насилия», 152. «Перестать заботиться о делах внешних и общих». «К вопросу о свободе воли», XI, 581.

***** «Круг чтения», II, 162—165. Срв. «Закон насилия», 54, 108, 109.

***** «Закон насилия», 80.

***** «Закон насилия», 134.

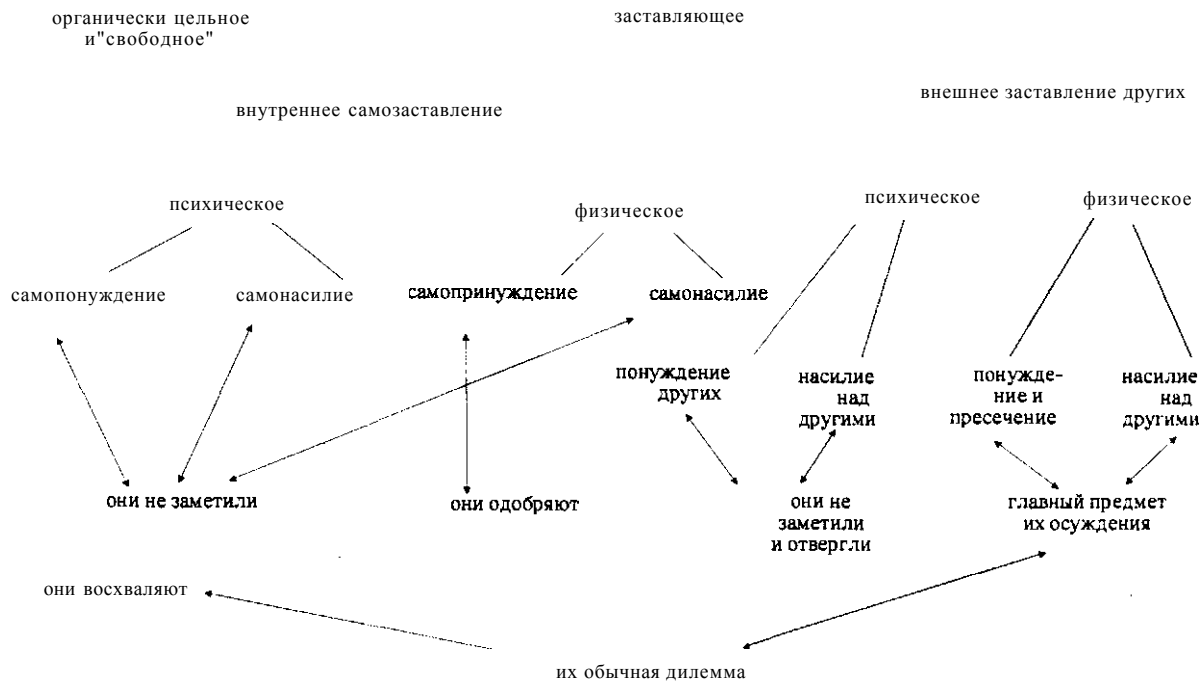
***** Там же, 147.

***** «Закон насилия», 53, 80, 129, 134, 139, 147.

***** же 80

***** «Закон насилия», 143.

Действие волевой силы



5. О ПСИХИЧЕСКОМ ПОНУЖДЕНИИ

Вопреки всему этому, необходимо установить, что «заставляющий» совсем не делает тем самым злое дело, и не только тогда, когда он заставляет самого себя, но и тогда, когда он заставляет других.

Так, вряд ли надо доказывать, что все основные виды *самопонуждения* и *самопринуждения* имеют решающее значение в процессе внешней цивилизации и внутренней культуры человека. Все состояние лени, дурных привычек, азарта, запоя и многое множество так называемых проблематических, неудачливых, падших и даже порочных натур — имеют в основе своей неспособность к такому душевному и телесному самопонуждению: или непропорциональную слабость понуждающей воли, или непропорциональную силу дурных страстей, или то и другое вместе. Те, кому когда-нибудь удавалось вчувствоваться и вдуматься в проблему духовного воспитания, тот должен был понять, что глубочайшая основа и цель его состоит в *самовоспитании* и что процесс самовоспитания состоит не только в пробуждении в самом себе очевидности и любви, но и в усилиях понуждающей и принуждающей себя воли. Сентиментальный оптимизм в духе Руссо и его современных сторонников характеризует людей, наивных в опыте зла, и всегда дает право спросить, знают ли они сами, что такое самовоспитание, и всегда ли им самим давалось органически свободное и цельное действие волевой силы в направлении на высшее благо?.. Тот, кто духовно воспитывает себя, тот хорошо знает, что такое самопонуждение и самопринуждение.

Понятно, что заставлять и понуждать себя можно не только ко благу, но и ко злу. Так, психическое понуждение себя к прощению обиды или к молитве не будет злым делом; но понуждение себя к злопамятству, к обману или к доказыванию заведомо ложной и духовно ядовитой теории, или к сочинению льстивой оды будет психическим заставлением себя ко злу, *самонасилием*. Точно так же физическое (строго говоря — *психофизическое*) принуждение себя к мускульной работе, к принятию горького лекарства, к суровому режиму будет не злым делом, а *самопринуждением*; но тот, кто заставляет себя, вопреки своей склонности, фальшиво улыбаться, вкрадчиво льстить, произносить демагогические речи или участвовать в кощунственных представлениях.

тот принуждает себя ко злу и *насилует себя* (психофизически).

И вот, в этом отношении задача каждого духовно воспитывающего себя человека состоит в том, чтобы верно находить грань между самопонуждением и самопринуждением, с одной стороны, и самонасилием, с другой стороны, укрепляя себя в первом и никогда не обращаясь ко второму: ибо *самонасилие* всегда будет равноопасно и равноценно духовному самопредательству*.

Благое самозаставление призвано вести активную борьбу с противодуховным, озлобленным, упрямым «не хочется». Неспособность к этой борьбе есть первое проявление бесхарактерности. И именно немощь в самопонуждении и самопринуждении, эта слабость воли при силе злых страстей, выдвигает проблему духовной помощи, т. е. психического понуждения, исходящего от других. Напрасно наивная мораль, веруя в безусловную свободу воли, стала бы вызывать здесь к личному «усилию», которое якобы «ничего не стоит сделать»**... Проблема бесхарактерности непостижима для *индетерминиста*²⁹. Напрасно также наивный противник «насилия», веруя в безусловную силу безвольной очевидности и безвольной любви, стал бы «убеждать» и «зажигать» бесхарактерную душу. Проблема воспитания неразрешима для сентиментального***. Помочь человеку, неспособному к благому самозаставлению, можно — или ослабляя силу его страстей (катартический путь, к которому неспособен индетерминист), или укрепляя силу его воли (императивный путь, к которому неспособен сентиментальный). Воспитывать бесхарактерного ребенка или, что почти то же, бесхарактерного взрослого — значит не только будить в нем духовную зрячьсть и зажигать в нем любовь, но катартически учить его самопонуждению и императивно приучать его к *самопринуждению*. Ибо для человека, неспособного к благому самозаставлению, единственный путь, ведущий его к этому

* См. главу вторую.

** Срв. у Толстого: «Стоит людям только понять это... для того чтобы... каждый отдельный человек достиг высшего блага»... «К вопросу о свободе воли», XI, 581. По-видимому, Толстой считает, что люди несвободны только в «делах внешних и общих» (там же).

*** Срв. у Толстого, XI, 617. «Часовщик»: «только обращайтесь, как часовщик: нежно, осторожно»...

искусству — есть испытание внешнего давления, исходящего от других.

Понятно, что человек тем более нуждается в этом содействии, в этой духовной помощи со стороны, чем менее его жизнь строится силами очевидности и любви и чем менее он способен к самозаставлению. Самое поведение такого человека, его слова, его волеизъявления, его поступки вызывают ко всем окружающим о волевой помощи; он сам, может быть, не просит ее, отчасти потому, что не понимает, *чего* именно ему недостает, и не догадывается о возможной помощи со стороны, отчасти потому, что ему мешает в этом недостаток смирения, дурное самолюбие и чувство ложного стыда. Зато самая жизнь его молчаливо молит о спасении или, по крайней мере, о помощи; и поскольку корень его страдания лежит в безвольной неспособности к самопонижению, он нуждается не в уговаривании и не в возбуждении любви, а именно в духовно-психическом понуждении. Бесхарактерный человек изнемогает, не справляясь с задачей духовного самовоспитания; ему не удастся определить и ограничить себя волею; ему объективно необходима помощь со стороны; и не находя ее, он предается необуздываемому течению страстей и пороков. Напрасно было бы ссылаться перед лицом этой задачи на «чужого хозяина» и на «личное самоуправление...» Все многое множество людей, не выработавших в себе волевого характера, не имеющих ни «царя в голове», ни властвующих святых в сердце, доказывает каждым своим поступком свою неспособность к самоуправлению и свою потребность в социальном воспитании. И трагедия тех, кто бежит от этой задачи, состоит в том, что она остается для них неизбывною...

Все люди непрерывно воспитывают друг друга — хотя бы они этого или не хотят, сознают они это или не сознают, умеют или не умеют, радеют или небрегут. Они воспитывают друг друга всяким проявлением своим: ответом и интонацией, улыбкой и ее отсутствием, приходом и уходом, восклицанием и умолчанием, просьбой и требованием, общением и бойкотом. Каждое возражение, каждое неодобрение, каждый протест исправляет и подкрепляет внешнюю грань человеческой личности: человек есть существо общественно зависимое и общественно приспособляющееся, и чем бесхарактернее человек, тем сильнее действует этот закон возврата и отражения. Но именно поэтому отсутствие возражения, не-

одобрения и протеста придает внешней грани человеческого существа уверенную развязанность, дурную беспорядочность, склонность к безудержному напору. Люди воспитывают друг друга не только деланием — уверенными ответными поступками, но и *неделанием* — вялым, уклончивым, безвольным отсутствием ответного поступка. И если, с одной стороны, резкий ответ, грубое требование, злобный поступок могут не исправить, а озлобить того, против кого они направлены, то, с другой стороны, уклонение от энергичного, определенно порицающего поступка может быть равносильно *попущению, потаканию, соучастию*. Во взаимном общественном воспитании людей — как младших, так и старших, как начальствующих, так и подчиненных — необходимо не только *мягкое* «нет» в ореоле уговаривающей любви, но и *твердое* «нет» в атмосфере наступающего разъединения и вот уже наступившего отрыва. Человек злодействует не только потому, что он злодей, а еще потому, что он приучен к этому) безвольным самоунижением окружающих. Рабовладени» развращает не только раба, но и рабовладельца; разнузданный человек разнуздан не только самим собою, но и общественной средою, позволившею ему разнуздать себя; деспот невозможен, если нет пресмыкающихся; «все позволено» только там, где люди друг другу все позволили.

От Бога и от природы устроено так, что люди «влияют* друг на друга не только преднамеренно, но и непреднамеренно; и избежать этого нельзя. Подобно тому, как таинственный процесс внутреннего очищения духом и любовью неизбежно, хотя и невольно, выражается во взгляде, в голосе в жесте, в походке, и столь же неизбежно, хотя часто и бес сознательно, действует на других умиротворяюще и одухотворяюще, как бы вызывая своим скрытым пением ответное пение; подобно этому, энергичная воля действует укрепляюще, оформляюще и увлекающе на окружающих людей, как бы вызывая творческим ритмом — творческий ритм.

Но избегать сознательно и преднамеренно этого влияния можно только в силу беспочвенной мнительности и печального недоразумения. Мнительный человек преувеличенно боится повредить и потому вредит вдвое — ибо он действует нерешительно и действует, попуская, взращивая слабование в себе и сея безволие вокруг, вызывая в себе самом неуверенность в своей правоте и вызывая в других представление о своей неверности добру. И если он при этом уверяет себя

что он «устранился» и «предоставил» другим делать что угодно, то он в довершение всего обманывает и себя, и их.

Подобно тому, как «доказательство» помогает другому видеть и признать, а сильная, искренняя любовь помогает другому загореться и полюбить, подобно этому, крепкая, формирующая воля помогает другому принять решение, определиться и поддержать духовную грань своей личности. И это происходит; не только в том порядке, что волевой акт действует своим непосредственным примером, заражением, наведением, увлечением («суггестия»), но и в том порядке, что *воля к чужому волею помогает безвольному осуществить волевой акт.*

К этому участию чужой воли в укреплении и воспитании своей собственной люди настолько привыкают с раннего детства, что потом, приняв это участие и использовав его, забывают о нем и начинают искренне отрицать его, его значение и его пользу. Сознание или даже смутное чувство, что «другой» человек хочет, чтобы я хотел того-то, всегда было и всегда будет одним из самых могучих средств человеческого воспитания; и это средство действует тем сильнее, чем авторитетнее этот другой, чем определеннее и непреклоннее его изволение, чем вернее оно пред лицом Божиим, чем импозантнее оно выражено, чем ответственнее должно быть решение и чем слабее воля воспитываемого.

Человек с детства воспринимает в душу поток чужого воспитывающего волеизъявления; уже тогда, когда сила очевидности еще не пробудилась в его душе и сила любви еще не одухотворилась в нем для самовоспитания, в душу его как бы вливалась воля других людей, направленная на определение, оформление и укрепление его воли; еще не будучи в состоянии строить себя самостоятельно, он строил себя авторитетным, налагавшимся на него изволением других,— родителей, церкви, учителей, государственной власти,— научаясь верному, твердому волеуправлению. И только всепоглощающая работа бессознательно могла позволить ему впоследствии забыть о полученных волевых благах и провозгласить учение о зловредности и ненужности этих благ.

В процессе духовного роста человечества запасы *верно направленной волевой энергии* накапливаются, отрешаются от единичных, субъективных носителей, находят себе новые, неумирающие, общественно-организованные центры и способы

воздействия, и в этом сосредоточенном и закрепленном виде передаются из поколения в поколение. Образуются как бы безличные резервуары внешней воспитывающей воли, тс скрывающиеся за неувимым обликом «приличия» и «такта», то проявляющиеся в потоке «распоряжений» и «законов»; то поддерживаемые простым и безличным общественным «осуждением», то скрепляемые действием целой системы организованных учреждений. И главная цель всего этого личного понуждения и сверхличного давления состоит, конечно, не в том, чтобы «насиловать», физически принуждать людей к известному поведению: это было бы и неосуществимо, и никому не нужно; да и самое намерение добиться этого не могло бы зародиться у душевно здорового человека. Нет, воспитываемый — и ребенок, и взрослый — остается при всех условиях самоуправляющимся, автономным центром (личностью, субъектом права, гражданином), волеизъявление и почин которого не могут быть заменены ничем внешним. И задача этого воздействия на его автономную волю состоит в том, чтобы побудить его самого к необходимому и духовно верному *автономному самопринуждению*.

Задача общественно-организованного психического понуждения сводится к *укреплению и исправлению духовного самозаставления* человека. И это относится не к человеку, уже сильному во зле (ему это не поможет), а к человеку слабому в добре, но еще не окрепшему во зле. Для него психическое понуждение, идущее со стороны и обращающееся к его воле, может и должно быть могучим подспорьем в деле самовоспитания. Конечно, идея добра и справедливости доступна и его опыту: ибо этот *предмет*, сам по себе, открыт всегда и всем людям; но *испытание* этого предмета, осуществляющееся в акте совести и очень часто дающее людям категорические указания, мало приемлемые для их личного самосохранения, слишком часто остается отвлеченной возможностью и неосуществляемой способностью. Это испытание требует личных духовных усилий, и от этих усилий человек слишком часто готов уклониться. Психическое давление извне понуждает его или сначала совершить эти усилия, постигнуть во внутреннем опыте законы справедливости и взаимности, строящие здоровое общежитие, и тогда свободно совершить необходимые поступки, или же сначала подвергнуть себя самопринуждению и потом разобраться в том, что с ним произошло...

И вот, необходимо признать, что правовые и государственные законы суть не законы насилия*, а законы психического понуждения, преследующие именно эту цель и обращающиеся к автономным субъектам права для того, чтобы суггестивно сообщить их воле верное направление для самоуправления и самовоспитания. В основной своей идее и в своем нормальном действии правовой закон есть *формула зрелого правосознания*, закрепленная мыслью, выдвинутая волею и идущая на помощь незрелому, но воспитывающему себя правосознанию; при этом именно волевой элемент закона представляет собою начало психического понуждения. Правовой закон отнюдь не насилует человека, не попирает его достоинства и не отменяет его духовного самоуправления: напротив, он только и живет, только и действует, только и совершенствуется от свободного личного приятия и самовмещения. Однако он при этом властно понуждает психику человека — и непосредственным импонированием авторитета, и формой приказа-запрета-разрешения, и сознанием общественно-организованного мнения, и, наконец, перспективою вероятных и даже наверное предстоящих неприятных последствий: неодобрения, огласки, явок в суд, убытков, а может быть, и исключения из известного общественного круга, и даже физического понуждения и пресечения... И все эти психические силы (ибо *опасение* физического принуждения действует не физически, а психически!) побуждают его сделать те внутренние усилия для «усмотрения» и «изволения», которые были необходимы, которые он *мог* сделать, но которых почему-то доселе сам по себе не совершал...

Но если всего этого психического понуждения оказывается недостаточно и понуждаемый все-таки предпочитает не «усматривать» и не подвергать себя необходимому самопринуждению? Тогда остается два исхода: или предоставить ему свободу произвола и злодеяния, признать, что приказ и запрет не поддерживаются ничем, кроме порицания и бойкота, и тем самым придвинуть к прочной и злой воле соблазнительную идею внешней препятственности; или же обратиться к физическому воздействию...

* Срв. у Толстого: «весь сложный механизм наших учреждений, имеющих целью насилие». «В чем моя вера», стр. 47. «Царство Божие», гл. V, VI, VII, VIII; или еще: «власть есть приложение к человеку веревки, цепи... кнута... ножа, топора». «Царство Божие», стр. 61; «основа власти есть телесное насилие». Там же, стр. 61.

Но, может быть, это и значит воспротивиться «злу злом»? Может быть, не психическое понуждение, а *физическое* понуждение и пресечение есть сущее зло и путь диавола?

6. О ФИЗИЧЕСКОМ ПОНУЖДЕНИИ И ПРЕСЕЧЕНИИ

Именно в этой связи и только в этой связи правильно подходить к проблеме физического заставления других людей. Потому что этот вид заставления, прежде всего, не самодовлеющ и не отрешен от других видов, а является их опорой и закреплением. Физическое воздействие на других людей образует последнюю и *крайнюю стадию* заставляющего понуждения; оно выступает тогда, когда самозаставление не действует, а внешнее психическое понуждение оказывается недостаточным или несостоятельным. Конечно, натуры упрощенные и грубые, порывистые, неуравновешенные и злые бывают склонны упускать из вида эту связь и пренебрегают этой градацией; однако принципиально это дела не меняет: нет такого средства, нет такого лекарства или яда, которым люди не могли бы злоупотребить по легкомыслию или по необузданности, и все эти злоупотребления несколько не опорочивают данных средств, как таковых. Чрезмерность идет не от средства, а от неумеренного человека; неуместность или несвоевременность данного лекарства не свидетельствует о его «злых» свойствах; мышьяк отравляет, но мышьяк и вылечивает; и не наивно ли думать, что бездарный и неумелый хирург, вообразивший к тому же, что оперирование есть панацея, компрометирует хирургию? Без крайности не следует ампутировать; значит ли это, что ампутация, сама по себе, есть зло и что ампутирующий делает свое дело из мести, зависти, властолюбия и злости? Не наивно ли приписывать водолечению то, что проистекает от злоупотребления водолечением? Или деньги повинны в растратах мота и злодействах детопокупателя? И правильно ли, умно ли поступает воспитатель, научающий ребенка бить тот стул, с который он ушибся? Конечно, тому, кто не выдержал искушения, свойственно винить во всем искушающие обстоятельства, а слабый человек обвиняет во всех своих падениях «попутывающего» черта; однако есть исходы более достойные и состоятельные в духовном отношении...

Аналитические соображения, изложенные выше, застав

ляют признать, что физическое понуждение человека человеком *не есть зло*; и далее, что зло отнюдь не сводимо ни к причинению физических страданий ближнему, ни к воздействию на дух человека через посредство его тела.

Внешнее физическое воздействие, как таковое, не есть зло уже по одному тому, что *ничто внешнее*, само по себе, не может быть ни добром, ни злом: оно может быть только *проявлением* внутреннего добра или зла. Тот, кто нравственно осуждает внешнее, тот или совершает нелепость, прилагая нравственные понятия без всякого смысла, или же, сам того не замечая, он осуждает не внешнее, а внутреннее, которое, может, и не заслуживает осуждения. Так, имеет смысл сказать, что «свирепая мстительность есть зло», но не имеет смысла сказать, что «кровавый разрез есть зло». Точно так же имеет смысл сказать, что «ненависть, приведшая к отравлению, есть зло»; но бессмысленно говорить, что «введение яда в чужой организм есть зло».

Но если бы кто-нибудь захотел утверждать, что всякое физическое воздействие на другого есть зло, *поскольку оно состоялось преднамеренно*, то и это было бы несостоятельно. Всякое преднамеренное физическое воздействие на другого есть, конечно, проявление волевого усилия и волевого действия; однако усилие воли, *само по себе*, не есть зло: ибо оно может прямо обслуживать требования очевидности и любви; оно может порываться им навстречу; оно может условно предвирать и временно заменять их. «Воля» *может быть* зла, и тогда она оказывается притиводуховною и противолюбовною, она отрывается от своего видения и от своей глубокой, творчески зиждущей силы, становится слепа, беспочвенна и разрушительна и превращается в механизм злобной одержимости; но она может и не быть зла, и тогда она пребывает верна своей природе: она видит и выбирает, она не влечется, а направляет, она творит и строит даже тогда, когда во внешней видимости что-нибудь уничтожает. Поэтому мало указать на преднамеренность физического воздействия, для того чтобы осудить и отвергнуть заставление, как таковое.

Ввиду этого внешнее физическое заставление не подлежит осуждению ни в силу своей «внешней телесности», ни в силу своей «волевой преднамеренности». Обе черты могут быть налицо без того, чтобы состоялось злодеяние. Так, строжайший *запрет* самовольному ребенку ехать на лодке в бурное море, запрет, сопровождаемый *угрозою* запереть его и, нако-

ней, завершающийся ввиду непослушания *осуществлением угрозы*, невозможно признать злодеянием; физическое пресечение состоится, но осудить его как «насилие» значило бы проявить полное невнимание к нравственной сущности поступка. Подобно этому, если мои друзья, видя, что я одержим буйным гневом, что я порываюсь к убийству и не внемлю уговорам, свяжут меня и запрут, пока не пройдет припадок озлобления, то они не «насилие» совершат надо мною, а окажут мне величайшее духовное благодеяние и естественно, что я сохраню к ним благодарное чувство до конца моих дней. Напротив, приказ вымогателя уплатить непричитающиеся ему деньги, сопровождаемый угрозой замучить похищенного ребенка и завершающийся, ввиду неуплаты, осуществлением угрозы, будет подлинным злодеянием; и только духовная и терминологическая ослепленность может приравнять все эти поступки в общем отвержении «насилия, как такового».

Все это означает, что вопрос о нравственной ценности внешнего физического заставления зависит не от «внешней телесности» воздействия и не от «волевой преднамеренности» поступка, а от состояния души и духа физически воздействующего человека.

Физическое заставление было бы проявлением зла, если бы оно по самому существу своему было *противодуховно* и *противолюбовно*. Однако на самом деле оно нисколько не враждебно ни духу, ни любви. Оно есть проявление того, что заставляющий обращается в заставляемом *не непосредственно к очевидности и любви*, которые принципиально и по существу совсем не вынудимы, а к *его воле*, подвергая ее через посредство тела понуждению или прямому внешнему ограничению. Такое понуждение и пресечение может происходить *не из зла*, может подвигать человека *не ко злу*, может иметь в виду *не злую цель*. Так, зло отрицает дух и очевидность, стремится обессилить их, разложить и прекратить; напротив, физическое понуждение и пресечение, в отличие от злого насилия, не отрицают духа и *очевидности*, не стремятся обессилить их, разложить и прекратить: они только апеллируют *не к очевидности*, а к человеческой *воле*, или понуждая ее к самопринуждению, или пресекая ей возможность злы> проявлений вовне. Подобно этому зло отрицает *любовь* и *любовное единение*, стремится обессилить их, выродить и погасить; напротив, физическое понуждение и пресечение, в от

личие от злого насилия, не отрицают любви и любовного единения, совсем не стремятся обессилить их, выродить и погасить: они апеллируют только не к любви, а к человеческой воле, или понуждая ее к самопринуждению, или пресекая ее внешние злые проявления.

Физическое понуждение и пресечение было бы *противодуховно*, если бы оно полагало конец или стремилось бы положить конец духовному самовоспитанию понуждаемого, расшатывая его волю, или повреждая его очевидность, или стремясь подавить совсем его очевидность и его волю. Но это относится только к особым, специфически-дурным способам физического воздействия, разрушающим телесное и душевное здоровье понуждаемого (лишение пищи, сна, обязательные непосильные работы, физическая пытка, навязываемое общение со злодеями и т. под.); однако противодуховность противодуховного понуждения не свидетельствует о противодуховности *всякого* понуждения. На самом же деле назначение физического понуждения и пресечения состоит как раз в обратном: не расшатать волю, а побудить ее к усилию; не подавить волю, а вызвать ее самостоятельность в верном направлении; не повредить или подавить очевидность, а пресечь наружное буйство слепоты, пролагая этим путь к открытию внутреннего ока и, может быть, к его прозрению. Вызвать благую очевидность физическое понуждение само по себе, конечно, не может; но, например, изоляция разнузданного человека, заставляя его остановить внешнее изживание своих дурных склонностей и страстей, побуждает его сосредоточиться на своих внутренних состояниях, в которых его душа может и должна при благоприятных обстоятельствах перегореть и преобразиться: для многих людей лишение свободы внешнего буйства есть первое условие для приобретения внутренней свободы, т. е. для духовного очищения, видения и покаяния. Итак, *дурные* виды физического понуждения и пресечения могут духовно повредить понуждаемому; но это не значит, что «злые» и «вредные» все виды понуждения.

Точно так же физическое понуждение было бы *противолюбовно*, если бы заменяло, подавляло или полагало конец приемлющему единению людей, проявляя злобную враждебность к понуждаемому, или понуждая его самого к злобной вражде, или призывая всех остальных людей ненавидеть понуждаемого или друг друга. Но все это относится только к

особым, специфическим дурным способом понуждения и пресечения, которые именно в силу этого приближаются к *насилию* и подлежат отвержению (грубое, оскорбительное обращение с заключенными; телесные наказания; лишение их всякого проявления любви — свиданий, передач, чтения, богослужения, духовника; снабжение их исключительно человеконенавистнической литературой и т. под.); однако противоположность противоположного понуждения совсем не свидетельствует о противоположности *всякого* понуждения. Правда, бывает так, что люди, понуждая других, впадают в озлобление; или становятся профессиональными пресекаателями от внутренней злобности (тюремщики, палачи); но позволительно ли обобщать это в том смысле, что всякий, участвующий в понуждении или пресечении, ненавистничает или что понуждение совершается ради взаимного озлобления? Разве есть такое дело или такая профессия, при которых люди *не* впадали бы в злобу и ненависть? Но именно те, кто творят государственное понуждение или пресечение, нуждаются не в злобе, а в беспристрастности, не в ненависти, а в выдержанном душевном равновесии, не в мстительности, а в справедливости. Правда, им необходима волевая выдержка, строгость и личная храбрость, но разве это то же самое, что злоба и ненависть? Правда, они должны быть свободны от попускающей сентиментальности и беспочвенной жалостливости, но разве это есть то же самое, что любовь и духовное единение? Конечно, озлобленный заставитель духовно вредит и заставляемому, и другим людям, и всему государству; но откуда же известно, что всякий, пресекающий злодейство, есть человеконенавистник? Откуда берется вся эта сказка о добрых, притесняемых злодеях* и с злодейски оскорбленных, прочно ненавистничающих государственных деятелях? И не следует ли покончить раз навсегда с этой глупой и вредной сказкой?

Нельзя не признать, что физическое понуждение и пресечение является почти всегда неприятным и часто даже душевно мучительным, и притом не только для понуждаемого но и для понуждающего. Но ведь только совсем наивный гедонист может думать, что все «приятное» и «вызывающее удовольствие» есть добро. На самом деле слишком часто бывает так, что зло приятно людям, а добро неприятно. Да, фи

* Срв. «Закон насилия», 139. «Круг чтения», I, 238—240; III, 101 — 103.

зическое пресечение лишает человека удовольствий и причиняет страдание, но истинный воспитатель знает, что любовь к воспитываемому совсем не должна выражаться в доставлении ему удовольствий и в опасливом ограждении его от страданий. Напротив, именно в страданиях, особенно посылаемых человеку в мудрой мере, душа углубляется, крепнет и прозревает; и именно в удовольствиях, особенно при несоблюдении в них мудрой меры, душа предается злым страстям и слепнет. Конечно, человек, грубо оттолкнутый, помятый, связанный, может быть, даже надолго заключенный в тюрьму, переживает неприятные, может быть, мучительные часы и дни; но это далеко не означает, что на него обрушилась чужая злоба, что он стал предметом ненависти и что все это принуждает его к ответному озлоблению и угашению в себе любви. Напротив, пережитые им неприятности и страдания могли быть причинены ему волею, желающею и ему, и другим добра, и могут стать для него источником величайшего жизненного блага. Правда, «злое насилие» часто (хотя и не всегда) вызывает в душе потерпевшего злое чувство; но здесь идет речь не о «злом» и не о «насилии». Можно допустить, что и *не* озлобленное физическое пресечение вызовет в арестованном злое чувство. Но разве есть вообще такой поступок, который был бы обеспечен от ответного злого чувства, и разве не бывает так, что люди отвечают ненавистью на благотворение праведника? Значит ли это, что из опасения людской злобы следует воздерживаться от всяких, и даже от искренно благожелательных, поступков? Конечно, нет. И вот подобно этому, если физическое понуждение необходимо, но вызывает у понуждаемого злое чувство, то это не означает, что следует воздержаться от понуждения, но означает, что сначала понуждение должно состояться, а *потом* должны быть приняты *другие, не физические меры* для того, чтобы злое чувство было преодолено и преобразено самою озлобленною душою. И это возможно потому, что понуждение есть проявление не злобы, а духовной требовательности, волевой твердости и строгости; а строгость, твердость и требовательность совсем не противоположны; и задача понуждения состоит совсем не в насаждении вражды и ненависти, а наоборот — *в пресечении душевного механизма ненависти и вражды, стремящегося вырваться наружу и закрепить себя в непоправимых поступках.*

Но, может быть, порочность физического понуждения и пресечения коренится не в злобности понуждающего духа, а в самом *способе* воздействия человека на человека?

7. О СИЛЕ И ЗЛЕ

По-видимому, в физическом понуждении и пресечении как *способе воздействия* есть три момента, которые могут казаться противодуховными и противолюбвыми: во-первых, обращение к человеческой воле, как таковой, *помимс очевидности и любви*, во-вторых, воздействие на чужую волю *независимо от ее согласия* и, может быть, даже *вопреки* ее согласию и, в-третьих, воздействие на чужую волю *черве тело* понуждаемого. Действительно, этому способу воздействия присущи все три момента и притом, конечно, не порознь а во взаимном сращении: физическое понуждение и пресечение обращается не к очевидности и любви, а действует нг тело понуждаемого *вопреки* его согласию. Именно это соединение всех трех черт нередко производит на сентиментальные души такое впечатление, которое вызывает в них возмущение, протест и отвержение возмутительного «насилия».

Однако физическое понуждение и пресечение, действительно включая в себя все эти три момента, совсем еще не становится от этого злым делом или «злым способом общения». Оно может быть и должно быть *не* противодуховным и *н*, противолюбвым; в этом его существенное отличие от насилия; и именно в эту меру и только в эту меру оно подлежи духовному и нравственному приятию.

В самом деле, духовность человека состоит в том, что он сам *автономно* ищет, желает и имеет в виду *объективное совершенство*, воспитывая себя к этому видению и творчеству. Именно в этой природе своей и в этом дыхании своем внутренняя свобода человека священна и внешние проявления ее неприкосновенны. Именно направленность духовного ока и совершенство святит силу внутреннего самоуправления придает внешнему поступку человека значение духовного сс бытия; именно сила внутреннего самоуправления оформляет личность духовно видящего человека, и тогда его внешне поведение не нуждается в пресечении и не терпит понуждения. Мало того, пока цела в человеке сила духовно-волевого самоуправления, до тех пор ошибка в видимом содержании нуждается не в пресечении и не в понуждении, а в одиноко

или совместном исправлении; и пока цела в человеке волевая направленность ока на совершенство, до тех пор слабость автономного само-стояния нуждается не в пресечении и понуждении, а в любовном содействии усилиям самовоспитания.

Но если человек наполняет свою самостоятельность злыми деяниями, злоупотребляя своею автономиею и унижительно извращая этим свою духовность, то его личность оказывается в глубоком внутреннем раздвоении. С одной стороны, его духовность *потенциально* не угасает: где-то, в неосуществляющейся глубине своей, она сохраняет способность обратить око к духовному совершенству и вступить на путь самообуздания и самоуправления, и только особые данные, свидетельствующие о наличии *абсолютного злодейства*, могут заставить совсем не считаться с этой возможностью. Но, с другой стороны, оказывается, что силы его души фактически поглощены противо-духовными содержаниями и противоположными стремлениями; духовное око его закрыто или ослеплено; страсти и деяния его дышат враждою и разъединением. Он осуществляет не духовность свою, а противо-духовность, и присущая ему сила любовного приятия — извращена и губительна. Очевидность не правит его волею, любовь не насыщает ее; он живет и действует не как духовно свободный господин своей души и своего поведения, а как беспомощный раб своих злых влечений и душевных механизмов. Он становится не тем, к чему он потенциально призван; и не может стать тем, что он *есть* в своей неосуществляющейся сокровенности. Его личность состоит из мертвеющего духа и напряженно живущей противодуховности, из угасающей любви, холодно-безразличного цинизма и жгучей злобы.

И вот, именно двойственный состав его личности ставит перед другими, духовно здоровыми людьми задачу понуждения и пресечения.

Ясно уже, что тот, кто сопротивляется такой деятельности такого человека, борется не с духом, а с противодуховностью и противодействует не любви, а бесстыдной злобе. Его энергия направлена не против неосуществляющейся, мертвеющей сокровенности злодея, а против его осуществляющейся, одержавшей его душу и насыщающей его внешние поступки стихии. С самого начала не подлежит сомнению, что обращение к воле злобствующего не только не исключает параллельного обращения к его очевидности и любви, но на-

оборот: нередко оно впервые делает его возможным, ибо злобно-буйствующий, пока не обуздает волею свою одержимость, не способен внять убеждающему голосу, и лучи чужой любви только слепят и раздражают его неистовость; а обуздать волею своею одержимость он не может и «не захочет» без чужого помогающего понуждения и пресечения. Чем цельнее и законченнее в своем злодействе злодейская душа, тем слабее в ней те душевные органы, которые способны внять духовному видению и умилиться в поющей любви: ибо одержащие ее страсти поглощают в своем напряжении и непрерывном изживании именно те самые силы и способности души, в преображенном и облагороженном действии которых расцветают любовь и очевидность. Злодей мог бы *любить*, если бы не уложил всю силу любви в услаждающий его поток цинично-ненавистного мучительства; злодей мог бы *видеть* и Бога в горних, и силу добра в совести, и должную красоту, и права человека, если бы вся видящая сила его не ушла в злую хитрость и расчетливо извивающуюся интригу. И тот, кто останавливает это извержение злобы, кто пресекает этот изливающийся вовне поток, тот ставит душу в положение внешней безвыходности, бесплодного скопления внутренней энергии и неизбежного перегорания ее в мятущемся и гложущем страдании. Эта обращенность вовнутрь есть первое и необходимое условие для очищения и преображения души, если она вообще еще способна к этому. Вот почему пресекающий внешнее злодейство злодея есть не враг любви и очевидности, но и не творческий побудитель их, а только их необходимый и верный слуга.

Однако обращаясь к воле злодея, он имеет перед собою не здоровую внутреннюю силу, способную к самопонуждению и самообузданию, а расшатанную, разложившуюся, мятущуюся похоть. Если это воля, то воля слепая; не ведущая, а одержимая; не выбирающая, а нагруженная; и если властвующая, то из-под власти злобных страстей. Это «воля», не знающая самообуздания и не желающая знать его; и притом уже настолько внутренне мотивированная, что сила психического понуждения, идущего извне, оказывается бессильною и несостоятельною. Однако это есть все-таки «воля», выявляющая, объективирующая себя в потоке внешних действий и поступков, которые дают ей жизненное удовлетворение. Настаивать на том, что внешнее давление на эту «волю» допустимо только с ее предварительного согласия, может то-

лько духовно и психологически наивный человек: ибо только духовная наивность способна благоговеть перед автономией злобной похоти; и только психологическая наивность может допустить, что злая похоть изъявит свое согласие на то, чтобы внешнее вмешательство лишило ее ее наслаждений. Поэтому не следует ослепляться и затрудняться этим «несогласием» злодейской похоти. Злодей, конечно, «не согласен» на это *злобою своею*; и это естественно, ибо зло было бы не злом, а добродушною слабостью, если бы оно мирилось с противодействием. Но сопротивляющийся, понуждая и пресекая, внешне поражая активную злую похоть злодея, должен обращаться к его потенциальной духовности в уверенности, что это духовное воление, поскольку оно еще живо, находится *на его* стороне. Автономия злодея была бы священна только тогда, если бы она и в злобе, и в злодеяниях оставалась бы проявлением *духа*, но на самом деле она есть проявление противодуховности; и сущность ее уже не в самозаконности (авто-номии) и не в самоуправлении, а в беззаконии и саморазнуздании.

Наконец, все это понуждающее и пресекающее сопротивление отнюдь не становится проявлением зла или злым делом от того, что оно передается человеку *через посредство его тела*.

В самом деле, тело человека не выше его души и не священнее его духа. Оно есть не что иное, как внешняя явь его внутреннего существа, или, что то же, овеществленное бытие его личности. Тело человека укрывает за собою и его дух, и его страсти, но укрывает их так, что телесно обнаруживает их, как бы высказывает их на другом, чувственно внешнем языке; так что прозорливый глаз может как бы прочесть душевную речь человека за органического аллбюриею (буквально: ино-сказанием) его внешнего состава и его внешних проявлений. Быть может, язык тела, этой вещественной ткани невещественной доброты и злобы, элементарнее, грубее душевно-духовного языка; но в земной жизни людям, укрытым порошью за своими индивидуальными телами, не дано сообщаться друг с другом иначе, как через посредство их тел: взглядом, голосом, жестом, касанием передают они друг другу о своих внутренних состояниях и отношениях, сигнализируя произвольно и произвольно. И если неизбежно и допустимо, чтобы человек человеку телесно выражал сочувствие, одобрение и приятие, то столь же неиз-

бежно и допустимо, чтобы люди телесно передавали дру другу несочувствие, неодобрение и неприятие, т. е. и духовное осуждение, и праведный гнев, и волевое иротиводействие.

И вот, физическое воздействие на другого человека против его согласия и в знак решительного *волевого* солпротитления его духовно неодобряемому, внешнему поведению, может оказываться *единственным*, духовно точным и духовно искренним словом общения между людьми. И притом **Tai** что это воздействие, душевно напрягая и потрясая обе стороны и формулируя их духовное расхождение и борьбу на языке физической силы, отнюдь не становится враждебным ни верно понятой духовности человека, ни верно понятой любви. Духовно здоровый человек не может не возмущаться при виде внутренне торжествующего и внешне изливающегося зла; он не может не чувствовать, что несопротивившись ему есть не только поущение, и одобрение, и молчаливое ободрение, но и *соучастие* в его поступке; считая злодея совестью буйным очагом противодуховности и видя тщету духовного и словесного понуждения, он не может, не смеет, и должен воздерживаться от внешнего пресечения. Ибо Те же человека не выше его души и не священнее его духа; оно совсем не есть неприкосновенное святилище злобы или непреступное убежище порочных страстей. Тело злодея есть его орудие, его орган; оно не отдельно от него; он в нем присутствует, он в него влит и через него изливает себя в мир. Н тело есть территория его злобы, и эта духовно опустошенная территория отнюдь не экстерриториальна для чужого духа. Благоговейный трепет перед телом злодея, нетрепещущее перед лицом Божиим, противоестественно: это моральное предрассудок, духовное малодушие, безволие, сентиментальное суеверие. Этот трепет, сковывающий каким-то психозом здорового и верный порыв духа, ведет человека под флаг «непротивления злу насилием» к полному несопротивлению злу, т. е. к духовному дезертирству, предательству, пособничеству и самораствлению.

Физическое воздействие на другого человека против воли духовно показуется в жизни каждый раз, как *внутреннее самоуправление* изменяет ему и нет душевно-духовных средств для того, чтобы предотвратить непоправимые последствия ошибки или злой страсти. Прав тот, кто оттолкнул от пропасти зазевавшегося путника; кто вырвет пузыря

ядом у ожесточившегося самоубийцы; кто вовремя ударит по руке прицеливающегося революционера; кто в последнюю минуту собьет с ног поджигателя; кто выгонит из храма кощунствующих бесстыдников; кто бросится с оружием на толпу солдат, насилующих девочку; кто свяжет невменяемого и укротит одержимого злодея. Злобу ли проявит он в этом? Нет — осуждение, возмущение, гнев и подлинную волю к недопущению объективации зла. Будет ли это поправлением духовного начала в человеке? Нет, но волевым утверждением его в себе и волевым призывом к нему в другом, обнаруживающем свою несостоятельность. Будет ли это актом, разрушающим любовное единение? Нет, но актом, верно и мужественно проявляющим духовное разъединение между злодеем и незлодеем. Будет ли это изменою Божьему делу на земле? Нет, но верным и самоотверженным служением ему.

Но, может быть, это будет все-таки «насилием»? Не всякое применение силы к «несогласному» есть насилие. *Насильник* говорит своей жертве: «ты средство для моего интереса и моей похоти»; «ты не автономный дух, а подчиненная мне одушевленная вещь»; «ты во власти моего произвола». Напротив, человек, *творящий понуждение или пресечение от лица духа*, не делает понуждаемого средством для своего интереса и своей похоти, не отрицает его автономной духовности, не предлагает ему стать покорной одушевленной вещью, не делает его жертвою своего произвола. Но он как бы говорит ему: «смотри, ты управляешь собою невнимательно, ошибочно, недостаточно, дурно и стоишь накануне роковых непоправимостей»; или: «ты унижаешься, ты буйно безумствуешь, ты попираешь свою духовность, ты одержим дыханием зла, ты невменяем,— и губишь, и гибнешь,— остановись, здесь я полагаю этому предел!» И этим он не разрушает духовность безумца, а полагает начало его самообузданию и самостроительству; он не унижает его достоинства, а понуждает его прекратить свое самоунижение; он не попирает его автономию, а требует ее восстановления; он не «насилует» его «убеждений», а потрясает его слепоту и вводит ему в его сознание его беспринципность; он не укрепляет его противополобность, а полагает конец его бытию через край ненавистничеству. Насильник нападает; пресекающий отражает. Насильник требует покорности себе самому; понудитель требует повиновения духу и его законам. Насильник презирает духовное начало в человеке; понудитель чтит его и обороня-

ет. Насильник своекорыстно ненавистничает; пресекающий движим не злобою и не жадностью, а справедливым предметным гневом.

Конечно, есть и черты сходства: и насильник и пресекающий не уговаривают и не ласкают; оба воздействуют на чело века вопреки его «согласию»; оба не останавливаются пере, воздействием на его внешний состав. Но какое же глядени< поверху необходимо для того, чтобы на основании этих формальных аналогий утверждать существенную одинаковость и духовную равнозапретность насилия и пресечения?

Итак, все учение о противодуховности и противоположности физического понуждения и пресечения, направленного против злодея, падает как несостоятельное, как предрассудок и суеверие. Противодуховно и противоположно не по нуждение и не пресечение, а *злое насилие*; совершая его человек *всегда неправ*: и тем, что зол; и тем, что объективирсвал свою злобу; и тем, что презрел чужую духовность; и тем, что превратил другого в средство своей похоти; и неправот его остается, независимо от того, что его поступок в конечном счете принесет пострадавшему и, может быть, даже ему самому — нравственную пользу или нравственный вред. *Понуждение*, направленное против злодея, и *злое нась, лие*, против кого бы оно ни было направлено, — не одно и то же; смешение их непредметно, несправедливо, пристрасти и слепо.

Но если, таким образом, физическое пресечение и пону* дение человека человеком не есть зло, то и зло отнюдь **Е** сводимо к воздействию на человека через **посредств**Е его тела или к причинению физических страданий блии нему.

В самом деле, зло может проявляться и обычно проявл5ется совсем не только в виде физического насилия и связаних с ним физических мучений. Наивно было бы думать, что деятельность злодея сводится к физическому нападению, о'нятию имущества, ранению, изнасилованию и убийению. К<нечно, все эти деяния обычно мало затрудняют или совсем не затрудняют злодейскую душу; и поражая внешние бла[других людей, злодеи наносят им через это и жизненный, душевный, и духовный ущерб. Мало того, насилующие зл!деи, сговорившись и организовавшись, могут нанести нейчислимый вред духовной жизни не только отдельных людей но и целых народов, и всего человечества. И тем не мен<

физическое насилие не есть ни единственное, ни главное, ни самое губительное проявление их злодейства.

Человек гибнет не только тогда, когда он беднеет, голодает, страдает и умирает, а тогда, когда он слабеет духом и разлагается нравственно и религиозно; не тогда, когда ему трудно жить или невозможно поддерживать свое существование, а тогда, когда он живет унижительно и умирает позорно; не тогда, когда он страдает или терпит лишения и беды, а когда он предается злу. И вот, довести человека до этого самопредания, до несопротивления, до покорности, до наслаждения злом и преданности ему бывает гораздо легче не физическим насилием, а другими, более мягкими средствами; мало того, именно физическое насилие ведет нередко к обратному результату: к очищению души, укреплению и закалению духовной воли. Зло гораздо легче входит в душу, прокрадываясь и увлекая, чем насилуя и ломая; для него бывает целесообразнее надеть личину, чем сразу обнаружить свою отвратительность. Поэтому злодеи, желая одолеть незлодеев, не только насилуют и убивают, но восхваляют зло, поносят добро, лгут, клеветают, лгут, лгут, пропагандируют и агитируют. Потом, приобретя авторитет, приказывают и запрещают, исключают и понуждают угрозами; ищущают, чувственно опьяняя взор, и слух, и сознание, угрожая дурным инстинктам и разжигая их до состояния страстного кипения. Они будят в душах чувства обиды, зависти, вражды, мстительности, ненависти и злобы; ставят людей в тягостные, унижительные, невыносимые условия жизни; подкупают выгодой, почетом, властью; стараются подорвать в душе чувство собственного достоинства, уважения и доверия людей друг к другу; приучают ко злу простой повторностью, бесстыдным примером, незаметным заражением, внушением, расшатанием воли, привитием порочных душевных механизмов и стремятся покрыть все это явной удачливостью, безнаказанностью, гамом упоенного пиршества...

Озлобленное насилие и убийство сгущают, конечно, отвратительную атмосферу этого злодейского шествия; но главным проявлением зла и самым губительным последствием его остается именно качественное извращение и архитектурное разложение живого духа. Само насилие, при всей его внешней грубости, несет свой яд не столько телу, сколько духу; самое убийство, при всей его трагической непоправимости, предназначается не столько убиваемым, сколько

остающимся в живых. И то и другое вселяет страх и усиливает действие соблазна: колеблет волю, будит страсти, искажает очевидность...

Вот почему надо признать, что внешнее насилие проявляет зло и закрепляет его действие; но зло совсем не определяется и не исчерпывается внешним насилием.

Таково правильно понятое соотношение между физическим понуждением, насилием и злом.

8. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

Все эти предварительные исследования и соображения расчищающие путь и проясняющие перспективу, позволяют теперь обратиться к постановке основной проблемы: о духовной допустимости сопротивления злу посредством физического понуждения и пресечения.

Понятно, что проблему невозможно ставить до тех пор пока не установлены и не определены скрытые за нею реальные, предметные величины. Как рассуждать о зле, не обозначив и не раскрыв его подлинную природу? Что можно высказать о понуждении, если смешать его с насилием и не видеть ни его духовной функции, ни его мотивов, ни его назначения? Позволительно ли ссылаться на природу добра, полагая, что его сущность общеизвестна, и не замечая того, что она упрощается и искажается в рассуждении? Что может получиться в результате, кроме, несостоятельного вопроса : несостоятельного ответа?

Но для того чтобы правильно поставить проблему и правильно разрешить ее, нужна не только определенность предметного видения; необходимо еще напряженное усилие внимания для удержания того данного состава условий, вне которого падает или снимается самая проблема. Так, не стой ставить проблему «удельного веса стали» для того, чтобы потом незаметно заменить «сталь» «чугуном» и, далее, разъяснив мимоходом, что «чугун» есть в сущности «руда», определять не «удельный вес», а «абсолютный вес» произвольного взятого кусочка руды... Подобно этому, не стоит ставить проблему «сонатной формы» для того, чтобы разъяснить, что сонат вообще не бывает, что доказать ее существование невозможно, что лучше совсем не слушать музыку и что самое лучшее — это внутреннее самонаблюдение глухого человека... Всякая проблема имеет смысл только *при данных величинах*

чинах и при их *верном опытном* восприятии; вне этого она падает или обесмысливается; и тогда тот, кто все-таки продолжает разрешать ее в этом виде, оказывается в смешном положении человека, который мнимо трудится над мнимыми величинами и потом с увлечением провозглашает абсолютную истину.

Исследовать проблему о допустимости сопротивления злу посредством физического понуждения и пресечения имеет смысл лишь при наличии следующих условий.

Во-первых, если дано *подлинное зло*. Не подобие его, не тень, не призрак; не внешние «бедствия» и «страдания», не заблуждение, не слабость, не «болезнь» несчастного страдальца. Налицо должна быть *злая человеческая воля*, изливающаяся во внешнем деянии. Перед судом *правосознания* это будет воля, направленная против сущности права и цели права; а так как духовность составляет *сущность* права и бытие живого духа есть *цель* права, то это будет *противодуховная воля* — по источнику, по направлению, по цели и по средству. Перед лицом *нравственного сознания* это будет воля, направленная против живого единения людей; а так как любовность есть сущность этого единения и любовь есть сама единящая сила, то это будет *противолюбовная воля* — по источнику, по направлению, по цели и по средству. Всюду, где такая противодуховная и противолюбовная воля изливается во внешнем деянии, *встает вопрос* о сопротивлении злу посредством пресечения. Понятно, что этот вопрос должен быть *немедленно разрешен* всюду, где внутреннее понуждение оказывается бессильным, а злая воля выступает в качестве внутренне одержимой внешней силы, т. е. где она проявляется как духовно слепая злоба, ожесточенная, агрессивная, безбожная, бесстыдная, духовно растлевающая и перед средствами не останавливающаяся; где, следовательно, реально дан тот состав настроений и деяний, за который евангельское милосердие определило как наименьшее утопление с жерновом на шее (Мтф. XVIII. 6).

Понятно, что истолкование наличного зла как недуга, заблуждения, слабости, случайного «падения» и тому подобное* не разрешает, а *снимает* поставленную проблему; и тог-

* Срз. Толстой. «Закон насилия», 3, 139. «Круг чтения». III, 14, 101, 103. Срз. «Крестник», XI, 187. «Стыдно», XI, 629 -634.

да все призывы к уговаривающему непротивлению оказываются не ответом на вопрос, а *скрытым уклонением* от вопроса и ответа.

Вторым условием правильной постановки проблемы является наличие *верного восприятия* зла, восприятия, *и* переходящего, однако, в его *приятие*. Пока зло никем не вое принято, пока ни одна душа не увидела внешнего деяния *и* не прозрела скрытую за ним и осуществившуюся в нем злобу, никто не имеет ни основания, ни повода ставить и разрешать проблему внешнего сопротивления. Именно поэтому многие люди, заранее тяготясь предчувствуемой необходимостью ответа, *отвертываются* от зла и предпочитают его не видеть: то уклоняясь от надвигающихся сведений*, то «доброджелательно» истолковывая их в лучшем смысле, то укрываясь за невозможностью и непозволительностью судить ближнего, то утверждаясь в «вере», что злоба вообще не присуща людям**. Понятно, что отвернувшийся человек, не видящий, не воспринимающий, не испытывающий не может разрешить проблему, ибо он *погашает ее в самом себе*, он освобождает себя от ее бремени, притупляет ее остроту и мучительность, а самого себя лишает права участвовать в ее обсуждении; и вследствие этого все его суждения по данному вопросу оказываются или некомпетентными, как суждения слепорожденного о дополнительных цветах, или схоластическими, как суждения резонера о неиспытанных, выдуманных обстоятельствах.

Следует или не следует физически пресекать злодеяние — в этом компетентен только тот, кто *видел реальное зло*, кто воспринял его и испытал; кто получил и унес в себе его диавольские ожоги; кто не отвернулся, но погрузил свое взор в зрак сатаны; кто позволил образу зла подлинно и верно отобразиться в себе и вынес это, не заразившись; кто *воспринял зло*, но не *принял зла*. Ибо принявший зло заразился им, до известной степени стал им; и тем самым превратился из субъекта сопротивляющегося — в субъекта, которому надо сопротивляться. Ему ли разрешать вопрос о способах сопротивления? А не принявший зло — подлинно познал его, но не стал им; он имеет его в своем духовном опыте, видит его природу, понимает его пути и законы и по-

* Срв. «Круг чтения», I, 15: «Когда слышишь о дурных делах людей — не дослушивай до конца и старайся забыть то, что услышал».

** Срв. Толстой. «Закон насилия», 129; «Царство Божие», 66.

тому способен верно поставить и разрешить проблему сопротивления; испытав, отвергнув и умудрившись, он приобрел тем самым силу видения и право суда.

Третьим условием правильной постановки проблемы является наличие *подлинной любви к добру* в вопрошающей и решающей душе. Проблема сопротивления злу есть не теоретическая, а практическая проблема; ее постановка, обсуждение и решение предполагают, что человек не только воспринимает, созерцает или даже изучает явления и поступки людей, но оценивает их, связывается с ними живым, приемлющим и отвергающим отношением, выбирает, предпочитает и соединяет с выбранным и предпочтенным свое самочувствие, свою радость, свою жизнь и свою судьбу. Здесь мало испытывать и воспринимать — надо любить и вступать в живое тождество; мало мыслить, надо искренно и подлинно чувствовать; мало констатировать, надо радоваться и негодовать. Если человек, не знающий различия между добром и злом, не может даже усмотреть проблему сопротивления злу, то человек, знающий это различие, но относящийся к нему *индифферентно*, может усмотреть эту проблему, но не сумеет ни поставить, ни разрешить ее. Ибо она открывается только тому, кто берет ее главным, центральным чувствительным своей души; кто берет ее потому, что не может не взять, и не может не взять ее потому, что вопрос о победе добра над злом есть вопрос его личного бытия и небытия. Подлинное сопротивление злу не сводится к порицанию его и не исчерпывается отвержением его; нет, оно ставит человека перед вопросом о жизни и смерти, требуя от него ответа, стоит ли ему жить при наличии побеждающего зла, и если стоит, то *как именно* он будет жить для того, чтобы этой победы не было. Если торжество кощунственной противодуховности и озлобленной противолюбовности не душит человека и не гасит свет в его очах, то это означает, что в его душе нет почвы для верного постижения и разрешения проблемы сопротивления злу. Ибо эта проблема формулируется так: что следует делать тому, кто *подлинно любит стихию духа и любви* и вот присутствует при ее опорочении, извращении и угашении. Но компетентен ли нелюбящий судить о трагедии любящего? Что могут сказать «холодный» и «теплый» тому, кто горением приемлет Божественное? Имеет ли смысл допытываться у безразличного, что он будет делать, если увидит гибель того, к чему он безразличен? Вот

почему, когда духовный нигилист и индифферентист ставя проблему сопротивления злу посредством физического принуждения и пресечения, то они снимают ее своею постановкою и дают ей мнимое разрешение.

Четвертым условием правильной постановки проблем является наличие *волевого отношения к мировому процессу* в вопрошающей и решающей душе. Практически природа вопроса предполагает не только наличие живой любви, но и способность к *волевому действию*, и притом волевому действию не только в пределах собственной личности, но и за ее пределами — в отношении к другим людям к их злой деятельности и к тому мировому процессу, в который они органически включены*. Этот процесс, при любящем и волевом восприятии его, предстает в образе великой развивающейся борьбы, в которой живой и здоровый дух не может не участвовать на стороне добра: он не может не бороться, не решать и не напрягаться, содействуя одному и препятствуя другому. И вот, если не стоит спрашивать о том, что делать безразличному, то совсем уже нелепо ставить вопрос о том, что делать человеку, органически безвольному (если бы такой был возможен) или обрекающему себя на искусственное безволие. Человек, сознательно извлекающий свою волю из участия во внешнем для него мире или удерживающий ее от воздействия на душевно-духовную жизнь и душевно-телесную деятельность других людей, не имеет основания, ни права ставить и разрешать проблему о сопротивлении злу посредством внешнего принуждения. Ибо он самого начала угадывает или отводит в себе ту душевную способность (волю) и духовную направленность (на чуждое воление), которые только и могут осмыслить эту проблему; ему и не стоит ставить ее, потому что она для него не существует; ему не стоит и решать ее, потому что она предрешена для него в отрицательном смысле. И все, что он может сказать верного по ее поводу, это открытое признание своей некомпетентности и принципиальное решение воздерживаясь от участия в ее обсуждении.

Наконец, *в-пятых*, проблема сопротивления злу посредством внешнего принуждения действительно возникает и **Be**

* Срв. два правила, выношенные и сформулированные Афинагором Татианом³¹, в которых Л. Н. Толстой любит усматривать своих единомысленников но «непротивлению»: «презирайте мир» и «помышляйте о смерти».

но ставится только при условии, если внутреннее самозаставление и психическое понуждение оказываются бессильными удержать человека от злодеяния. Физическое воздействие должно испытываться как *необходимое*, т. е. как практически единственно действительное средство при данном стечении обстоятельств; вне этого не имеет смысла ставить проблему. Самая сущность ее в том, что человеку практически даются всего две возможности, всего два исхода: или потакающее бездействие, или физическое сопротивление. В первом случае он, видя, что психическое понуждение недействительно и что злодейство все равно состоится, или прекращает борьбу совсем и отходит в сторону («моя хата с краю»), или продолжает применять это средство, заведомо для него обреченное на неудачу. Во втором случае он выходит за пределы психического понуждения и направляет или ограничивает злодейскую волю посредством телесного воздействия. Понятно, что тот, кто выдвигает третий исход и допускает или обнаруживает для данного случая действительность самозаставления и психического понуждения, тот не разрешает проблему, а угашивает ее; он доказывает не *духовную запретность практически необходимого* пресечения, а его практическую ненужность и этим *снимает* проблему, обходя ее и не исследуя.

Таковы основные условия правильной постановки этой проблемы: подлинная данность подлинного зла; наличность его верного восприятия; сила любви в вопрошающей душе; сила воли в исследующей и отвечающей душе; и, наконец, практическая необходимость пресечения. Проблема может считаться поставленной только тогда, если ставящий признает, что *все* эти условия *даны*, и если он в процессе исследования утверждает их силою своего внимания, не теряет их нечаянно и не угашивает их сознательным отвержением или перетолковыванием. Отсутствие хотя бы одного из этих условий делает вопрос неверным, а ответ мнимым.

«Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если зла нет, а то, что кажется злом, есть страдание, восходящее к подвижничеству?»* Ответ может быть только один: нет, конечно, не следует. Но чего же стоит этот мнимый ответ на вопрос, который сам себя упраздняет?..

* «Круг чтения», III, 101—103; срв. «Крестник», т. XI, стр. 187; «Царство Божие», 13, 14.

«Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если я не вижу зла и не знаю, в чем именно оно состоит*, и бывает ли оно вообще, и если бывает, то есть ли оно сейчас и где именно?» Ответ может быть только один: пока не видишь и не находишь — не следует. Но какую же цену имеет такой успокаивающий ответ на вопрос наивного или духовно слепого ребенка?..

«Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если действие зла ничему не вредит* или вредит только неценному, нелюбимому, такому, что в самом деле не заслуживает ни обороны, ни поддержки и \ чему следует относиться безразлично?» Ответ не вызывает сомнений: нет, не следует. Но какое же значение может иметь этот расчетливо-верный ответ на испуганно-отрекающийся вопрос?..

«Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если воля моя мертва для всего внешнего и права в этой своей мертвости, если она не имеет никаких целей и заданий вне меня самого и моей души и не призвана ни к чему внешнему?» Ответ ясен: нет, не следует. Но что же может дать живому духу такой дедуктивный ответ навязанный формулой самоубивающегося вопроса?..

«Следует ли мне бороться со злом посредством физического сопротивления, если столь же действительны или еще гораздо более действительны ласка, уговоры, доказательство или обращение к стыду и совести?» Ответ несомнителен конечно, не следует. Но кого же успокоит этот самоочевидный ответ, игнорирующий трагическую глубину умолчанной дилеммы?..

Верная постановка проблемы дает совсем иную формулу вопроса, а именно: если я вижу подлинное злодейство или поток подлинных злодейств и нет возможности остановить его душевно-духовным воздействием, а я подлинно связан любовью и волею с началом Божественного добра не только во мне, но и вне меня, то следует ли мне умыть руки, отойти и предоставить злодею свободу кощунствовать и духовно губить, или я должен вмешаться и пресечь злодейство физически

* Срв. у Толстого его полемические фразы о невозможности бесспорного определения зла. «Царство Божие», 13, 18. «В чем моя вера», 66—67

** Срв. даже \ Марка Аврелия¹² «Наедине с собою», VIII, 55; «порой вообще ни в чем не вредит миру»...

ским сопротивлением, идя сознательно на опасность, страдание, смерть и, может быть, даже на умаление и искажение моей личной праведности?..

9. О МОРАЛИ БЕГСТВА

Так ставится проблема сопротивления злу в ее наиболее острой, напряженной, трагической части, решающей вопрос-одопустимости физического понуждения и пресечения. С самого начала ясно, что эта постановка вопроса не только существенно отличается от той постановки, которая была выдвинута проповедниками «непротивления», но и целиком отвергает ее. Ибо их постановка всецело покоится на недостаточном, неверном духовном опыте — чисто личном, предметно непроверенном, философски незрелом. Они не испытывают предметно и подлинно то, о чем говорят, наивно отправляясь от собственных душевных состояний и не подозревая о том, что это философски опасно и недопустимо.

Опыт каждого ограничен — ив размерах данных ему способностей, и в составе изначально доступных ему содержаний. И каждый человек имеет задание растить, очищать и углублять свои способности и предметно проверять, умножать и углублять свои жизненные содержания; пренебрегая этим, но обрекает себя на духовное измельчание и оскудение. Но если таково призвание каждого человека, то для *философствующего* и *учительствующего* писателя сомнение в состоятельности и верности своего духовного опыта является первою обязанностью, священным требованием, основой бытия и творчества; пренебрегая этим требованием, он сам подрывает свое дело и превращает философское искание и исследование в субъективное излияние, а учительство—в пропаганду своего личного уклада со всеми его недостатками и ложными мнениями. Как бы ни был одарен человек, ему может нравиться дурное и уродливое; он может просмотреть глубокое и в безразличии пройти мимо священного и божественного; его одобрение не свидетельствует о достоинстве одобряемого; его порицание может быть основано на чисто личных отвращениях и пристрастиях или на панических уклонениях бессознательного (фобиях); его «убеждение» может быть продуктом отвлеченной выдумки, склонности к парадоксу, к умственной аффектации, к необузданному протесту или рисующейся стилизации. И беда, если опас-

ность и недопустимость такого учительства ускользнет от философа; если религиозность не научит его умственному смирению; если он начнет благоговеть перед своими страстями и отвращениями! Тогда вся его философия окажется в лучшем случае удачным самоописанием, как бы автопортретом его души, а его учение — призывом к воспроизведению этого портрета в других душах...

Для того чтобы учить, например, о соотношении «зла» и «любви», недостаточно «представлять себе» то, что обычные представляют себе при этом философски неискушенные обыватели: «зло» совсем не совпадает с тем, что «меня *возмущает*», или что «меня *особенно возмущает*», или что «меня *всегда возмущает*»; «любовь» совсем не есть «жалостливое содрогание при виде чужого мучения», или «удовлетворение от чужого удовлетворения», или «желание всегда владеть тем, что нравится» и т. д. Если мыслитель успокаивается нг таком или подобном этому истолковании, да к тому же еще мнит себя обладателем последней истины, то он обеспечивает себе трагикомический результат в виде претенциозного лже-учения. И дело совсем не сводится к ошибке в «логическом определении»; ошибку надо искать не столько в мышлении, сколько в *духовном опыте*. Не каждый человек имеет подлинный опыт подлинного зла, подлинной любви, религиозности, воли, добрежители и т. д. Огромное большинство людей и не заботится о приобретении его, и не знает, как он приобретается. Многие, быть может, и не могли бы приобрести его, если бы даже захотели и начали стараться... Труднее было бы и требовать этого от всякого обывателя, как такового. Но учительствующий философ, который удовлетворится своими личными, домашне-обиходными представлениями, вводит духовные пределы своей личности в состав изображаемых им священных предметов и сознательно или бессознательно пытается узаконить, канонизировать для человечества свою немощность и слепоту. К сожалению, в русской философствующей публицистике такой способ «творить» и «учить» является Слишком распространенным; и даже исключительная художественная одаренность не всегда спасает от этого ложного и вредного пути.

Постановка проблемы о допустимости борьбы со злом посредством физического сопротивления требует от философа прежде всего наличности верного духовного опыта в восприятии и переживании *зла, любви и воли* и, далее, *нравствен*

ности и религиозности. Ибо вся эта проблема состоит в том, что нравственно-благородная душа ищет в своей любви религиозно-верного, волевого ответа на буйный напор внешнего зла. Истолковывать эту проблему иначе — значит обходить ее или снимать ее с обсуждения.

И вот, Л. Н. Толстой и его последователи стараются прежде всего обойти эту проблему или снять ее с обсуждения. Под видом разрешения ее они все время пытаются показать ищущей душе, что такой проблемы совсем нет; ибо, во-первых, никакого такого ужасного зла нет*, а есть только безвредные для чужого духа** заблуждения и ошибки***, слабости****, страсти*****, грехи и падения*****, страдания***** и бедствия*****; во-вторых, если бы зло обнаружилось в других людях, то надо от него отвернуться и не обращать на него внимания*****; не судить и не осуждать за него***** - тогда его все равно что не будет; в-третьих, любящему человеку эта проблема и в голову не придет, ибо любить — значит жалеть человека, не причинять ему огорчений и уговаривать его самого, чтобы он тоже любил, а в остальном не мешать ему, так что любовь исключает даже «возможность мысли» о физическом сопротивлении*****; в-четвертых, это проблема пустая, потому что нравственный человек заботится о самосовершенствовании***** и предоставляет другим свободу самоуправления, отвращая от них свою волю и усматривая во всем происходящем «волю Божию»*****; и, наконец, в-пятых, если уже бороться с внешним злом, то *всегда* есть другие, лучшие и более целесообразные средства и меры***** ^ то означаеx> чxо самая сущность зла и от-

* Толстой. «Закон насилия», 129, 138, 139. «Круг чтения», III, 101 — 103.

** «Закон насилия», 1 — 3³³.

*** «Круг чтения», III, 101.

**** Напр., «Стыдно», XI, 629- 634.

***** Там же.

***** «Круг чтения», III, 14.

***** Там же, III, 103.

***** «Закон насилия», 3.

***** «Круг чтения», I, 15; срв. III, 14.

***** Срв. «Круг чтения», 1, 68; III, 13, 14, 220.

***** Дословно: «истинная любовь... исключает возможность мысли о каком бы то ни было насилии». «Закон насилия», 173.

***** «Круг чтения», II, 261.

***** Ср₁₅ «Зако_н насилия», 53, 110. «Круг чтения», III, 14.

***** Срв «Закон насилия», 1 2, 53, 152. «Круг чтения», II,

ношения к нему, самая сущность любви и нравственности, воли и ее направления, самая основная природа религиозности и даже состав человеческих отношений и столкновений с начала и до конца истолковываются так, что проблема оказывается обойденною или снятою с обсуждения. Драматический элемент ее растворяется в сентиментальной идеологии; трагическая глубина ее замалчивается; добродетель наслаждается своею «любовью», а порок беспрепятственно изливает свою злую волю в мир.

Таким образом граф Л. Н. Толстой и его единомышленники принимают и выдают свое бегство от этой проблемы за разрешение ее. Трудно найти в их писаниях какое-нибудь суждение по этому вопросу, которое не обнаруживало бы дефектов их духовного опыта и их стремления уклониться от вопроса и ответа. И если пристальнее всмотреться в это бегство философа от разрешаемой им проблемы, то неизбежно вскроются те глубокие основы его миросозерцания и самочувствия, которыми обусловлена вся эта, типичная для его публицистики, ошибка. Здесь достаточно коснуться этих основ, только указать на них для того, чтобы осветить ее истоки.

В центре всех «философических» исканий Л. Н. Толстого стоит вопрос о моральном совершенстве человека; от разрешения этого вопроса зависит и им определяется все остальное; именно в ответе на него тонет и исходный страх смерти; именно опыт морального совершенства открыл ему и смысл всей жизни, и возможность заполнить ужаснувшую его в начале богопустынную современную душу. Строго говоря, все миросозерцание Л. Н. Толстого выращено им из *морального опыта*, который вознесся надо всем, все судил и осудил, все заменил и вытеснил: и религиозный опыт, и жажду знания, и силу художественно-самозаконного видения, и правосознания, и любовь к родине*. Моральность стала высшей, са-

* Срв. напр., все учение о соотношении «истины», «красоты» и «добра» «Что такое искусство?», XIII, 330 -331, 454. «Истина» и «красота» определяются субъективистически и релятивистически и признаются лишь «средствами достижения добра». В статье «Что такое искусство?», XIII, 417 прямо разъясняется: «Религиозное сознание нашего времени в самом общем практическом приложении его есть сознание того, что наше благо, и материальное, и духовное, и отдельное, и общее, и временное, и вечное, заключается! в братской жизни всех людей, в любовном единении нашем между собой» И далее (417 -418): «На основании этого сознания мы и должны расценивать все явления нашей жизни и между ними и наше искусство, выделяя из всей его области то, которое передает чувства, вытекающие из этого религиозного сознания».

модовлеющей и единственной ценностью, пред которой обесценилось все остальное*. Все учение его есть не что иное, как *мораль*; и в этом заложено и этим определено уже все дальнейшее.

Мораль Толстого, как философическое учение имеет два источника: во-первых, живое *чувство жалостливого сострадания*/именуемое у него «любовью» и «совестью», и, во-вторых, доктринерский рассудок, именуемый у него «разумом». Эти две силы выступают у него обособленно и самодовлеюще, не вступая ни з какие высшие, исправляющие и углубляющие сочетания и отнюдь не сливаясь друг с другом: сострадание поставляет его учению непосредственный *материал*; рассудок *формально* теоретизирует и развивает этот материал в миросозерцающую доктрину. Всякий иной материал отметається как мнимый и фальшивый, откуда бы он ни происходил; всякое отступление от рассудочной дедуктивной последовательности отметається как недобросовестная уловка или софизм**. Все миросозерцание его может быть сведено к тезису: «надо любить (жалеть); к этому приучать себя; для этого воздерживаться и трудиться; в этом находить блаженство; все остальное отвергнуть»***. И все его учение есть рассудочное развитие этого тезиса.

Именно форма рассудочной морали придает его учению черту *раздвоенного самочувствия*, постоянно памятующего о своем грехе и противопоставляющего «себя» — «своей злой похоти****. Моралист всегда внутренне раздвоен; он напуган собственной грешностью, мнительно оглядывается на нее, педантически следит за ней, судит ее, запугивает ее

* «Уяснение нравственного закона есть не только главное, но единственное дело всего человечества». «Так что же нам делать», XI, 284. «Часовщик», XI, 615—616; «Что такое искусство?», XIII, 442: «высшее же в нашем мире, доступное людям благо жизни достигается единением их между собой».

** Срв.: «Я не заробел перед выводами разума». «О назначении науки и искусства», XI, 385 ; «Я ужасался своим выводам, хотел не верить им, но не верить нельзя было». «Послесловие к Крейцеровой сонате», XII, 441; срв.: «наше разумное сознание». «Царство Божие», 137.

*** «Любовь есть единственная разумная деятельность человека». «О жизни», XI, 417.

**** «Обычно у Толстого противопоставляется «разумное я», «духовный человек» - «животному я», «животному человеку», «животной личности», которая для своего блага готова пожертвовать «благами всего мира». Срв., напр., главы «О жизни», XI, 415—430; «Послесловие к Крейцеровой сонате», XII, 433—444; «Воскресение», XIV, 63; «Страх смерти», XI, 443.

и остается сам запуганным ею, всегда готовым к самопонижению и *не способным к цельному, сильному, героическому порыву*. Но именно такая цельность и такой порыв бывают необходимы для внешнего пресечения зла.

Далее, форма рассудочной морали придает его учению черту *всеуравнивающей строгости*, признающей только полноту недостижимого идеала*, только одну линию (один критерий!), и притом *прямую* линию (никаких отступлений!). Для рассудка все ясно и просто; он не видит сложности внутренней и внешней жизни, он не знает трагических противоречий; его дело — упростить сложность до ясности и свести ясность к систематическому единству. Он слеп для реальности и имеет дело только с отвлеченными понятиями. В морали он дает единый критерий, схему, трафарет, штамп; и отменяет то, что ему не покоряется. Он ригорист, его тянет к общеутвердительным и общеотрицательным суждениям: все есть или «а», или «не а»; всякое «а» одобряется, всякое «не а» осуждается, а все остальное вызывает его гнев как изобретение «своекорыстия» и «недобросовестности». Отсюда неспособность рассудка усмотреть сложность и глубину жизненных положений и отношений; отсюда и неспособность его разрешать вопросы жизненной целесообразности, которые *превращаются* для него в вопросы моральной верности. Но именно видение *сложности* и *целесообразности жизнеотношений* бывает необходимо для физического сопротивления злу.

Далее, форма рассудочной морали придает учению Толстого черту своеобразного *эгоцентризма* и *субъективизма*. Запуганный своими греховными вожделениями и необходимостью подвести их под суд единого прямого критерия, моралист начинает испытывать «зло» своей души как подлинное, главное и единственное зло и свою внутреннюю моральную борьбу как центральное событие мира. Мораль всегда учит не о «добре» и «зле», а о *личной доброте* и *личной порочности*; она занята атомом, человеческим индивидуумом; и кругозор ее внимания ограничен: моралист отвержен обычно ото всего, кроме непосредственного состояния личной души. Это объясняется тем, что мораль есть хотя в об-

* Срв.: «Послесловие к Крейцеровой сонате», XII, 437; «а идеал только тогда идеал, когда осуществление его возможно только в идее», 438; «указание никогда не достижимого совершенства»³⁵, 439; «спустить требования идеала значит... уничтожить самый идеал». «Царство Божие», 37.

щем и необходимая, но первичная, низшая стадия восхождения к практическому совершенству. На этой стадии первоначальная, инстинктивная установка себялюбия, присущая самосохраняющейся особи, является еще непреодоленной; направленность (интенция) личной воли и внимания уже обновлена и вступила в духовную стадию, ибо человек ищет некоего объективно-значащего *совершенства*; но предметный объем внимания очерчен пределами личности, и прежний инстинктивный «эгоизм» уступил свое место «моральному эгоцентризму». Моралист есть существо, завернувшееся в себя (интро-вертированное) и сосредоточенное на *своих* состояниях и переживаниях, на своих склонностях и заслугах. Для него важнее и ценнее воздержаться самому от какого-нибудь дурного поступка, чем внести целую живительную струю в общественную -- церковную, национальную или общественную жизнь. Эта сосредоточенность на своем, внутреннем (и притом именно с точки зрения моральности) -- бывает у него нередко столь сильна, что он фактически верит в реальность своего личного настроения и *не очень верит* в реальность *чужих* душевных состояний и *чужих* внешних поступков*. Постоянно разбираясь в своей душе и педантически добываясь верного знания ее и верного суждения о ней, он не научается верно воспринимать *чужие настроения* и привыкает считать чужие души темной, неизвестной, непринимаемой сферой, о которой ни он, ни кто другой «не вправе судить». Необходимая каждому человеку работа внутреннего самосовершенствования постепенно приобретает в его жизни подавляющее, исключительное значение, доходя иногда до моральной мнительности и подозрительности: он становится пленником, рабом собственной добродетели, и если он при этом отмечает все остальные духовные измерения и возводящие пути, то жизнь его приобретает отенок самоопустошающегося педантизма.

Понятно, что такому человеку естественно взывать к мо-

* «Жизнь есть только то, что я сознаю в себе». «Разные мысли», XIII, 522; «истинное значение человека кончается познанием своей личности, своего животного. Это свое животное... человек знает совершенно особенно от знания всего того, что не есть его личность». «Все, что находится вне этого своего я, человек не знает, но может только наблюдать и определять внешним, условным образом». О других людях человек имеет «некоторое внешнее представление, но не знает их», XIII, 525; «вполне знаем мы только нашу жизнь, наше стремление к благу и разум, указывающий нам на это благо», 527; «нужно нам знать, и мы знаем только себя», 529.

ральному самосовершенствованию и видеть в нем духовную панацею и неестественно воспитывать других и бороться с общественно-объективирующимся злом. В момент семейной, национальной, общечеловеческой катастрофы, вызванной победоносным взрывом зла, он будет по-прежнему опасливо рефлексировать на свою внутреннюю моральную безошибочность и праведность и приглашать других к такому же «непротиплению», напоминая тех, кто в эпоху чумы предоставлял заразе распространяться и заботился только о своей личной незараженности.

Наконец, вся эта постановка вопроса ведет к тому, что в учении Толстого моральная верность душевного состояния оказывается *высшей, самодовлеющей целью*, главным и единственно достойным пунктом человеческих усилий и стремлений. Если для религиозного человека «моральность» есть условие или ступень, ведущая к боговидению и богоуподоблению; если для ученого «моральность» есть экзистенциальный минимум истинного познания; если для политика-патриота «моральность» обозначает качество души, созревшей к властвующему служению,— то здесь «моральность» есть последняя и ничему высшему не служащая самооценность. Достигший ее достиг чего-то последнего и безусловного, того, в чем смысл человеческой жизни и чем невозможно пожертвовать: ибо оно выше всего и нет ничего высшего. Все подчиняется моральности; все оценивается ее критерием; она всему цель; для нее все средство. Все можно и должно отдать за нее и ради нее: но жертвовать ею, хотя бы частично, хотя бы на момент — бессмысленно, противоестественно, кощунственно. Достигнув своего сокровища, скупой рыцарь владеет мирами и не может отдать его за что-нибудь другое, пока не перестанет быть скупым рыцарем...

Именно поэтому моралист такого уклада, если только он последователен, неизбежно будет обречен в жизни на чудовищные положения. Ибо, в самом деле, что ответит он себе и Богу, если, присутствуя при изнасиловании ребенка озверелой толпой и располагая оружием, он предпочтет уговаривать злодеев, взывая к их очевидности и любви, и потом, предоставив злодейству свершиться, останется жить с сознанием своей моральной безукоризненности? Или он здесь допустит «исключение»? Но во имя чего же? Во имя чего он пожертвует своей праведностью и совершит «зло», воспротивившись «насилием»? Если это высшее доступно ему и при-

знается им, то его необходимо формулировать... А если оно будет формулировано, то что же останется от всей пресловутой доктрины «непротивления»?..

10. О СЕНТИМЕНТАЛЬНОСТИ И НАСЛАЖДЕНИИ

Еще более глубокие и определяющие связи соединяют доктрину «непротивления» с *содержательными* корнями всего учения. Ибо идея «любви», выношенная и выдвинутая Л. Н. Толстым, вносит от себя такое содержание во все его основоположения и выводы, которое предопределяет собою неверность почти всех его вопросов и ответов.

«Любовь», воспеваемая его учением, есть, по существу своему, чувство *жалостливого сострадания*, которое может относиться к какому-нибудь одному определенному существу, но может захватывать душу и безотносительно, погружая ее в состояние беспредметной умиленности и размягченности. Именно такое чувство, укореняясь в душе, захватывая ее глубочайшее чувствилище и определяя собою направление и ритм ее жизни, несет ей целый ряд опасностей и соблазнов.

Так, прежде всего, это чувство само по себе дает душе такое *наслаждение*, о полноте и возможной остроте которого знают только те, кто его пережил*. Испытывать его — есть благо совсем не в том только смысле, что оно морально *ценно* и что его *следует* испытывать; но и в том смысле, что оно само по себе дает душе величайшее удовлетворение, услаждая ее и насыщая ее этою сладостью. В этом состоянии душа переживает себя блаженно-единою, целостно охваченною и растворенною; в ней все как бы течет и струится, звучит и светится, поет и сияет; она обретает в себе самой источник ни в чем другом не нуждающегося счастья, и притом такой источник, которого не может отнять у нее чужой произвол

* Л. Н. Толстой настаивает на блаженстве праведных, и притом именно в здешней, земной жизни, и согласно этому излагает и учение Христа. См.: «В чем счастье», т. XI, 201–203. Оказывается, что учение Христа есть разновидность гедонистической морали: «Христос учит именно тому, как нам избавиться от наших несчастий и жить счастливо», стр. 203; еще более плоско звучит другая формула: «Христос учит людей не делать глупостей», стр. 210; срв.: «В чем моя вера», стр. 193; срв.: «Так что же нам делать», XI, 300; о «полном удовлетворении», см.: «О жизни», XI, 428; «любовь — жизнь блаженная и бесконечная», там же; «то, что делает жизнь человеческую доброй и счастливой», «Предисловие к статье Карпентера», XIII, 484¹⁶.

и по сравнению с которым другие источники кажутся скудными, слабыми и ненадежными. Но именно эта непосредственная доступность ключа к наслаждению, его самодовлеющий характер, интенсивность даруемого им удовлетворения и особенно способность его играть и петь в беспредметном умилении* — могут незаметно приучить душу к духовно неоправданному и духовно малозначительному самоуслаждению, к сосредоточенности на этом самоуслаждении и на его добывании. Это «благое» может приковать к себе Душу не силою своего духовного превосходства и совершенства, а силою своего усаждающего блаженства**, и, далее, именно постольку оно может повести к охлаждению и инстинктивному отвращению ото всего, что не есть это благо или что не ведет к нему. Это может породить практику и теорию морального наелаженчества («гедонизма»), искажающую и силу *очевидности*, и *миросозерцание*, и основы личного характера.

Моральный гедонист*** инстинктивно тяготеет ко всему, что вызывает в нем состояние блаженного умиления, и столь же инстинктивно отвращается ото всего, что грозит нарушить, оборвать и погасить это состояние. Его духовное око начинает искать во всем умиляющего; и быстро отвертывается или закрывается, как только в поле его зрения появляется что-нибудь возмущающее или отвратительное. Раздражение, ожесточение, злоба — тягостны ему и в нем самом, как чув-

* Срв. «О жизни», XI, 429, где подробно описывается «блаженное чувство умиления, при котором хочется любить всех» и «чтобы самому сделать так, чтобы всем было хорошо». «Это-то и есть и это одно есть та любовь, в которой жизнь человека». Срв. «Воскресение», XIV, 416—417: «жальность и умиление... ко всем людям» и др.

** Особенно, если следовать правилу Толстого: «Не рассуждать о том... нет ли какой, еще лучшей любви, чем та, которая заявляет требования». «О жизни», XI, 428. Может быть, действительно, «только такая любовь дает полное удовлетворение» (там же, 428), но зато она наверное ведет человека к духовной слепоте.

*** От греческого слова «гедоне» (удовольствие, наслаждение) образуются термины «гедонизм» и «гедонист» для обозначения такого учения и такого человека, которые усматривают в наслаждении высшую цель человеческой жизни. Толстой, по-видимому, не замечал своего гедонизма; именно этим объясняется то осуждение, которое он высказывает Шопенгауэру, эпикурейцам, утилитаристам³⁷ и магометанству за их «гедонизм». Срв.: «Религия и нравственность», XIII, 205, 208. Было бы, впрочем, вообще грубою исследовательскою ошибкою, если бы кто-нибудь захотел искать у Толстого принципиальной последовательности и систематической философской продуманности.

ства, противоположные искомому блаженству, и в других, как колеблющие его собственное блаженное равновесие и самочувствие; поэтому он как бы из инстинкта самосохранения приучается отвертываться от зла и предаваться своему внутреннему благу. Постепенно его духовное око приспособляется и научается видеть во всем «умилительное» и не видеть того, что подлинно отвратительно. Тягостный, мучительный, изнуряющий душу опыт подлинного зла совсем отстраняется им и отводится; он не хочет этого опыта, не позволяет ему состояться в своей душе и вследствие этого постепенно начинает вообще «не верить во зло» и в его возможность. Осознав этот прием свой, он формулирует его в виде правила, рекомендующего отвертываться от зла, недо-сматривать, забывать*. И согласно этому правилу¹, все, воспринимаемое им, начинает систематически процеживаться, перетолковываться, искажаться. Моральный гедонист *не видит* того, что ему реально дается; и видит *не то*, что подлинно есть. Он ценит в опыте не объективную верность и точность, а соответствие своим субъективным настроениям и выросшим из них фантазиям. Он приучается фантазировать в опыте и испытывать свои фантазии как реальность**: его мирозерцание приобретает черты *идиллической противопредметности*. Понятно, как отзывается это все на его жизнеучительстве, особенно когда он касается вопроса о «сопротивлении злу» «насилием»... Только по недоразумению можно видеть в нем учителя и вождя.

Понятно также, что моральный гедонизм повреждает не только очевидность, но и *характер человека*. Состояние умиленности и растворенности не только не включает в себя *волю*, но и отводит ее как начало, с одной стороны, ненужное, а с другой стороны, напрягающее, сковывающее и потому мешающее растворению и текучести. Ибо воля не растворяет душу, а собирает ее и сосредоточивает; она не погружает ее в безгранное, беспредельное течение, а творит грань и форму; она не беспредметна, а определенна и определена; она не может говорить всему блаженно приемлющее «да», но нуждается и в твердом, обоснованном отрицании. Поэтому гедонистическое умирение, охватывая душу и за-

* Срв.: «Круг чтения», I, 15.

** Срв.: «Закон насилия», 129—о мирной, ненасильственной жизни среди животных; срв. «исследование» князя П. Кропоткина «О взаимопомощи среди людей и животных»³⁸.

владевая ее центральным чувствилищем, вовлекает ее в некое *безволие*, выражающееся то в *безразличии*, то в прямой *враждебности* ко всем волевым порывам и заданиям. «Любовь», исповедуемая и проповедуемая умиленными моралистами, оказывается состоянием *безвольным* или «пассивно-волевым»: эта «любовь» не укрепляет характер сосредоточением сил и выковыванием духовного центра личности, а постепенно ослабляет его; она не формирует личный дух, а услаждает душу беспредельностью и неопределенностью; она отучает ее от стойкого отрицания и тянет ее к всеприемлющему и всепримиряющему нейтралитету. Такая *безвольная любовь* не есть уже *активная эмоция*, ибо эмоция не враждебна воле, а нуждается в ней и ищет сближения с ней; но это и не *пассивный аффект*, ибо аффект, по самой глубине своей, не может быть беспредметен, подобно тому, как рана невозможна без ранящей стрелы. Безвольная любовь гедонистического моралиста есть скорее «настроение», легко уживающееся и с безвольностью, и с беспредметностью. В качестве безвольного настроения эта любовь — *сентиментальна*; а в качестве беспредметного настроения эта любовь — *бесцельна*: она не несет в себе ни духовного задания, ни духовной *ответственности*. Это есть чувство, насыщающее собою; оно есть не начало, а конец; не исход, а завершение; не ступень, а достижение; это есть сладостная самоценность или самоценное наслаждение; и тот, кто пребывает в нем и не позволяет ничему внешнему вывести себя из него, тот объявляется *правым*. Может ли такой безвольный и сентиментальный характер, сознательно угашающий в себе начало героизма, сладостно тонущий в безграничном и беспредметном настроении и при этом сознательно утверждающий свою правоту как единственную и образцовую для всех людей,— может ли он поставить и разрешить героическую проблему сопротивления злу? И не ясно ли, что «решая» эту проблему, он создаст скорее соблазн для безвольных и переутомленных душ, чем укрепление и умудрение для стоящего на верном пути человека?

Далее, как это ни странно кажется на первый взгляд, такая «любовь» не только не сближает «любящего» с другими людьми и не вводит его в единую, живую систему совместности, солидарности и общности*, но, наоборот, отрывает его

* Срв. даже в хозяйствовании: «я должен как можно меньше пользоваться работой других и как можно больше сам работать». «Так что же нам делать», XI, 301.

от них, противопоставляет его и закрепляет это противопоставление своеобразным, философическим «оправдываемым», практическим безразличием к их судьбе. Эта особенность объясняется, с одной стороны, моралистическим подходом к «любви», с другой стороны — ее улаждающим действием.

Мораль *требует* от человека сострадания, *понуждает* к нему, *укоряет* за его отсутствие. Этим она сосредоточивает внимание человека на *самом себе*, приучая его к своеобразному, иногда довольно утонченному эгоцентризму*: морализирующий человек интересуется главным образом (иногда исключительно) тем, что *он сам* испытывает и чего он сам *не* испытывает, и, укоряя себя, старается ввести в состав *своей личной* жизни новые, морально ценные переживания. Но если ему это удастся и он начинает испытывать и переживать сладость сентиментальных настроений, то сложившийся эгоцентризм не только не ослабевает и не исчезает, но закрепляется и упрочивается в наслаждающейся душе. Вот почему для сентиментального моралиста в его настроениях существенен не внешний, «любимый» им предмет, а он сам, «любящий» субъект. Важно, чтобы «я» сострадал; и это морально важнее, ценнее и психически реальнее, чем состояние того, к которому я имею сострадательное отношение. Необходимо, чтобы «я *умиленно жалел*»; тогда я буду блаженствовать; и по сравнению с этим событием начавшегося во мне блаженства судьба желаемого мною предмета решительно отходит на второй план. Дело не в том, что кто-то страдает; страдания даже полезны** людям. Дело и не в том, чтобы во внешних отношениях и делах людей что-то состоялось или чего-то не состоялось: это не в человеческой власти, а в Божией воле***. Дело вообще не в «последствиях» поступка: соображения о них совсем не должны весить в мотивах и на-

* Интересно отметить, что этот наивный эгоцентризм выступает и в отношении к государству. Срв. всю систему аргументов в «Царстве Божием». стр. 88: «*мне* не нужно более государство...»; «*с мне* не нужно отделение себя от других народов...»; *мне* не нужны все те правительственные учреждения...»; «*мне* не нужны ни управления, ни суды...» Курсив всюду принадлежит Толстому.

** Срв.: «Закон насилия», 3; «Страдания», XI, 460—471. Замечательно, что об этой «полезности страданий» Толстой вспоминает только тогда, когда эта ссылка подкрепляет правоту наслаждающегося моралиста, и решительно не считается с нею при обсуждении социально-педагогической проблемы.

*** «Закон насилия», 187; «Круг чтения», II, 18—21, и др.

мерениях человека настолько, что поступок прямо объявляется тем более морально совершенным, чем менее совершивший его думал о его последствиях*. Все дело в том, чтобы я внутренне исполнял «волю Божию», т. е. *«любил»*, а остальное не в моей власти и потому не определяет собою моих заданий.

Вот почему «любовь» сентиментального моралиста не уводит его душу от него самого и не освобождает ее от собственного бремени и личных пределов, но, наоборот, — закрепляет их. Сентиментальный человек не уходит в то, что любит, и не отождествляется с любимым, не забывает себя. Поэтому он и не строит любимого предмета, не творит его, ибо для этого необходимо переложить целевой центр своей жизни из себя — в него. Такой моралист центрирован эгоистически, и именно вследствие этого его «любовь» оказывается *практически мертвенной!* Он воспевает ее и призывает к ней; но то, что он воспевает, есть состояние внутренней завершенности и практической недейственности. Это есть «любовь» беспредметно-экстенсивная и общественно вялая, безразличная к последствиям своих поступков и к общественному благу. Ее лозунг выражается словами: *предоставить других самим себе, а самому жить доброю жизнью***. Любящий субъект оказывается несравненно важнее любимого объекта; и понятно, что в тот момент, когда сентиментальной душе приходится выбирать между тем и другим, она, оставаясь верною своей природе и своим принципам, останавливает свой выбор на субъекте и его драгоценной моральной правоте.

Это не значит, что сентиментальный моралист отвергает всякое самопожертвование или совсем не способен к нему. Бывают такие острые случаи, когда он прямо советует «ставить самого себя на место убиваемого» или жертвовать своей жизнью***. Однако при внимательном анализе обнаруживается, что он жертвует своею жизнью не ради спасения

* Срв.: «Закон насилия», 122, 137; «Круг чтения», II, 21- 56; особенно II, 56-59. Это не мешает, впрочем, и самому Л. Толстому, и его единомышленникам аргументировать в пользу «непротивления» — его благами последствиями. Срв.: «Крестник», т. XI, 177—178; «Свечка», т. XI, стр. 47-59 ; «Круг чтения», I, 238-240 и др.

** «Срв.: «Круг чтения», III, 14; а также «Закон насилия», 122, 150, 152; срв.: «перестать заботиться о делах внешних и общих» «Царство Божие», 133.

*** «Круг чтения». II, 162-165; «Закон насилия», 138.

любимого, а *ради собственной праведности*. Ибо, как уже установлено, ответ должен иметь в виду именно те случаи, в которых спасти любимого может *только физическое противодействие* угнетателю, а не предложение самого себя в заместители убиваемой жертвы. Если *волевая*, героическая, несентиментально любящая душа стоит перед заданием *спасти от смерти* любимого человека (или, соответственно, оградить от насильников-растлителей семью, церковь, родину), то она не может считать свое задание разрешенным, если она праведнически погибнет *вместе со спасаемым*, и притом погибнет потому, что не решится преступить пределов своей моральной праведности. Но сентиментальный моралист «любит» только до пределов своей личной моральной праведности. За спасение «любимого» он согласен отдать, в крайнем случае, свою жизнь*, но не свою моральную безукоризненность. Правда, он «любит» и готов защищать любимое; но лишь до тех пор, пока не окажется необходимым физическое противодействие, которое для него морально запретно как греховное, постыдное «насилие». Поэтому, если жизнь ставит его перед необходимостью выбора между «спасением любимого» и «спасением своей личной праведности», он, не обинуясь, спасает свою праведность (хотя бы ценою ее смертного конца) и предает любимый предмет**. Его жертва заключается не на алтаре любимого предмета, а на алтаре собственного морального совершенства.

Этим и определяется предел его эгоцентрической любви. Конечно, это совсем не мало, если человек ставит свою моральную безукоризненность, как он ее сам понимает, выше собственной жизни. Однако именно эта преданность его своей собственной добродетели обнаруживает, сколь мало он предан всему, что *не есть* она. Если насильник нападает на «любимого» человека и я в этот момент предпочитаю, чтобы он был убит (хотя бы вместе со мною), чем чтобы я оказал насильнику физическое противодействие,— то вся моя любовь оказывается аффектированным прекраснословием. Я обнаруживаю тем самым, что моя «любовь» ограничена своею собственною природою; что эти пределы обрекают

* «Любовь есть предпочтение других существ себе — своей *животной личности*». «О жизни», XI, 425. Курсив мой.

** Этот критерий: кто чем чему пожертвует при необходимости выбора?— известен и Толстому. См.: «Религия и нравственность», XIII, 210. И здесь выше всего ставится «исполнение воли Божией», т. е. моральных требований.

ее на своеобразное практическое дезертирство и предательство, и притом в наиболее критический момент; что я в действительности *не смею* любить самозабвенно, целно и героически из боязни согрешить; и что вся моя «любовь» есть разновидность практического безразличия к якобы любимому предмету...

Понятно, что если бы акцент любви лежал не на самом любящем субъекте, а на любимом предмете, то обращение к физическому противодействию не выросло бы в непреодолимую преграду. Спасаящий спас бы любимого, не рефлексировал на возможный грех и не трепещал перед своею возможною моральною небезукоризненностью; ибо им двигала бы *реальная любовь* и *реальная необходимость*. Он отложил бы моральный суд над собою, и этот несвоевременный суд не поверг бы его в момент действия в раздвоенность, колебанию безволия и практическое предательство.

Ясно также, что сентиментальная любовь не единит людей, а разъединяет их. В самом деле, если бы каждый человек, следуя правилу субъективистической морали, предостерегал других самим себе, заботясь о своей собственной моральной безгрешности, то возникло бы не братское единение, а распыление отвернувшихся друг от друга пассивных атомов. Все были бы погружены, каждый про себя и для себя: в самодовлеющий процесс морализирующего само-умиления, и каждый сознавал бы, что в критическую для него минуту нападения он не найдет у других ничего, кроме безвольного и пассивного «сострадания» или, в самом лучшем случае, готовности быть изнасилованным и зарезанным вместе с ним. Трудно представить себе, какую общественно-разлагающую струю внесла бы в жизнь человечества такая извращенная, злосчастная установка, если бы все люди последовали за призывами сентиментальной морали, «перестали заботиться о делах внешних и общих»* и, «не думая (о единении)** и «о последствиях своей деятельности»***, **В**и травили бы из своей жизни начала взаимной обороны, совместного выступления против насильников, солидарной борьбы против злодеев... Осуществилась бы чудовищная программа самораспыления добра в мире, самопредания и взаимопредания нравственно благородных душ; и притом все <

* «Царство Божие», 133.

** «Закон насилия», 150.

*** «Закон насилия», 122.

непомерной «моральности» и под названием взаимной «любви».

К счастью для человечества, духовно здоровый инстинкт не допустит его до такого крушения.

И. О НИГИЛИЗМЕ И ЖАЛОСТИ

Идея любви, выдвинутая Л. Н. Толстым и его последователями, страдает, однако, не только чертами наслажденчества, безволия, сентиментальности, эгоцентризма и противобщественности. Она описывает и утверждает в качестве идеального состояния чувство в известном смысле *бездуховное* и *противодуховное*; и эта особенность сентиментальной любви имеет, может быть, наибольшее значение для проблемы сопротивления злу.

Как уже показано выше, все мирозерцание Л. Н. Толстого выращено им из морального опыта, который заменил или вытеснил собою все другие источники духовности в человеке, обесценив их или устранив их совсем.

Так, моральный опыт заменяет собою *религиозный опыт* и занимает его место*. Мораль выше религии; она судит своим критерием всякое религиозное содержание и утверждает *пределы своего опыта* как обязательные для религии. Вся глубина религиозного восприятия, религиозного предмета, религиозной тайны и символики, все богатство положительной религии критически и скептически пропускается сквозь душную теснину личного морального переживания, полуслеплого, ограниченного и самодовольного. Вооруженный «простым здравым рассудком» во всей его плоской скудости, "моралист перебирает и разбирает догматы и обряды христианской церкви, отмечая все, что ему кажется странным и непонятным, и принимая каждое близорукое соображение свое

* Срв. обычное у Толстого истолкование «воли Божией». Напр., «О назначении науки и искусства», XI, 371; «Предисловие к сборнику...», XI, ПО⁴⁰; «Неделание», XI, 613; «Часовщик», XI 615, 616; «Что такое искусство», XIII, 330; «Закон насилия», 138; «Религия и нравственность», XIII, 201—219. В этом последнем опыте смысл жизни особенно наглядно сводится к религиозности, а религиозность к моральности... Эту связь между религией и нравственностью Толстой совершенно неточно выражает словами: «нравственность включена уже, *impliquée*⁴¹, в религии». Стр. 211. Срв.: «Что такое искусство», XIII, 417 (особенно ясно).

за проявление критической честности и мудрости*. Идея том, что религиозным измерением проникается, освящается и углубляется вся духовная культура и что постольку жите! ски-обывательский рассудок с его «трезвостью» и прозаиз! ностью теряет свою компетентность, остается ему чуждок ибо он не видит того, что *всякое* духовное состояние челове ка (а не только моральное) ставит его перед лицом Божи! дает ему живой, самоценный опыт *тайны* и скрытого в тайн *откровения*. И не подозревая, по-видимому, что творимое и дело есть в глубоком смысле *пошлое* дело, он издается на недоступную для него тайною и глубиною и придает своим рассудочно-моральному мирозерцанию характер *религиоз! ного нигилизма*.

Подобно этому, моральный опыт утверждает свое верх! венство и в сфере *науки*. Не усматривая духовную самоце! ность истины и ее измерения, моралист считает себя **Верхо!** ным судьей надо всем тем, что делает ученый: он судит ег! дело и его предметы**, измеряя все мерою моральной пользы и морального вреда***; судит, осуждает и отвергает как не! пражное, пустое и даже развратное****. Вся научная культ! ра, поскольку она не обслуживает заданий сентиментальне! морали***** и не поставляет моралисту «нужного» ему мат! риала, объявляется делом дурным и вредным, порождение! празднолюбия, профессионального тщеславия и о!

* «Старая мудрость, ложь которой уже развенчана», «Неделание», > 597⁴²; срв.: о «диких, идолопоклоннических суевериях», внушаемых церк! вью, «Царство Божие», 28, 75; о «бессмысленных кощунствах церковн! катехизисов», там же, 72; о низких мотивах, по которым духовенство все э! делает, там же, 15—16. См. особенно «Критику догматического Богосл! вия»⁴³.

** Иногда на первый план как будто выдвигается религиозное \ рило, напр., в «Наука и нравственность», XIII, 197 -219; но это только ви! мость, ибо заданные к познанию «требования Высшей воли» (204 205) сводятся по существу к моральным заповедям. Применительно к і КвсстВн можно установить то же самое, см.: «Что такое искусство», XI 321, 381, 415, 454, 458.

*** Срв.: «О назначении науки и искусства», XI, 344—345, 3(«Послесловие к Крейцеровой сонате», XII, 434; «Что такое искусство», XI 458; «Предисловие к статье Карпентера», XIII, 484 и др.

**** «развращающее душу и тело изучение научного талмуда», ' 369; «ненужные глупости», XI, 593; срв. еще XI, 594, 596; «праздное любоп! ство», «Предисловие к статье Карпентера», XIII, 484.

***** В меру своего морального служения наука получает поща; поработенная и почти ослепленная, срв.: «О назначении науки и искусств! XI, 341, 351, особ. 354—355.

мана*. Умственный труд вообще не есть труд, а симуляция и болтовня ленивого и хитрого человека**. Духовно-самоценная категория истины ничего не говорит личному опыту Льва Толстого, и он отменяет ее, не понимая того, что изменением *истины* как таковой проникается, осмысливается и поддерживается *вся* духовная культура: ибо в действительности *всякое* духовное состояние человека таит в себе некую истину и несет ему некое ведение. Границы *личного* духовного опыта оказываются узаконенными и здесь. Научное знание рассматривается с точки зрения *морального утилитаризма*, и это придает всему мирозерцанию характер своеобразного *научного нигилизма*.

Тот же самый моральный утилитаризм торжествует и в отношении к *искусству*. Самоценность художественного видения отвергается и искусство превращается в средство***, обслуживающее мораль и моральные цели. Художественность допускается, если она несет в себе «доступное всем людям всего мира**** морально-полезное получение*****», и отмечается как произведение праздности и проявление разврата*****, если она в себе его не несет или если она «учит» чему-нибудь морально непризнанному. Всякое произведение искусства, не говорящее личному опыту морального утилитариста, отвергается и высмеивается*****, зато всякий морально полезный продукт одобряется и превозносится*****; нередко вопреки своей эстетической несостоятель-

* Срв.: «О назначении науки и искусства», XI, 327, 329, 336, 337, 340, 353, 362; «ведь мы, жрецы науки и искусства, самые дрянные обманщики, имеющие на наше положение гораздо меньше прав, чем самые хитрые и развратные жрецы», 363; срв.: «Три притчи», XIII, 187.

** Срв. в сказке «Иван дурак» образ «старого дьявола», «работящего головой» на колокольне. Глава XII.

*** Это прямо выговорено в «Предисловии к роману Поленца», XIII, 117, и в «Что такое искусство», XIII, 331.

**** Срв.: «Что такое искусство», XIII, 423, 449; «Предисловие к роману Поленца», XIII, 114.

***** Срв.: «О назначении науки и искусства», XI, 348—349, особ. 357; «Предисловие к сборнику», XI, 410, 411; «Предисловие к соч. Мопассана», XIII, 88—89; «Что такое искусство», XIII, 317.

***** «О назначении науки и искусства», XI, 362; «Что такое искусство», XIII, 276, 278, 342 и др. Срв. огульное осуждение музыки, XIII, 430.

***** «Что такое искусство», XIII, 382—383, 392—393, 405, 406, 407; срв. особенно чудовищную характеристику Пушкина, 427.

***** «О назначении науки и искусства», XI, 351; «Предисловие к соч. Мопассана», XIII, 88—89; срв. XIII, 117; «Что такое искусство», XIII, 424 и сл.

ности. Рассудок моралиста последовательно делает все выводы, рисуясь своею прямолинейностью и парадоксами. Эстетическое измерение извращается и угасает; всепроникающая: утончающая и углубляющая сила художественного видения: призванная не морализировать, а видеть в образах Божественное и строить форму человеческого духа,— слабеет меркнет, уступая место нравоучительному резонерству*. Моралист стремится навязать искусству чуждую ему природу и утрачивает его самобытность, его достоинство и его призвание. Он сам видит это, сознает и выговаривает это в форме определенного принципа и учения и тем самым поидает> всей своей теории черту своеобразного *эстетического ниглизма*.

Еще острее оказывается то отрицание, с которым моралист подходит к праву и государству. Духовная необходимость и духовная функция *правосознания* ускользает от него совершенно**. Вся эта сфера драгоценного, воспитывающего душу духовного опыта не говорит его личному самочувствию ничего; он видит здесь только самую поверхность) внешность событий и деяний; он квалифицирует эту ВНЕшность как грубое «насилие» и произвольно характеризует скрывающиеся за этим «насилием» намерения как злые мстительные, своекорыстные и порочные. Право и государство не только не воспитывают людей, но развивают в них: дурные черты*** и склонности; государственные деятели охвачены созерцательно-организованным и лицемерно-оправдаваемым**** злом***** на «редкие попытки насилия», исходящие от «так называемых убийц, грабителей и воров***** других несчастных, падших братьев. Сочувствие сентиментального моралиста оказывается всецело на стороне эгоистичных и несчастных*****, а деятельность государственно мыслящих патриотов объявляется «самой пустой и притом же вредной»

* Напр., весь нравоучительный роман «Воскресение».

** Срв. попытки изобразить всю благородную глубину правосознания как результат «устрашения», «подкупа», «гипнотизации» и воинского «одушевления» и «озверения». «Царство Божие», 71, 72 и др.; все сводится к «самочувствию» загипнотизированных людей: стр. 81 и сл.

*** Срв.: «Закон насилия», 129 -130.

**** «Закон насилия», 139, 147.

***** Срв.: «Круг чтения», III, 13, 14 и др. Срв. особ. «Царство Божие», гл. V, VI, VII, X, XII.

***** «Закон насилия», 139.

***** Срв., напр., «Воскресение», XIV, 345 -346, 358 и др.

человеческой деятельностью»*. Естественно, что гнев его обрушивается с особенной силой на всю ту сферу духовного компромисса, к которой оказывается вынужденной государственная власть и личное участие в которой является для гражданина несением ответственного и почетного бремени: функция охраны, функция пресечения, функция суда, функция наказания, функция меча глубоко возмущают сентиментальную душу и вызывают у нее слова отвращения и клеймящего негодования. Понятно также, что вместе с отвержением права, как такового, отвергаются и все оформленные правом установления, отношения и способы жизни: земельная собственность**, наследование, деньги, которые «сами по себе суть зло»***, иск, воинская повинность****, суд и приговор — все это смывается потоком негодующего отрицания, иронического осмеяния, изобразительного опорожнения. Все это заслуживает в глазах наивного и шеголяющего своею наивностью моралиста только осуждения, неприятия и стойкого пассивного сопротивления*****. Неизбежным выводом из всего этого отвержения является, наконец, и отрицание *родины*, ее бытия, ее государственной формы и необходимости ее обороны*****. Моральное братство объемлет всех людей без различия расы и национальности и тем более независимо от их государственной принадлежности: братского сострадания достойны все, а «насилия» не заслуживает никто; надо отдать отнимающему врагу все, что он отнимает, надо жалеть его за то, что ему не хватает своего, и приглашать его к переселению и совместной жизни***** в любви и братстве. Ибо у человека нет на земле ничего такого, что стоило бы оборонять на жизнь и смерть, умирая и убивая.

Сентиментальный моралист не видит и не разумеет, что

* «Закон насилия», 134; «Царство Божие», 102, 115.

** Срв.: «Зерно с куриное яйцо», т. XI, 170.

*** Срв.: «О переписи в Москве», том XI, 224; «Так что же нам делать», XI, 298.

**** Срв. особ. «Царство Божие», 68, 113 -114 и главу XII.

***** Срв.: «борьба всегда останется борьбой, т. е. деятельностью, в корне исключаящей возможность признаваемой нами христианской нравственности», «Религия и нравственность», XIII, 216--217.

***** Об отрицании патриотизма см. особенно: «любовь к отечеству» есть нечто «отвратительное и жалкое», «В чем моя вера», стр. 252; о «диком суеверии патриотизма», «Царство Божие», стр. 72, 38.

***** Срв. сказку об «Иване дураке», гл. XI.

право есть необходимый и священный атрибут человеческого духа; что каждое духовное состояние человека есть видоизменение права и правоты; и что ограждать духовный расцвет человечества на земле невозможно вне принудительно общественной организации, вне закона, суда и меча. Здесь его личный духовный опыт молчит, а сострадательная душа впадает в гнев и «пророческое» негодование. И в результате этого его учение оказывается разновидностью *правового, государственного и патриотического нигилизма*.

При таком слепом и наивно морализирующем подходе все огромное хранилище духовной культуры оказывается опустошенным и сокровища его извергнутыми, все творческое духовное напряжение человеческого духа оказывается осужденным и запрещенным. Религиозно обескрыленные; осмеянный и низведенный, познавательно обессиленный, ослепленный, художественно урезанный и поработанный: лишенный прав, обороны и родины, — человек остается к концу этого противодуховного цикла жалким существом об одном, моральном измерении; и высшим призванием ему оказывается *самопонижение к безвольно-сентиментальной жалости*. Сентиментальный моралист знает только одно измерение совершенства — моральное; вся сущность духа, вся жизнь духа сводится для него к моральному самоулучшению; и все моральное достижение сводится для него к насыщению души жалостливым состраданием. И в результате этого все понимание *человека, добра и зла* становится механическим, плоским и бездуховным*.

Если усвоить эту точку зрения и довериться ей, то окажется, что человек не есть индивидуальный дух с живым отношением к живому и личному Богу, со священными правами на участие в жизни богосозданного мира, с видением и

* Срв. нижеследующую формулу духовно-нигилистического утилитаризма, достойную любого последовательного материалиста и целиком вытекающую из сентиментального гедонизма: «В этом одном деле (в «борьбе с природой»⁴⁵) получает человек, если уж разделять его, полное удовлетворение телесных и духовных требований своей природы: кормить, одевать, беречь себя и своих близких есть удовлетворение телесных потребности делать то же для других людей — удовлетворение духовной потребности. Всякая, всякая другая деятельность человека только тогда законна, когда она направлена на удовлетворение этой первейшей потребности человека! потому что в удовлетворении этой потребности состоит и вся жизнь человека». «Это первый и несомненный закон Бога или природы», «О назначении науки и искусства», XI, 371; срв. «Выдержка из частного письма...», XI, 4 («служение людям, как призвание всякого человека»⁴⁶).

чувственной тайны и чувственной красоты, с изучением закона и ведением мудрости... Нет, все это отвергнуто и погашено. Человек есть, с одной стороны, *страдающий субъект* и тем самым *объект жалости и сострадания*; с другой стороны, он есть *жаляющий субъект* и, соответственно, *объект; ограждаемый от страдания*. Вся жизнь человечества сводится к тому, что люди страдают и причиняют друг другу страдания, что люди то жалеют, то не жалеют друг друга. Хорошо, когда люди жалеют друг друга, не мучают и «соединяются»*; плохо, когда люди друг друга не жалеют, мучают и разъединяются. Высшая цель человечества жалеть и не мучить; высшее совершенство, доступное человеку, сводится ко всеобъемлющей жалости (*всех жалеть, всей душой*); праведная деятельность состоит в ограждении всех от страданий, хотя бы ценою *своих* страданий и *своей* жизни. Дальше этого sentimentalный моралист не видит, не показывает, не учит, не зовет. Мало того, он отвергает и осмеивает все остальное.

Именно в этом обнаруживается с полной очевидностью ограниченность и упрощенность его жизнепонимания. Сентиментальность его — эта повышенная и обостренная, но беспредметная и безвольная чувствительность — чрезвычайно легко, быстро и остро отвечает на всякую человеческую неудовлетворенность, на всякое чужое страдание; она ранится им, содрогается, ужасается и начинает безвольно мечтать о его устранении, о его прекращении, о его конце. И к этому сводится вся жизненная «мудрость». *Страдание есть зло*; вот первая, скрытая аксиома этой мудрости, из которой выводится все остальное. Если страдание есть зло, то и причинение страданий (*насилие!*) есть зло. Наоборот, отсутствие страданий есть добро, а сочувствие чужим страданиям есть добродетель**. Этим определяется и судьба нашей основной проблемы: в борьбе с страданием — допустимо ли причинять новые страдания, умножая и осложняя их общий объем и состав? Ответ ясен: нет смысла громоздить Пелеон на Ос-

* Сов. «Часовщик», XI, 616; «смысл... жизни только в том, чтобы действовать соединению людей»; «жить» «в любви с братьями»; к этому и сводится «делание Божьего дела» (615).

** «В Евангелии с поразительной грубостью, но зато с определенностью и ясностью для всех выражена та мысль, что отношение людей к нищете, страданиям людским есть корень, основа всего». См.: «О переписи в Москве», т. XI, стр. 221.

су⁴⁷... «Сатану» нельзя изгнать «сатаной»; «неправду» нельзя очистить «неправдой»; «зло» нельзя победить «злом» «грязь» нельзя смыть «грязью»*. И ответ этот только последователен: если страдание действительно есть зло, то кто ж« согласится увеличивать его объем, стремясь к уменьшению: этого объема? Или — кто согласится вступить на «путь дива» для того, чтобы на него не вступать?..

Так вскрывается первооснова сентиментальной морали она покоится на *противоуховном гедонизме*.

Вопреки всему этому, в действительности человек с его природой, его влечениями, способностями и заданиям устроен так, что легче всего ему дается удовлетворение по требностей и наслаждение; и труднее всего ему дается вол\$ к духовному совершенству, усилия, возводящие к нему, и до стижение его. Человека всегда тянет вниз, к наслаждениям и особенно к чувственным наслаждениям; и редко влечет его вверх, к совершенному, его увидению и созданию. Пут! вверх открывается человеку и дается ему, но дается только в страданиях и только благодаря страданиям. Ибо сущност страдания состоит прежде всего в том, что для человека ока зывается закрытым или недоступным путь вниз, к низшим наслаждениям. Эта закрытость низшего пути не означае еще духовного достижения, но есть первое и основное *уело вие* восхождения. Не всякое страдание, не всякого человек; и не всегда возводит и одухотворяет, ибо здесь необходим; некая верная направленность страдающей души и неко< внутреннее умение. Но всякое подлинно духовное движенш и достижение вырастает из страдания, давнего или нового кратко-глубокого или долго-длительного, забытого или незаб венного. К Богу восходит только та часть, только та сил; души, которая не нашла себе наслаждения и успокоения і первобытном, земном отпавлении, только та, которая не из жила в слишком человеческих удовлетворениях, котора: не радовалась им, а страдала, и стыдилась, и ужасалась с их приближения. Страдание есть цена духовности и преде, для животности; это есть грань беспечному наслажденчест ву, увлекающему и совлекающему человека; это есть источ ник воли к духу, начало очищения и видения, основа харак тера и умудрения. Поэтому жизненная мудрость состоит н

* «Закон насилия», 55, 173—175; «Круг чтения», I, 238—239; III, 220¹ Сrv.: «Крестник», т. XI, 179; «Три притчи», XIN₁ 184.

в бегстве от страдания как от мнимого зла, а в приятии его как дара и залога, в использовании его и окрылении через него. Это приятие должно быть совершенно не только для себя и за себя, *но и для других*. Оно не означает, что человек будет нарочно мучить себя и ближних; но оно означает, что человек преодолает в себе страх перед страданием, перестанет видеть в нем зло и не будет стремиться прекратить его *во что бы то ни стало*. Мало того: он найдет в себе решимость и силу причинить страдание и себе, и ближнему — в меру высшей, духовной необходимости, заботясь об одном, *чтобы это страдание не повреждало силу духовной очевидности и духовной любви в человеке*. Ибо дух больше души, а страдание есть цена духовности.

Именно перед этим трагическим законом человеческого существа сентиментальный моралист остановился, содрогнулся и не принял его*. Он не принял *такую* цену одухотворения и закрыл себе глаза на основную трагедию человека. Он испытал страдание как зло; и отверг его. Согласно этому отвержению, он начал искать путь к внутреннему наслаждению и нашел его в упоении жалостью; он начал жалеть всякого страдающего и — положил как высшее — не причиненно страданий другим. И далее, он не только отверг страдающий путь, но и самую *цель* страдающего восхождения: дух. Сентиментальность его излилась в гедонизм и привела его к противсздуховности. Вся духовная сокровищница, все духовное делание человечества, было осуждено и отвергнуто ради того, чтобы Люди не мучились и не «обижали» друг друга, ради единственного, высшего достижения: *всеобщего наслаждения всеобщую взаимную жалостью*.

Этот сентиментальный гедонизм учит, что нет на свете ничего высшего, во имя чего людям стоило бы страдать самим и возлагать страдания на своих ближних. Вся задача в том, чтобы все внутренне претворили свое *страдание* в *со-страдание* и тем проложили себе путь к высшему *наслаждению*. Выше этого идти некуда и незачем. «Насильственно» этого нельзя достигн\$^\\^#^' потому «насилие», как бесцельно

* Ранний очерк Толстого «Страдания» делает попытку доказать гедонистическую (XI, 461), моральную (XI, 462 • 471) и биологическую (XI, 461, 469) полезность страданий; но тут же устанавливает, что «все наслаждения покупаются страданиями других существ» (461) и что борьба со страданием, освобождающая ближних от него, есть «единственная радостная работа» (470).

умножающее страдания людей, осуждается безусловно. Но это и означает, что *духовный нигилизм* есть порождение *сентиментального гедонизма*; учение о непротiwлении злу насильем есть последовательный вывод из того и другого.

Все это может быть выражено так: мораль Л. Н. Толстого видит в идее *добра* элемент *любви* и не видит элемента *духа*. Поэтому она утверждает как высшую ценность *бездухную* и *противодуховную* любовь, которая оказывается безвольной, сентиментальной жалостью и совлекает вслед за собою все высшие жизненные ценности на уровень элементарной, инстинктивной душевности. Соответственно с этим, мораль Л. Н. Толстого видит в идее *зла* элемент *ненависти* и не видит элемент *противодуховности*. Поэтому она усматривает самый тяжкий грех во вражде или ее внешних проявлениях, осуждает духовно верное отъединение *незлodeе* от злодеев и не замечает, что она сама включает в свой «идеал» черту сущего зла — *противодуховность*. Вследствие этого все учение о добре и зле оказывается искаженным и несостоятельным. «Добро» предстает в образе мелком и плоском, гедонистически-самодовлеющем, духовно мертвеном и сентиментально-идиллическом. «Зло» предстает в образе сравнительно безвредном (внешнее насилие), легко преодолимом, лишенном своей существенной ядовитости и в то же время вызывающем у моралиста несоответственно преувеличенное, аффектированное негодование. Все размежевание добра и зла оказывается неверным: духовно-нигилистические, сентиментально-пошлые, безвольные и духовно-безответственные настроения и поступки относятся к добродетельным; напротив, деяния героически-волевые, пророчески-гневные, пресекающие зло и карающие злодея причисляются к самым позорным и низменным проявлениям человека*. И надо всем этим царит прямолинейность рассудка; и наивность рассуждающего обывателя.

Естественно, что вместе с отвержением духа и решительным предпочтением бездуховной, жалеющей и наслаждающейся души все в жизни перемещается и обесценивается. То, во имя чего человеку стоит жить на земле и страдать отпадает; а то, что остается и стремится занять место отпавшего, оказывается не таковым, чтобы из-за него стоило страдать и умирать.

* Срв. главу первую.

В самом деле, духовное начало в человеке есть источник и орудие *божественного откровения*; оно дает человеку нечто такое, из-за чего стоит жить, стоит воспитывать себя и других, нести страдания и поднимать бремена; здесь есть драгоценность, которою стоит жить и ради которой стоит и умереть. Ею осмысливается и жизнь, и страдания, и смерть. Эта святыня не только больше личности, больше личной морали и личного наслаждения: она больше, чем любая совокупность людей, отвергнувшая ее и противопоставившая себя — ей. Ибо ею, этой святыней, определяется главное, реальное и священное в человеке, в людях, в человечестве. И именно в служении ей человек находит последнее и главное основание для понуждения и пресечения.

С отпадением этой святыни все сводится ко множеству индивидуальных людей, то предающихся взаимному «обижанию» и «насилию», то наслаждающихся взаимным состраданием. Все они суть равные моральные атомы, и нет среди них ни слуг, ни органов святыни, перед *нею* ответственных, *ею* уполномоченных, *ее* представляющих и за *нее* умирающих и карающих. Нет церкви, хранительницы откровения; нет родины, живой сокровищницы духа; нет мудрости и национального восхождения к ней; нет красоты, нет героизма, чести и их живой традиции; грубое и пошлое насилие усмотрено там, где на самом деле творится живая тайна политического единения... Людям не из-за чего понуждать и воспитывать друг друга. Человек чувствует только свою личную «обиду» и желание «отомстить»; и задача его сводится к тому, чтобы не мстить, а «простить» и «пожалеть»; и если ему удастся любить своих обидчиков и никого не обижать, то задача его жизни решена. Сентиментальный моралист не видит, что он духовно опустошил человеческую душу и поверг ее в состояние ослепления и пошлости. Он не понимает, что человек значителен только в меру своей духовности и что в меру своей бездуховности и противодуховности человек слеп и пошл. Он не видит того, что духовно пустая душа, отвернувшаяся и насмевшаяся, становится религиозно уродливым явлением, заслуживающим не умиленной жалости, а гнева и отрезвления. Он не понимает того, что *чужая пошлость* несколько не лучше моей собственной и несколько не заслуживает ни любви, ни поддержки, ни жертвы; что альтруизм совсем не состоит в обслуживании чужой пошлости только потому, что она «чужая»; что любовь к ближнему

есть любовь к его духу и его духовности, а не просто жалость к его страдающей животности. Он проповедует любовь и не замечает того, что он низводит и совлекает это великое начало, отрывая его от духовности. Ибо «любовь» сентиментального и противодуховного гедониста идет не от духа и не к духу; она не ставит ни себя, ни любимого пред лицо Божие; это не есть встреча в божественном, в совместном испытании и увидении Его, во взаимном научении, ободрении, воспитании, окрылении и в объединении двух духовных горел. Нет, это есть взаимное расслабление во взаимной жалостной жалости: это безвольное потакание сентиментального человека, больше всего боящегося, как бы ему не причинит ближнему «неприятность»; это бесхарактерное, сладостное сочувствие, одинаково изливающееся и на кроткого, и на злодея и вредящее обоим. Такое противодуховное сострадание недостойно человека, его духа и его призвания; ибо любовь унижительна и для любимого, и для любящего, если он не есть при всей своей радостной нежности духовная волка духовному совершенству любимого.

Таково значение и таковы последствия *сентиментального нигилизма*, выдвинутого Л. Н. Толстым и его последователями в качестве единоспасительного, морального откровения.

12. О МИРООТВЕРГАЮЩЕЙ РЕЛИГИИ

Одним из самых знаменательных последствий всей этой морально-нигилистической установки является то своеобразное *практическое миронеприятие*, которое служит для «нпротивляющегося» последним и самым надежным убежищем и прикрытием. Это отвержение внешнего мира проистекает по-видимому, из моральных оснований, но в действительности коренится в смутной и сбивчивой религиозной концепции внешнего мира.

Моралист, как уже установлено, ведет жизнь, завернувшись в себя, и вследствие этого он оказывается отвернувшимся ото всего, что не есть его собственная душа, с ее греховными, то добродетельными наслаждениями. Поняв, что весь «внешний мир» отходит для него на второй план и блекнет в своей реальности. Имея в своем внутреннем мире верховную и единственную ценность (добродетельную жалость и жалеющее наслаждение), моральная душа не ценит и не культивирует центробежного уклона жизни; и трудно выйти из своей установки и обратиться к «внешнему!

миру», и если она бывает вынуждена «брать» что-нибудь «внешнее», то она соглашается на это лишь постольку, поскольку этот материал имеет характер умилительный, сентиментальный, идиллический; все же остальное осуждается, отвергается и обрывается на исключение как «безнравственное».

Именно этим объясняется то обстоятельство, что у Л. Н. Толстого имеются два прямо противоположных воззрения на «природу.» и на «человеческое общество» — на эти две великие части «внешнего мира».

Согласно *первому* воззрению, природа божественна и благодатна. Она создана Богом*; она связана с ним настолько, что *ее* закон есть Его закон, так что религия устанавливает связь человека не только с Богом (первопричиной), но и с «вечным, бесконечным миром», от него происшедшим**. Воля Бога не только не расходится с «вечными, неизменными» законами природы, но прямо совпадает с ними***: исполнение этих законов есть исполнение Его воли. Этот мир движим любовью; и даже животные живут в нем мирно**** и не обижают друг друга. Понятно, что и плоть человека, созданная Богом***** и вводящая его в состав внешней природы, не осуждается, а приемлется: человеку дан «закон труда» и «закон рождения детей»*****, — закон «вечный, неизменный», — это «закон Бога, воля Бога», пославшего в мир*****; и женщина, рождая детей, не грешит, а «служит Богу»*****. Связь с природой признается прямым условием счастья и добродетели*****; трудовое одоление ее стихий является первой и несомненной «обязанностью человека»*****. единение людей друг с другом объявляется высшим благом, «доступным людям» «в нашем ми-

Этому идиллическому воззрению на внешний мир, по кото-

* Срв.: «Религия и нравственность», XIII, 197.

** «Религия и нравственность», XIII, 201, 208.

*** Срв.: «закон Бога или природы». «Так что же нам делать»,

XI. 371 и др.

**** «Закон насилия», 129.

***** «Начало вещественности - Он же», «Разные мысли», XIII,

534.

***** «Женщинам», XI, 394.

***** «Женщинам», XI, 397- 401.

***** Там же, 403.

***** «В чем счастье», XI, 205—207.

***** «Так что же нам делать», XI, 370—371.

***** «Что такое искусство», XIII, 442.

рому все покоится на любви и «насилии», просто *не нужно*, противостоит *второе*, обратное понимание. Согласно ему, «внешний мир есть мир розни, вражды и эгоизма»*; он «лежит во зле и соблазнах»**; в нем царит «неотразимый» «закон борьбы за существование и переживание способнейшего»; этот закон «руководит жизнью всего органического мира, а потому и человека, рассматриваемого как животное***; это — «вечный для всего живого» «закон эволюции, который в то же время «противен закону нравственности», Моралист не приемлет этого мира розни, состязания и конкуренции; этот мир живет вне морали и иротис морали, движимый естественным, жадным, безжалостным бесстыдным инстинктом, который ищет наслаждения в грехе и окаянню грехом наслаждается. Как бы человек ни разукрашивал эту рознь и этот грех - «борьба всегда останется борьбой, т. е. деятельностью, в корне исключающей возможность признаваемой нами христианской нравственности»****. И потому все формы и разновидности этой борьбы людей друг с другом предосудительны и запретны и хозяйственная конкуренция, развивающая технику и материальную культуру*****; и борьба, возгорающаяся из-за половой любви; и общественно-политическая борьба за право и за власть.

Именно это воззрение на внешний мир как на среду глупо и противоморальную ведет к проповеди *аскетизма, опрощения и непротивления*.

Моралист есть существо, испуганное и подавленное померной, навязчивой, претенциозной реальностью своего «тела» и его инстинктивных влечений. Эти влечения он переживает как направленные во внешний мир, как наступательные, нападающие: начиная от борьбы за пищу и кров, за собственность, богатство и власть и кончая агрессивностью полового инстинкта и его борьбою за обладание. Все это влечет к «насилию», все это ставит на «путь диавола» и тя

* «Круг чтения». II, 18 -21.

** «Предисловие к сборнику», XI, 410.

*** «Религия и нравственность», XIII, 214.

**** Там же, 215- 21С.

***** «Религия и нравственность», XIII, 216-- 217.

***** Ее «полезность» подобна полезности «пожара», после которого «можно погреться и закурить головешкой трубку». «Так что же нам дать», XI, 343. Срв.: «Неделание», XI, 612; «Сказка об Иване дураке»,) 134 135.

нет к смертному греху; все это будит в человеке его «животную личность» и превращает его в жестокого зверя; все это идет от «внешнего мира» и тянет во «внешний мир»; все это должно быть сведено к минимуму и в идеале совсем подавлено.

Так, в природе разлито некое с моралью не считающееся сладострастие, не только вчуже беспокоящее человека, но живущее в нем самом и то и дело восстающее в его душе в виде «греховной похоти». Эту греховную похоть моралист воспринимает в самом себе как начало зла, как вечно и ненасытно шевелящегося в душе врага добродетели. Понятно, что моральный закон категорически требует его подавления. Предаваться этой «похоти» — «недостойно человека»*, «унизительно»**; постыдно и грешно: «добродетель» требует, чтобы человек жалел человека, а не вел его ко греху через стыд и боль, наслаждаясь его страданиями. Добродетель требует «целомудрия», «полного целомудрия»***; вступление в брак «не может содействовать» «служению Богу и ближнему»****, и «плотская любовь» — это «служение себе самому»***** — должна быть заменена «чистыми отношениями сестры и брата»*****; пусть прекратится от этого род человеческий — люди все равно уже свыклись с этой идеей, одни в порядке религиозного верования, другие в порядке научного прогноза*****. Рождение детей было бы допустимо для сострадательного моралиста разве только в том случае, если бы он увидел, что «все существующие жизни детей уже обеспечены»*****....

Аскетически отвергая в самом себе начало «плоти» и «инстинкта» как начало «внешнее», «противодуховное», «насилованное» и злое, моралист категорически требует, чтобы человек как можно меньше предавался своей телесности, чтобы он свел ее потребности к самому необходимому и вложил всю свою телесную энергию в единственный достойный человека мо-

* «Послесловие к Крейцеровой сонате», XII, 434, 435, 436.

** Там же, 433.

*** Там же, 436, 440, 441.

**** Там же, 440.

***** Там же, 440.

***** Там же, 444.

***** Там же, 436—437, 440.

***** Срв.: «Послесловие к Крейцеровой сонате», XII, 441. «Воскресение», XIV, 413. Нельзя не отметить противоречивость этой оговорки: разве «всеобщая обеспеченность» сделала бы «животную похоть», как такую, менее «унизительной»?..

рально честный и почетный*, никого не обижающий и не эксплуатирующий физический труд**. Трудится только тот, кто работает физически; всякий иной, «умственный» труд — есть мнимый: это пустословие и обман***. Чтобы быть морально на высоте, человек должен забыть всякую распушенность и прикрывающие ее обманы; он должен *упростить жизнь и опроститься*. Упростить жизнь надо и внутренне и внешне настолько, чтобы совсем не возникали ни потребности, ни отношения, уводящие человека в «мир насилия». Надо упростить культуру, общественную организацию, хозяйство, обстановку, одежду и стол, исключая и вытравляя отовсюду элемент *внешнего насилия и пользования чужим трудом*: надо упразднить собственность на землю, наем и аренду, досуг, необходимый для духовного творчества, власть и законы, половую любовь и роскошь, фабричное производство и деньги, охоту и мясоедение, вмешательство в чужую жизнь и армию, словом, все то, что навязывает человеку «внешний» — природный и общественный мир. Надо опуститься на тот уровень первобытной простоты, который «доступен всем людям всего мира»****, так, чтобы все делали только то, что *все* могут делать, и всякий обслуживал бы сам себя*****, не одолжаясь у других и не мешая им делать, что хотят.

Именно в связи с этим мироотвержением вырастает и требование воздерживаться от активной, пресекающей борьбы со злом: внешний мир лежит во зле и в познании его человек крайне ограничен; поэтому он должен последовательно извлечь из него свою волю, предоставляя совершаться неизбежному.

«Вопрос о том,— пишет Л. Н. Толстой,— что я должен делать для противодействия совершаемому на моих глазах насилию, основывается все на том же грубом суеверии о возможности для человека не только знать будущее, но и устраивать его по своей воле. Для человека, свободного от этого

* Срв. преклонение Толстого перед последствиями физического труда: дурным запахом, мозолями на руках и даже появлением насекомых на человеке как признаком состоявшегося опрощения; напр., «Сказка об Меант дураке», гл. III, IV, XII и др.

** «Так что же нам делать», XI, 301, 307—371 и мн. др.

*** Срв., напр., «Сказка об Иване дураке», XI, 143 -145, гл. XII.

**** «Что такое искусство», XIII, 423, 449.

***** «Я должен как можно меньше пользоваться работой других и как можно больше сам работать». «Так что же нам делать», XI, 301.

суеверия, вопроса этот нет и не может быть»*: «полезно ли, не полезно ли, вредно ли, безвредно будет употребление насилий или претерпение зла — я не знаю, и никто не знает»**... Положим, что «злодей занес нож над своей жертвой, у меня в руке пистолет, я убью его; но ведь я не знаю и никак не могу знать, совершил ли бы или не совершил бы занесший нож свое намерение. Он мог бы не совершить своего злого намерения, я же наверное совершу свое злое дело»***... Что бы ни происходило во внешней общественной жизни, человеку надо помнить, что каждый управляет собою и только собою****; надо помнить это, и самому не грешить; а о последствиях не думать*****, ибо они никогда не могут быть нам доступны*****.

Такова концепция внешнего мира у графа Толстого во всех ее последствиях. Он созерцает мир или как богоустроенную идиллию и тогда отвергает принуждение как абсолютно ненужное; или же он созерцает мир как некое царство страстей, греха и лжи, в котором принуждение, может быть, было бы и нужно, и целесообразно*****, но от которого человек должен именно вследствие этого отвернуться, с тем чтобы не участвовать в его жизни. Оба эти истолкования внешнего мира связаны одним: отвержением «насилия», и, психологически говоря, оба они, может быть, прямо вырастают из моральной потребности отвергнуть его. «Насилие» не нужно, если мир со всеми его законами благодатно изошел от Бога; «насилие» есть недопустимый грех, если мир лежит во зле. Сентиментальный моралист то утешает себя космической идиллией, то бежит от мира, предоставляя его своей судьбе. Однако он ищет успокоения и в бегстве; и обосновывая правоту этого бегства, как бы в ограждение своей пассивной добродетели и своего внутреннего наслаждения прикрывается и обороняется ссылкой на «волю Божию».

Согласно этим успокоительным указаниям, «внешний мир» хотя и лежит «во зле и соблазнах», хотя и правится безнрав-

* «Закон насилия», 137.

** Там же, 173.

*** «Закон насилия», 138; срв.: «Царство Божие», 14.

**** «Круг чтения». И, 18—21; III, 14. Срв.: «Закон насилия», 152.

***** «Закон насилия», 122; «Круг чтения», II, 56—59.

***** «Круг чтения», II, 18—21.

***** Срв. интересные оговорки, с отвращением допускающие возможность целесообразности «насилия»: «Закон насилия», 80, 161; «Круг чтения», I, 238—240; II, 73, 163; «Царство божие», 66.

ственным законом борьбы, тем не менее ведается и «Божией волей». Она состоит в том, чтобы люди жалели друг друга* и не думали о том, что из этого выйдет. Надо самому «следовать только тем указаниям разума и любви, которые Он вложил в меня для исполнения Его воли»**, и предоставить последствия такого делания на Божие усмотрение: ибо эти последствия суть «дело Божие»***. Это от Бога устроено так, что каждый человек отвечает только за себя и что никто не имеет ни «права», ни «возможности устраивать жизнь других людей»****; «дело каждого устраивать, блюсти только свою жизнь»*****; и потому при виде злодеяния человек должен «ничего не делать»*****, предоставляя согрешившему «каяться или не каяться, исправляться или не исправляться»*****; не мешая и не вторгаясь в его внутренний мир, в эту сферу Божьего ведения. Такое вторжение, такое «выхождение за пределы своего существа» означало бы попытку присвоить себе Божии права, узурпировать Божию власть⁵⁰, «святотатственно» заместить волю Божию как якобы недостаточную*****; не такая попытка всегда равносильна «отрицанию Бога»*****. Поэтому все, что я могу сделать в защиту убиваемого ближнего - это предложить злодею удовлетвориться убийством ^{меня}*****; если же он не заинтересуется моим предложением и предпочтет убить свою жертву, то мне остается усмотреть в этом «волю Божию»...

Таково *практическое миро неприятие*, к которому приходит Л. Н. Толстой, отпавшая от своей сентиментальной морали, двигаясь вперед со всюю своею нигилистическою прямолинейностью и не замечая ни затруднений, ни противоречий. Близоукий и мнительный моральный суд вламывается в самую сущность живого мировосприятия, судит, критикует и отвергает, не давая ни испытать, ни увидеть, ни осмыслить; не позволяя ни зародиться, ни расцвести иному, не специфически моральному,— религиозному, или научному, или духовно-нравствен-

* «Круг чтения», II, 56 59.

** «Неделание», XI, 613.

*** «Круг чтения», II, 21 59⁴⁹.

**** «Закон насилия», 152.

***** Там же.

***** Подлинные слова Толстого: «Круг чтения», II, 14.

***** Там же.

***** «Круг чтения», II, 18 -21.

***** Срв.: «Закон насилия». 138; «Круг чтения», II, 162- 165; III, 101-102.

ному,— испытанию и увидению. И вот, *духовный* нигилизм восполняется столь же нигилистическим отношением к *инстинкту*, к чувству любви и деторождению. Моралист учит относиться к жизни инстинкта, к его живой тайне, к его здоровой и духовно значительной глубине, к святине брака, отцовства и материнства с тем же отрицанием, как и к жизни духа. Жалость, отвернувшись от духа и изнемогшая при виде чужого страдания, отвергает и основную *силу жизни* как греховную и злую: ибо она усматривает некую «безжалостность» в природе и в инстинкте, не усматривая его таинственной мощи и его удобопревратимости в духовное благо. Верный себе, сентиментальный моралист требует от «природы» того, чего она дать не может; и не хочет, и не может взять от нее то, что составляет ее богатство и глубину. И так как он привык измерять всякое совершенство моральным мерилом и усматривать веяние божественного только в жалости, то ему остается осудить «внешний мир» и *освободить себя от волевого участия в нем*. Да и что же другое могла бы сказать «добродетель», не усматривающая божественного ни в чем, кроме самой себя? Если тяга во «внешний мир» есть тяга к насилию, уводящая от добродетели, то этим уже произнесен приговор не только «внешнему миру», который увлекает душу в грех, но и тому существу, которое влечется к насилию. И отсюда неизбежное требование: отвернуться от «внешнего мира», и постольку, поскольку он вне человека, и постольку, поскольку он скрыт в самом человеке, хотя бы для этого пришлось низвести человека до уровня первобытного варварства, духовной слепоты, физической нечистоплотности и повального вымирания.

Если внешний мир «лежит во зле» и «вечный», «неотразимый» закон, правящий им, «безнравствен», то не следует ли, в самом деле, отвернуться и бежать от мира, спасаясь? И вот, моралист освобождает человека от призвания участвовать в великом процессе природного просветления и в великом историческом бое между добром и злом; он избавляет его от задания найти свое творчески-поборающее место в мире вещей от людей; он снимает с него обязанность участвовать в несении бремени мироздания; он дает ему в руки упрощенный трафарет для суда над миром и ставит его перед дилеммой: «или идиллия, или бегство»; и этим он научает его морализирующему верхоглядству и безответственному духовному дезертизму. И наставляя человека к такой мнимой мудрости и праведности, он, по-видимому, совсем не дает себе отчета

в том, что его учение насаждает в душах противорелигиозное высокомерие и ослепление.

Именно это отсутствие верного религиозного самосознания и позволяет ему прикрывать свое слепое бегство ссылкой на «волю Божию». В самом деле, если мир создан Богом, то почему же он «зол» и «безнравствен»? А если он «безнравствен» и «зол», то как же может он находиться в «воле Божией»? Если мир создан Богом, то какое право имеет человек призывать к мироотвержению? А если он бежит от мира как управляемого безбожным законом борьбы, то откуда же эти успокоительные ссылки на волю Божию, правящую миром?

Однако сентиментальный моралист не считается с этим и выдвигает идею «воли Божией» каждый раз, как ему необходимо прикрыть свое собственное морализирующее безволие. Волевое участие человека в несении бремени мироздания он объявляет «грубым суеверием»; «истинная» же вера состоит в том, чтобы отнести все беспокоящее его душу, «внешнее» общественное зло — к воле Божией. Эта «истинная» вера утверждает, что всякая неуговоримая злоба и все ее злодейские проявления посланы Богом и что всякая попытка пресечь эти злодейства была бы сущим святотатством. Если принять это учение, то окажется, что Бог «хочет» не только того, чтобы все люди любили и жалели друг друга, но еще и того, чтобы очень многие люди, не подаваясь на жалостливые уговоры других, свирепствовали и злодействовали, физически насиловать и убивая добродетельных и духовно растлеывая слабохарактерных и детей; и, далее, окажется, что «Бог» совершенно «не хочет» того, чтобы деятельность этих свирепых негодяев встречала организованный отпор и пресечение. Уговаривать злодеев «Бог» позволяет*; расширять объем их злодейства предложением себя в жертвы «Бог» тоже разрешает; но если кто-нибудь вместо того, чтобы предоставлять злодеям все новые беззащитные жертвы и отдавать им младенцев в духовное растление, вознегодует и захочет пресечь их неуговоримое злодейство,— то Бог осудит это как кощунство и безбожие. Когда злодей обижает незлодея и развращает душу ребенка, то это означает, что так «угодно Богу»; но когда незлодей захочет помешать^{Л*} этому злодею, то это «Богу не угодно». «Воля Божия» состоит в том, чтобы *никто не обижал злодеев, когда они обижают незлодеев*; ибо «по Его воле» все дети, все

* Срв. особенно «Круг чтения», II, 162—165; III, 101.

слабохарактерные, все добрые люди отданы в непререкаемую и бесспорную добычу растлителям и злодеям, свирепость которых остается неприкосновенною святынею для всех остальных людей. И тот, кто этого не понимает или не соглашается с таким толкованием и «берет меч», предпочитая лучше погибнуть самому «от меча», чем предательски соучаствовать в торжестве зла, тот объявляется безнравственным и безрелигиозным человеком, злодеем, не верующим в Бога*.

Прикрывая свое сентиментальное безволие и свой близорукий нигилизм таким чудовищным религиозным построением, приписывающим Богу волю ко злу и к свободе злодеяния, моралисты, но-видимому, не замечают, как все это обывательское богословствование и морализирование приводит их к целому гнезду религиозных противоречий и нравственн-сфальшивых положений. Так, с одной стороны. Бог есть «любовь» и хочет от людей взаимного «сострадания» и «единения»; с другой стороны, он хочет злодейства, свободы и безнаказанности для злодеев. С одной стороны, только добро соответствует воле Божией и человеческая воля получает недостижимый для нее идеал морального совершенства; с другой стороны, *все*, что совершается, совершается по воле Божией, и злодей, злодействуя по Его воле, не имеет никаких оснований воздерживаться от своих злодеяний, но всегда может прикрыть их тою же ссылкой, которою моралист прикрывает свое безволие. С одной стороны, человек должен принять волю Божию, как свою («совесть», «сострадание») и исполнять ее в жизни; с другой стороны, человек обязан извлечь свою волю из той сферы («внешний мир», «чужая свобода»), где начинается «воля Божия». Но это означает, что все учение о соотношении Божией воли и человеческой воли становится жертвою противоречия и произвола. Сентиментальный моралист то «приемлет» волю Божию, когда это приятие ведет его к пассивному наслаждению жалостью, то не «приемлет» ее, когда это приятие повело бы его к героическому волевому служению. Это объясняется тем, что он обращается к Богу, Его дарам и исходящим от Него испытаниям и заданиям — не «всею душою, и не всем помышлением, и не всею крепостью», а только сентиментальностью своего ищущего наслаждения и безвольного «сердца». Именно поэтому он

* «Закон насилия», 80, 129. 134, 143. 147; «Круг чтения», II, 18—21⁵¹.

оказывается религиозно слепым в обращении к «внешнему миру» с его таинственной сложностью, с его трагедией разъединения и волевыми заданиями, с его сущностью, не сводимую ни к идиллии, ни к богопротивному окаянству. Религиозный опыт моралиста — бездуховен, безволен, односторонен и скуден; его «религиозное учение» есть порождение самодовольного рассудка, пытающегося извлечь Божественное откровение из беспредметно умиленной жалостливости. Вся религия его есть не что иное, как *мораль сострадания*. Но эта мораль и ее сострадающий подход дает человеку не *опыт Божьего совершенства*, а только *опыт человеческого сострадания*: она видит мучающегося человека и сводит все откровение к сочувствию этой муке. Но это значит, что он воспринял не человека через Бога, а *осмыслил Бога через человека* и не человека осветил лучом любви к Богу, а *восприятие Бога затемнил состраданием* к мучающимся людям; именно поэтому он нашел страдающего человека, но не нашел ни *его* отношения к Богу, ни *своего* отношения к Богу, ни отношения Бога к нему, страдающему, и к себе, безвольно и сладостно жалеющему. И все это недоразумение он попытался выдать за учение Христа*.

Если это религия, то религия, связующая не человека с Богом, а человека с человеком**, и притом связующая неверно и некрепко: не дух с духом перед лицом Божиим, а душу с душою перед лицом земного мучения; эта связь творится не всю душою и не волею, а лишь аффектом внутреннего умиления; она слагается во взаимном сочувствии к тягостям личной жизни, но распадается в безвольном отвержении *общего* бремени при первом же дуновении подлинного зла. Настоящая религия начинается от Бога и идет к мироприятию, а это учение начинается от человека и идет к мироотвержению. Настоящая религия приемлет мир волею, но цельно не приемлет восстающего в нем зла и потому ведет с ним волевою, героическую борьбу; а это учение не видит мира из-за гнез-

* Срв., напр., «О переписи в Москве», XI, 221: «В Евангелии с поразительной грубостью, но зато с определенностью и ясностью для всех выражена мысль, что отношение людей к нищете, страданиям людским есть корень, основа всего»; срв.: «Закон насилия», 54, 108, 109, 173 и др.; срв. изображение «заповеди непротивления злу насилием» как самой «благой вести Царства Божия», «Царство Божие», 102, 34.

** Срв. «Что такое искусство», XIII, 442: «Назначение человека есть благо; Всюду же в нашем мире, доступное людям благо жизни достигается единением их между собой».

дыщегося в нем зла и потому отвертывается и от зла, и от мира, и от волевой борьбы с ним. Настоящая религия есть творческое горение о добре, т. е. о духе и любви; а это учение утверждается как практическое безразличие к работе зла в мире, к духовности человека и к ее судьбам на земле. Настоящая религия приемлет бремя мира как бремя Божие в мире; а это учение отвергает бремя мира и не постигает того, что это мироотвержение таит в себе богонеприятие...

Таковы религиозные основы этой сентиментальной морали. Последнее слово ее есть *религиозное безволие* и *духовное безразличие*; и в этом безволии и безразличии она утрачивает предметность и силу религиозной любви и не постигает ни ее земных заданий и путей, ни ее видоизменений и достижений в мире.

13. ОБЩИЕ ОСНОВЫ

После всего раскрытого и установленного вряд ли у непредубежденного исследователя может остаться сомнение в необходимости обновленной и углубленной постановки всей проблемы внешнего понуждения. Верный ответ возможен только тогда, если верно поставлен вопрос; а верная постановка вопроса требует от вопрошающего верного и свободно-напряжения *всех* сил души и духа, и прежде всего *духовно зрячей любви* и *религиозно напряженной воли*. Есть душевные уклады, которые совсем неспособны к такому верному напряжению; но именно поэтому людям такого уклада разумнее и честнее признавать свое бессилие и скромно молчать, не участвуя в обсуждении этой проблемы. Когда *нравственно благородная душа ищет в своей любви религиозно-верного, волевого ответа на буйный напор извне идущего зла**, то люди робкие, неискренние, безразличные, безрелигиозные, настроенные нигилистически или релятивистически («все относительно и условно»), безвольные, сентиментальные, мира неприемлющие, зла невидящие — могут только мешать этому исканию, путая, искажая и уводя его на ложные пути.

Вопрос о допустимости внешнего понуждения и пресечения ставится правильно только тогда, если он ставится *от лица живого добра*, исторически борющегося в истории человечества с *живою стихиею зла*. Допустимо ли, чтобы в этой

* См. главу восьмую и девятую.

борьбе представители подлинного живого добра психически понуждали слабых людей и физически понуждали и пресекали деятельность злых, воздействуя на их злодействующие души и злоторворящие тела, и если допустимо, то в каких делах, при каких условиях и в каких формах? Самая сущность этого вопроса уже предрешает и предусматривая источник, направление и цель этого воздействия: оно должна проистекать из подлинной *воли к добру*; оно должно быть направлено само и направлять принуждаемого к *подлинному, добру*; оно должно иметь целью *укрепление и осуществление добра* в душах. Это необходимый уровень исследования ниже которого весь вопрос утрачивает свой философский интерес и свое жизненное значение; ибо не стоит спрашивать о том, что именно позволительно злодею, желающему злодейски подвинуть чужую душу к злодеяниям: ему *ничто* не позволительно; он это знает и потому, не спрашивая, сам позволяет себе *все*. Весь вопрос ставится *не* от лица злодея а от лица того, кто любит добро и цельно, искренно служит ему.

Но именно поэтому бессмысленны и духовно мертвы все и всякие попытки отвлечь этот вопрос от вопрошающей субъекта, от его заданий и намерений, попытки формально «уравнять» добро и зло, благородного борца и злодея и обсуждения их «прав» на понуждение и пресечение. Эти попытки, обычно исходящие (помимо сентиментальных людей] от трусливых индифферентов, нигилистов или бесстыдных софистов, сводятся к отрешению «*способа воздействия* от его душевного *источника*, от его *направления* и его *цели*, и далее к «осуждению» этого способа, как такового. «Не все ли равно *кто* угрожает, *чем*, *кому* и *во имя чего* — если угроза налицо: Угрожать при всех условиях негуманно». Или иначе: «Не все ли равно, *кто* заключает в тюрьму и казнит, *кого* и *во имя чего* — если заключение и казнь налицо? Гуманность не мирится с тюрьмами и казнями». При этом обычно подобные утверждения произносятся тоном, не допускающим возражений так, как если бы дело сводилось к провозглашению некоей непререкаемой моральной аксиомы, побеждающей уже одним своим произнесенностью. На самом же деле эта мнимая аксиома является порождением не живого духовного и нравственного опыта, а в лучшем случае — невежественного рассудка, пытающегося морально расценивать *внешнее*, как таковое по его *формально-отвлеченным* признакам как тако

вым*. Добро и зло в действительности *не* равноценны и *не* равноправны; и точно так же *не* равноценны и *не* равноправны их живые носители, осуществители и слуги. Называть того, кто пресекает злодейство, «насильником» можно только от слепоты или от лицемерия; осуждать «наравне» казнь злодея и убийство праведного мученика можно только от лицемерия или от слепоты. Только для лицемера или слепца равноправны Георгий Победоносец и закалаемый им дракон; только лицемер или слепец может при виде этого подвига «держаться нейтралитет» и призывать к «гуманности», ограждая себя и выжидая.

Именно *природою самого добра* определяется и *вопрос* о допустимости физического понуждения и пресечения, и *ответ* на него; ибо живое добро (живущее в своих носителях, осуществителях и слугах) есть подлинный источник, направление и цель понуждения и пресечения, направленного против злодеев.

По самой природе своей добро и зло имеют душевно-духовную природу и «местонахождением» их является человеческая душа**. Поэтому *борьба со злом* есть процесс *душевно-духовный*; побеждает зло тот, кто превращает его в добро, т. е. *из глубины преобразует духовную слепоту в духовную зрячесть, а силу каменеющей ненависти в благодатность приемлющей любви****. В этом основная сущность борьбы со злом и победы над ним; и поэтому всякая мера, направленная против зла, должна *в конечном счете служить именно этой цели*, получая от нее смысл и значение. Вот почему физическое понуждение и пресечение никогда не были и не будут *самодовлеющим* средством в этой борьбе: тот, кто, лишая злодея свободы или жизни, думает, что в этом «главное» и что большего и не нужно,—тот не понимает ни природы добра и зла, ни борьбы с ними; он не видит ничего, кроме внешних симптомов болезни и направляет свою энергию мимо самого недуга; и деятельность его, при своей поверхностной полезности, может оказаться вредною по существу. Физическое понуждение и пресечение приобретают все свое значение лишь в системе верно направленного социального воспитания, *соблюдающего законы духа и любви*.

* См. главы третью и шестую.

** См. главу третью.

*** Там же.

Далее, добро и зло, являясь, по существу, душевно-духовными величинами, живут *в человеке* и осуществляются имен но человеком, а потому вступают через него *в мир тела і материи*. Понятно, что если бы человек был существом *чисть духовным и вполне бестелесным*, то борьба со злом ограни чивалась бы душевно-духовными усилиями и свершениями и тогда физическое воздействие незлодея на злодея было бы невозможно; но в действительности мир устроен иначе и **ОН** вполне *возможно*. Точно так же, если человек переживал зл< одною душою и, обладая телом, был бы лишен возможност! проявить зло телесно и излить его во внешнем поступке ил| если бы душа и тело человека не были связаны от природы в живое, органически-символическое соединение и не «пере давали» бы непосредственно друг другу свои состояния і изменения, то физическое пресечение и понуждение отпали бы как *ненужные и бессмысленные*; однако на самом деле чело век устроен иначе: он фактически изливает внутреннее зло еі *внешние поступки* и фактически его тело *передает* его душ! чужой протест против его злого поступка. Напротив, если бы человек был существом *чисто телесным*, лишенным души і духа, то физическое понуждение и пресечение оказались бы единственным и *исключительным* средством борьбы со злом однако в действительности дело обстоит именно не так

Ввиду всего этого употребление физической силы в борьб< со злом является *возможным и небессмысленным*, но отнюд! *не исключительным и не самодовлеющим*, а *вторичным і подчиненным* средством в общей системе духовного воздей ствия и воспитания, и притом средством, применимым в грани цах духовной допустимости и необходимости. В силу само! природы своей оно должно применяться не тогда, когда ег< *можно* применить, а тогда, когда его применить *необходимо* и всюду, где в нем *нет необходимости*, его применять не ел едует. Ибо его внешняя, физическая природа инородна и не адекватна побораемому началу зла. Физическое понужденж и пресечение имеет дело не с самим злом, а только с его внеш ним проявлением; оно не проникает в необходимую глубин; ожесточенной души, и тот уровень, до которого доходи его положительное влияние, остается сравнительно весьм; поверхностным; поэтому оно бессильно преобразить зло **Kai** таковое, и настигает его только тогда, когда духовное преоб ражение уже не состоялось и злу удалось излиться во внеш ний поступок. В качестве не самодовлеющего, вторичного і

подчиненного средства, оно должно сообразоваться не только с законами духа и добра, но и с природою главных средств и с потребностями основной борьбы; оно отнюдь не должно посягать на замену духовных усилий и мероприятий физическими; оно отнюдь не должно вредить духовному преобразению человека. Физическое понуждение и пресечение есть *крайняя* мера борьбы; и сфера ее применения начинается только там, где внутренние меры оказываются несостоятельными и недостаточными.

Это означает, что физическое понуждение и пресечение, во-первых, не должно пытаться вызвать в душе человека *очевидность* (познание, признание, приятие, убеждение, верование или исповедание). Всякая такая попытка заранее обречена на неудачу: в лучшем случае она заставляет понуждаемого вступить на путь лицемерия; в худшем случае она расшатывает в нем самую способность к очевидности, к убежденности и вере и, может быть, угашает эту способность совсем, духовно, уродуя человека. Тюрьмы, пытки и казни бессильны подвинуть душу к усмотрению, убеждению и верованию; они могут довести ее только до предательства или до окаменевшего упрямства, завершающегося далеко не всегда осмысленным мученичеством. Физическое воздействие должно при всех условиях беречь духовную очевидность человека, не подавляя в нем чувства его собственного духовного достоинства и не колебля доверия человека к самому себе. Вот почему должны быть осуждены и отвергнуты все формы физического понуждения, разрушающие душевное здоровье и духовную силу человека: лишение пищи, сна, непосильные работы, пытки, заключение в обществе злодеев, унижительное обхождение* и т. д.

Во-вторых, физическое понуждение и пресечение не должно пытаться вынудить у человека чувство *любви* (напр., личной преданности, партийной приверженности, согласия на брак, верности, патриотизма). Всякая такая попытка заранее обречена на неудачу: в лучшем случае понуждаемый вступит на путь лжи и предательства; в худшем случае душа его проникнется презрением и ненавистью к понуждающему и к навязываемому ей предмету и ожесточится до полной неспособности любить вообще. Тюрьмы, пытки и казни не могут вызвать в душе ни любви, ни верности. Любовь или добровольна и искренна, или ее нет. Поэтому физическое воздей-

* См. главу шестую.

ствие должно при всех условиях беречь способность человека к любви, усматривая в ней основную преобразующую силу жизни и духа. Вот почему должны быть осуждены и отвергнуты все формы физического понуждения, ожесточающие человека, озлобляющие его и превращающие его в слепого ненавистника и мстителя: грубое, оскорбительное обхождение, лишение заключенного всех законов любви и внимания, недопущение богослужения и духовника, снабжение человека ненавистнической литературой, пытки и телесные наказания* и т. д.

Наконец, в-третьих, физическое понуждение и пресечение, обращаясь непосредственно не к очевидности и любви, а к *воле* человека, и притом с требованием самопонуждения и самопринуждения, должно беречь волевую способность человека, не расшатывая и не расслабляя ее, а, напротив, укрепляя ее и содействуя ее духовному воспитанию. Всякая форма понуждения, разлагающая волю, делает свою собственную цель недостижимой и становится бессмысленной: ибо задача понуждения состоит в том, чтобы сделать человека ненуждающимся в понуждении, а не в том, чтобы довести его до полной неспособности к волевому самоуправлению и тем превратить его навсегда в объект пресечения. Вот почему должны быть осуждены все формы физического понуждения, повреждающие и неукрепляющие волю человека: вынужденная праздность, бессмысленные работы, беспросветность пожизненного приговора, обезличивающие наказания** и т. д.

Этим уже выяснен и тот предел, от которого физическое понуждение и пресечение становится осмысленным и допустимым. Оно не может вызвать к жизни ни очевидности, ни любви, ни духовно-цельного, положительного поступка, ни тем более нравственно-религиозного преобразования души, и всюду, где живут, действуют и управляют человеком *эти* силы и способности, оно ненужно и недопустимо. Всюду, где человек сам работает над приобретением очевидности и любви и держит себя в руках; где в человеке цела сила духовно-волевого самоуправления и где в душе его живут начала чести и долга; где индивидуум сам воспитывает себя силою самопонуждения и самопринуждения; где душа не одержима противодуховностью и противоблюбовностью;

* См. главу шестую.

** См. главу шестую.

и даже там, где просто оказывается достаточным психическое понуждение, исходящее от других людей,— вопрос о физическом понуждении и пресечении или совсем не должен ставиться, или должен решаться отрицательно. *Пока* обращение к очевидности и любви или к разумно-волевому началу человека* делают свое дело и *поскольку* они его делают, до тех пор и постольку физическое понуждение и пресечение должны иметь места, пребывая как бы в резерве; ибо они образуют именно *замещающий и восполняющий резерв* для главной борющейся силы. Понятно, что эти средства, исполняя функцию резерва, должны стоять наготове, в известней, близости к внутренним средствам борьбы и в подчинении им. Мало того, в отличие от военного резерва, они должны быть заранее известны «противнику» в качестве угрозы и санкции и должны всегда вводиться в бой в очень размеренной и выдержанной постепенности так, чтобы доза физического понуждения и пресечения являлась всегда *индивидуально приспособленной и не чрезмерной* — ни в смысле формы наказания, ни в смысле его длительности.

Физическое понуждение и пресечение принципиально применимы тогда и постольку, когда и поскольку *внутреннее самоуправление изменяет человеку и нет душевно-духовных средств* для того, чтобы удержать и остановить его против духовных деяний**. Это означает, что предел, от которой становится необходимым физическое воздействие, устанавливается отрицательно: это есть *духовная несостоятельность* воспитываемого человека и *духовная безоружность* воспитывающего человека. Понятно, что обе эти величины не только совместно устанавливают *terminus a quo* (предел допустимости и необходимости), но и в значительной степени обуславливают друг друга. Так, чем меньше духовная несостоятельность воспитываемого, тем более имеется *духовных* возможностей для воздействия на него и, соответственно, тем далее отодвигается предел, от которого необходимо физическое воздействие; зато у воспитывающего оказывается тем менее оснований ссылаться на объективное «отсутствие» душевно-духовных средств, и неуместная ссылка на это отсутствие прямо обнаруживает его собственную несостоятельность. И обратно: чем испорченнее, злонамереннее и агрессивнее воспитываемый, тем скорее может обнаружиться

* См. главы четвертую и пятую.

** См. главы шестую и седьмую.

объективное отсутствие душевно-духовных средств и тем скорее могут «опуститься руки» даже и у святого.

Физическое воздействие допустимо тогда, когда оно необходимо; а необходимо оно тогда, когда душевно-духовное воздействие *недостаточно, недействительно* или *неосуществимо*. Условия, определяющие собою наступление и наличность такого момента, многообразны и сложны и вряд ли могут быть сполна перечислены. Это могут быть, во-первых, *объективные* условия, не связанные ни с личностью понуждаемого, ни с личностью понуждающего; таковы условия *времени, пространства* и *объема* воздействия. Чем короче время, данное для воздействия или для предотвращения поступка (напр., за один миг до выстрела); чем дальше расстояние, отделяющее пресекающего от злоумышленника (напр., телеграмма об аресте злодея как единственный выход); чем обширнее по составу объект воздействия (напр., необходимость быстрого и энергичного воздействия на толпу, на армию, на население занятой территории) — тем менее осуществимы «внутренние» меры борьбы, тем скорее обнаруживается их нецелесообразность, может быть, их полная безнадежность. Это могут быть, во-вторых, *субъективные* условия, связанные или с личностью понуждаемого, или с личностью понуждающего. Чем ниже общий духовный уровень понуждаемого (напр., умственная неразвитость или нравственная тупость человека; темнота, безграмотность, нетрезвость народной массы; воспитанность в религии жестокости и ненависти; слабость правосознания и патриотического чувства в стране); чем сильнее одержимость человека (напр., ожесточенность злодея), — тем скорее может наступить критический момент, обессиливающий все душевно-духовные средства, как таковые. Наконец, чем душевно беспомощнее (напр., глухонемой, иностранец, не владеющий языком, лишенный дара слова) или духовно безоружнее понуждающий человек (напр., педагогическая неопытность; непризванность вождя; бессилие правительства при отсутствии в стране общественного мнения, неподкупности, честной печати) — тем труднее ему вести борьбу чисто духовными средствами.

Установить здесь раз навсегда какой-нибудь единый со-держательный критерий для безошибочного решения вопроса в конкретных исторических ситуациях — нельзя. Возможно, что духовно сильный, мудрый и опытный человек будет еще продолжать душевно-духовную борьбу там, где духовно сла-

бый, неискушенный и неумудренный человек будет склонен признать, что духовные средства все исчерпаны; но возможно и обратное: именно, что духовно сильный и прозорливый человек обратится к мечу там, где слабый, близорукий или глупый все еще будет пытаться уговаривать и доказывать. Борьба со злом есть живой процесс, очень сложный и ответственный, в котором самое «зло» дается всегда в образе единичного — индивидуального или общественного — явления. Задача борющегося всегда состоит в том, чтобы предметно постигнуть природу данного явления и найти целесообразные средства для одоления. Участвуя в этой борьбе каждый должен действовать по своему *крайнему разумению*, движимый *любовью*, доверяя своему *духу* и полагаясь на свои *наблюдения*; и каждый, действуя так, не может считать себя обеспеченным от возможной ошибки, недосмотра, неудачи и причинения вреда. Ибо человеку, даже самому искреннему и благонамеренному, свойственно ошибаться; тем более — борющемуся; тем более — вынужденному бороться крайними мерами. От ошибки и вреда не обеспечен никто: ни воздерживающийся совсем от борьбы, ибо он наверное вредит поощрением и потаканием*; ни сопротивляющийся чисто духовными мерами, ибо при возможной неуместности их он предоставляет злодею свободу действия и в то же время профанирует и дискредитирует силу и святость духовного обращения («не давайте святыни псам», Мтф. VII. 6); ни сопротивляющийся внешним понуждением и пресечением, ибо он может переоценить силу злой воли и недооценить силу духовного понуждения...

Все, что философское исследование может дать в качестве критерия для руководства при сопротивлении злу, сводите целиком к нескольким сравнительно формальным правилам.

Во-первых, сопротивляющийся должен развивать в себе чуткость и зоркость для распознавания зла и для отличения его от явлений, сходных с ним по внешней видимости. Это дается лишь постепенно, только в долгом нравственном и религиозном очищении личной души, только в личном и подлинном, духовно осмысленном жизненном опыте.

Во-вторых, сопротивляющийся должен стремиться к постижению тех путей и законов, по которым протекает жизнь зла в человеческих душах, а также всей выработанной великими праведниками и аскетами техники его внутреннего одо-

* См. главы шестую и седьмую.

ления. Только тот, кто владеет этими законами и этой техникой, сможет верно разрешить все очередные вопросы социального воспитания.

В-третьих, выбирая в борьбе меры и средства, сопротивляющийся всегда должен мысленно начинать с духовных средств, нисходя к мерам внешней борьбы лишь постольку поскольку духовные средства оказываются неосуществимыми, недействительными и недостаточными. И даже тогда когда необходимость физического воздействия выясняется с самого начала и сразу, сопротивляющийся должен помнить, что эта мера есть несамостоятельная, вторичная, подчиненная и крайняя.

В-четвертых, обращаясь к физическому воздействию, сопротивляющийся должен всегда искать умственно и практически тот момент и те условия, при которых физическое воздействие сможет быть прекращено, не повредив духовной борьбе, подготовив ей путь и, вот, уступая ей свое место. Ибо при верном ведении борьбы со злом все меры противодействия ему (начиная от самоумиления и благотворения своему личному врагу и кончая смертной казнью для абсолютного злодея) пребывают во внутренней органической связи взаимоподдержания и подчинения единой цели.

Наконец, в-пятых, сопротивляющийся должен постоянно проверять подлинные, внутренние истоки и мотивы своей личной борьбы со злом, в уверенности, что от этого зависит и предметное постижение побеждаемого зла, и овладение духовной техникой борьбы, и выбор средств, и осуществление самой борьбы; мало того, он должен быть уверен, что от этого зависит его личная правота и стойкость в сопротивлении, что этим в последнем счете определяется и самая победа или поражение*.

И если первые четыре правила не должны вызывать сомнения после всего вышеустановленного, то пятое правило нуждается еще в углубленном анализе и обосновании.

14. О ПРЕДМЕТЕ ЛЮБВИ

Ставить и исследовать вопрос о сопротивлении злу имеет смысл только от лица живого добра**. Ибо найти зло, как

* См. главы двадцать первую и двадцать вторую.

* См. главы третью, восьмую и тринадцатую.

такое, постигнуть его качество и его природу и противостоять ему, принимая борьбу с ним, но не принимая его самого, есть именно задача добра, открытая только ему и в разрешении своем только ему и доступная. Борьба со злом, ведомая злым существом из воли ко злу и ради осуществления зла, есть не сопротивление злу, а сложение ему и насаждение его. При этом не исключен, конечно, и такой исход, что столкновение двух злых начал обессилит одно из них или даже оба: гю выражению Достоевского «один гад съест другую гадину»⁵, и в поглощении ее найдет свой собственный конец. Однако понятно, что ни одно из этих злых начал не сопротивляется злу, как таковому, но каждое творит *свое собственное зло*, и только столкновение их злых намерений и злых энергий обессиливает и губит столкнувшихся противников. Понятие также, что такой исход, разрезающий атмосферу зла в мире, нисколько не разрешает проблему верного сопротивления злу, а только снимает с очереди единичные ситуации и конфликты, острота которых состоит именно в том, что добро бывает вынуждено бороться со злом на оба фронта, отнюдь не смешивая своих предметных интересов с интересами обоих злых противников.

То, что сопротивляется самоиу злу, как таковому, есть само живое добро. Это означает, что самое сопротивление злу *проистекает из одухотворенной любви, ею* осуществляется, *ей* служит, *к ней* ведет, *ее* насаждает, растит и укрепляет. И при всем том это сопротивление не останавливается ни перед психическим понуждением, ни перед физическим понуждением и пресечением. Как же это возможно?

Это возможно благодаря тому, что *начало духа указываві любви ее верный предмет, ограничивает ее и видоизменяві ее обличив и ее проявление.*

И прежде всего оно указывает ей ее *предмет*, сообщая ей этим верность и крепость.

Любовь, взятая сама по себе, независимо от духа, егс предмета, его цели и его заданий, есть начало слепой страсти*. Она сочетает в себе силу влечения с духовной беспомощностью, закономерность инстинкта с духовной случайностью, биологическую здоровую безошибочность с духовной неразборчивостью и удобоиревратностью. Любовь сама по себе есть *жажда и голод*, но жажда и голод не предусматривают

* См. главу третью.

сами по себе ни качества питья, ни достоинства пищи. Любовь есть некая *открытость* души; но в открытую душу может невозбранно вступить и то, что недостойно любви. Любовь есть *влечение* и *сила*; но как часто влечение совлекает, а сила растрачивается впустую или внутренне разлагается в погоне за ложною целью... Любовь есть *приятие*, но далеко не все приятное духовно приемлемо. Любовь есть *сочувствие*; но все ли заслуживают его? Любовь есть как бы некое *умиленное пение* из глубины; но глубина неодоухотворенного инстинкта может умилиться на соблазн и петь от наслаждения грехом. Любовь есть способность к *единению* и *отождествлению* с любимым; но единение на низменном уровне истощает и постепенно угашает самую эту способность, а отождествление со злом может поглотить и извратить благодатность любви. Любовь есть *творчество*; но разве безразлично, что именно творит творящий?

Любовь без духа *не видит* и потому она *беспредметна*: она не свершает полет, а пробирается ощупью, блуждая и падая. Она не чувствует своей правоты и потому ослабляет себя — то смутным, то явным чувством собственного недостойнства. Она не служит, а наслаждается; не строит, а истощается. Ее жизнь есть не оживление, а умирание; она не разгорается, а гаснет и чадит. Вот почему любовь без духа слепа, пристрастна, своекорыстна, подвержена опошлению и уродству*. Она не есть еще добро, но лишь возможность добра; это не реальная ценность, а нереализующаяся сила; не достижение, а задаток.

Только дух, духовная сила в человеке, как бы ее ни называть,— «духовный вкус», «чутье к совершенству», «ввидение божественного», «боголюбивый ум», «очевидность»,— только эта сила открывает человеку настоящий, подлинный, достойный Предмет для его любви; тот Предмет, который сам по себе выше мира, но который таится и в природе, и в вещах, и в людях, и в человеческих отношениях и созданиях, которым стоит жить, который стоит любить и за который поэтому стоит и умереть. Душа, жаждущая *этого* Предмета, не обречена на голод; для этого Предмета душе стоит быть открытою; влечение к нему не совлечет ее и не растратит ее силы; единение с ним даст ей правоту, цельность и неутомимую энергию в творчестве и строительстве; отождествление с ним

* См. главу третью.

сообщит ее личности форму, полет и огонь. Настоящее достижение человека начинается тогда, когда страсть его прилепляется к божественному Предмету, или, иначе, когда луч Совершенного пронизывает душу человека до самого дна его страстного чувствилища. Тогда человеческая страсть начинает из глубины сиять пронизавшими ее Божественными лучами, и сам человек становится частицею Божественного огня*. Но лишь постольку человек и может верно постигнуть и осуществить две основные заповеди Христа о любви в их взаимной связи и последовательности**.

Из этих двух заповедей первая направляет «все сердце», и «всю душу», и «все разумение», и «всю крепость» человеческого существа и его любви — к Богу; вторая учит «любить ближнего как самого себя» (Мтф. XXII, 37—40; Мрк. XII, 29—31; Луки X, 26—28). Тот, кто исполняет первую заповедь и обращается к Богу всеми чувствами, всем воображением, всею мыслью и всею волею, и притом так, что все эти силы личной души становятся несомыми, насыщенными любовью,— тот обновляется в этом духовном единении всем своим существом и всем видением и созидает в себе сына Божия; и затем, обращаясь к миру и людям, он неизбежно видит их по-новому и вступает с ними в новые отношения. Это новое видение и новое отношение определяется тем, что он, научившись при осуществлении первой заповеди верно чувствовать, и воображать, и мыслить, и желать Божественное,— вслед за тем впервые находит и в мире, и в людях тот духовный, тот Божественный состав, который в Боге и через Бога указывает ему его «ближнего» и пробуждает в душе подлинную *духовную* любовь к нему. Исполнение первой заповеди открывает человеку Бога и тем вообще отверзает ему его духовное око. Но именно поэтому исполнение второй заповеди невозможно вне первой и помимо первой. То, что следует любить в ближнем как «самого себя», есть не просто земной, животный состав человеческий***, со всем его животным самочувствием, со всеми его земными потребностями и удовольствиями, со всем его претендующим самодовольством; но это есть луч Божий в чужой душе, частица Божественного огня, духовная личность, сын Божий. Подлинное братство людей

* Срв. соответствующее образное выражение этого обстояния у Герклита (по Аэцию и Сексту) и у Пушкина⁵³.

** См. главу двенадцатую.

*** См. главу одиннадцатую.

открывается только через Бога; люди суть братья лишь постольку, поскольку они дети Божии. И то, что невозможно для человека в силу его животного, неодухотворенного инстинкта (любить другого как «самого себя»), — то не только возможно, но необходимо и неизбежно для него как для духовного существа, обновившего свое видение и свое земное восприятие в цельной любви к Богу. Ибо научившийся видит! и цельно любить Божественное, необходимо будет любить это Божественное *всюду*, где увидит и найдет Его. Мало того, он всегда будет искать в других именно Его, чувствуя себя связанным прежде всего с Ним, а уже через Него и в Нем — со всеми людьми. Любить ближнего, как самого себя, может только тот, кто нашел и утвердил в себе сына Божия; ибо только он знает, что такое Божественное и что значит быть в единении с Ним, т. е. что значит быть сыном Божиим; только благодаря этому он может усмотреть сына Божия и в своем ближнем; но, усмотрев его в нем, он уже не сможет не любить его, но будет любить *его* Божественное, его личный храм, и алтарь, и огонь, так же, как он любит *свой* дух, и свой огонь и алтарь, и храм.

Все это можно выразить так, что подлинное отношение к Богу предшествует установлению верной любви к ближнему, ибо любить ближнего значит любить в нем начало Божественное, начало живого добра. Любовь к Богу открывает человеку *новое измерение вещей и людей*. Согласно этому; измерению, человек есть нечто большее, чем это единичное одушевленно животное, чем этот единичный субъект; в нем есть нечто большее, чем «он сам» во всей его «субъективности»; и это-то большее, сверхсубъективное, несмотря на свою «субъективность», есть как раз его дух, его главное, на стоящий «Он Сам». Настоящая любовь есть связь духа < духом, а потом уже и в эту меру — все остальное: связь души с душою и тела с телом; но именно постольку это уже не просто связь душ и тел, а духовная связь одухотворенных душ и духом освященных тел. Настоящая любовь связывает любящего не со всем существующим и живущим без различия но только с Божественным во всем, что есть и живет; имени с искрою, с лучом, с прообразом и ликом. Это есть не слепая; страсть, а зрячая; и движения ее не случайны, не неразборчивы и не беспомощны. Она вступает в единение и отождествление только с живым добром; но это единение есть безусловное — на жизнь и на смерть. Она не объединяется с началом?

зла, но отходит от него и противопоставляет себя ему*; и это противопоставление есть тоже безусловное — на жизнь и на смерть. Начало духа есть начало *предметного выбора* и *религиозной преданности*. И эту силу религиозной преданности, избравшей Божественное и прилепившееся к Нему, одухотворенная любовь вносит во *всякое* свое отношение: и к Богу, и к Церкви, и к родине, и к царю, и к своему народу, и к его вещественным и личным алтарям, и к своей семье, и к своему ближнему.

Такая любовь перестраивает в душе все мировосприятие и все отношение к ценностям мира. Все грани проходят для нее по-новому и иначе; и все определяется Божественностью и Ее освящающим присутствием. Так, обычное, религиозно-слепое воззрение полагает, что полезное выше священного, что человек выше вещи и что «много людей» выше одного человека; оно «убеждено», что все люди «равны», что всякий человек имеет право на жизнь и что последнее слово всегда принадлежит «гуманности»; оно считает, что самое ужасное это голод и страдание и что жить на земле тем лучше, чем больше довольных и счастливых людей; оно не сомневается в том, что здоровье лучше болезни, что власть лучше подчинения, что богатство лучше бедности и что жизнь всегда лучше смерти.

Совсем иначе видит и расценивает все это духовная любовь. Для нее священное всегда выше полезного: земной вред ей не безусловно страшен и слишком человеческая польза не привлекательна. Она знает «вещи», которые выше человека, и в один великий момент человеческой истории вервие этой любви изгнало торгующую пошлость из вещественного храма⁵⁴. В ее глазах множество людей, как таковое, не может ни составить, ни заменить истинного качества одного человека, так что «один человек стоит десяти тысяч, если он самый лучший**». Духовная любовь знает, что люди не равны и что они «разнствуют» друг от друга, как «звезда от звезды» (I. Кор. XII, 5—12; XV, 39—41). Она знает также, что всякий человек должен заслужить и оправдать свое право на жизнь, что есть люди, которым лучше не родиться, и есть другие, которым лучше быть убитыми, чем злодействовать (Мтф. XVIII, 6; Мрк. X, 42; Луки XVII, 1—2). Духовная

* См. главу шестнадцатую.

** Гераклит. Отрывок 49⁵⁵.

любовь, владея источником истинного, боголюбивого человеческого, ведает цену и соблазны сентиментальной гуманности и не ободряется ею. Она понимает религиозный смысл страдания и духовно-очистительную силу неядения; и всегда предвидит нечто гораздо более ужасное, чем страдание и голод. Она не измеряет усовершенствование человеческой жизни довольством отдельных людей или счастьем человеческой массы; ей ведомы все духовные опасности, связанные с наличием земного наслаждения, и все духовное значено его утраты. Ее видение давно открыло ей, почему болезнь может быть лучше здоровья, подчинение — лучше власти, бедность — лучше богатства. И именно сила этого видения укрепляла ее в убеждении, что доблестная смерть всегда лучше позорной жизни и что каждый человек определяет себя переживанием Божиим именно тем моментом, который заставляет его предпочесть смерть.

Таким образом, начало духа, указывая любви ее верный предмет, меняет в корне ее основное направление и все наполняющее ее содержание. За прежними именами и обликами разумеются уже новые, иные предметы и обстоятельства; и эти новые предметы требуют от души нового отношения к себе требуют — и получают его. И в результате этого неизбежно перерождается самый акт любви в его основном духовном строении: он приобретает новые пределы, новые формы и проявления.

15. О ГРАНИЦАХ ЛЮБВИ

Далее, начало духа *ограничивает* начало любви, указывая духовный предел ее непосредственному, наивному разливу)

Духовная любовь есть не только религиозная преданность, но в основе своей она есть, прежде всего, зрячий, живой, предметный *выбор*. Если разуместь любовь не в смысле сентиментального, беспредметного умиления, а в ее предметной определенности и функциональной полноте, во всей полноте живого одобрения, сочувствия, содействия, общения — вплоть до художественного отождествления с любимым предметом, то ясно, что невозможно реально любить *все* (ни пример, и воспринятое, и невоспринятое) или *все наравне* (например, и близкое, и далекое, и Божественное, и небожественное); во всяком случае, человеку, пока он человек, это не

доступно. Тот из людей, кто говорит, что «любит» «все» или «все без различия», тот или ошибается в самопознании, или в действительности не любит ничего и никого. Любовь как психическая сила совсем и не способна к такому беспредметному растяжению; любовь как духовное состояние совсем и не призвана к этому. Конечно, если под любовью разуместь только благожелательство, а под благом духовное усовершенствование (т. е. победу добра над злом), то религиозно прозревший человек желает блага всем и постольку любит всех, ибо простая наличность зла уже вызывает в нем страдание и отвращение и заставляет его искренно благо-желательствовать. Но если понимать любовь во всей ее полноте как *отождествляющееся единение* и *творческое приятие*, то такой человек не может любить ни всех, ни всех одинаково; да и не ставит перед собою такую задачу.

Так, никто не призван любить зло как таковое или злого человека как такового; и если мыслить диавола как подлинное и чистое средоточие зла, то любовь к диаволу в его диавольстве должна быть признана совершенно противоестественною. Есть смысл желать диаволу преображения, и есть глубокий смысл в молитве за диавола; но нет смысла обращаться к нему с творческим приятием, т. е. принимать его цели и интересы как свои, сочувствовать ему и помогать ему; и нет основания вступать с ним в союз и объединять *его* дело со *своим* делом. Конечно, человек сильный духом может решиться на то, чтобы *воспринять* диавола во всем его подлинном диавольстве, впустить в свою душу его чистое зло для испытания, познания и умудрения: он может даже довести это испытание до некоторого художественного отождествления, отводя для этого мучительного и отвратительного опыта ткань своей души и силы своей личности. Но это допущение никогда не превратится для него в *любовное приятие**¹, и эта реализация никогда не вовлечет и не захватит его духовного центра, и не приведет его к сочувствующему поступку и содействию. Мучительность этого испытания будет состоять не только в восприятии отвратительного, но и в добровольном раздвоении своей душевной ткани: она будет выражаться в непрерывном отвращающемся содрогании *всего* духа как в его злоиспытывающих частях, так и в его свободном от зла центре. Мало того, это испытание, от которого душа обжига-

* См. главу восьмую.

ется как уголь и быстро в муках стареет, а дух закаляется и мудреет, имеет единое оправдание и назначение: *сопротивление злу*. Восприемлющий воспринимает только для того, чтобы не приять; «отождествлявшийся» только для того и допускал это, чтобы противостоять злу во всей силе измерившего, увидевшего и уразумевшего противника. В этом испытании он прозревал и вооружался; и, вооружившись, увидел себя призванным к неумолимому посечению диавола, испытанного во всем его диавольстве.

Понятно, что для слабого человека это испытание может превратиться в непосильное искушение, а искушение может привести его к покорности злу. И это искушение и падение может осуществиться не только в обычном порядке слепого или наивного заражения злом, но и вследствие *неверного понимания пределов любви*. Достаточно мягкосердечному человеку упустить из вида, что любовь кончается там, где начинается зло; что любить можно и должно только искру, луч и лик, если они не померкли еще до конца за буйством расплескавшегося зла; что в обращении к злу от любви останется *только духовное благожелательство*; и что это духовное благожелательство, направленное на диавола, всегда может приобрести единственно верную форму — форму посекающего меча...; достаточно упустить это из вида — и победа зла обеспечена. Есть мудрая христианская легенда об отшельнике, который долгое время побеждал диавола во всех его видах и во всех, исходивших от него искушениях, пока, наконец, враг не постучался к нему в его уединище в образе раненого, страдающего ворона; и тогда слепое, сентиментальное сострадание победило в душе отшельника, ворон был впущен и монах оказался во власти диавола... Именно этой сентиментальной любви, проистекающей из слабости и имеющей значение соблазна, духовная зрелость и духовная воля полагают предел; они заставляют человека установить верную грань для своей неразборчивой и беспринципной чувствительности и обращают его прозревающее око к водительным образам Архангела Михаила и Георгия Победоносца.

Напрасно было бы ссылаться здесь в виде возражения на 'заповеди Христа, учившего *любить врагов* и *прощать обиды*. Такая ссылка свидетельствовала бы только о недостаточной вдумчивости ссылающегося.

Призывая любить врагов, Христос имел в виду *личных* врагов самого человека («ваших», «вас»; срв. Мтф. V, 43—47;

Луки VI, 27—28), его собственных ненавистников и гонителей, которым обиженный, естественно, может простить и *не* простить. Христос никогда не призывал любить врагов *Божьих*, благословлять тех, кто ненавидит и попирает все Божественное, содействовать кошунствующим совратителям, любовно сочувствовать одержимым растлителям душ, умиляться на них и всячески заботиться о том, чтобы кто-нибудь, воспротивившись, не помешал их злодейству. Напротив, для таких людей, и даже для несравненно менее виновных, Он имел и огненное слово обличения (Мтф. XI, 21—24; XXIII Мрк. XII, 38—40. Луки XI, 39—52; XIII, 32—35; XX, 46—47 и др.), и угрозу суровым возмездием (Мтф. X, 15; XII, 9; XVIII, 9, 34—35; XXI, 41; XXII, 7, 13; XXIV, 51; XXV, 12, 30. Мрк. VIII, 38. Луки XIX, 27; XXI, 20—26. Иоанна III, 36), и изгоняющий бич (Мтф. XXI, 12. Мрк. XI, 15. Луки XIX, 45. Иоанна II, 13—16) и грядущие *вечные* муки (Мтф. XXV, 41, 46; срв. Иоанна V, 29). Поэтому христианин, стремящийся быть верным слову и духу своего Учителя, совсем не призван к тому, чтобы противоестественно вынуждать у своей души чувства нежности и умиления к нераскаянному злодею как таковому; он не может также видеть в этой заповеди ни основания, ни предлога для уклонения от сопротивления злодеям. Ему необходимо только понять, что настоящее, религиозное сопротивление злодеям ведет с ними борьбу именно *не как с личными врагами, а как с врагами дела Божия ни земле*; так что чем меньше личной вражды в душе сопротивляющегося и чем более он внутренне простил своих личных врагов — всех вообще и особенно тех, с которыми он ведет борьбу, — тем эта борьба его будет при всей ее необходимой суровости духовно вернее, достойнее и жизненно целесообразнее*.

Это относится всецело и к заповеди о *прощении обид*. Согласно этой заповеди, человек имеет призвание прощать своим обидчикам наносимые ему личные обиды (срв.: «сколько раз прощать брату моему, согрешающему *против меня?*» Мтф. XVIII, 21; «если семь раз в день согрешит *против тебя...*» Луки XVII, 3—4; «должен был *ему* сто динариев...» Мтф. XVIII, 28**). При этом размеры прощающей доброты и терпеливости должны быть поистине бесконечны (Мтф. XVIII, 22).

* См. главы двадцать первую и двадцать вторую.

** Курсив мой. И.

Однако даже в рассмотрении личной обиды Евангелие уста навливает те условия, при которых «согрешивший *против тебя брат твой*»* может стать для тебя «как язычник и мытарь» (Мтф. XVIII, 15—17): допуская силу личного ожесточения, неподдающегося никаким уговорам («выговор! ему», Луки XVII, 3), Евангелие указывает на суд церкви **Kai** на высшую инстанцию, неповиновение которой влечет за собою понудительную, воспитывающую изоляцию ожесточенного**. Понятно, что обращение к этой инстанции и исключение обидчика из общения несколько не мешают акту внутреннего прощения; и точно так же акт личного прощения разрешая проблему *обиженности*, совсем не разрешает проблему *обидчика* и *его ожесточенности*. Однако помимо всеп этого Христос предвидел и указал такие злодеяния («соблазнение малых»), которые, по Его суждению, делают смертнун казнь лучшим исходом для злодея (Мтф. XVIII, 6; Мрк. IX 42; Луки XVII, 1—2).

Вообще говоря, нужна сущая духовная слепота для того чтобы сводить всю проблему сопротивления злу к прощению личных обид, к «моим» врагам, «моим» ненавистникам и «моему» душевно-духовному преодолению этой обиженности; и было бы совершенно напрасно приписывать такую! духовную слепоту Евангелию. Естественно, что наивный человек с его чисто личным и скудным мировосприятием не видит добра и зла в их более чем личном — общественном общечеловеческом и религиозном измерении; и именно потому он полагает, что личное прощение угашает зло и разрешает проблему борьбы с ним. Но на самом деле это не так. Простить обиду — значит погасить в себе ее злотоворящую силу и не впустить *в себя* поток ненависти и зла, но это совсем не значит победить силу злобы и зла *в обидчике*. После прощения остается открытым и неразрешенным вопрос: что же делать с обидевшим, не как с человеком, который *меня* обиде и которому за это «причитается» от меня месть или «возмездие», а как с нераскаявшимся и неисправляющимся на сильником? Ибо бытие злодея есть проблема совсем не для одного пострадавшего и совсем не лишь в ту меру, в какую! ему не удалось простить; это — проблема *для всех*, значит и для пострадавшего, но не как для пострадавшего и непростившего, а как для члена того общественного единения, кс

* Курсив мой. И.

** См. главу пятую.

торое призвано к *общественному взаимовоспитанию* и к организованной борьбе со злом.

Обиженный может и должен простить *свою* обиду и погасить в своем сердце *свою* обиженность; но именно его личным сердцем и его личным ущербом ограничивается компетентность его прощения; дальнейшее же превышает его права и его призвание. Вряд ли надо доказывать, что человек не имеет ни возможности, ни права прощать обиду, нанесенную другому, или злодейство, попирающее Божеские и человеческие законы, если только, конечно, он не священник, властный отпускать грехи кающемуся, и не верховный государственный орган, властный даровать амнистию. В составе каждой неправды, каждого насилия, каждого преступления кроме личной стороны «обиды» и «ущерба», есть еще сверхличная сторона, ведущая преступника на суд общества, закона и Бога; и понятно, что личное прощение частного лица не властно погасить эту подсудность и эти возможные приговоры. В самом деле, кто дал мне право «прощать» от себя злодеям, творящим поругание святыни, или злодейское соблазнение малолетних, или гибель родины? И каков может быть смысл этого мнимого «прощения»? Что означает оно: что «я» их не осуждаю и не обвиняю? но кто же поставил Меня столь милостивым судьей? Или что «я» примиряюсь с их злодеяниями и обязуюсь не мешать им? но откуда же у меня может взяться такое мнимое право на предательство, на предательство святыни, родины и беззащитных? Или, может быть, это «прощение» означает, что я воздерживаюсь от всякого суждения, умываю руки и предоставляю события их неизбежному ходу? Однако такая позиция безразличия, безволия и попущения не имеет ничего общего с христианским прощением и не может быть обоснована никакими ссылками на Евангелие...

Сопротивляющийся злу должен прощать личные обиды; и чем искреннее и полнее это прощение, тем более простивший способен вести неличную, предметную борьбу со злодеем, тем более он призван быть органом живого добра, не мстящим, а понуждающим и пресекающим. Но в душе его не должно быть места наивным и сентиментальным иллюзиям, будто зло в злодее побеждено в тот момент, когда он лично простил его. Прощение есть *первое условие* борьбы со злом или, если угодно, *начало* ее, но не конец и не победа. Ибо для этой великой борьбы со злом необходимо иметь поистине не менее

«нежели двенадцать легионов ангелов» (Мтф. XXVI, 53); настоящий злодей, пока не увидит этих легионов, всегда будет усматривать в «прощении» прямое поощрение, а может быть и тайное сочувствие.

Именно в этой связи следует понимать и Евангельские слова «не противься злему» (Мтф. V, 39). Правило, заключающееся в них, определительно разъяснено последующими словами — в смысле *кроткого перенесения личных обид* а также щедрой отдачи *личного* имущества** и *личных* услуг***. Истолковывать этот призыв к кротости и щедрое в личных делах как призыв к безвольному созерцанию насильных и несправедливостей или к подчинению злодеям в вопросах добра и духа, было бы противосмысленно и противоестественно. Разве предать слабого злодею — значит проявить кротость? Или человек волен подставлять нападающему *чужую* щеку? Разве щедрость не распространяется толы на свое, личное? Или растративший общественное достояние и отдавший своего брата в рабство — тоже проявил «щедрость»? Или предоставлять злодеям свободу надругивать над храмами, насаждать безбожие и губить родину — значит быть кротким и щедрым? И Христос призывал к *такой* кротости и к *такой* щедрости, которые равносильны лицемерной праведности и соучастию со злодеями? Учение Апостолов Отцов Церкви выдвинуло, конечно, совершенно иное понимание. «Божии слуги» нуждаются в мече и «не напрасно гонят его» (Римл. XIII, 4); они — гроза злодеям. И именно в духе этого понимания учил св. Феодосий Печерский⁵⁶, Гюеря» «живите мирно не только с друзьями, но и с врагами; *нако* только со своими врагами, а не с врагами Божиими****.

Так, начало духа *ограничивает* действие любви и в ее непосредственном, наивном разливе. Понятно, что это ограничение неизбежно ведет за собою и видоизменение ее духовного строения и облика.

* «Кто ударит *тебя* в правую щеку *твою*», Мтф. V, 39; Луки 29. Курсив мой. И.

** «Взять у *тебя* рубашку», Мтф. V, 40, 42; Луки VI, 29, 38. «Пр. чему у *тебя*... «взявшего *твое*», Луки VI, 30. Курсив мой. И.

*** «И кто принудит *тебя* идти с ним», Мтф. V, 41. Курсив мой

**** См. Н. Костомаров. Русская История, т. I, гл. 3, стр. 29".

«6. О ВИДОИЗМЕНЕНИЯХ ЛЮБВИ

Итак, начало духа видоизменяет внутреннее строение любви и форму ее проявления.

Обычно или нередко «любовью» называют лишь одну из ее разновидностей, и притом наименее духовную. Эта низшая разновидность любви слагается согласно формуле «по милу хорош» и то сводится к инстинктивному наслаждению чужим присутствием, то исчерпывается жалостью к чужому телесно-душевному страданию. В противоположность этому духовное начало, останавливая бессмысленный разлив чувствительности и указывая любви ее подлинный, достойный предмет, постоянно приучает ее не идеализировать нравящиеся («по милу хорош»), а наслаждаться совершенным («по хорошу мил»), и вслед за тем сообщает ей необходимую для духовной жизни внутреннюю гибкость и многообразие внешних проявлений.

У человека духовно неразвитого и беспомощного «любовь» начинается там, где ему что-то «нравится» или где ему от чего-то «приятно»; она протекает в плоскости бездуховного «да» и стремится к максимальному внутреннему и внешнему наслаждению. Эта бездуховная любовь чаще всего отвращена от воли и разума и обращена к воображению и чувственному ощущению.

Напротив, духовная любовь имеет власть отвернуться от «нравящегося» и «приятного»; она имеет силу утвердить себя на уровне стойкого «нет»; она способна принять форму тяжкого и безрадостного служения.

Единственная, неизменная функция духовной любви --- это «благо-желательство»; это значит, что она всегда и всем искренно желает не удовольствия, не наслаждения, не удачи, не счастья и даже не отсутствия страданий, а *духовного совершенства*, даже тогда, когда его можно приобрести только ценою страданий и несчастия. Уже следующая функция духовной любви -- опытное и интуитивное восприятие чужой личности, доводимое, в его полноте, до художественного отождествления, -- осуществляется далеко не всегда: на *низших* ступенях духовного самовоспитания она осуществляется преимущественно по отношению к идеальным, совершенным человеческим образцам (святые и герои); на *средних* ступенях - может быть только по отношению к Богу (уединение); на *высших* ступенях -- только в Боге и через Бога, а из людей

только по отношению к тем, кто сам просит о помощи (старчество). Духовно любящий всегда «благо-желательствует», но не всегда «отождествляется»; и когда «отождествляется», то далеко не всегда «творчески приемлет», «одобряет» и «жалеет»; и когда одобряет, то совсем не «по милу»; и когда «жалеет», то не повергая в безвольное размягчение ни себя, ни страдающего. Любовь его есть любовь к совершенству любимого или к любимому в его совершенстве; и эта любовь к совершенству любимого всегда остается сильнее, чем страх перед его возможным страданием.

Обычная любовь любит земной состав индивидуального человека и не знает ничего, что можно было бы противопоставить ему как высшее: отсюда ее чувственная и слашавая мораль, ставящая выше всего беспредметное «умиление» и беспринципную «доброту».

Напротив, духовная любовь знает это высшее и перед его лицом умеет владеть и своим умилением, и своей добротой. Она знает, что между двумя основными заповедями Христа (о любви к Богу и любви к ближнему) возможны видимые столкновения, в которых служение делу Божьему может требовать безжалостной суровости к человеку, а жалость к человеку бывает равносильна предательству по отношению к Божьему делу. И зная это, она знает также, как следует выходить из этих мнимых «столкновений», ибо отношение к Богу всегда остается для нее мерилom, которому подчинен! отношения к людям. Поэтому для нее не может быть условия? при которых следовало бы предать дело Божие из жалост к человеку, но всегда возможны положения, в которых и любви к Богу можно и должно *сдерживать любовь к человек* и свести ее к строгости духовного благо-желательства; тг что вторая заповедь остается при этом ненарушенной; иб вообще говоря, любовь совсем не сводится к животной жал' сти, расслабляющей и того, кто жалеет, и того, кого жалею Человек, угасивший в себе образ Божий, нуждается не в безвольно-сочувствующем «да», а в сурово-осуждающем «нет и это останавливающее и отрезвляющее его «нет» мож> и должно иметь своим подлинным источником любовь к Богу в небесах и к Божественному в падшей и духовно угасч душе.

Так зарождается и формулируется тот *отрицательный л любви*, который всегда приводил и будет приводить в собла близорукых и сентиментальных людей. Судя обо всем

внешней видимости и не усматривая в проявлениях такой любви ни сладостного сочувствия, ни умиленной жалости, они начинают негодуяще говорить о «вражде», «ненависти» и «злобе», ужасаются и призывают к противодуховному и малодушному «состраданию». А между тем на самом деле духовное оформление любви, столь необходимое человеку и столь трудно приобретаемое им, придает любви целый ряд драгоценных видоизменений и отнюдь не угашает и не искажает при этом ее основной *любви* природы: в своем духовном «нет» человек *любит* свой *настоящий, подлинный Предмет* нисколько не менее, чем в своем духовном «да», и гораздо более, чем в своем *бездуховном* «да»; мало того, любовь, способная принять духовно-отрицающий лик, является всегда более глубокой, более интенсивной, более верно-преданной, чем «любовь», малодушно отвертывающаяся от зла, чтобы его не видеть, или готовая сострадательно «принять» его.

Для того чтобы понять этот отрицательный лик любви, необходимо иметь в виду, что духовно-опредмеченная* и оформленная любовь, оставаясь *всегда* благо-желательством, т. е. желая *каждому* человеку духовного просветления и преобразования, в то же время *не может любить зла в человеке*. Поэтому всюду, где она воспринимает в человеке *подлинное зло* (не слабость, не заблуждение, не падение, не грешность, а самоутверждающуюся противодуховную злобу), она оказывается вынужденной видоизменить свое индивидуальное отношение к данному человеку в соответствии с наличным в его душе злом. По-прежнему всегда желая ему обращения и очищения и, может быть, радостно трепеща от одной мысли о возможности такого преобразования злой души, духовно-любящий человек по необходимости переживает целый ряд видоизменений во всех остальных функциях своей любви: в сочувствии, одобрении, содействии, в творческом приятии, в желании «входить в его положение» (отождествляться), в готовности общаться и, наконец, даже в способности отнестись к нему с элементарною жалостью. Каждый из нас должен знать это по собственному опыту: есть злые поступки, которым мы не можем дать ни сочувствия, ни одобрения; есть злые цели, которым мы не можем творчески содействовать так, что от одной идеи о том, что «я был ей кос-

* От слова «предмет».

венно полезен», душою овладевает смертная тоска; есть злые жизненные положения, входить в которые воображению — отвратительно, а воле — невыносимо; есть злые люди, от простого разговора с которыми душа начинает стонать, как раненая; есть злодеи, по отношению к которым последняя вспышка угасшей жалости только и может выразиться в ускорении их смертной казни. Все эти состояния в их основном существе, в насыщающей их стихии остаются видоизменением духовности и любви; и потому они не становятся злыми состояниями и не ведут к злым делам; и только близорукость или верхоглядство может характеризовать их как проявления зла и злобы. Однако в пределах доступной человеку любви и возможного нравственного совершенства эти состояния являются, конечно, нецельными и ущербными.

Абсолютно целью и полною может быть только любовь к Богу — к абсолютно цельному и полному совершенству. Подобное отношение к человеку, как таковому, взятому в отрыве от Бога, было бы всегда неверным, основанным на невидении и идеализации. В любви же к человеку, обнаруживающему подлинное начало зла, необходимость урезанности и нецельности становится самоочевидною. Здесь есть предметно обособленная справедливая мера, необходимая и субъективно неустраиваемая грань. Конечно, эта мера любви не поддается точному, количественному установлению; и умственное рассечение полу-злого человека на «любимую добродетельность» и «нелюбимую порочность» остается неосуществимым. Но именно поэтому сложность нецельно-любимого предмета требует соответствующей сложности в строении нецельно-любящего акта; она требует от любви самообладания и приспособляемости.

Все эти видоизменения любви, вызываемые встречей между подлинною духовностью и подлинным злом, сводятся к тому, что любящее «да» скудеет в своих функциях, урезывается в своей полноте и по мере ухудшения предмета все более приближается к благо-желающему «нет»: *отрицающая любовь* постепенно как бы преобразуется в *отрицательную любовь* и находит свое завершение в земном устранении отрицаемого злодея. Но и во время этого устранения и после него духовная любовь не превращается в злобу и не становится злом: человеку дано *молиться* и за казнимого злодея, и за казненного злодея; и Церковь знает эту молитву.

В этом предметно вынужденном функциональном скуде-

нии своем и в постепенном усилении элемента «нет» в лоне «да» духовная любовь проходит через целый ряд классических состояний, духовно необходимых, предметно обоснованных и религиозно верных. Эти состояния выражают собою постепенное отъединение и удаление того, кто любит, от того, кто утрачивает право на полноту любви; они начинаются с возможно полной любви к человеку и кончаются молитвою за казненного злодея. Таковы в постепенно нарастающей последовательности: неодобрение, несочувствие, огорчение, выговор, осуждение, отказ в содействии, протест, обличение, требование, настойчивость, психическое понуждение, причинение психических страданий, строгость, суровость, негодование, гнев, разрыв в общении, бойкот, физическое понуждение, отвращение, неуважение, невозможность войти в положение, пресечение, безжалостность, казнь. И каждое из этих состояний, при наличности подлинного зла и верного видения, может быть, и бывает духовно-здоровою и жизненно-целесообразною реакциею на злодейские проявления и поступки; так что задача человека, стремящегося к духовно верной жизни, будет состоять не в том, чтобы безусловно избегать этих состояний, а в том, чтобы не допускать их в себе без достаточных оснований, чтобы духовно владеть ими, чтобы не давать им затмевать ясность духовного взора и чтобы всегда удерживать их в родовом лоне коренного благо-желательства и всегда сохранять в себе способность к восстановлению любовной полноты*. Самое высшее и чистое бесстрашие есть свобода от *злых* и *личных* страстей, от страстей духовно-неопредмеченной, безбожной самости; но оно совсем не есть ни безразличие, ни каменение, ни безволие, ни бездействие. Самое высшее и чистое бесстрашие знает свои подъемы и напряжения, свои бури, и громы, и извержения: но только источником их является не животное в человеке, и не похоти животного, а дух, его видение и его горение. Эти грозы и громы являют тогда не зло, и не злобу, и не слабость человека, а силу его в добре; и не наличность их повреждает естество духа, а отсутствие их было бы духовно противоестественным. И если бы христианин когда-нибудь усомнился в этом, то ему достаточно было бы вспомнить о тех громах, которые божественно гремели над фарисеями и книжниками, над торгов-

* См. главу двадцать вторую.

цами в храме, над Иерусалимом, избивающим своих прорков, и над теми, кто соблазняет малолетних. Достаточно один раз воспринять в этих громах ту самую силу любви, которая учит благотворить врагам, прощать обиды и радости отдавать свое достояние, чтобы в душе начала угасать идеализация сентиментального безволия.

В один великий и страшный исторический момент ан Божественной любви в обличии гнева и бича изгнал из храм кощунствующую толпу. Этот акт был и будет величайшим прообразом и оправданием для всех духовно и предмет обоснованных проявлений отрицающей любви. Имея его перед своим умственным взором, все пророки, государи, суды воспитатели и воины могут спокойно относиться к возможному суду, идущему на них со стороны безвольной сентиментальности, и к возможному причислению их к «богоотверженным ненавистникам»... Их дело — утверждаться в силе духовного благо-желательства и в ясности духовного взора; И еще помнить о безрадостной трудности ведомой борьбы

Ибо отрицающая любовь безрадостна и мучительна для человека; она требует от него подвига, и притом сурового подвига. Здесь необходима сила, выдержка и стойкость] здесь нужны огромные волевые напряжения, верность попытам на себя тягостным обязанностям, самоотвержение постоянная духовная активность в самоочищении*. И так как отрицающая любовь покоится не на личных расчетах и пристрастиях, а на подлинном испытании зла и на духовной необходимости ответа ему, то она не поддается произволу, не угашению или превращению в положительную любовь как бы об этом ни молила, может быть, утомленная или измогающая душа. Непонимание этой борьбы и ее бремени морально кривой суд, идущий от людей ленивых, робких чувствительных и лицемерных, довершает безрадостное! этого подвига, под бременем которого всегда мужались блудные и утонченные души; и мужаясь, не сомневались в правоте своего дела...

Так начало духа видоизменяет обличие любви и форму ее проявления.

Именно благодаря такому воздействию духа на первичную, наивно-непосредственную и слепую силу любви, она приобретает высшие способности и высшие задания; и всле-

* См. главы девятнадцатую, двадцать первую и двадцать вторую.



ствие этого все ее отношение к злу утверждается на ниж⁷ следующих основаниях.

Для того чтобы любовь могла действительно противиться злу, она должна быть духовно осмыслена, ограничена и видоизменена. Но раз осмысленная и видоизмененная, она является исходным и верховным основанием всей ведущейся человеком борьбы со злом.

Вся проблема сопротивления злу разрешается этим основным принципом: *борьба ведется именно любовью, но одухотворенною любовью.*

Это означает, что правило «противиться злу не из любви» (если кто-нибудь захотел его установить) принципиально отвергается во всех его возможных толкованиях и осуществлениях. *Всякий* акт, выросший из другого источника, в действительности или не *борется* со злом, а размножает его, или борется не со злом, а с его отдельными, поверхностными симптомами. Следовательно, надо осудить и *нелюбовное «непротивление»*, когда кто-нибудь пытается отрезвить злодеев «щедростью» и «уступчивостью», движимый, однако, не любовью, а, например, рассудочным расчетом или трусливым безволием; но надо осудить и *нелюбовное понуждение*, если кто-нибудь борется со злодеями из чувства злобы, мести, голода, жадности или властолюбия. И то и другое можно психологически понять; и то и другое может оказаться и сравнительно вредным, и сравнительно «полезным» в общей эконмии сил. Но настоящего сопротивления злу не будет ни в одном из этих случаев.

Следовательно, остается одно-единственное, универсальное правило: «противиться злу из любви» — из любви отдавая *все* свое, где это нужно; из любви понуждая и пресекая, где нужно; из любви уговаривая и из любви казня*, и из любви не отдавая *ничего* своего, если это «твое» есть больше, чем твое, если оно есть в то же время Божие: святыня, церковь, родина или их вещественное воплощение. И во всех этих своих проявлениях — и отдавая, и не отдавая, и умоляя, и казня — эта любовь не будет ни безразличием, ни самодовлеющей чувствительностью, ни робким попусшением, ни безвольною жалостью, ни соучастием.

Сопротивление злу творится любовью, но не к животности

* См. мудрый и глубоко христианский опыт поэта В. А. Жуковского О смертной казни»⁵⁸.

человека и не к его обывательской «душевности», а к его духу и духовности: любовью, которая умеет любить и душу человека, и все его земное естество, но в меру их духовной освященности и проникнутости, ибо она сознательно и бессознательно воспринимает человека и измеряет его сокровенно живущими в духе мерилami *совести, достоинства, чести, искренности, патриотизма, правоты перед лицом Божиим*; и потом) неизменно повертывается своим отрицающим лицом ко всему бессовестному, унижительному, бесчестному, фальшивому, предательскому, богомерзкому. В борьбе со злом такая любовь любит *зрячим духом и мироприемлющей волею*, и потом) она *видит* дело Божие в мире и на земле и *активно, творчески приемлет* его своею силою. Поэтому то, что она любит (её объект) есть, прежде всего, единое дело Божие на земле и в отношении к нему любовь цельна. Далее, объектом её является Божественное, воплощенное в земной святыне; и в отношении к нему любовь приобретает лик обороняющей благоговения. Далее, это есть Божественно-духовное начало в притесненном ближнем; и в отношении к нему любовь приобретает лик благо-желающего сострадания. И наконец это есть духовное начало, гибнущее в злодее; и в отношении к нему любовь являет лик чистого и сурового благо-желателя...

Вот почему все учение о том, что активное, наступающее на злодея сопротивление злу противоречит любви, падает как вредный моральный предрассудок. Как и всякая иная, верная форма сопротивления злу--понуждение и пресечение--является делом *именно любви и самой любви*; и если любовь что-нибудь отвергает, то не понуждение, как таковое, и не телесное понуждение, и не пресечение, а *зложелательств* в борьбе со злом, т. е. *зложелательное* понуждение и *зложелательное* пресечение*. Но активное, наступающее на злодея сопротивление злу желает и другим людям, и самому злодею! совсем не зла, а блага. И потому оно может быть и должно быть делом поборающей любви.

17. О СВЯЗАННОСТИ ЛЮДЕЙ В ДОБРЕ И ЗЛЕ

Спротивляться злу следует, во-первых, внутренним растворением, претворением и преображением злого *чувства*

* См. главу седьмую.

во-вторых, внутренне-внешним понуждением и дисциплинированием злой *воли*; в-третьих, внешним понуждением и пресечением злого *дела*. При этом оба последних способа сопротивления должны служить первому, как низшие ступени служат высшей, не заменяя ее собою, но возводя к ней и делая ее доступной.

К признанию этого правила ведет не только верное понимание *зла** и *любви***, но и верное понимание человеческого *общения* и *совместной жизни*; ибо все люди, независимо от того, знают они об этом или не знают, желают этого или не желают, связаны друг с другом всеобщей взаимной связью в добре и во зле; и эта связь налагает на них известные, неотменимые взаимные обязательства и подчиняет их определенным духовным правилам.

Для того чтобы убедиться в этой всеобщей связанности, е-ј необходимо усмотреть как бы воочию в собственном душевно-духовном опыте.

Фактически человек устроен от природы так, что душевная и духовная жизнь его скрыта от всех остальных людей и непосредственно доступна только его собственному самочувствию и отчасти самонаблюдению: моя душа «недоступна» другим людям, а чужие души «недоступны» мне; «чужая душа потемки». Зная это и сильно переоценивая эту свою скрытость и недоступность, люди в большинстве своем строят свою жизнь и свое поведение на вытекающей отсюда возможности самораздвоения: одно «я» состоит из того, что я «оставляю про себя», а другое «я» состоит из того, что я перед другими «обнаруживаю». При этом они нередко воображают, что они сами знают себя «верно» и «вполне» и что другие знают о них только то, что они не сочли нужным скрывать о себе. Этот двойной самообман нередко поддерживается и закрепляется чувством «приличия», заставляющим людей скрывать друг от друга настоящие размеры своей взаимной друг о друге осведомленности.

На самом же деле каждый человек плохо знает сам себя и всегда обнаруживает себя другим во всех своих основных свойствах и склонностях — целиком.

Человек плохо знает сам себя, во-первых, потому, что каждая человеческая душа в огромной своей части состоит

* См. главу третью.

** См. главы десятую, четырнадцатую, пятнадцатую и шестнадцатую.

из *бессознательных* («незамечаемых» или «забываемых») содержаний, способностей, влечений, склонностей и привычек, а также из *полусознательных* ощущений, настроений ассоциаций и оттенков; только тот, кто систематически исследовал свое бессознательное и свой характер по методу непроизвольного ассоциирования, может понять и измерить, насколько люди в действительности имеют ограниченное и не верное представление о самих себе. Во-вторых, человек плохо знает сам себя потому, что он очень охотно, легко и незаметно забывает о себе многое неприятное и дурное, перетолковывает все это в лучшую сторону и потому идеализирует сам себя нравится себе и сердится, когда его якобы «несправедливо» порицают.

При таком наивном самовосприятии человек обычно и подозревает того, что его *телесная внешность* точно выражает и верно передает его душу во всем ее бессознательном и сознательном составе. В действительности человек устроен так что его тело (глаза, лицо, выражение лица, строение головы, руки, ноги, походка, манеры, жестикуляция, смех, голос, интонация и все внешние поступки) не только *укрывает* душу, но и *обнаруживает* ее, и притом как бы с точностью хорошего зеркала. Правда, к счастью или к несчастью, люди мало знают об этом, мало обращают внимания на этот телесный шифр души и плохо умеют дешифровать его своим сознанием. Но бессознательно люди воспринимают друг друга в этом зашифрованном виде столь же цельно, сколько цельно они сами выражены в своем теле.

Дело в том, что все, живущее в человеке, существует не только как психическое состояние, но и как физическое состояние; и обратно: всякое телесное состояние человека непременно имеет и душевное бытие, хотя сам он часто не знает этого и не сознает того, в чем именно оно выражается. Человек каждым состоянием своим как бы говорит на двух языках сразу: на языке тела и на языке души. И вот, благодаря этому удвоенному бытию, тело человека как бы проба; бывает то, что душа, может быть, хотела бы скрыть не только от других, но и от себя. Каждый из нас всю душою своим как бы «влит» в свое тело и целиком в нем явлен; и поэтому те, кто видят и слышат нас,— те, часто сами того не зная, испытывают в каждый данный момент *всю* нашу душу в ее основном строении. Именно поэтому люди часто «знают» друг о друге гораздо больше, чем сами сознают и чем мог[^]

выразить словами: в *бессознательном опыте* общения человек воспринимает от другого *все*, что выражает и выдает его тело, о его душе, и понятно, что в *сознание* воспринявшего человека проникает сравнительно лишь очень небольшое из всего воспринятого; а остальное — воспринятое, но не осознанное -- не улетучивается и не исчезает, по пребывает и живет в недоступной сознанию глубине. Когда же оно достигает сознания, то оно появляется обычно в виде смутных симпатий и антипатий, доверия и недоверия, предчувствия и подозрения; и все эти проблески знания могут быть по содержанию совершенно верными: но уловить, прояснить и обосновать их сознание не может и не умеет. Однако такое «знание» может быть усовершенствовано и доведено до настоящей прозорливости при надлежащей длительной духовной работе.

Именно в силу такой цельности и глубины бессознательного общения *ни одно доброе или злое событие в личной жизни человека не остается исключительным достоянием его изолированной души*: тысячами путей оно всегда проявляется, выражается и передается другим, и притом не только постольку, поскольку он этого хочет, но и поскольку он этого не хочет. Каждый внутренний акт злобы, ненависти, зависти, мести, презрения, лжи неизбежно изменяет ткань и ритм душевной жизни самого человека и столь же неизбежно, хотя и незаметно, выражается через тело и передается всем окружающим и через них отголосками дальше и дальше. Эта волна порока и зла идет тем сильнее и заметнее, чем повторнее, чем глубже, чем цельнее душа предается этим состояниям; и понятно, что на лице Иуды, Ричарда Третьего, папы Александра Шестого и Малюты Скуратова⁵⁹ всякий сознанием своим прочтет то, что незаметно скользнет по его душе при восприятии обыкновенного человека. И точно так же каждый внутренний акт доброты, любви, прощения, благоговения, искренности, молитвы и покаяния неизбежно изменяет ткань и ритм душевной жизни и, незаметно выразившись во взгляде, в лице, в походке, незаметно передается всем остальным людям. И опять эта волна доброты, чистоты и благородства идет тем сильнее и заметнее, чем глубже душа переродилась в этих состояниях: и понятно, что на лице Макария Великого, Франциска Ассизского, Патриарха Гермона и Оптиных старцев⁸⁰ всякий увидит то, чего он не сумеет распознать в слабых проблесках обыденной доброты.

Вследствие такой бессознательной цельности общения передачи ни добро, ни зло не имеют в жизни людей «чист личного» или «частного» характера. Всякий добрый — независимо даже от своих внешних поступков — добр не только «про себя», но и для других; всякий злой — даже если он злит только «про себя» — зл, и вреден, и ядовит для всего человечества. То, что я есмь, то я размножаю и в других душах — сознательно и бессознательно, деланием и неделанием, намеренно и ненамеренно. Человеку не дано «быть и не «сеять»; ибо он «сеет» уже одним бытием своим. Каждый самый незаметный и невлиятельный человек, создает собою и вокруг себя атмосферу того, чему предана, чем занят; чем одержима его душа. Добрый человек есть живой очаг добра и силы в добре; а злой человек есть живой очаг зла; силы во зле и слабости в добре. Люди непроизвольно обгораживают друг друга своим чисто личным благородством и столь же непроизвольно заражают друг друга, если они сами внутренне заражены порочностью и злом. Поэтому каждый отвечает не только за себя, но и за все то, что он «передает» другим, что он послал им, влил в них, чем он их заразил или обогатил; и если эта посланная им зараза заразила чью-нибудь душу, и отравила ее, и привела ее к совершению дела, то он отвечает в свою меру и за эти дела, и за последствия этих дел. Вот почему в живом общении людей каждый несет в себе всех и, восходя, тянет всех за собою; и, падая, роняет за собою всех. И потому «стояние города на десяти утесах»^В не есть пустое слово или преувеличение, но есть живой и реальный духовный факт.

Для того, кто реально усмотрит эту всеобщую живую связь — и в себе и в других, — окажется неизбежным сделать целый ряд необходимых выводов, признать целый ряд законов и правил.

Так, во-первых, отсюда выясняется с очевидностью, что зло, пребывающее в человеческих душах*, сохраняет свое бытие, свою силу и свою ядовитость даже и тогда, когда оно не изливается ни в какие определенные внешние поступки! оно продолжает жить и размножаться, отравляя и дурноносящую, и душу воспринимающую его в отражении. Вот почему главная борьба со злом должна вестись внутренне! в душевно-духовном измерении, а внешние меры поупущены

* См. главу третью.

и пресечения никогда не смогут настичь его в его внутреннем убежище и преобразить его окаянство*.

Во-вторых, необходимо признать, что всеобщая взаимная связанность людей в добре и зле не есть только социально-психологический *факт*, но что она таит в себе известное духовное *задание*, устанавливая для людей великую ответственность и целый ряд обязанностей. Ибо люди связаны не просто взаимодействием, но взаимодействием *в добре и зле*, взаимным облагорожением и взаимным погублением; взаимодействуя, они стоят перед лицом Божиим, и каждый из них всегда имеет дело с теми младшими и слабейшими, к которым соблазны могут прийти именно через него.

Но если каждый из людей, неся в себе известное начало зла, отвечает и за себя, и за других, то верное отношение его к этому «собственному» злу выражается не в том, что он «может» с ним бороться, «если хочет», а в том, что он при всяких условиях *обязан* с ним бороться и *не имеет права* угашать эту борьбу. Ибо, угашая ее, он вредит не «только себе», но всем: колодцы человеческих душ имеют как бы подземное (бессознательное) сообщение, и тот, кто засоряет и отравляет *свой* колодец, тот засоряет и отравляет *все* чужие. Человек, не соблюдающий духовную гигиену, есть очаг всеобщего, общественного заражения. Вот почему каждый из людей, помимо *религиозного* и *духовного* призвания к борьбе со своим злом, имеет еще *общественную* обязанность - воспитывать себя, духовно очищать свою душу, сдерживать свою злую волю, понуждать себя, принуждать себя, и если надо, то понуждать себя к необходимому самопонуждению**.

Если такова обязанность человека в его отношении к своему чисто *внутреннему* злу, то понятно, что не может быть и речи о каком-нибудь «праве» его совершать злые дела. Человек, реализующий свое внутреннее зло во внешнем поступке, не только сам «грешит» или «падает», но он делает всеобщую духовную связанность людей прямым *орудием* зла и его насаждения. Позволяя своему личному злу прорваться и стать внешним поступком, он предается ему во власть, дает ему цельное бытие и сам становится общественным вулканом зла. Он как бы срывает общественную связанность с ее высшего уровня, попирает основную обязанность

* См. главы шестую, седьмую и тринадцатую.

** См. главы четвертую и пятую.

самообуздания и насильственно, навязчиво вторгается с своим ушедшим через край злом в другие души и во всю общественную атмосферу. Он заставляет других реально пережить всю мерзость созревшего зла, его отвратительную душевную природу, его уродливое содержание, его жизне-разлагающий ритм, его богопротивную цель: он заставляет сильных воспринять все это, а слабых — воспринять, заразиться и, может быть, внутренне или даже внешне *подчиниться* ему. Этим он вызывает к жизни в других душах целую систему бессознательного воспроизведения, полусознательного подражания и ответной детонации. Он нарушает духовное равновесие у одних, искушает других, заражает третьих, гипнотически покоряет четвертых. В злом поступке всегда укрывается элемент наступления, посягательства, попрания, властности; и поэтому зло, прорвавшееся в поступке, агрессивное и властно вовлекает в него души всех людей, делая их вольными или невольными соучастниками злодея...

Ввиду всего этого бессмысленно и губительно отстаивать свободу злодеяния. Злу и так дается слишком много просто ра, когда ему предоставляется беспрепятственно жить внутри личной души, незаметно отравляя души ближних. Можно уверенно предвидеть, что было бы, если бы премудрые совет «непротивляющихся» были приняты и если бы было публично установлено, что никто не смеет пресекать деятельность злодеев, «не могущих» или «не желающих» удерживать свои злые вожеления и предпочитающих свободно изживать во вне все свои злые чувства, замыслы и намерения... Нет сомнения в том, что в результате этого на свете скоро остались бы одни злодеи и их запуганные рабы. Отстаивать «свободу злодеяния» могут только совсем наивные или неумные доктринеры, полагающие, что люди живут наподобие изолированных друг от друга атомов, что зло не заразительно и что злодей есть не более чем рассердившийся добряк... Напрасно также стали бы поддерживать эту точку зрения сторонники беспредельной личной свободы, полагающие, что *по убеждению* человек вправе делать *все*, ибо «убежден: свободны» и «убежденный поступок» есть высшая самооценочность в жизни. Такой формальный подход к добру и злу бы совершенно несостоятелен, ибо добро и зло не суть формальны. Мало сказать: «я убежден»; надо иметь своим убеждением еще и *предметные основания*. «Убежденность» может проистекать не из предметной очевидности,

из бредовой одержимости или извращенной страсти. И неужели здоровый человек может серьезно полагать, что достаточно любому негодяю сослаться на свои негодяйские «убеждения», для того чтобы обеспечить себе объективную правоту и общественную беспрепятственность? Но в таком случае надо было бы признать, что *не-негодяй, тоже убежденный* в правоте своего пресекающего вмешательства, будет *столь же прав* и беспрепятственно свободен, если он, пресекая, обрушит свой меч на голову «убежденного» негодяя...

В противовес всем подобным злодеелюбивым учениям необходимо открыто установить, что никто из людей не имеет ни свободы внутреннего злопыхательства, ни свободы внешнего злодеяния. Здоровая, религиозно осмысленная общественная атмосфера всегда выдвинет против злопыхательства меры психического понуждения, побуждающие злопыхателя к внутреннему самопонуждению и ставящие его на путь исцеления: а против злодеяния сначала меры физического понуждения и пресечения, властно останавливающие внешний размах злодея, и затем меры внутреннего, духовного воздействия. Нельзя давать злу властно насаждать себя и распространять себя внешними поступками, вторгающимися в виде дерзкого призыва и соблазна в слабые и, может быть, уже полуотравленные души. Никто не имеет права ни злодействовать, ни делать себе святыню из свободы злодея*. Мало того, всякий *обязан* сопротивляться и злопыхателю, и злодею; сопротивляться *инициативно* и *действенно*, сопротивляться и внутренним усилием, и внешним поступком, сопротивляться не в злобу и в месть, а в любовь и служение. И обязанность эта у людей — *взаимна*.

Обязанностью *взаимовоспитания*** люди связаны настолько же, насколько они связаны неизбежным взаимодействием в добре и зле: ибо в творчестве добра и в борьбе со злом люди *не* изолированы. Правда, каждый из них имеет дело, прежде всего, со своей собственной душой, непосредственно доступной только ему, и с живущими в ней злыми влечениями и страстями: каждый имеет перед собою прежде всего свои собственные поступки, над которыми он непосредственно властен. Но в этом люди уже связаны *подобием*, которое открывает им возможность как бы перекликаться

* См. главу седьмую.

** См. главы пятую, шестую и седьмую.

из колодца в колодец, понимать и проверять друг друга, давать друг другу советы и оказывать помощь: и в этом добровольном сознательном обмене духовными дарами, против которого не мог бы ничего возразить самый отъявленный свободолобец, процесс взаимо-воспитания уже совершается и приносит свои плоды. Возражения обычно начинаются лишь с того момента, когда одна сторона, сознательно или бессознательно уклоняясь с путей добра, выходит из этого *подобия*, утверждает свою, особую, злую цель и не желает более участвовать в этой совместности и взаимности. Тогда обычно бывает так, что «отколовшийся во зло» начинает утверждать свою злую свободу и, умалчивая о том, что он добивается именно свободы *во зло*, он взывает к свободе, *как таковой*, до тех пор, пока простодушные и неумные люди, впадая в соблазн и соглашаясь с ним, не начинают отстаивать свободу *и для злодея*.

Однако люди не могут признать и никогда не признают, что злодей имеет привилегию злой свободы: ибо они связаны друг с другом не только *подобием*, но еще *взаимностью* и *общностью*.

Люди взаимно посылают друг другу свои достижения в добре и свои падения во зло: взаимно воспринимают посланное и взаимно отвечают за свои, даже и-бессознательные влияния. По существу, они призваны к тому, чтобы совсем не посылать друг другу зла и получать от других одно добро, но не к обратному. Быть на высоте этого призвания им почти не удастся. И вот некоторые из них пытаются закрепить за собою преимущественное право — посылать другим чистое зло и не принимать посылаемого им в ответ в виде понудительного воздействия добра. Взаимность и справедливость не терпят этой привилегии. Всякий, посылающий зло, всегда должен быть готов к тому и согласен на то, что другие сумеют пресечь его злодеяние и понудить его к качественному пересмотру посылаемого им зла. Тот, кто, получая мою злую посылку, обращает мое внимание на ее злое качество, тот не наносит мне обиду, а оказывает мне услугу; а тот, кто пресекает мое озлобленное буйство, не давая-ему распространиться и понуждая меня опомниться, тот выполняет свою обязанность и становится моим благодетелем*. В этом *взаимная обязанность* людей. И всякий из нас, оказывая другим э^тч

* См. главу шестую.

услугу и это благодеяние, должен *желать себе* той же услуги и того же благодеяния от них. Пусть, действительно, каждый делает другим только то, чего желает себе: но при этом он должен желать и самому себе понуждения и пресечения от других в минуту своего собственного злодейства.

Однако в творчестве добра и в борьбе со злом люди связаны друг с другом не только взаимностью, но и *общностью*. Ибо у них имеется одна, единая, всем им *общая цель*, такое *общее благо*, которое или сразу у всех будет, или сразу у всех не будет: это есть *мир на земле, расцветающий из человеческого благоволения*. Именно единство и общность этой цели заставляют людей объединять свои силы и вносить единую организацию в дело борьбы со злом. Каждый злодей мешает *всем* остальным быть незлодеями; каждый колеблет и отравляет весь общий уровень духовного бытия. Поэтому каждый злодей, злодействуя, должен встретиться *со всеми*, объединение сопротивляющимися ему; это сопротивление ведется *немногими* от имени *всех* и от лица *единой, общей цели*. Таков смысл всякой духовно осмысленной общественной организации. Чувство взаимной связи и взаимной ответственности, созревая, указывает людям их общую духовную *цель* и заставляет их создать единую, общую *власть* для служения ей. Эта власть (церковная или государственная) утверждает в своем лице *живой орган общей священной цели*, орган добра, орган *святыни*; и потому совершает все свое служение от *ее* лица и от *ее* имени. Понуждающий и пресекающий представитель такого общественного союза делает свое дело не от себя, не по личной прихоти, не по произволу; нет, он выступает как *слуга общей святыни, призванный и обязанный* к понуждению и пресечению от *ее* лица. Он является живым органом той силы, которая составлена из всех индивидуальных, духовных сил, связанных *се* >лидарным отношением к общей святыне: эта сила есть сила *самой святыни*, а он есть *ее живое явление и ее живой меч**.

Именно благодаря тому, что духовно осмысленная общественная власть почерпает свои права из отношения к общей цели, а свою силу — из общей солидарности, воля каждого отдельного члена вливается в эту власть, признает ее добровольно и, подчиняясь ей, сохраняет свою духовную свободу. Мало того, правосознание связывает каждого с общею и еди-

* См. главу шестнадцатую.

ною властью в ее служении, так что каждый участвует своею волею и своею силою в ее актах, даже и в тех, в которых сам непосредственно не выступает. И в результате этого слагается организация, в которой общий элемент единого *блага* и единой *цели* получает единого и общего *волевого двигателя* до известной степени снимающего с единичных людей задание и бремя непосредственного понуждения и пресечения злодеев.

Благодаря такой организации каждый член союза может и должен чувствовать, что его воля и его сила участвуют в борьбе центральной власти с началом зла и его носителями. Это выражается в признании и поддержании актов этой борьбы не только за страх, но и за совесть, в сочувствии им [^] активном, инициативном содействии. Властвующий центр, ведя эту борьбу, нуждается в этом сочувствии и содействии и имеет право на него: мало того, побеждать в этой борьбе и строить совместную жизнь ради общей цели он может только тогда и лишь постольку, поскольку общественное мнение [<] (и в его распыленном, и в его сосредоточенном состоянии) поддерживает его своим сочувствием и содействием. Власть и народ должны быть согласны в понимании зла и добра и солидарны в волевом отвержении зла; вне этого обе стороны идут навстречу гибели. Эта гибель и наступает, если одна из сторон изменяет общей цели или ее верному пониманию: если власть начинает *потакать* злодеям или если народ начинает их *укрывать*. Тогда общественно-организованное сопротивление злу прекращается, уступая свое место более или менее *злонамеренному непротивлению*; и в результате победа зло; оказывается обеспеченной.

Приятие власти и ее борьбы со злом выражается не только в том, что индивидuum за совесть помогает ей бороться с злодеяниями *других* людей, но и в том, что он сам добровольно приемлет понуждение и пресечение, когда оно обращается против *него самого*. Этот вывод естествен и необходим: ибо к нему ведет закон взаимности и общности. Тот, кто приемлет общую цель и общий орган, тот приемлет и его верное действие, независимо от того, направлено оно на других или лично на него. При наличности зрелого правосознания человек участвует своею волею в актах своей власти и тогда, когда он сам оказывается *понуждаемым и пресекаемым, наказуемым или даже казнимым*. Справедливое понуждение он все принимает тогда как самопонуждение, осуществляемое

социально выделившеюся и уполномоченною духовною волею; справедливое наказание он воспринимает, как заслуженное самонаказание. И даже несправедливый приговор к смерти он может пережить в порядке добровольного приятия, подобно Сократу и великому множеству христианских мучеников.

Таковы последовательные выводы из всеобщей взаимной связанности людей в добре и зле.

18. ОБОСНОВАНИЕ СОПРОТИВЛЯЮЩЕЙСЯ СИЛЫ

Если попытаться объединить выводы, вытекающие из этой всеобщей взаимной связанности людей в добре и зле, то можно сказать: духовное растворение и преобразование зла знаменует конечную, завершенную победу над ним (*цель*), но *понуждение* к необходимым для этого усилиям и прямое *пресечение* злодеяний необходимы для этой победы как *средства* или способы сопротивления.

Душевно-духовная связанность людей в добре и зле настолько существенна и проникающа, что человек, раз испытавший и осознавший ее, реально видит *единство и общность злого начала* в мире и чувствует непрестанную потребность не только не участвовать в его заражающем распространении, но и противостать ему в цельном, волевом сопротивлении. Едино и обще всем людям не только начало добра в его живом, благодатном и очистительном веянии, но и начало зла, в его разлагающем и отравляющем дыхании: и человек, осязавший это единство, оказывается уже не в состоянии «умственно отвлекаться» от него, или делать вид, будто его нет, или занимать безразличную позицию каким-либо иным способом. Злое начало *едино и агрессивно* и в агрессивности *своей лукаво и многообразно*. Тот, кто ему не сопротивляется, тот уступает ему и идет в его свите; кто не пресекает его нападения, тот становится его орудием или гибнет от его лукавства. Здесь нельзя выжидать, вилять или прятаться, ибо не говорить злу ни «да» ни «нет» значит говорить ему «да»: и потому выжидающий и прячущийся совсем не «выжидает» и не «прячется», а предает и предается.

Для того чтобы вести верное сопротивление злу, необходимо все время иметь в виду все четыре основных свойства его: *единство, агрессивность, лукавство и многообразие* и считаться с ними со всеми. Только духовно слепой может,

признавая агрессивность, лукавство и многообразие зла не замечать его *единства* и общности, замыкаться окончательно в свою личную «безгрешность» и искать «спасения для себя одного; это будет добродетель слепого, совершенств^а беглеца, спасение себялюбца; и все будет мнимое. Тольк лишенный жизненного опыта может не видеть *агрессивност* зла, его естественной тяги к расширению, его одержимое^{тм} его властного напора и воображать, что силы зла можно должно истощать беспрепятственностью, терпеливой покорностью и жертвенным обречением ему всех святых, все человеческих душ и всей культуры. Только наивный человек может не видеть *лукавства* зла и полагать, что злу присущ простодушие, прямота и рыцарственная корректность, что ним можно договариваться, ожидая от него верности, лояльности и чувства долга. Только поверхностный ум может упустить из вида, что зло есть начало в высшей степени *удобопревра^тное*, способное использовать весь диапазон внутренних и внешних состояний человека, то разгораясь огнем открытой страсти, то замирая в умолчании, то принимая обличие доброты и благородства (ведь им, например, паписты и самое учение о «свободе злодеяния»). Зло, вообще говоря, совсем не сводится к «дурной цели»; для него не столько же характерны и «дурные средства». Его формула гласит: всеми, и злыми и добрыми средствами — к злой цели причем в термине «злой» содержится не идея «отступления от добра», а идея «безразличия» или «отвращения» к добру. И вот, ведущий борьбу со злом и постигший его исключительную духовную растворимость и преобразимость, естественно должен поставить перед собою вопрос, следует или не следует противопоставить этому обще-единому, лукавому и многообразному началу *во всей его агрессивности* — внешнее понуждение и пресечение или нет? Требуется ли подлинная преображающая победа над злом или нет? И если требуется, то почему?

Всеобщая взаимная связанность людей, делающая их единым и общим началом, ставит каждого человека в положение вольного или невольного соучастника зла* и держит его в этом положении до тех пор, пока он не совершит волевого отрыва от злодея и не обратится к нему во всей силе активной отрицающей любви**. Человек, видящий эту связанность

* См. главу семнадцатую.

** См. главу шестнадцатую.

людей и обладающий живою совестью, всегда испытывает себя как бы *присутствующим* при том зле, о котором он знает, что оно совершается или совершится. Но присутствуя при злодеянии, он не может не порвать в себе того «едино-воления» и «едино-чувствия» со злодеем, в котором его обычно удерживает любовь к другим людям. Этот отрыв и есть первое проявление родившегося праведного гнева и негодования. При этом он не боится порвать это «единение» со злодеем, ибо он видит и понимает, что злодей *уже порвал* в *своей* душе единение любви со своею жертвою, что он, осуществляя свое злодейство, рвет нити этого единения и в душе своей *жертвы*, и в душе *защитника*, и во *всех* душах. Поэтому поддерживать единение *положительной любви* со злодеем — противостоит, отвратительно и гибельно; напротив, оторваться от сочувствия ему и *всякого* соучастия с ним, не выходя из пределов духовного благожелательства, естественно, необходимо, единственно верно. Но в соучастии остается повинен всякий, кто не положил *всю свою личную силу* на активное пресечение злодеяния. Всякий отвернувшийся, убоявшийся, поберегший себя, не вмешавшийся, «ничего не сделавший», не воспротивившийся до конца, несет на себе вину духовного соучастия: и нравственно чуткий человек знает эту вину и вызываемое ею внутреннее угрызение и испытывает его даже тогда, когда злодейство почему-нибудь случайно не состоится («я от лени или трусости *чуть-чуть* не стал соучастником»...). Такому «хороняке» остается только два исхода: или почувствовать презрение к самому себе и почерпнуть в нем мужество для решительной борьбы в будущем; или же вступить на «успокоительный» путь обеления зла*, который и приведет его постепенно к покорности, выводя его совсем из ряда сопротивляющихся.

Таким образом, каждое внешнее злодеяние является как бы испытанием или пробным камнем для всех, воспринимающих его: самым осуществлением своим оно испытывает духовную зрелость предстоящих, их преданность добру, их силу в добре, чуткость их совести, их любовь к ближнему, их способность мириться с победою зла и потворствовать ему. Присутствующий при злодеянии переживает некое искушение и соблазн, ибо во всяком злодеянии зло провоцирует всех окружающих, властно заставляя их высказаться и обнару-

*См. главу шестнадцатую.

житься, занять решительную позицию: *против зла* и! *в пользу зла*. Уклониться от этого испытания нельзя: иб(уклонившийся и отвернувшийся высказывается тем самып* *в пользу зла*. Именно эта острота проблемы придает каждому злодеянию характер *трагический* — не для злодея только, но и для всех воспринимающих. Подавляющее большинство людей предстоит злодеянию в состоянии внутренней неготовности: их собственная, лично-внутренняя борьба со злом не закончена и не завершена, и из этого неустойчивого равновесия они вынуждены совершить внешнее волевооказательство, резко ставящее их на *одну* сторону и нередко заставляющее их нести длительные или вечные последствия этого поступка. Вот почему большинство людей оказываются растерянными перед лицом злодеяния и растерянность эта бывает тем большею, чем дерзновеннее и самоувереннее злодей. И какие только благовидные мотивы не приходят здесь на помощь тому, кто тянется к «безопасной» пассивности! и «отвращение, к насилию», и «жалость» к злодею; и ложное смирение («я и сам грешный человек»); и ссылка на свою «неуполномоченность»; и обязанность сохранить себя «для семьи»; и нежелание «стать доносчиком»; и мудрое нравив «в сомнении воздержись»; и многое другое. И все это служидной цели: оправдать и приукрасить свое религиозноенравственное дезертирство. Именно поэтому не утративши совесть хороняки нередко чувствуют такую благодарности даже до восторга, к тому, кто примет бремя искушения на себя и избавит их своим пресекающим актом от неприятной раздвоенности и последующих угрызений.

Все это означает, что злодеяние не только вторгаетсво все души дерзновенным соблазном, призывом, отраве примера, но требует от большинства *духовно непосильно, для него героизма*, видения, духовной зрелости и внешне решительности. Оно отравляет души не только своим взривом, но и тем ядовитым сознанием собственного предательства, которое оно вызывает в слабых душах и которое само и себе равносильно полупобеде зла. Вот почему понуждающий и пресекающий творит верное дело, драгоценное для внутренней борьбы со злом во всех людях; он как бы приемл тот меч великого рассечения добра и зла, о котором говорит таинственное слово Евангелия («не мир пришел Я принеси но меч»). Мтф. X. 34--39. Мрк. XIII. 9—13. Луки XII. 51—52 Он героически выявляет противоположность добра и зла

проводит между ними четкую и драгоценную грань; помогает людям осознать эту грань и поддержать ее в своем внутреннем мире; спасает себя и их от вины соучастия и от самопрезрения; удерживает буйный разлив зла и избавляет людей от непосильного для них искушения. Он утверждает в себе и являет другим *силу добра*, которая естественно ищет цельного бытия во внешнем поступке, и притом не только созидающим, но и отражающим. И понятно, почему люди, имея в виду эту разделяющую, различающую и ограждающую функцию благой силы, обращаются умственно к светлому образу ангела и именно ангела-хранителя.

Понятно, что если бы зло совсем не обладало агрессивную тенденцию или не изливалось во внешних поступках, то сопротивление ему посредством физического пресечения было бы ненужно и невозможно. Именно агрессивность зла и необходимость для него изливаться во внешних поступках делают необходимым и *противонаступление* на него. Напрасно было бы возражать против этого ссылаясь на то, что внешний акт не прибавляет ничего к злопахотельству и при наличности последнего является несущественным. Хотящий зла относится к творящему зло, как сдерживающийся к несдерживающемуся, как несмеющийся к смеющемуся, как осуждающий зло (хотя бы еще только уголком своей души) к одобряющему*, как еще не утвердившийся во зле к тому, кто ему предался. При прочих одинаковых условиях виновность последнего гораздо больше, злобность же его больше при всяких условиях. Напрасно также думать и говорить, что злое действие вызывается именно внешним противодействием; в реальной исторической действительности дело обстоит как раз наоборот..

Вся история человечества состоит в том, что в разные эпохи и в разных общинах *лучшие люди гибли, насилуемые худшими*, причем это продолжалось до тех пор, пока лучшие не решались дать худшим планомерный и организованный отпор. Так всегда было и так всегда будет: радикальное зло, живущее в человеке, *торжествует до тех пор, пока не обуздывается* и поскольку не сдерживается; и всюду, где эта обуздывающая и сдерживающая сила не восстает в самом индивидууме, она должна прийти и приходит извне, от других, в виде внешнего сопротивления и вызываемого им страха и

* См. главу вторую.

страдания («timore vel dolore», Бл. Августин⁶²). Внешняя: чужая сила нужна человеку для того, чтобы он приучился: блюсти верную социальную грань в своем поведении, та чтобы эта грань постепенно стала его собственной, изнутри: поддерживаемую и добровольно признанную гранью; и тогда страх претворится в уважение и утвердит в нем чувство долга; а страдание побудит его обратиться к себе и открыт источник его в своем собственном несовершенстве. Понуждение и пресечение необходимы для того, чтобы пробудить: укрепить в дефективной душе правосознание и морально чувство, из коих каждое по-своему ведет к истинной нравственности или по-своему ее приближает.

Столетиями и тысячелетиями совершается этот обуздывающий и перевоспитывающий процесс, превращающий человекообразное животное в существо общественное и дисциплинированное; и чем общественнее и дисциплинированнее это животное, тем доступнее оно для духовной культуры и Теи доступнее ему самому работа внутреннего самовоспитания! Самая идея о возможности «сопротивляться посредством непротивления» даруется человечеству и оказывается применимой тогда и постольку, когда и поскольку общий, родовый процесс обуздания зверя в человеке грозой и карой («Ветхий Завет») создает накопленный и осевший итог обузданности и воспитанности, как бы экзистенц-минимум правосознания и морали, открывающий сердца для царства любви и духа («Новый Завет»). Однако новое учение отнюдь не порицает и не отвергает угрозу и кару; по-прежнему неосуществим и меч, и «Божий слуга» «в наказание делающему злое» (Римл. XIII. 4). Но помимо этого пути и рядом с ним уже установлен новый, высший, благодатный путь, не единством, но главный: *Божий* путь, не осуждающий, но осмысляющий и освящающий прежний путь, путь «кесаря». Нет там, где зверь укрощен и диавол в душе подавлен, пресыщается способность и склонность и объективная общественная возможность воспитывать души словом разума и делом уступчивой любви; но где этого нет, там слово падает на бесплодный камень, и расточенная доброта попирается свирепыми животными (Мтф. VII. 6)... Там по-прежнему необходима гроза, посылающая страх и страдания.

Эта точка зрения родового, исторического преемства обнаруживает с особенной ясностью несостоятельность те кто «принципиально» отрицает внешнее понуждение и пр<

сечение. Сторонник «чистого» непротивления вместе со всем остальным человечеством пользуется плодами всей предшествующей борьбы со злом: всю свою жизнь, безопасностью, возможностью трудиться и творить он обязан усилиям, подвигам и страданиям тех, кто до него, из поколения в поколение обуздывал зверя в человеке и воспитывал в нем животное, а также тех, кто ныне продолжает это дело. Именно благодаря тому, что находились люди, добровольно принимавшие на себя бремя активной борьбы со злодеями, эту, может быть, тягчайшую разновидность мирового бремени, всем остальным людям открывалась возможность мирно трудиться, духовно творить и нравственно совершенствоваться. Огражденные и обеспеченные от злодеев, окруженные незлодеями, они оказывались в значительной степени освобожденными от напряжений отрицательной любви* и свободно могли предаваться, в меру своей нравственной потребности, благам высшего бескорыстия, любовной уступчивости и *личного* непротивления. И вот, сторонники «чистого» непротивления, пользуясь этими благами векового дуба, но не усматривая того, что источник этих благ именно в нем, стали отдавать всю свою «добродетель» и свои досуги на то, чтобы подрывать его корни и повалить его. Началось осуждение благодетелей, порицание собственных защитников; раздалась проповедь против самой необходимости нести мировое бремя пресечения зла; полились доказательства того, что это бремя - мнимое, что зла нет, что сами понуждающие и пресекающие суть настоящие и единственные злодеи. И при этом все блага ограждения продолжали даваться поносимыми благодетелями и продолжали приниматься поносящими «праведниками». И если ограждающие, неся свое бремя, принимали на себя вину, то эта вина по всей справедливости ложилась и на огражденных: ибо огражденные пользовались всеми проистекающими отсюда благами, и не могли ими не пользоваться, и фактически принимали их; но только делали вид, что это не блага, что они им не нужны, что они ими не пользуются и что они при всей этой фальши и неблагодарности, во всем своем горделивом лицемерии и моральном ханжестве соблюдают нравственную чистоту, «любовность» и «непротивление»... И продолжали взрывать под собою и подо всеми пороховой погреб зла.

* См. главу шестнадцатую.

Все эти разъяснения окончательно устанавливают и только необходимость внешнего понуждения и пресечения но и их сравнительное значение в общей системе борьбы! со злом.

Это значение есть чисто *отрицательное*. Наивно было бы думать, что внешнее воздействие на человека, исходящее от других и механически направленное на его телесный **состаЕ** может заменить **собою** внутреннее, органическое воспитание в духе и любви. Посредством внешнего понуждения и пресечения невозможно сделать человека добрым или принудит его к добрым делам (это было бы, самое большее, *видимость* добрых дел...); на этом пути нельзя погасить зло, живущее в душе, нельзя перевоспитать человека или облагородить его чувство и волю; эти меры ведут не к умножению добра, *к уменьшению числа злодеяний*; они отрицательно подготавливают разрешение главного задания, но именно постольк они являются *безусловно необходимыми*.

Внешнее понуждение и пресечение имеют тройкую цель!

Во-первых, не допустить, чтобы данный человек совершил данное злодеяние; остановить *эту* злую волю в ее злом *т* направлении; отрезать ее внешней помехой и отпором; покаять ей, что запретность запрещенного поддерживается не только мотивами совести и правосознания, но и внешне; силою, то ставящую препятствие злодею, то настигающую его суровыми последствиями; и, наконец, лишением свободы причинением ему душевных неприятностей и страданий побуждать его обратиться к само-осознанию, само-понуждению само-перевоспитанию. Для души, в корне благородной, не страстной и падшей, может быть достаточно первого пресечения внешнего пресечения, для того чтобы установить равновесие и самообладание. Напротив, душа, в корне извращенная и ожесточенная, может не отозваться в своей одержимости ни на какие внешние и внутренние воздействия и найти свой конец в смертной казни.

Вторую задачей является ограждение всех других людей от злодеяния и его отравляющего воздействия — от того душевно-духовного ожога, примера, искушения, соблазна; призыва, которое оно несет в себе и с собою; и далее — извращение других от опасности, от того страха за свою жизнь, за свободу, за права, за свой труд, за свое творчество! за свою семью, который вызывает в людях взаимное недоверие, настороженность, отчуждение, враждебность, ненависть

и ожесточение (*bellum omnium contra omnes*⁶³). Ожидать отовсюду нападения и злодейства - значит подозревать всех, видеть всюду врагов, готовиться к отпору и гибели и готовить гибель другим. И если в ограждении прежде всего и безусловно нуждаются малолетние, слабые, больные и беззащитные, то и для всех остальных людей отпадает возможность духовного творчества и совершенствования при наличии ожесточенной борьбы всех против всех.

Третья задача состоит в том, чтобы удержать от пути злодейства всех людей, способных соблазниться или увлечься им: пример понуждаемого и пресекаемого злодея учит воздержанию всех слабых в добре и колеблющихся. Внешний стимул закрепляет и усиливает неуверенное действие внутренних мотивов и в полном смысле слова идет на помощь человеку в его внутренней борьбе с самим собою. Правовая угроза отпором или тягостными последствиями сама по себе, конечно, не единит людей, но она уменьшает и ослабляет силу взаимного отталкивания, взаимной агрессивности, того центробежного разброда и развала, при господстве которого совместная жизнь людей становится адом. Поддержание внешнего общественно-правового порядка само по себе не вызывает в душах расцвета христианской любви, но оно устанавливает в человеческом общении тот *внешний* ритм миролюбия, терпимости и корректности, который неизбежно, хотя и незаметно, передается и *в души* людей; внешний правопорядок воспитывает людей так, как это делает воинская выправка, дисциплина и отдавание чести: слагаются и крепнут навыки самообладания, координации и солидарного действия. Дисциплинируя людей, внешний правопорядок создает психическую атмосферу взаимного признания, уважения, сговора и даже общее, незримо разлитое в душах настроение доверия и дружелюбия. Конечно, это настроение имеет свой минимум и свой максимум; и при наличии минимального уровня ему, конечно, далеко еще до настоящего дела любви. И тем не менее этим *расчищаются пути* к возможности единения; создается почва для взаимного благоволения; и самое злопыхательство, не имея возможности излиться в злодеяние, бывает вынуждено искать себе иных исходов и внутренне перегорает в обращенности на свои собственные страдания.

Такова единая отрицательная задача понуждения и пресечения: отрезать пути к злодейству, оставляя открытым путь единения. Это далеко еще не создание рая; но это есть исклю-

чение ада и поддержание внешнего чистилища для дальнейшего внутреннего делания. Это еще не самое движение вверх в гору; но как бы прокладка горного шоссе. Это еще не самое лечение недуга зла; но как бы изоляция очага, карантин и борьба превентивными мерами. Это еще не самая жизнь в обновленном доме, жизнь здоровая и творческая; но лишь необходимая дезинфекция зараженного дома. Осуществляющий эту борьбу служит именно делу духа и любви; не служение его отрицательное и подготовительное. И это служение совсем не сводится к употреблению внешней, физической силы; но состоит в *создании уверенной перспективе ее применения*. Понуждение и пресечение поставлены не на должную высоту не там, где они в непрерывном ходу, но там где *возможность* их всегда налицо, а *необходимость* их применения не наступает. Ибо задача их не в том, чтобы наполнить тюрьмы и казнить, а в том, чтобы помочь выработке установлению и поддержанию внутренних, мотивирующих сил правосознания. Эта задача окончательно разрешена не тогда, когда злодей уловлен и казнен; но когда не оказывается злодеев, подлежащих уловлению и казнению; и вот именно это-то и означает, что правосознание окрепло и что духовное призвание правовой силы осуществлено*.

Теперь уже ясно, что только признание этих способов борьбы может дать началу добра всю полноту необходимого вооружения. Нелепо думать, что внешнее понуждение и пресечение суть единственные или главные способы сопротивления злу**, т. е. что зло побеждено, как только оно спряталось и притаилось. Но столь же нелепо думать, что понуждение и пресечение суть злодейские и недопустимые способы борьбы***, т. е. что зло неприкосновенно, как только оно дерзнул излиться во внешний поступок. Внешняя, физическая борьба со злодеем не должна быть противодуховна, ибо цель ее духовному воспитанию; и потому она должна протекать и воли к духу****. И точно так же эта борьба не должна быть противолюбна, ибо цель ее в проложении путей ко взаимному приятию и единению людей; и потому она должна протекать из верной любви к Богу и людям и из благожел;

* См. главу пятую.

** См. главы шестую и седьмую.

*** См. главу тринадцатую.

**** См. главы седьмую, восьмую, одиннадцатую и тринадцатую.

тельства к самому злодею*. Дух и любовь, с одной стороны, и внешнее понуждение и пресечение, с другой стороны совсем не стоят принципиально в отношении взаимного исключения. Нельзя воспитывать людей, не отправляясь и духа и любви и не обращаясь к духу и любви; но именно настоящий воспитатель должен уметь не только уговаривать, но, когда надо, *уговаривать заставляя* и когда необходимо *заставлять не уговаривая*; и перспективу этой возможности и даже неизбежности он должен, когда надо, ставить перед умственным оком воспитываемого.

Эта перспектива физического понуждения и пресечения имеет как бы три плана, или три возможности, предстоящие тому, кто призван к нему в своем предметном служении, эти возможности определяются душевным состоянием одержимого злом человека.

Так, во-первых, человек, впавший в состояние противодуховности и противоположности, может обнаруживать *склонность и способность к злодейству*. Необходимость сопротивления злу в чужой душе этим уже дана, но весь аппарат мероприятий выдвигается в известной духовной последовательности: начиная от призыва словом и делом к очевидности и любви и кончая готовностью обратиться к физическому понуждению и пресечению; эта готовность выдвигается здесь лишь в виде угрожающей санкции.

Во-вторых, человек, захваченный злом, может покуситься на реальное *злодеяние* или даже осуществить его, и притом, может быть, неоднократно, обнаруживая *злую волю*, не считаясь с духовным понуждением, а может быть, и с физическим пресечением. Во всех подобных случаях необходимо в первую очередь физическое пресечение; в дальнейшем делом государственного суда явится: квалифицировать правосознание преступника в момент злодеяния (виновность) и в момент суда (наказуемость) и, следовательно, решить вопрос о том, необходимо ли и в какой мере необходимо физическое понуждение; церковь, исправительные учреждения и общественное мнение должны будут принять на себя бремя духовного перевоспитания.

Наконец, в-третьих, одержимый злом человек может обнаружить прямую *неспособность* воздерживаться от злодеяний; таков абсолютный злодей, который пожизненно *не может не злодействовать* и перед извращенною волею которого бес-

* См. главы шестую, четырнадцатую, пятнадцатую и шестнадцатую.

ильны все меры человеческого воздействия. Перед лицом акого удара духовное воспитание и физическое понуждение логут отпасть как бессильные и безнадёжные; и тогда все свехется к физическому пресечению, которое в своем чистом зиде может принять форму смертной казни.

Так надлежит представлять себе организацию внешне-понудительной борьбы со злом в условиях мирного правопорядка и государственного равновесия. Совсем иначе может сложиться эта борьба в условиях революционных потрясений, гражданских и международных войн: в этих условиях необходимость оборонять родину, веру и святыни ставит человека в положение не воспитателя, а воина; его призванием является не пробуждение очевидности и любви в душе нападающего, не размягчение его ожесточенности и не облагорожение его намерений; нет, он призван физически остановить и пресечь, он должен принудительно положить конец напору; необходима гроза, сеющая страх, страдание и смерть. Необходимость решительного внешнего воздействия вызывается й,сь сосредоточением всех обостряющих борьбу и запирающих другие выходы условий*: буйная агрессивность восставшего; невозможность терять время; необходимость овладеть пространством; неопределенно обширный объект воздействия; неудобоуговоримость одержимого врага; невозможность предать обороняемую драгоценность — все это может как бы погасить на время все положительные задачи борьбы со злом и временно отклонить как несостоятельные все духовно-любовные пути воздействия. Физическое пресечение выступает тогда во всем своем безжалостном и суровом виде, ведя наступление на нападающего и оставляя для начала положительной любви сравнительно лишь самое небольшое поле действия (акты личного сострадания и*пощадь; законы о раненых, больных и пленных).

Опасность такого обособления и исключительного действия физической силы самоочевидна. Увлекая и ожесточая человеческие души, пресечение начинает терять под собок настоящую духовную почву; оно незаметно начинает переоцениваться самими пресекающими и приобретает в их глазах значение главного, самодовлеющего, обычного и чуть ли не исключительного средства борьбы со злом; оно как бы выходит из общей лестницы средств** и начинает считаться само

* См. главу тринадцатую.

** См. главы четвертую, пятую, тринадцатую и восемнадцатую.

подлинной и настоящей «борьбой по преимуществу», повреждая и души поборающих, и души побораемых, и души присутствующих при борьбе. Необходима большая сила видения, мудрости и воли для того, чтобы вовремя положить коней преобладанию этого способа борьбы, найти верную меру для действия меча и приступить к действенному целению состоявшихся духовных разрывов силою положительной любви (начиная от политической амнистии и заключения мира и кончая всенародным покаянием и обретением новой справедливости).

Не надо быть сентиментальным человеком для того, чтобы испытывать эти периоды самодовлеющего пресечения, эти эпохи меча и крови, с их ожесточением, с их страданиями, с жертвенным самозакланием лучших людей и духовным утомлением и оскудением уцелевших как бремя и проклятие в земной жизни человечества. Но надо быть и сентиментальным, и неумным человеком для того, чтобы из отвращения к этим тягостным периодам проклясть меч, как таковой, и отвергнуть всякое пресечение. Пока в человеческой душе живет зло, меч будет необходим для пресечения его внешнего действия, - меч, сильный и в своей неизвлеченности, и в своем пресекающем ударе. Но никогда меч не будет ни созидającym, ни последним, ни глубочайшим проявлением борьбы. Меч служит *внешней* борьбе, но *во имя духа*; и потому, пока в человеке жива духовность, призвание меча будет состоять в том, чтобы его борьба была религиозно осмысленна и духовно чиста.

После всего разъясненного и высказанного остается еще установить это призвание меча.

19. О МЕЧЕ И ПРАВЕДНОСТИ

«Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, религиозно приемлющий Бога, Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою?» Таков был основной, двуединый вопрос, породивший все наше исследование*. Что можно и должно ответить на этот вопрос, когда его ставит нравственно благородная душа, ищущая

*См. главешестнадцатую.

в своей любви к Богу и Его делу на земле религиозно верного волевого ответа на идущий извне напор зла?*

Ответ, добытый нами, звучит несомненно и определенно: *физическое пресечение и понуждение могут быть прямыми религиозной и патриотической обязанностью человека*; тогда он не вправе от них уклониться. Исполнение этой обязанности введет его в качестве участника в великий исторический бой между слугами Божиими и силами ада и в этом бою ему придется не только обнажить меч, но и взять на себя бремя человеко-убийства.

Но именно в связи с этим последним выводом в разрешении основной проблемы возникает глубокое и существенное осложнение. Убить человека... Но разве убивающий ближнего! соблюдает свое «нравственное совершенство»? Разве так исход может быть нравственно верным, безгрешным, праведным? Ведь согласно основному вопросу, ответ должен был удовлетворить человека, «стремящегося к нравственному совершенству»... Разве совесть человека может, при каких бы то ни было условиях, признать убийство человека безгрешным праведным делом? А если не может, то как же удовлетворит себя таким ответом?

Мы установили с самого начала, что все исследование имеет смысл только при полной и безусловной честности с самим собою, только при отсутствии упрощений и замалчиваний, пристрастия и малодушия**. Здесь непозволительно и не следует скрывать от себя что бы то ни было; напротив, надо открыть себе глаза на все и все правдиво договориться перед лицом предмета. И потом уже принять окончательное решение в уверенности, что оно недвусмысленно и верно.

В самом деле, в борьбе со злом, особенно при внешнем понуждении и пресечении, не терпит ли умаления или искажения личное нравственное совершенство борющегося?

Нельзя не отметить с самого начала, что форма этого вопроса — суровая, категорическая, явно предвосхищают; единственно возможный ответ («да, терпит») — может скрывать за собою некий серьезный дефект нравственного опыта или видения, и тогда она может вызывать в душе спрашиваемого двоящееся впечатление наивности и лицемерия. Вопрос ставится так, как если бы человек (может быть сам вопрошающий) *обладал уже личным нравственным*

* См. главу восьмую.

** См. главу первую.

совершенством, и вот, обладая им и цenia его выше всего в жизни, опасался бы увидеть его умаленным или искаженным через свое участие в пресекающей борьбе со злом. Безгрешный и праведный человек опасливо ищет праведного и святого образа действий, с тем чтобы соблюдать только его и никогда не приобщаться какому-либо другому образу действий, не совсем совершенному или не безусловно праведному. Если при этом спрашивающий действительно уверен в том, что он «праведен» и что человеку вообще доступно в его деятельности безусловное и полное совершенство, то это свидетельствует о некоторой ограниченности его нравственного опыта и о наивности его духовного видения; если же спрашивающий знает о своей личной неправедности и об обреченности всех человеческих действий на большее или меньшее несовершенство, то вопрос его оказывается лицемерным.

Ни наивность, ни лицемерие не оправдывают постановку вопроса, отправляющуюся от нравственного совершенства как *данного*, как наличного или вообще легко доступного человеку в нашей земной жизни. Тому, кто хоть раз в жизни попытался реально представить себе, как жил бы, чувствовал и действовал действительно нравственно совершенный человек, и кто потом попытался сравнить этот образ со своим собственным, сознательным и бессознательным укладом или зарядом влечений и желаний, тому и в голову не придет требовать для своей мнимой «святости» абсолютно «праведных» жизненных исходов. Это было бы столь же реально, умно и состоятельно, сколь состоятельно, умно и реально человеку, провалившемуся по пояс в болото, рассуждать о том, как бы ему вернуться домой, не допустив на своей одежде ни одного влажного пятнышка. Во грехах зачатый, во грехах возросший и совершивший полжизни, окруженный такими же людьми и связанный с ними связью всеобщего взаимодействия во зле*, человек вряд ли имеет основание ставить перед собою практические вопросы абсолютного измерения и задачу немедленной абсолютной чистоты. Напротив, чем глубже он уходит в себя, тем зорче он видит тайные гнездилища своего инстинкта и своих страстей, тем более чуждою становится ему точка зрения морального максимализма, тем более скромным он делается в оценке своих собственных сил и воз-

* См. главу шестнадцатую.

можностей и тем более снисходительным он делается к слабостям ближнего. Он научается понимать Евангельский завет «совершенства» (Мтф. V. 48; Луки V. 35) как долгую лестницу страдающего восхождения, как зов сверху и как волево начало совести в душе, но не как суровое мерило, ежеминутно пригвождающее слабую душу или педантически требующее непрерывной безукоризненности.

Человек не праведник; и борьбу со злом он ведет не в качестве праведника и не среди праведников. Сам тая в себе начало зла, и поборая его в себе, и далеко еще не поборов его до конца, он видит себя вынужденным помогать другим в борьбе и пресекать деятельность тех, которые уже предалися злу и ищут всеобщей гибели. Пресекающий сам стоит болоте; но нога его уперлась в твердое место, и вот он уже помогает другим, засасываемым трясиною, ^ыйти на твердое место, стремясь оградить их и спасти и понимая, что он сам уже не может выйти сухим из болота. Конечно, от слабости и из бездны никому не поможешь и никого не укрепишь; и из малейшего проблеска силы, видения и веры может уж произойти начало спасения. Тот, кто сам уходит в трясины и захлебывается, тот, конечно, не борец и не помощник; и утвердившийся — уже помощник и уже борец, хотя и стой сам в болоте. И не странно ли было бы видеть его полн безразличия к погибающим и слышать лицемерное оправдание, что «помогать вообще может только тот, кто стоит на берегу» и что он «тоже поможет кому-нибудь, когда сам выберется из болота и совсем обсохнет, но и тогда с тем чтобы самому никак не забрызгать свою одежду»...

Человек, искренно любящий и волею ведомый, борется и от малой силы, помогает и от бедности. И начинается и сверху, от идеала, а снизу, от беды и от нужды. И он прав в этом; ибо разумно и реально идти в борьбе со злом не к максимуму нравственного совершенства, закрывая себе главу свою неправедностью и нам всем присущую грешность, а от наличной ситуации злых страстей и благородной воли отыскивая возможный минимум греха и возможный максимум помощи и укрепления. Это совсем не значит, что человек должен *погасить* в себе волю к нравственному совершенству; напротив, эта воля необходима ему до последнего издыхания. Но это значит, что наивная фантазия о его легкой доступности извинительна только детям; быть святым в мечтании не ' же самое, что быть святым на деле: и от восприятия этого ра

личия, от его проникновенного постижения душа человека мудреет и закаляется. Человек постоянно должен растить и укреплять в себе волю к нравственной чистоте, чистую и искреннюю волю к полноте духовной любви и к ее цельному излиянию в жизненные дела; но он не должен воображать, что это ему легко и быстро дается. Однако чем большего он в этом достигнет, тем *менее несправедливый* или, что то же самое, тем более праведный исход ему всегда удастся найти. «Большого» достигнет тот, кто ищет «всего»; но бывает и так, что неразумное, настойчивое требование «всего» отнимает у человека и «меньшее». Ибо есть определенные жизненные положения, при которых заведомо следует искать не праведности и не святости, а *наименьшего зла* и *наименьшей несправедливости*; и в этих случаях практический максимализм всегда будет проявлением наивности или лицемерия.

Все эти соображения отнюдь не должны погасить или оставить без ответа вопрос, предложенный нравственным максималистом. Пусть он *практически неправ*, из наивности или из лицемерия; однако *теоретически* этот вопрос полон глубокого смысла и нравственная философия *обязана* его исследовать. Мы не имеем права уклониться от ответа на него и потому спросим еще раз: сопротивляющийся злу силою и мечом - удовлетворяет ли в этом всем требованиям нравственного совершенства? Остается ли душа его чистою и невозмущенною, а совесть--удовлетворенною и спокойною?

Трудно было бы представить себе, что человек с глубоким и острым нравственным чувством мог дать на этот вопрос положительный, успокаивающий ответ. Это ясно уже из вышеизложенных оснований, именно, что у несовершенного человека по необходимости несовершенны и поступки, и тогда, когда он молится Богу добра, и тогда, когда он борется со злом; волею и неволею, ведением и неведением человек всегда несправедлив и грешен; можно ли думать, что он внезапно окажется совершенным и святым именно в обращении ко злу?.. Напротив, следовало бы заранее допустить, что восприятие зла неминуемо вызовет в его душе и возмущение, и соблазн, и замешательство, и преодолевающие усилия, словом, все то, что не может не разразиться в душе живущего страстями несправедливого. И естественно, что так это обычно и бывает. При восприятии зла дурные стороны души обыкновенно просыпаются из своего морального полусна, как бы предчувствуя начало своего освобождения: они начинают трясти наложен-

ные на них цепи, отвечая на появление зла любопытством и сочувствием, радостью и подражанием, попыткой оправдать себя и узаконить, повышенную притязательность!© и непокорством. Душа переживает период искушения и внутренней борьбы: она выходит из равновесия и нуждается в повышенных усилиях духа; и быть может, как никогда, видит себя далекою от совершенства...

Однако помимо всего этого необходимо признать, что активная, внешняя борьба со злом несет в себе особые условия, затрудняющие человеку и его внутреннюю борьбу с его собственными злыми влечениями, и нахождение нравственно верных и безвредных внешних проявлений.

Так, прежде всего, понуждающий и пресекающий человек, естественно, занимает по отношению к злодею позицию отрицающего благо-желательства. Это отрицательное отношение он не оставляет про себя и проявляет его в искреннем и целом поступке. Это означает, что он приемлет разумом, и волею, и делом *неполноту любви в себе самом*, утверждает ее и изживает в борьбе со злодеем. И если нравственное совершенное совершенство состоит в наличии полной любви ко всему живому и сущему, то духовно зрячий борец со злом допускает в себе самом нравственно несовершенное, урезанное, ущербное состояние; и утверждает на нем свою деятельность. Он утверждает себя в неспособности светить, подобно солнцу, одинаково на злых и добрых (Мтф. V. 45); и согласно этому и творит. Как бы ни была предметно обоснована и справедлива и в мере своей верна и соответственна его отрицательная любовь, она остается *сознательно допущенным, действительно изживаемым нравственным несовершенством*. И это обстоятельство ни в чем не обнаруживается и не испытывается с такою силою и очевидностью, как в последнем и крайнем проявлении отрицательной любви - в человекоубийнии...

Может быть, с тех самых пор, как человек впервые убил человека и, убив, содрогнулся душою от чувства совершенного греха и от взятой на себя вины, в душе его зародилось, сначала в виде смутного чувства, а потом в виде уверенности, осуждение всякого убийства. Евангелие углубило и осватило это воззрение; оно с очевидностью указало человеку, что грех и вина убийства рождаются не в момент совершения внешнего поступка, а в момент внутреннего желания совершить его; так что человек, внешне никого не убивший, может чувство-

вать себя в своих желаниях и мечтаниях — убийцей; и постольку ему подобает и чувство вины, и угрызение, и раскаяние (срв. I Иоанна III. 15). Здоровая и чуткая совесть, воспитанная в духе подлинного христианства, испытывает и знает, что «убивает» не только тот, кто физически прекращает жизнь другого, или участвует в этом, или способствует этому: ибо есть еще степени ненависти, злобы и вражды, нравственно равносильные и равноценные убийству. И это убийство гневом и жаждою мести, завистью и ревностью сеется вокруг себя каждым нетленным убийцею и распространяется в душах в виде неуловимых напряжений и разрядом взаимного отталкивания, незаметно накапливающихся и подготавливающих ту атмосферу, в которой неуравновешенный человек быстро и легко доходит и до физического убийства. Мало того, глубокая и утонченная совесть утверждает еще, что вокруг каждого из нас люди все время медленно умирают не без нашей вины — одни от горя, ибо ближние недолюбили их, другие от изнеможения, ибо ближние не помогли им. Прав, конечно, Леонардо да Винчи, указывая на то, что люди вообще живут на счет жизни других людей: ибо каждый из нас, может быть, сыт именно потому, что есть другие, несытые, и наслаждается именно потому, что есть лишенные; и каждый из нас, сознательно или бессознательно, быть может, оттолкнул и исключил от владеемого им блага многое множество других людей. И именно здесь один из глубочайших источников того абсолютного милосердия, которое побуждало многих святых питаться и одеваться лишь настолько, чтобы быть в состоянии отдавать все свои силы страдающим и гибнущим. И здесь же одна из тех последних инстанций, перед лицом которой частная собственность должна быть не отвергнута, а принята и утверждена, но только в новом виде, подлинно христианском, освященном ответственностью перед Богом и людьми.

Таким образом, в каждом зачатке ненависти, в каждом оттенке злобы, в каждом отвращении человека от человека, мало того, в каждой неполноте любви — от простого безразличия до беспощадного пресечения — укрывается в зачатке и оттенках *акт человекоубийства*. Естественно, что поверхностные и малодушные люди идут мимо этого, закрывая себе глаза, отвертываясь и игнорируя («не могу же я всех спасать»...); они, не задумываясь, приемлют всю эту жизнесмертную связанность людей, стремятся уловить чутьем ее

законы и использовать их к своей выгоде. Однако убежденный борец со злом не имеет ни основания, ни права закрывать себе глаза на это обстояние. Напротив: он должен осознать и продумать всю функцию отрицающей любви и в особенности функцию меча. Он должен до глубины понять, что он делает и на что решается, не малодушествуя и не предаваясь легкомыслию. Да, отрицающая любовь есть любовь урезанная, ущербная, функционально неполная и отрицательно обращенная к злодею; такова она уже в своих первых проявлениях — неодобрения, несочувствия и отказа в содействии*; и уже в этих проявлениях ее начинается тот отрыв, то противопоставление, то отрицание и пресечение, которые доходят до максимума и до внешнего закрепления в казни злодея и в убийстве на войне. Все это именно так; и во всем этом *нет совершенства и нравственной святости*. И тем не менее ведущий борьбу со злодеем может и должен это принять.

Понятно, что все отрицательные видоизменения любви, начиная от простого неодобрения и кончая физическим пресечением злодейства, не только не облегчают человеку, ведущему это сопротивление, его внутреннюю *борьбу с его собственными злыми влечениями*, но затрудняют ее. Отрицательная любовь не только безрадостна и мучительна для человека**; она требует от него таких напряжений чувства и воли, от которых душа его привыкает не предаваться умилению, состраданию и, главное, радости; она привыкает жить не светлыми, а темными лучами любви, от которых она становится суровее, жестче, резче и легко впадает в каменеющее ожесточение. От этого она может утратить ту светлую легкость, ту певучую нежность, ту эмоциональную гибкость и удоборастворимость, которые так высоко ценятся великими учителями Добротолюбия и которые так необходимы каждому для борьбы с его собственными злыми порывами и страстями. Душа, привыкшая бороться с злодеями, незаметно вырабатывает в себе особый отрицательно-подозрительный подход к людям; ее духовное зрение приучается фиксировать в них зло и нередко перестает замечать их живую доброту; она привыкает уверенно осязать реальность зла и незаметно утрачивает веру в реальность добра. Нельзя бесследно и без вреда воспринимать чужое злодейство; тем более постоянно и

* См. главу шестнадцатую.

** См. главу шестнадцатую.

подолгу. Самое последовательное и героическое отвержение зла не избавляет душу борца от необходимости воспринимать его черную природу и приспособлять к ней свой опыт и свое видение. Естественно, что в этом вынужденном приспособлении более слабая душа незаметно заражается, а более сильная — каменеет и черствеет.

К этому присоединяется, далее, то обстоятельство, что в силу закономерной связи между физическим и психическим составом человека все телесные напряжения и движения внешней борьбы (толчок, удар, связывание, действие холодным или огнестрельным оружием и т. д.) неизбежно, хотя иногда и незаметно вызывают в душе в виде отзвука или реакции весь тот ряд враждебных или даже озлобленных порывов и чувств, которые необходимо бывает гасить и обезвреживать впоследствии, и притом именно потому, что в момент борьбы они бывают целесообразны. Как бы ни был добр и силен в самообладании человек, но если он вынужден к преследованию и аресту злодея, к разгону толпы или частию в сражении, то самый состав тех действий, к которым он готовится (напр., рубка манекена, изучение японской борьбы) и которые совершает (напр., преследование с полицейскою собакою, атака в конном строю), легко будит его страсть, вводит его в ожесточение, дает ему особое наслаждение азарта, напоет его враждою, берedit в нем свирепые и кровожадные инстинкты. Напрасно думать, что люди участвуют в этом только по необходимости, вынужденные к этому нуждою, угрозами или дисциплиною; напрасно также думать, что, повинаясь дисциплине, люди не вводят в это дело своей личной страсти, своей собственной воли, инициативы, своей сочувствующей и ненавидящей души. Человек не машина и не ангел; его неуравновешенная и страстная душа вовлекается в эту борьбу не только лучшими своими силами, но и худшими своими сторонами; и вовлекаясь, впадает в такие состояния, которые не просто «далеки от праведности», но которые, быть может, вызывают в ней порочные тяготения и ведут ее к новым грехам*.

* Идея о том, что убийство на войне остается делом несправедным, нашла себе выражение в «Книге Правил Св. Апостолов и Св. Соборов»⁶⁴. Так, 83 Правило Св. Апостолов гласит: «Епископ, или пресвитер, или диакон, в воинском деле упражняющийся и хотящий удержать обое, то есть Римское начальство и священническую должность: да будет извержен из священного чина. Ибо Кесарева Кесареви, и Божия Богови». С этим необходимо сопо-

Всякий народ переживает во время войны такое духовное и нравственное напряжение, которое, в сущности говоря, всегда превышает его силы: от него требуется *массовый героизм*, тогда как героизм всегда исключителен; от него требуется массовое самопожертвование, тогда как самопожертвование есть проявление высокой добродетели; от него требуется сила характера, храбрость, победа духа над телом, беззаветная преданность духовным реальностям... И все это оказывается связанным с делом массового человекоубийства, с делом вражды и разрушения. Война предъявляет к человеку почти *сверхчеловеческие* требования: и если народ порывом поднимается на надлежащую высоту, то по окончании порыва, обыкновенно выдыхающегося задолго до окончания войны, уровень народной нравственности всегда оказывается павшим. Он падает не только потому, что лучшие, храбрейшие, героичные гибнут на войне, а ловкие и хитрые переживают ее, но особенно потому, что люди на войне *привыкают к убийству*, и, растратив непосильный для них и несвойственный им героизм, они возвращаются к обычной жизни с притуплённым нравственным чувством, с истощенным и расшатанным правосознанием, с переутомленною волею, с одичавшими и болезненными страстями. Войны иногда вызывают к жизни междоусобия и революции отчасти именно потому, что они развязывают в душах кровожадность и приучают людей посягать, не опасаясь и не удерживаясь.

Наконец, в теснейшей связи с этим стоит то обстоятельство

ставить восьмое и тринадцатое канонические правила Св. Василия Великого⁶⁵, изложенные в канонических посланиях его к Амфилохию⁶⁶, епископу Иконийскому. В Правиле 8 между прочим доказывается, что убийство на войне есть убийство не нечаянное, а вольное: «Совершенно также же вольное, и в сем никакому сомнению не подлежащее есть то, что делается разбойниками и в неприятельских нашествиях: ибо разбойники убивают ради денег, избегая обличения в злодеянии; а находящиеся на войне идут на поражение сонротивных, с явным намерением не устроить, ниже вразумить, но истребить оных...» В Правиле 13 читаем: «Убийство на брани Отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия. Но может быть добро было бы советовать, чтобы они, как имеющие нечистые руки, три года удержались от приобщения токмо Святых Тайн». К этому правилу имеется позднейшее примечание: «См. «Послание Св. Афанасия к Аммуну Монаху. Валсамон и Зонар⁶⁸ согласно замечают, что предполагаемый Св. Василием совет вообще не был употреблен в действие, как по неудобности, так и по уважениям, в начале сего же правила изложенным».

во, что человеку как существу страстному и грешному чрезвычайно редко приходится вступать в эту борьбу со злодеями из *чисто духовных и вполне лично незаинтересованных побуждений* и, далее, оставаться во время самой борьбы в пределах необходимого духовного благожелательства. Как часто человек, ведущий понудительную и пресекающую борьбу со злодеями, видит в этом простую разновидность устраивающей его жизнь службы и не помышляет о большем... Как легко примешиваются здесь к наличному религиозному или патристическому чувству побуждения личного успеха, выгоды, мести, жестокости... И именно у страстных натур — как быстро негодование получает оттенок личной ненависти, озлобленного фанатизма или жажды расправы; так что если бы такому страстному борцу сообщили, что побораемый им злодей раскаялся, исправился и стал порядочным человеком, то он отнесся бы к этому известию не с радостью, а может быть, с неподдельным возмущением и разочарованием...

В «Послании Св. Афанасия Великого к Аммуну Монаху» к убийству на войне имеет отношение только следующее место: «Ибо и в других случаях жизни обретаем различие, бывающее по некоторым обстоятельствам, например: не позволено убивать: но убивать врагов на брани и законно, и похвалы достойно. Тако великих почестей сподобляются доблестные во брани, и воздвигаются им столпы, возвещающие превосходные их деяния».

Нельзя не отметить, что в послании Афанасия Великого вопрос не ставится во всей широте, но выделяется только одна сторона его, необходимая ему в его общем рассуждении. Можно признать правоту Афанасия Великого; и вслед за тем, не впадая во внутреннее противоречие, установить глубину и мудрость того прозрения, которое изложено в 13-ом Правиле Василия Великого: ибо убийство на брани достойно похвалы и все же требует духовного очищения (см. главы 20 и 22 настоящего исследования).

Прозрение Василия Великого отнюдь не отмерло в Православии, но сохранилось в духе и традиции. Самое правило его не забыто, а излагается в Номоканоне, прилагаемом к православному Требнику современного издания (срв. правило 8). Излагается оно как сохраняющее всю полноту обязательной силы. Отблесками его проникнуты и некоторые молитвы о воинах, напр., в «Чине освящения знамен»: «изучи их и вразуми, спаси, защити, сохрани, очисти и радости духовныя исполни»...

Было бы глубоко значительно и благотворно, если бы традиция этого прозрения была бы возрождена и восстановлена в православно-церковной практике наших дней — не в форме трехлетнего отлучения от Причастия, а в форме церковно-узаконенного покаяния, совершаемого по окончании войны всем народом, и в особенности воинами.

В только что вышедшем Православном Катехизисе митрополита Антония (Храповицкого) ясно изложено воззрение на войну как на «великое зло», участие в коем, однако, обязательно ради уклонения от еще большего зла. См. главу о Шестой заповеди: стр. 96—98⁶⁹.

И как естественно и понятно, что именно в такой борьбе, легко разжигающей страсти и ожесточающей душу, самый добросовестный и разумный человек является подверженным всевозможным недосмотрам, промахам и ошибкам. Сложность жизни, ее внешних сцеплений и внутренних тайн всегда является труднодоступной даже и уравновешенному опыту, и спокойному взору, и беспристрастному наблюдению. Для человека же, взволнованного борьбой, ведущего ее при помощи крайних мер и увлеченного страстью, совершить ошибку и, соответственно, причинить общественный и нравственный вред особенно легко.

Все это, вместе взятое, делает то, что понуждающий и пресекающий, совершая в качестве несправедливого свой трудный, ответственный и опасный путь, возлагает на себя и несет на себе особливые бремена неизбежной несправедливости, возможной греховности и вероятной виновности. Активная, героическая борьба со злом отнюдь *не является прямою и непосредственною дорогою к личной святости*; напротив, этот путь есть путь наитруднейший, ибо он заставляет брать на свои плечи помимо собственного недопреодоленного зла еще и бремя чужих пресекаемых злодеяний; он не позволяет «творить благо», «отходя от зла», но заставляет идти ко злу и вступать с ним в напряженное, активное *взаимодействие*. На этом пути человека ждут большие подвиги, требующие от него большей силы, но возлагающие на него и большую ответственность. И поскольку ему не удастся справиться с принятой на себя ответственностью, постольку на его душу может лечь и большая вина.

Можно легко понять и объяснить, что слабый человек испугается этого пути, устрашится ответственности и не примет подвигов. Но было бы совершенно неосновательно и легкомысленно делать отсюда тот вывод, что путь этого устрашившегося человека, слабого, уклоняющегося от подвига и мирового бремени, является по одному этому более совершенным, духовно более верным и нравственно менее виновным. Не говоря уже о том, что он грешит по-своему, по-своему изживая свои слабости и злые влечения, но он принимает на себя еще и вину злодея (ибо он потакает ему и пассивно соучаствует в его злодеяниях), и несправедливость пресекающего (ибо он неизбежно пользуется плодами и благами его подвигов), и если он увенчивает все это фарисейским самодовольством и осуждением, гордясь своей мнимой праведностью и

переоценивая свою добродетель, то высота его нравственного облика оказывается совсем сомнительной... И не выше ли ее возносится возмущенная в своей чистоте и растревоженная в своей совести душа пресекающего человекоубийцы?

20. О ЛОЖНЫХ РЕШЕНИЯХ ПРОБЛЕМЫ

У людей слабых духом есть потребность идеализировать то, что они делают, и закрывать себе глаза на несовершенные или слабые стороны своего поступка, своей деятельности, своего общего душевного уклада. Это естественно и понятно, ибо нужен зрелый духовный характер и нужна сила воли для того, чтобы при наличии живой совести делать сознательно и усердно то, что она не признает совершенным, судить себя за это и все-таки утверждать свою деятельность как необходимую, продолжать ее и не колебаться в чувстве собственного духовного достоинства. Людям «бессовестным» живется, может быть, гораздо легче: им просто чужда потребность в объективной правоте, и вместо духовной самооценки и духовного самочувствия в них живет личное самолюбие и тщеславие, охотно удовлетворяющееся житейским успехом и купленной лестью. Не то у людей «совестных», но слабых: они не имеют силы подолгу выносить взором то расстояние, которое отделяет их от идеала, и начинают или уменьшать, урезывать, упрощать и искажать содержание идеального образа, или идеализировать себя, свою жизнь и свои поступки, или же и то и другое вместе. И в этом их отличие от людей «совестных» и сильных: такие люди способны выносить зрелище своего несовершенства, признаваться в своих заблуждениях и исправлять свои ошибки; мало того, они умеют верно выделять из идеального то, что непосредственно осуществимо, с энергиею преданности бороться за его осуществление, и притом не в измену идеалу, а в верность и в служение ему.

Именно такие люди призваны и способны к тому, чтобы принять жизненно и духовно необходимое, но нравственно не идеальное средство и вести им борьбу, отнюдь не закрывая себе глаза на его нравственное несовершенство. В истории человечества именно таковы были и будут носители духовно-правового меча.

Для того чтобы верно разрешить вопрос о нравственном совершенстве какого-нибудь образа действий, или средства борьбы, или способа сопротивления, необходимо сопоставить.

с одной стороны, чистое, максимальное мерило добра и, с другой стороны, то внутреннее отношение человека к человеку, для которого этот внешний образ действия или способ сопротивления является верным и точным выражением. Совпадение или несовпадение сопоставляемых величин дает необходимый ответ.

Это означает, прежде всего, что необходимо поставить перед собою вопрос не о «лучшем» (т. е. *относительно* или *сравнительно* лучшем, о меньшем зле или о наименьшей несправедливости), а о *самом лучшем*, о том, что есть действительно и объективно совершенное? В этом первое и основное условие духовности: в этом самая сущность духа*. Христианин ставит свою совесть перед совершенством «Небесного Отца» и вопрошает ее о нравственно идеальном отношении человека к человеку. И совесть дает ему, бессловесно и немысленно, эмоционально-волевым толчком тот единственный ответ, который она дает всегда и дает всем: *о самом лучшем*, об идеально совершенном отношении, о единственно праведном; и притом так, что этот бессловесный, но активно-понуждающий ответ, как бы порыв к определенному действию, сообщается человеку без участия мысли или слова. Этот ответ не сообразуется ни с какими обстоятельствами, не применяется ни к каким соображениям, не обуславливает себя никакими данными ограничениями. Напрасно спрашивать совесть о чем-нибудь относительном или условном (напр., что лучше: «то» или «это»); напрасно подходить к ней с вопросами, не относящимися к нравственному измерению (напр., что полезнее, что целесообразнее, как умнее поступить); напрасно было бы навязывать ей какую-нибудь определенную жизненно-практическую ситуацию (напр., участвовать в войне или не участвовать? сообщать властям о готовящемся покушении или не сообщать?); напрасно было бы втискивать ее ответ в какую-нибудь предвзятую словесную или логическую формулу, или требовать от нее «только подтверждения», или ограничивать ее ответ своим житейски-рассуждающим предвидением. Все это повело бы к ложным решениям и означало бы, что исследующий не понимает природу совести и не знает ее основных законов. Ибо ответ ее может быть совершенно неожиданным для вопрошающего и всегда появляется лишь в виде определенного чувствования и воления, слагающего ио-

* См. главы третью и четырнадцатую.

буждение к определенному действию. Вопрос же, на который она отвечает, всегда один и тот же: «что есть нравственно самое лучшее перед лицом Божиим?»...

С этим ответом ее следует сопоставить то душевное состояние, которое переживает человек во время понуждения или пресечения злодея. При этом надо иметь в виду именно *душевное* состояние, а не внешний состав поступка как таковой (напр., внешнее явление «толчка», «удара», «выстрела»^{*}). Однако душевное состояние можно вообразить себе в любом виде и составе; поэтому здесь надлежит не выдумывать и не фантазировать, а найти в подлинном опыте то *реальное* душевное состояние, которое *действительно соответствует* внешним пресекающим деяниям, то вызывая их к жизни, то вызываясь ими в душе (начиная от *обличительной речи* и кончая *смертельным ударом меча*). Это душевное состояние — несочувствия, неодобрения, негодования, гнева, отвращения, безжалостности^{**} — надлежит выделить и взять в его чистом и обособленном виде, не осложняя его ни предшествующей историей личной души, ни расследованием ее мотивов и целей, ни описанием последствий. Все это было бы важно и необходимо, если бы происходил суд над живым, целюно рассматриваемым человеком, над действующей личностью. Но в данном случае устанавливается не правота человека и не виновность его, а нравственное совершенство или несовершенство такого-то, доступного ему, *душевного состояния*. Это означает, что производится не практическое исследование о том, как поступать и что делать, а теоретическое исследование о том, что есть нравственно лучшее; не суд и вменение, а принципиальная оценка известного, душевно-духовного состояния. Практический же вопрос о том, что делать и как поступать человеку, присутствующему при злодеяниях, должен решаться впоследствии и самостоятельно. Установив, напр., что душевное состояние пресекающего -- нравственно «совершенно», человек может все-таки избрать для себя путь непротивления (напр., по слабоволию); и обратно: признав, что душевное состояние пресекающего — нравственно несовершенно, человек мож^т, несмотря на это, признать для себя эти нравственно-несовершенные состояния *практически обязательными, неизбежными, приемлемыми*.

* См. главы третью и шестую.

** См. главу шестнадцатую.

Все это можно было бы выразить совсем просто в виде вопроса: «взаимное несочувствие, неодобрение, негодование, гнев, отвращение, безжалостность - суть ли нравственно совершенные состояния и отношения человеческой души?» Или иначе (метод Канта): если бы все люди стали строить свою совместную жизнь на основании таких именно и только таких чувств, настроений и поступков, возникла ли бы нравственно совершенная жизнь? Или в терминах Евангелия: это ли вводит нас внутренне в Царствие Божие?

Нет сомнения, что ответ будет отрицательный.

Можно с уверенностью предвидеть, что человеческое малодушие не примет этого ответа и будет всячески уклоняться от него, впадая в различные соблазны и распространяя их вокруг себя. И может быть, первое, на что оно сошлется, будет предметное соответствие между отрицательной любовью и злодейством. Скажут: «естественно и справедливо любить незлодея; но столь же естественно и справедливо понуждать и пресекать злодея; а *справедливое* не может не быть *нравственно совершенным*, и потому нет никакого несовершенства в понуждении и пресечении». На самом деле все обстоит иначе: любовь и нравственное совершенство *больше* справедливости, соразмеряющей и отвешивающей каждому по его делам; благость и милость, проистекающие от любви, *не* соблюдают справедливости, а покрывают и превышают ее; и любви даю любить в благодатном милосердии, не «в меру» и не «в соответствие», а сверх всякого соответствия и сверх всякой справедливости (притча о блудном сыне). Поэтому совершенство и справедливость *не* совпадают: справедливость может быть нравственно несовершенною, а нравственное совершенство может творить несправедливость. Так, образно говоря: несправедливо солнце, одинаково изливающее свой свет на добрых и на злых, но совершенное в этом всепрощающем любвеобилии (образ всеблагого Божества); напротив, справедлив посекающий меч, движимый положительною любовью к делу Божию на земле и отрицательною любовью к злодею, но нравственно-несовершенный в своем необходимом служении (образ не всеблагого, но героического человека)... Конечно, справедливость больше и лучше, чем несправедливость; но нравственное совершенство еще больше и еще лучше, чем справедливость. Поэтому ссылка на то, что «казнь справедлива по отношению к злодею», не избавляет нас от основного вывода, утверждающего, что эта справедливая

мзда не может и не должна признаваться нравственно-совершенным обхождением человека с человеком.

Однако такой вывод может породить новую попытку уклонения. А именно, кто-нибудь скажет, что *нравственно-совершенное* тем самым и *практически обязательно* для человека и притом всегда и без исключений; а *нравственно-несовершенное* всегда практически *запретно* и является *грехом*; и недопустимо утверждать, что человеку может быть *позволено* что-нибудь *греховное*...

При внимательном анализе такого утверждения в нем обнаруживается целое гнездо ошибок и неточностей, которые должны быть вскрыты и освещены.

Установим, прежде всего, что всякое цельное осуществление нравственно-совершенного деяния приобщает человеческую душу состоянию *праведности*, а всякое неосуществление нравственно-совершенного деяния приводит ее в состояние *неправедности*. Однако «неправедность» далеко еще не есть синоним «проступка» или «греха». «Неправедность» есть понятие родовое, а «грех» или «проступок» есть понятие видовое, так что всякий грех есть разновидность неправедности, но далеко не всякая неправедность есть грех.

Неправедность будет грехом только тогда, если она исходит из *недостаточной силы человека в добре*. В самом деле, человек падает, «грешит» (или с нравственной точки зрения «совершает проступок») тогда, когда он допускает неправедность от своей слабости в добре или от своей силы во зле, безразлично, будет ли это слабость воли, или сознания, или духовного видения, или же сила страстей. Во всех этих случаях объективные условия поступка *не* исключают праведного исхода; так что он *мог бы быть* найден и осуществлен, если бы человек был сам на высоте: но вот человек оказался не у, высоте: должного он не сделал, а сделал запретное; и потому это деяние явилось его падением, его проступком, его грехом. При этом виновность его может быть большей или меньшей, в зависимости от состояния его души вообще и, в частности, в момент совершения греха; но известная виновность будет налицо всегда.

В противоположность этому неправедный исход может быть осуществлен человеком потому, что самое положение, в которое он поставлен, самые объективные условия его поступка *исключают праведный исход*. В этом случае сам человек является *достаточно* сильным в добре для того, чтобы не со-

вершить греха: и воля его достаточно сильна, и сознание его не позволяет бессознательному вводить себя в обман, и "духовное видение его зорко и верно отличает добро от зла, и страсти его облагорожены и преданы благу; и тем не менее он вынужден принять и осуществить несправедливый исход. Если бы справедливый исход был *объективно возможен*, то он был бы им *субъективно* найден и *осуществлен*; но он должен жить и призван действовать, имея перед собою только нравственно-несовершенные, несправедливые исходы. Он *вынужден* к несправедливости объективными, данными ему условиями; и принимая эту несправедливость, он должен только найти *наименее несправедливый исход* и осуществить его как необходимый и обязательный. Такой поступок является сознательным, волевым и зрячим осуществлением несправедливости, но он не является ни падением, ни проступком, ни грехом.

Именно в таком положении находится человек, ведущий борьбу со злодеями и вынужденный в этой борьбе обратиться к силе и мечу — непосредственно, в виде удара и выстрела, или опосредствованно, в виде того или иного участия в государственной жизни. Ибо поскольку государственное дело нуждается в силе, постольку каждый участник его оказывается вынужденным принять волею и действием тот способ борьбы, который не является нравственно совершенным. Принимая его, человек осуществляет исход несправедливый, несовершенный, несвятой, но *наименее несправедливый* из всех возможных. Это есть не отпадение от совершенства по субъективной слабости, а *отступление* от совершенства по *объективной необходимости* и в проявление *субъективной силы*. Человек совершает не то, что ему практически запрещено, а то, что *ставляет его практическую обязанность*. Он творит не грех, а *несет служение*. И служение его, несправедливое по способу действия, не может быть признано делом греховным, злым или порочным.

Все это можно было бы изобразить для наглядности в виде особой схемы понятий (см. стр. 194).

Отсюда уже ясно, что все нравственно-совершенное практически обязательно для человека всюду, где ему *объективно* доступен справедливый исход; там же, где этот исход недоступен ему *объективно**, там для него становится *обязательным* к?

* См. главы шестую, седьмую, тринадцатую, шестнадцатую и восемнадцатую.

Деяние, нравственно-совершенное

**осуществляемое
(праведность)**

**неосуществляемое
(неправедность)**

**вследствие личной
нравственной
слабости (падение,
проступок, грех)**

**вследствие отсутствия
праведного исхода
(отступление от
праведности)**

**в сторону
большей
неправедности
(грех
непротивления,
мящего себя
праведностью)**

**в сторону меньшей
неправедности
(сопротивление злу
силою как духовное
служение)**

**служение
в духе (священник,
подвигающий
на борьбу)**

служение силою

**по личной
инициативе***

**по
автори-
тетному
приказу
(военная
и гражд.
служба)**

•См. главы шестую и седьмую.

праведный исход, но притом такой, который ведет к наименьшей несправедливости. Это означает, что *нравственно-несовершенное не всегда практически запрещено и что оно незапретно именно там, где объективно невозможен праведный исход*. Это означает также, что нравственно-несовершенное деяние может и не быть грехом, ибо грех есть всегда отпадение в сторону субъективно предпочтенного зла, тогда как несправедливость может состояться не в виде «отпадения» и не в силу того, что зло оказалось более сильным или более привлекательным.

Таким образом, сопротивление злу силою и мечом не является грехом всюду, где оно объективно необходимо, или, что то же, где оно оказывается единственным или наименее несправедливым исходом. Утверждать, что такое сопротивление является «злом», «грехом» или «нравственным преступлением», значит обнаруживать скудость нравственного опыта ищущего, значит обнаруживать неясность мышления.

И тем не менее это сопротивление осуществляет нравственную несправедливость. И в этом пункте необходимо добиться совершенно ясного видения.

Самое *сопротивление злу*, как таковому, всегда остается делом благим, праведным и должным. Чем труднее это сопротивление, чем с большими опасностями и страданиями оно сопряжено, тем больше подвиг и заслуга сопротивляющегося. Но то, что совершает сопротивляющийся меченосец в борьбе со злодеями, не есть ни совершенный, ни святой, ни праведный ряд поступков. Правда, только наивная грубость прямолинейного моралиста может сказать, что это есть «зло» «грех»; ибо на самом деле это есть *негреховное (!)* совершение несправедливости. Однако не меньшей ошибкой явилось бы абсолютное оправдание и освящение силы и меча; ибо и на самом деле это есть негреховное совершение *несправедливости (!)*. Нельзя налагать абсолютный запрет на силу и меч; обращение к ним может быть нравственно и религиозно обязательным. Однако нельзя возносить силу и меч на высоту совершенства и святости: ибо обращение к ним выводит души из любовной плеромы и возлагает на нее бремя *несовершенного* делания.

Одна из самых наивных и элементарных попыток дать мечу абсолютное оправдание принадлежит Мартину Люттеру⁷⁰.

Установив на основании Апостольских Посланий (римл

ХIII. 1; 1 Петра II. 13—15), что светская власть учреждена Богом; Лютер указывает на то, что меч «защищает благочестивых женщин и детей, дома и дворы, добро и честь и тем самым поддерживает и ограждает мир» и что он предотвращает этим «гораздо большие бедствия». Отсюда он делает тот вывод, что и самое дело меча (война с ее убийствами и грабежами «Wiirgen und Rauben») есть «дело любви», дело «превосходное и божественное» («kostlich und gottlich»). Мало того, он утверждает, что самая рука, которая действует таким мечом и убивает,— если только она не творит произвола и злоупотреблений,— «не есть уже более человеческая рука, но Божия рука, и это не человек, а Бог вешает, колесует, обезглавливает, убивает и воюет; все это — Его дела и Его приговоры»*. Человек должен быть в этом твердо уверен; тогда у него будет «несомневающаяся», «уверенная» и «благоустроенная совесть, а это прибавит ему мужества и бодрости в сражении**.

Первобытная упрощенность и прямолинейность этого рассуждения, навеянного иудейскими традициями Ветхого Завета, бросается в глаза. Движимый практической потребностью укрепить дело «кесаря» и успокоить совесть воина, Лютер совсем снимает грань, отделяющую дело земной борьбы со злодеями от Царства Божия; грань, отделяющую правосознание от совести, целесообразное от совершенного, человеческий героизм от Всеблагого и Беспредельного. Дело человеческого меча со всеми его атрибутами и проявлениями объявляется не служением *ограниченного* человека, а деянием *Всемогущего* Бога. Но так как «дело самого Бога» не может не быть совершенным, то убийство, колесование и вешание объявляется делом совершенным, «превосходным и Божественным»... При этом Лютер не оговаривает различия между полнотой положительной любви и несовершенством любви отрицательной; он не замечает и того, что в Посланиях дело меча и светского повиновения устанавливается не в смысле их божественного совершенства, а в порядке земной необходимости бороться со злом и «заграждать уста невежест-

* Martin Luther. «Ob Kriegsleute auch in seligem Stande sein kiinntten» '526 г. Абзацы 5. 6. 7. «Denn die Hand, die solch Schwert Führet und wiirget, ist auch alsdenn nicht mehr Menschenhand, sondern Cotteshand und nicht der Mensch, sondern Gott hanget, radert, enthaupt, wiirget und krieget; es sind alles seine Werk und seine Cerichte».

** Там же. Абзац 1: «groBer Mut und kecks Herz».

ву безумных людей» (1 Петра II. 15). И в результате его рас- суждений та совесть, которую он называет «слабую, глупок и сомневающуюся»* и которую он стремится «успокоить»,— или остается при своих практически обессиливающих про- зрениях, или же уводится на ложные пути; но помочь ей он не в состоянии..

Более утонченную попытку дать абсолютное оправдание не только мечу, но и любой несправедности можно найти у не которых иезуитов. Опираясь, по-видимому так же, как и Лю- тер, на ветхозаветное представление о Боге, согласно кото- рому Божество мыслится как совершенство *силы*, а не ка! совершенство *любви* и *добра*, иезуиты допускают возмож- ность того, что Бог может поручить или позволить человек; совершение дурных дел. Так, иезуит Бузенбаум⁷¹, установи! запретность преднамеренного и сознательного человекоубий- ства, делает исключение для того случая, когда совершенш его будет «позволено Богом, Господином всяческой жизни»** Еще более отчетливо выговаривает это иезуит Алагона⁷⁴: «П< повелению Божию можно убивать невинного, красть, раз- вратничать, ибо Он есть Господин жизни, и смерти, и всего и потому должно исполнять Его повеление»***. При таком ис- толковании оказывается, что само Божество непосредствен! не творит самого несправедного дела, но только поручает ил: позволяет его человеку, а человек, непосредственный совер- шитель дурного дела, не только не несет за него ответствен- ности, ибо повинуется «голосу Божию», но даже обнаружи- вает при этом высшее религиозное смирение и покорность Соблазнительность этого учения очевидна. Трижды непра- тот, кто его исповедует; во-первых, в том, что он допускае- возможность получить от Бога понуждение к несправедност: и греху, воспринимая Его абсолютную *власть* и не восприми- мая Его духовного *совершенства*; во-вторых, в том, что о- малодушно бежит от бремени человеческой земной необхо-

* Там же, Абзац I: «den schwachen, bloden und zweifelden Gewisser

** Herm. Busenbaum. Medulla Theologiae Moralis. MDCCXV. Lib. I Tract. IV. Cap. I Dubium IV: «An aliquando liceat occidere? Directa intentio et seienter nunquam licet, nisi Deus, omnis vitae Dominus concedat» P. 125. В парижском издании 1670 г. «Dubium IV» читается так: «An aliquando liceat occidere innocentem?»⁷³.

*** P. Petrus Alagona. Sancti. Thomae Aquinatis' Theologiae sumrm compendium. Romae. 1619. Ex prima secundae. Quaestio XCIV. De lege naturali. Articulus 5: «Ex mandato Dei licet occidere innocentem, furari, fornica quia est Dominus vitae et mortis et sic facere eius mandatum est debitum

димости, от бремени решения и ответственности, предпочитая лунше извратить свое Боговосприятие, чем ответить за свою неправедность; и наконец, в-третьих, он неправ в том, что, прикрываясь смирением и покорностью, он пролагает себе свободный и непререкаемый доступ ко греху. Конечно, следует иметь в виду, что церковная власть, позволяющая иезуитам высказывать подобные воззрения, наверное, захочет *взять на себя* авторитетное установление и формулирование тех по содержанию неправедных и греховных повелений, которые якобы «исходят от Бога»; однако соблазн не только не угаснет от этого, но примет еще более грозные размеры, захватывая церковный авторитет и разливаясь по всей церкви.

Когда человек в борьбе со злодеями обращается к силе, мечу или коварству, то он не имеет ни основания, ни права слагать с себя бремя решения и ответственности и перелгать его на Божество: ибо эти средства борьбы суть не божественные, а человеческие; они необходимы именно вследствие не всемогущества и несовершенства человеческого и с этим сознанием они и должны применяться. Человек, ведущий борьбу со злодеями, должен *сам* видеть, и усматривать, и оценивать все условия борьбы, разумея их своим человеческим умом и принимая решения своею, человеческою волею; он должен понимать, что он *вынужден* обращаться к этим средствам именно потому, что он сам не Бог, а лишь ограниченный, но преданный *слуга* Божий; и потому он должен совершать это необходимое - по своему крайнему, человеческому разумению и усмотрению. И тогда он увидит, что эти неправедные средства являются для него не просто «позволенными», но и не «освященными», а *обязательными во всей их неправедности*.

Вся основная проблема нашего исследования была бы извращена и поставлена неверно, если бы кто-нибудь попытался свести ее к вопросу о *позволенности* или, еще хуже, «извинительности» или «простимости» понуждения и пресечения. Сопrotивление злу силою и мечом допустимо не тогда, когда оно «возможно», а когда оно *необходимо**; но если оно в самом деле необходимо, то человеку принадлежит не «право», а *обязанность* вступить на этот путь. Конечно, *обязанность* сделать что-нибудь включает в себя и *право* совершить

* См. главы пятую, шестую, седьмую, восьмую и восемнадцатую.

это; однако тот, кто «имеет право» ударить другого, тот имеет право *и не ударить* его, а «простить», или «воздержаться», или просто «не захотеть» воспользоваться своим правом; к тому же щедрость любви иногда прямо подсказывает, что иногда лучше своим «правом» не пользоваться. Напротив, обязанность *исключает* «право» несовершенного поступка: тот, кто *обязан*, тот утратил свое неестественное произволение, — ему остается один, единственный путь, ведущий его к правоте: и этот путь не может быть погашен щедростью и уступчивостью любви. Позволение развязывает душу; тогда как обязанность связывает ее. И это различие проявляется с особенной наглядностью тогда, когда «позволение» получает оттенок «извинительности» или «простительности». Ибо тот, кто исполняет свою обязанность, тот не нуждается в извинении: надо не прощать его, а подражать ему; и наоборот: если какойнибудь исход «простителен» и в этом смысле «позволен», то это означает, что противоположный исход *не* обязателен. То что «простительно», то, строго говоря, составляет нечто не должное, ненадлежащее, может быть, прямо *запретное*; у сколь бы велика ни была эта «простительность», она никогда не сообщит душе *правоту* исполненного долга*. Вот почему *обязательность* силы и меча есть *критерий их допустимости*

Понятно, что всякая попытка закрыть себе глаза на *обязательность* несправедливого средства в борьбе со злодеем или на *несправедливость* этого обязательного средства является проявлением малодушия и ведет к соблазнам. Ибо на самом деле путь силы и меча определяется именно как путь *обязательные* и в то же время *несправедливые*.

Для того чтобы закрыть себе глаза на его несправедливость

* Этим мы решительно отводим ту казуистическую постановку вопроса, которая столь распространена в морально-теологических трактатах иезуитов. Они спрашивают обычно о позволенности того или иного поступка (an liceat?) и отвечают терминами: licet, potest, licite potest, excusatur, abso vetur, pop tenetur, ad nil tenetur etc.⁷⁵. Вследствие такого расширяющего толкования идеи «позволенности» эта идея начинает включать в себя даже жестокость *запретных* деяний, извиняемых только в силу затруднительного положения грешника («gravis necessitas»). то ввиду навязчивости греховного влияния (отсутствие согласившейся воли — «voluntas consentiens»), то ввиду аффекта, парализовавшего свободу грешника (usus rationis perturbatus libertas tollitur), то ввиду его непредусмотрительной наивности («неadvertatur malitia»)⁷⁶. Такая постановка вопроса, выросшая из запроса католической исповедальни, отнюдь не способствует верному различению добра и зла, права и долга, греха и святости: напротив, она может только поощрять малодушие и вести к соблазнам.

люди нередко обращаются к тому общеизвестному рассуждению, согласно которому праведная цель «оправдывает» или «освящает» дурные средства. Между тем это малодушие и соблазнительное рассуждение является совершенно несостоятельным. Ибо на самом деле нравственная ценность *средства* совсем не определяется нравственной ценностью цели и не зависит от нее. Для того чтобы определить нравственную ценность средства, следует сопоставить его совсем не с той целью, ради которой оно осуществляется и которая сама по себе *не есть критерий добра*; сопоставление с целью может обнаружить только *жизненную целесообразность* средства, но никак не его *нравственную верность*. Понятно, что жизненно целесообразное средство может оказаться «безнравственным» и обратно. И точно так же «нравственно-совершенное» средство может быть и нецелесообразным; и обратно.

Нравственная праведность как цели, так и средства - определяется в особом сопоставлении каждого из них отдельно с полнотою добра, т. е. с идеею нравственного совершенства как единым верховным критерием. Э \> сопоставление должно быть выполнено дважды: отдельно для цели и отдельно для средства; так что оно дает всегда два вывода и, может быть, два прямо противоположных вывода. Никаких иных путей для установления нравственной цели средства нет. Средство и цель связаны друг с другом совсем не связью нравственной ценности, а связью, во-первых, *мотивационною*, и, во-вторых, *генетическою*: так, во-первых, во внутреннем переживании человеческой души, поскольку желание ее направлено на цель, а воображение ее ищет подходящих средств,— воля к цели вызывает и мотивирует волю к средству и к его осуществлению, и притом потому, что человек преулавливает причинную связь между ними, связь, которая по существу своему не зависит от их нравственной ценности; далее, во-вторых, в процессе осуществления средство становится причиной, а цель последствием, и эта генетическая связь совершенно не зависит от нравственной ценности обеих сторон. Целесообразность средства зависит от того, является ли оно необходимой и достаточной причиной по отношению к цели; вопрос же о нравственной праведности средства этим вовсе не предreshается: он подлежит особому, не практически-выбирающему, а теоретически-оценивающему рассмотрению.

Вот почему нравственное достоинство цели никак не может перенестись само собою на средство, подобно тому как нравственно достойное средство может служить и отвратительной цели. Хорошо помочь бедному, но не для того, чтобы купить этим его голос на выборах; или другой пример: предающий друга за деньги совершает низкое дело даже и в том случае, если он хочет спасти этим от голода свою жену и детей. Благая цель не «оправдывает» и не «освящает» неправедного средства*.

Таким образом, вскрывается неверность обоих крайних решений: первого, которое предает основную цель борьбы ради того, чтобы избежать неправедных средств (непротивление!); и второго, которое отвергается от созерцания совершенства ради того, чтобы нестесненно и уверенно пользоваться неправедными средствами. Первый исход создает *иллюзию праведности*, обеспечивает злу легкое торжество и разочаровывает человека в жизненной силе праведности и добра: (результате слагается и крепнет воззрение, будто «праведность нежизненна» и будто «добродетель предназначена для глупых людей». Второй исход создает *иллюзию целесообразности* и *иллюзию победы добра*, незаметно отрывает борющегося от его главной и конечной цели к развращает его душу идею вседозволенности: в результате дурные средства;

* Учение о том, что благая цель «оправдывает» или «освящает» дурные средства, не раз приписывалось за последние века иезуитам. При этом приписывающие обычно упускают из вида то обстоятельство, что иезуиты говорят в своих трактатах совсем не о «праведности» и не о «святости», а лишь о «негрешности» и «позволенности»: действительно, ради благой цели он нередко *разрешают* как *негрешные* различные дурные средства; однако, какою уже указано, *позволенное* не есть еще тем самым *праведное*, а *не грешное* не есть еще тем самым *святое*. Положение иезуитов в этом спор было бы гораздо более трудным, если бы противники их говорили не о «оправдании» дурных средств, а о *разрешении* их. Наряду с этим у иезуита нетрудно найти учение об *оправдании* дурных *поступков* (не средств!) благою целью. Об этом см., напр., у Escobar et Mendoza⁷⁷, «Universae Theologiae moralis...» Volumen Quartum. Lugduni. MDCLXIII. Liber XXIII. Caput XX. Probi. LXV. Говоря о деяниях, дурных «ex natura sua»⁷⁸, этот ученый иезуит формулирует такое воззрение: «Finis enim dat specificationem actibus et ex bono, vel malo fine boni, vel mali redduntur» (буквально: «ибо цель сообщает деяниям их специфическую ценность, и в зависимости от хороше или дурной цели деяния делаются хорошими или дурными»). Вслед за тем Эскобар приписывает это воззрение девяти видным иезуитским богословам в том числе Соту, Толету, Васкецу, Лессию и Санкецу. По-видимому, и сам он склоняется к нему: срв. «primam amplector sententiam», «probabilior esse judico»⁷⁹.

начинают служить дурным целям и возникает воззрение, будто «жизненно только греховное» и будто «умному человеку и грех не страшен». Ясно, что оба эти исхода ведут в конечном счете к одному и тому же — к общественной деморализации.

21. О ДУХОВНОМ КОМПРОМИССЕ

Вопрос о сопротивлении злу — сопротивляться ли ему и как именно — есть вопрос не настроения, не произвола, не вкуса и не темперамента, а вопрос *характера* и *религиозности*, вопрос *религиозного характера*; это вопрос основной религиозной силы — *любви*, и притом *мироприемлющей любви*. Вся основная проблема нашего исследования не имеет смысла для того, кто отвергает мир, кто не признает его ценности, не видит заложенных в нем божественных сил и заданий, и не приемлет их волею. Внешние проявления зла, с которыми надлежит бороться, входят в самую ткань отвергаемого мира, и если в мире нет ничего, что стоило бы оборонять от злодейского нападения, если он заслуживает только того, чтобы отвергнуть его, отвернуться и уйти, то и самая проблема силы и меча неизбежно отпадает и гаснет*. Первая проблема меча есть практическая проблема, и разрешение ее зависит от практического Мироприятия, так что отвергающий мир отвергает и меч (но не обратно). Однако тот, кто не на словах только, не в виде фразы или позы, а действительно отвергает мир, тот не имеет никаких оснований оставлять свою личность в его составе: ибо до тех пор, пока человек соглашается жить в этом мире, он тем самым приемлет его, уже самым фактом своего пользования им, пользования его благами и его возможностями. Никакое уединение, никакое пустынножителство, никакое сокращение потребностей не выражает последовательного, мироотвержения; напротив, все это остается особым видом мироприятия, и притом утонченного мироприятия, творящего строгий выбор ради обретения нового видения. Одним словом: всякий не убивший себя человек *приемлет мир*, и постольку проблема меча имеет для него смысл и значение.

Для христианина вопрос мироприятия разрешается в пос*, ледовании Христу. Христианин призван идти по Его стопам: как Он - принять мир и не принять зла в мире; как Он — воспринять зло, испытать его и увидеть, но не приять его; и

* См. главы восьмую и двенадцатую.

повести со злом жизненно-смертную борьбу. И именно в этот последования Христу настоящие христиане всегда принимали бремя мира и муку мира, а с тем вместе и муку зла, и бремя борьбы с ним — и в себе самом, и в других. И принимая эту муку и борьбу, они готовились и к завершению своего крестного пути: к *приятно смерти* в борьбе, от руки отвергнутой зла.

Чтобы достойно принять мир, надо увидеть с очевидностью дело Божие на земле и творчески принять его как **свое** собственное, всю свою силою, и волею, и деятельностью; **НИ** свое дело выдать за Божие, а Божие дело принять как свое. И в ту меру, в какую это удастся человеку, в эту меру он правильно поставит и правильно разрешит проблему меча.

Отвергающие меч настаивают на том, что путь меча есть несправедливый путь. Это верно — в смысле абсолютной нравственной оценки; это неверно — в смысле указания практического исхода. Понятна *мечта* о том, чтобы для нравственного совершенного человека не было непреодолимых препятствий чисто духовному поборанию зла, так чтобы он мог остановить и преобразить всякого злодея одним своим взглядом, словом! и движением. Эта мечта понятна: она есть отображение двух скрестившихся идей — идеи Богоподобия нравственно совершенного человека и идеи всемогущества Божия: она как бы ссылается на то, что истинно добродетельный человек приближается к божественному совершенству, от которого увеличивается его духовное могущество так, что перед этим духовным могуществом злодею становится все труднее устоять! Это — благородная, но наивная мечта. И несостоятельность ее обнаруживается тотчас же, как только ее пытаются превратить в универсальное правило поведения. Эта мечта не состоятельна *духовно* потому, что обращение и преобразование злодея должно быть его личным, самостоятельным актом пламенем его *личной свободы*, а не отблеском чужого совершенства; и если бы это могло быть иначе, то он давно уже преобразился бы от дыхания уст Божиих. Эта мечта несостоятельна и *исторически*: духовная сила праведника имеет свой предел перед лицом сущего злодейства. И казалось бы, что именно христианину не подобало бы переоценивать эту мечту, имея перед глазами образы многого множества святых, замученных не обратившимися и не преобразившимися злодеями...

Путь меча есть несправедливый путь; но кто же этот человек!

который пугается этой несправедности, объявляет ее «злодейством» и бежит от нее? Это тот самый человек, который в течение всей своей жизни не только мирился со всевозможной несправедностью, поскольку она ему была «нужна» или «полезна», но и ныне постоянно грешит со спокойною душою, грешит «в свою пользу» и даже не вспоминает об этом. И вдруг, когда необходимо принять на себя бремя государственности, служение, которое, по глубокому слову Петра Великого, есть подлинно «дело Божие» и потому не терпит «небрежения», — тогда он вспоминает о том, что он непременно должен быть безгрешным праведником, пугается, аффективно объявляет эту несправедность «грехом» и показывает себя «в нетохлах»...

Да, путь меча есть несправедный путь; но нет такого духовного закона, что идущий *через* несправедность идет к *греху*... Если бы было так, то *все* люди, как постоянно идущие *через* несправедность и даже *через* грех, были бы обречены на безысходную гибель, ибо грех нагромождался бы на грех и неодолимое бремя его тянуло бы человека в бездну. Нет, жизненная мудрость состоит не в мнительном праведничании, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступать в несправедность, идя *через* нее, но не к ней, вступая *в* нее, чтобы уйти *из* нее.

Да, путь силы и меча не есть праведный путь. Но разве есть другой, праведный? Не тот ли путь сентиментального непротивления, который уже раскрыт выше как путь предательства слабых, соучастия со злодеем, «совиновности» с пресекающим и в довершение — наивно-лицемерного самодовольства? Конечно, этот путь имеет более «спокойную», более «приличную», менее кровавую внешнюю видимость; но только легкомыслие и злая тупость могут не чувствовать, какою ценою оплачены это «спокойствие» и это «приличие»...

Тот, кто перед лицом агрессивного злодейства требует «идеального» по своему совершенству нравственного исхода и не приемлет никакого иного, тот не разумеет основной жизненной трагедии: она состоит в том, что из этой ситуации *нет идеального исхода*. Уже простая наличность противоположной и противодуховной ожесточенной воли в душе другого человека делает такой безусловно-праведный исход до крайности затруднительным и проблематичным: ибо как не судить и не осудить? как не выйти из полноты любви и не возмутиться духом? как не оторваться и не противостоять? Но

при наличии подлинного зла, изливающегося во *внешние злые деяния*, идеально-праведный исход становится *мнимым, ложным* заданием. Этого исхода нет и быть его не может, ибо дилемма, встающая перед человеком, не оставляет для него места. Она формулирует то великое столкновение между *духовным призванием* человека и его *нравственным совершенством*, которое всегда преследует человека в условиях его земной жизни. Божие дело должно быть *свободно* узрено и добровольно принято каждым из нас; но мало утвердить себя в служении ему, надо быть еще сильным *в обороне его*. Всегда возможно, что найдутся люди, быть может, кадры, союзы, организации людей, которые, «свободно» отвергнув Божие дело, утвердятся в противоположном и поведут нападение*. И вот, злодей, поправший духовное призвание человека и понуждающий к тому же других людей, ставит каждого, приавшего Божье дело, перед дилеммой: предать дело Божие и изменить своему духовному и религиозному призванию, соблюдая свою «праведность», или пребыть верным Богу и призванию, избирая и осуществляя несправедный путь. Из этого положения нет праведного исхода: ибо предающий дело Божие и изменяющий своему духовному призванию — только по недомыслию может считать свой исход праведным. И это отсутствие нравственно-совершенного образа действий перед лицом наступающего злодея необходимо понять и продумать до конца.

При объективном отсутствии праведного исхода самая проблема его оказывается ложною и самое искание его становится безнадежным делом, за безнадежностью которой иногда с успехом укрывается робость и криводушие. Напротив, мужество и честность требуют здесь открытого приятиш *духовного компромисса*.

Если в повседневной жизни и в обычном словоупотреблении компромисс состоит в расчетливой уступке человеку блюдущего свой личный (или групповой) интерес и надеющегося, что меньшая жертва спасет большую выгоду, то уступ навливаемый нами *духовный компромисс* совершается не личном интересе и не стремится спасти никакую выгоду. Это есть *бескорыстное приятие своей личной неправедности в борьбе со злодеем* как врагом Божьего дела. Тот, кто приенлет духовный компромисс, думает не о себе, а о Предмете; если думает о себе, то не в меру своего житейского интереса,

* См. главу седьмую.

в меру своего духовного и нравственного напряжения: и если думает все-таки о себе, то меньше, чем тот, кто, укрываясь, дрожит над своей мнимой праведностью. Компромисс меченосца состоит в том, что он *сознательно* и *добровольно* приемлет *волею нравственно-неправедный* исход как духовно-необходимый; и если всякое отступление от нравственного совершенства есть неправедность, то он берет на себя *неправедность*; и если всякое сознательное, добровольное допущение неправедности волею создает вину, то он приемлет и *вину* своего решения. Если ему до того было доступно величайшее счастье жить, приближаясь к требованиям совести, то теперь он отказывает себе в этом счастье, как в невозможном. Перед лицом сущего злодея совесть зовет человека к таким свершениям, которые доступны только Божеству и Его всемогуществу и для которых ни мысль, ни язык человека не имеют ни понятия, ни слов. Эти свершения, если бы они были возможны, отрицали бы самый способ разъединенного бытия, присущий людям на земле, и предполагали бы возможность того, чтобы праведник, оставаясь собою, вошел в душу злодея и стал бы им, злодеем, не становясь им до конца, для того чтобы в нем перестать быть злодеем и выйти из него, обратив его в праведника... Но эти свершения по силам не человеку, а Богу; и мечтание о них остается на земле практически бесплодным.

Перед лицом этой невозможности сопротивляющийся должен решиться на духовно-необходимый, хоть и неправедный путь. Он должен принять наличную нравственную безвыходность и изжить ее чувством, волею, мыслью, словом и поступком. Желая блага, преданный благу, он видит себя вынужденным во имя своей религиозно верной цели взять на себя неправедность и, может быть, вину и как бы отойти от блага; и притом с полным сознанием того, что он свершает. Положение его является *нравственно-трагическим*, и понятно, что выход из него оказывается по плечу только сильным людям. Но сильный человек утверждает свою силу именно тем, что не бежит от конфликта в мнимо-добродетельную пассивность, и не закрывает себе глаза на его трагическую природу, впадая от малодушия в криводушие; сильный человек видит трагичность своего положения и идет ей навстречу, чтобы войти в нее и изжить ее. Он берет на себя неправедность, но не для себя, а во имя Божьего дела. И то, что он делает в этой борьбе, является его собственным поступком, его собственной деятельностью, которую он и не думает приписывать Богу. Это есть его

человеческий исход, который он сам осознает как духовный компромисс и который есть в то же время его *подвиг*: ибо это есть великое, предметное напряжение его, ведущей борьбу за благо, воли. Подвиг здесь не только в ведении самой борьбы, но и в том духовном напряжении, которое необходимо для открытого и выдержанного *приятия* возможной *вины*. Напряжение духа нужно здесь не только для того, чтобы убить злодея, но и для того, чтобы вынести свой поступок и пронести через жизнь совершённое дело, не роняя своего поступке малодушным отречением от его необходимости, но и не идеализируя его нравственного содержания.

Трагедия зла и борьбы с ним разрешается именно через: *приятие* и осуществление этого *подвига*. И самый подвиг оказывается тем выше, чем живее в совершающем его остается способность освещать его лучом Божественного совершенства. Надо видеть не только необходимость своего напряжения и делания, но и ту человеческую безвыходность, которая его породила. Нужен не целесообразный психически *механизм* меча, но духовный *организм*, зрячий в своем решении и сильный до того, чтобы вынести эту зрячьсть: чтобы не только свершить поступок, но и осветить его потом Божии] лучом; и увидев несправедность его, снова увидеть его духовную необходимость и снова свершить его в меру этой необходимости; и принять все это не из личных побуждений, а в религиозном порядке.

Борьба со злом требует всегда *героизма*. Не только тогда, когда она ведется в форме внутренних усилий, воспитывающих человека и взращивающих его духовные крылья, но тогда, когда она ведется в форме понуждающего и пресекающего меча. Героизм меча состоит не только в том, что его дело трудно, беспокойно, полно лишений, опасностей и страданий, но и в том, что меченосец нуждается в особых духовных усилиях для ограждения своего личного духовного края: ибо его героизм есть *героизм сознательно и убежденно принятой несправедности*. Мало того: человек, берущийся за меч в безысходной борьбе со злодеем, героичен потому, что он *подъемлет этим бремя мира*. Поставленный перед основной трагической дилеммой, не оставляющей для него нравственного исхода, он *религиозно* приемлет эту безысходность; и избирая наименее несправедный и наиболее трудный путь меча он принимает этот путь как *свою судьбу*.

Религиозное принятие своей судьбы есть тот основной г

роизм, к которому призван каждый из людей; не к приятию судьбы в смысле квиетизма⁸⁰, или детерминизма, или безволия, или фатализма, но к *волевому, жизненно-деятельному и религиозно-преданному* приятию, которое созерцает жизнь как *служение*, освещает ее лучом *призвания* и вливает *всю личную силу* в религиозное служение этому религиозному призванию. Судьба человека в том, чтобы в жизни на земле иметь дело с буйством неугovorимого зла. Уклониться от этой судьбы нельзя; есть только две возможности: или недостойно отвернуться от нее и недостойно изживать ее в слепоте и малодушии, или же достойно принять ее, осмысливая это принятие как служение и оставаясь верным своему призванию. Но это и значит принять меч во имя Божьего дела.

В этом приятии своей судьбы и меча человек «полагает свою *душу*», но утверждает свой *дух* и его достоинство. Он полагает свою душу не только в том низшем смысле, что соглашается отдать свою земную жизнь в борьбе со злодеем, но еще и в том высшем смысле, что берет на себя совершение дел, бремя которых он потом несет, быть может, через всю жизнь, содрогаясь и отвращаясь при непосредственном воспоминании о них. Он принимает не только *бремя смерти*, но и *бремя убийства*; и в бремени убийства не только тягостность самого акта, но и тягость решения, ответственности и, может быть, вины. Его духовная судьба ведет его к мечу, он принимает ее, и *меч становится его судьбой*. И в этом исходе, в этом героическом разрешении основной трагической дилеммы он не праведен, но *прав*.

Христос учил не мечу; он учил любви. Но ни разу, ни одним словом не осудил он меча, ни в смысле организованной государственности, для коей меч является последней санкцией, ни в смысле воинского звания и дела. И уже первые ученики его, Апостолы Петр и Павел (1 Петра II. 13—17; Римл. XIII. 1-7), раскрыли положительный смысл этого неосуждения. Правда, Апостолам было дано указание, что меч не их дело и что «все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мтф. XXVI. 52); и воинствующей обороны для Себя Христос не восхотел; но именно в этом отказе от обороны, и в вопросе об уплате подати (Мтф. XXII. 17—21; Мрк. XII. 14—17), и в разговоре с Пилатом (Иоанна XVIII. 33—38, XIX. 9—11) веет тот дух свободной, царственной лояльности, который позднее утверждали Апостолы и который не постигли и утратили в дальнейшем такие мироотрицатели, как Афинагор, Тертуллиан⁸¹ и

другие. И вот, *земная гибель* от взятого меча остается вкшею Евангельскою «карою», предначинанною для меченосц;

Христос учил любви; но именно любовь подымлет мнегое: и жертву неправедности, и жертву жизни. Да, взявши меч погибают от меча; но именно любовь может побудит человека принять эту гибель. Взявший меч готов убить, но о должен быть готов к тому, что убьют его самого: вот почему приятие меча есть приятие смерти, и тот, кто боится смерти тот не должен братья за меч. Однако в любви не только отпадает страх смерти, но открываются те основы и побуждения, которые ведут к мечу. Смерть есть не только «казнь» заложенная в самом мече; она есть еще и живая *мера* для приемлемости меча. Ибо братья за меч имеет смысл только во имя того, за что человеку действительно стоит умереть во имя дела Божьего на земле. Бессмысленно братья за мему, кто не знает и не имеет в мире ничего выше самого себя и своей личной жизни: ибо ему вернее бросить меч и сгисаться, хотя бы ценою предательства и унижительной покорности злодеям. Но за Божие дело — в себе самом, в другом и в мире — имеет смысл идти на смерть. Ибо умирающий за него отдаст меньшее за большее, личное за сверхличное: смертное за бессмертное, человеческое за Божие. И именно этой отдаче, именно этою отдачею он делает свое меньшее — большим, свое личное — сверхличным, свое смертное — бессмертным, ибо себе, человеку, он придает достоинство Божьего слуги. Вот в каком смысле смерть есть мера для приемлемости меча.

Весь этот раскрытый и утверждаемый нами духовный компромисс неизбежен для человека в его земной жизни. К нему не сводится*, но на нем в последней инстанции покоится начало внешне-понужающей государственности: государственное дело совершенно не сводимо к мечу, но меч есть последняя и необходимая опора. Тот, кто не признает меч тот разрушает государство; но напрасно он думает, что он избавляет себя этим от компромисса: ибо он только предпочитает безвольный, трусливый, предательский и лицемерный компромисс компромиссу волевому, мужественному, самоотверженному и честному. Меч как символ человеческого разединения на жизнь и смерть не есть, конечно, «нравственно лучшее» в отношении человека к человеку. Но эт

* См. главу пятую.

«нравственно нелучшее» — духовно необходимо в жизни людей. Не всякий способен взяться за меч, и бороться им, и остаться в этой борьбе на духовной высоте. Для этого нужны не худшие люди, а *лучшие*, люди, сочетающие в себе благородство и силу; ибо слабые не вынесут этого бремени, а злые изменят самому призванию меча...

Так складывается один из трагических парадоксов человеческой земной жизни: именно *лучшие люди* призваны к тому, чтобы вести борьбу со злодеями — вступать с ними в неизбежное взаимодействие, понуждать их злую волю, пресекать их злую деятельность и притом вести эту борьбу *нелучшими* средствами, среди которых меч всегда будет еще наиболее прямым и благородным. Вести государственную борьбу со злодеями есть дело необходимое и духовно верное; но пути и средства этой борьбы могут быть и бывают вынужденно-неправедные. И вот, только лучшие люди способны вынести эту неправедность, не заражаясь ею; найти и соблюсти в ней должную меру; помнить о ее неправедности и о ее духовной опасности; и найти для нее личные и общественные противоядия. — Счастливы в сравнении с государственными правителями монахи, ученые, художники и созерцатели: им дано творить чистое дело чистыми руками. Но не суд и не осуждение должны они нести политику и воину, а благодарность к ним, молитву за них, умудрение и очищение: ибо они должны понимать, что их руки чисты для чистого дела только потому, что у других нашлись чистые руки для нечистого дела. Они должны помнить, что если бы у всех людей страх перед грехом оказался сильнее любви к добру, то жизнь на земле была бы совсем невозможна.

В одном из своих писем Св. Амвросий Медиоланский⁸² рассказывает* о той печали, которая охватывает ангелов, когда им приходится покидать блаженство горнего созерцания с его покоем и чистотою и слетать по повелению Божию на землю, принося злодеям суд, и кару, и огонь Божьего гнева; безрадостно и скорбно благому существу выходить из плеромы⁸³, обращаться к злу и воздавать ему по справедливости... И вот, в этом образе каждый благородный носитель власти и меча должен найти для себя утешение и источник силы.

* S. Ambrosii Mediolanensis. Opera Omnia. Vol. V. Mediolani 1883. Epistolae Prima Classis. Ep. XXXIV. Scripta aequae circa annum 387. Punctual 10.

22. ОБ ОЧИЩЕНИИ ДУШИ

Сознательное, намеренное отступление от нравственного совершенства не всегда свидетельствует об испорченности человеческого сердца. Есть положения, при которых такое отступление обнаруживает глубину преданности этого сердца и зрелую силу его решений. Именно таков духовный компромисс, необходимый в борьбе со злодеями и осуществляемый религиозно осмысленным правосознанием.

Духовный компромисс состоит не в том, что человек развенчивает, разлюбливает или отвергает идею святости и нравственного совершенства; но в том, что он, решаясь обратиться к силе и принять меч и зная, что меч не есть высшее, святое и совершенное, все-таки приемлет его, отнюдь не развенчивая, не разлюбляя и не отвергая идею нравственного совершенства и святости. Духовный компромисс отнюдь не угашает в душе голоса совести, зовущего к нравственному совершенству; он совсем не извращает и не ослабляет его; мале того, он даже не отрывает от него душу.

Голос совести необходим каждому из людей; но правителю и воину — больше, чем кому бы то ни было. И приток именно потому, что основное дело их жизни заставляет их: как бы отодвигать на второй план заботу об их личной праведности. Дело правителя требует не только мудрости, верности, справедливости и твердой воли, но еще и скрытности изворотливости и умения бороться с врагами народа. Дело воина требует не только преданности, чувства чести, самообладания и храбрости, но еще и способности к убийству, к военному коварству и беспощадности. Плохо, если у правителя и у воина не окажется необходимых им отрицательных свойств; но гораздо хуже, если в их душах исчезнут необходимые положительные качества, если начнется идеализация отрицательных свойств и их господство, если они начнут принимать дурное за хорошее, культивировать исключительное дурное и строить на нем всю свою деятельность. Правитель или воин с заглушенной или извращенной совестью не нужны никому — ни делу, ни людям, ни Богу; это уже не правитель, а тиранствующий злодей; это не воин, а мародер и разбойник. Их спасение именно в голосе совести. Они должны твердо знать, где, в чем и почему их деятельность отступает от заветов праведности, и допускать этот строй поступков и установлений не более, чем этого требует необходимое! борьбы со злодеями. Правители должны понимать, что есл

государственность начнет сводиться к шпионству за гражданами и к интриге, питая дух гражданской войны, то она погубит себя и общественную нравственность и будет уже не бороться со злом, а служить ему; но понимая это, они не должны уничтожать ни тайную полицию, ни дипломатию, ни контрразведку, ни аппарат подавления и войны: но только все эти функции должны быть в руках честных, совестных и религиозно мыслящих людей. В душе воина должны жить могучие, непреступаемые грани, отделяющие обязательное от запретного; и эти грани не могут поддерживаться одною механическою дисциплиною: здесь необходима духовная автономия, осмысливающая дисциплину началами *веры, преданности, совести и чести*; так, чтобы воин понимал, почему врага в сражении и бунтовщика при восстании должно убить, а частное имущество его семьи оставить неприкосновенным, и почему искусная контрразведка во вражьем стане есть проявление доблести, а интрига в полку и в общественной жизни — проявление низости.

В известных, строго определенных отношениях и случаях человек власти и меча должен уметь совершать поступки, явно расходящиеся с его собственным идеалом святости и совершенства; он должен иметь в себе силу отстранить свое внутреннее «несогласие», удержать свой личный «протест», победить в себе возможное «отвращение» и совершить необходимое; и не только из дисциплины и по приказу, ибо он сам может всегда оказаться в положении инициатора и приказывающего; он должен быть способен к этому из *религиозного чувства* и по *духовному убеждению*: принять на себя ответственность решения и приказа, арестовать, приговорить, расстрелять. Но именно эта энергия духовного компромисса может и должна будить его совесть. Действуя с сознанием духовной необходимости, он не должен во время действия обессиливать себя рефлексиею на идеальное или предаваться преждевременным угрызениям: кто идет по канату и начинает несвоевременно оглядываться, тот падает и расшибается. К духовному компромиссу он должен приготовить себя заранее: все взвесить, обдумать, прочувствовать и принять решение; и в момент действия он должен чувствовать себя уже укрепившимся в своем служении, в чувстве ответственности и долга и творящим духовную необходимость в меру полномочия, приказа и своего крайнего разумения. Но вне действия ему естественно и необходимо освещать себя Божиим лучом. Воз-

можно и необходимо, чтобы вне действия все благороднейшие силы человеческого духа приходили в нем в движение, в состояние обостренной чувствительности и повышенной чуткости: отношение к Богу, совестный суд, воля к безусловной правоте. Это необходимо ему не для того, чтобы «осудить» свои действия, совершенные в период борьбы, как якобы постыдные, но для того, чтобы *укрепить* в себе способность к *духовному* компромиссу: ибо духовен компромисс тогда, когда он не расшатывает духовных основ человека, не разрушает стен его личного кремля, не отрывает его от Бога, не заглушает его совесть...

Чем глубже религиозность человека, чем сильнее в нем любовь и чувство духовного достоинства, чем свободнее в нем дыхание совести, тем более ему по плечу духовный компромисс: тем менее вреда приносит ему взаимодействие со злом, тем менее ожесточает его отрицательная любовь, тем менее разрушают его духовную личность акты вынужденного коварства и жестокости. Тем вернее он находит и самую *меру* необходимого компромисса. Эту меру невозможно определить заранее какими-нибудь абстрактными принципами: он обретается в самом процессе борьбы и творчества, для каждого отдельного случая, при помощи живого усмотрения и крайнего разумения. Но именно поэтому так исключительно важна та основная духовная установка человека, с которой он обращается к событию и из которой он усматривает, понимает и решает. И эта установка не дается никому из людей по произволу, легко и просто, без предварительной, подготавливающей духовной работы. *Подлинность, чистота и глубина доброй воли* есть первое и основное условие, без которого невозможна верная и победоносная борьба со злодеяниями а приобретение этой воли требует постоянной, длительной напряженной борьбы над своим духовным очищением.

Человек *в действии* всегда бывает на той высоте, на которой он подлинно жил *до* испытующего и проверяющего его душу действия. Вопрос решается не мнимой видимостью его жизни, обманной и для других и, может быть, для него самого а состоянием той страстной душевной глубины, отношение которой к духу и к Богу определяет всю личность человека. Необходимость героического поступка — опасность, искушение, беда — не вызывает в человеческой душе ничего небывалого и не может изменить ни ее качества, ни ее силы: оц только строго учитывает наличное и безжалостно подводит

итог всему достоянию, пробуждая дремавшее, обнаруживая невидимое и проявляя сокровенное. Действие человека есть его выявленное бытие. Наивно пренебрегать основами своего духовного бытия и думать, что в момент испытания поступки окажутся «как-нибудь» «сами» на высоте. Наивно таить от себя самого свои подлинные мотивы, побуждения, склонности и страсти и воображать, что «незаметное» бессильно в душе и что укрытые страсти не изливаются в поступки, не искажают их по существу, не наполняют их «неожиданным» содержанием, не освещают их ответами затаившегося зла. Ни один поступок человека не случаен; каждый есть созревший результат всей его предшествующей жизни, проявление всего его личного уклада. И потому каждый из нас совершает свой поступок не только усилием, фактически его осуществляющим, но и всем процессом своей предшествующей жизни.

Если душа человека чиста, то верен будет и ее поступок, несмотря на свое видимое несоответствие законам праведности; и обратно: даже самые праведные поступки нечистой души будут неверны. И если это относится ко *всякому* человеку, то для правителя и воина это получает совершенно особенное значение. Согласно древнему и глубокому воззрению, выношенному Православной Церковью, люди, владеющие властью и мечом, владеют ими не в виде привилегии, а в виде религиозно осмысленного служения; это служение возлагает на человека особое бремя обязанностей и особое бремя ответственности; и среди этих обязанностей обязанность казни и боя есть тягчайшая; и справляться с этим бременем ответственности возможно только при непрестанной заботе о религиозном очищении своей души и своей воли.

Невозможно человеку жить на земле и строить дело Божие, не приемля духовного компромисса, но именно духовный компромисс требует религиозного и нравственного очищения.

Духовный компромисс ищет и находит самый праведный исход из всех имеющихся неправедных исходов. Но и этот, самый праведный из неправедных, остается, конечно, неправедным, несмотря на весь его героизм, на всю его религиозную осмысленность и духовную красоту. Одним своим агрессивным бытием зло выводит праведного человека из его духовного равновесия и из его нравственной плеромы; и не оставляет ему безусловно праведного исхода. В этом можно было бы усмотреть победу зла; ибо победа его может состоять или в

том, что человеческая душа заражается его противодуховностью и противополобностью, или в том, что она оказывает выведенную из духовного равновесия и нравственной плёр(мы самым процессом ответной реакции на злодеяние. Человек, отвечающий силою и мечом на агрессивность злодея, не может не выйти из духовного равновесия и нравственной плеромы — и в этом злу всегда обеспечена некоторая видимость внутренней, душевно-духовной «победы»; в этом смысле зло всегда «имеет успех» - и тогда, когда безвольный моралист вступает на путь трусливого укрывательства и предательского себялюбия, и тогда, когда сильный, преданный делу человек избирает путь отрицательной любви и справедливого меча; и лишить злодеев такого «психологического» успеха можно только в порядке последовательного мироотвержения: приближающегося к буддийскому самоугашению или прямому самоубийству, причем само собою разумеется, что личный уход от восприятия зла отнюдь не разрешит саму! проблему зла в ее объективном, мировом значении.

Вот почему настоящая борьба со злом может и должна вестись именно в совмещении *духовного компромисса* и *религиозно-нравственного очищения*. Именно процесс очищения, следующий за подвигом несправедливости, отнимает у зла последнюю видимость успеха и победы.

Религиозно-нравственное очищение — покаянный, и глубины совершаемый пересмотр своих состояний и содержаний, и новое приобщение божественной плероме — необходимо правителю и воину уже в силу одного того, что они люди и что «нестя человек, иже жив будет и не согрешит»; и поэтому столько в нем нуждается каждый человек вообще и тот, кто просто не принял бремени власти и меча, и тот, кто в делах своего личного жизненного достоинства идет по пути щедрой уступчивости, предуказанной в Евангелии. Борьба за чистоту своей доброй воли и за чистоту ее сознательных и бессознательных мотивов призван каждый человек, и призвание это кончается для него на земле лишь в момент его земной смерти.

Но правителю и воину очищение необходимо в особенно значении, и это значение определяется их призванием, и борьбою и их ответственностью. Оно необходимо им и непосредственную борьбу для борьбы; и после выхода из борьбы и для себя, и для ее продолжения*.

* См. главу девятнадцатую.

Душа, сопротивляющаяся злу силою и мечом, нуждается в очищающих усилиях уже при самом *восприятии* зла для того, чтобы освободить себя по возможности от возмущения страстей, от соблазна, замешательства, неуравновешенных и преждевременных взрывов, и всяческого пристрастия, и всяческих немудрых душевных движений.

Она нуждается в этих усилиях и *перед началом борьбы*, чтобы утвердиться в *духовной любви* как главном или даже единственном источнике своего сопротивления: чтобы сопротивление велось из преданности делу. Божьему, из патриотизма, из религиозной ревности, а не из жадности, личной ненависти, мести и иных непредметных побуждений; чтобы даже тогда, когда борьба будет вестись за себя, за свое имущество или за свои личные права, человек был бы прав в этой борьбе, чувствовал бы себя участником Божьего дела и боролся в лице себя за нечто, подлинно большее, чем он сам и его личное дело. Верный и чистый *мотив* борьбы есть первый залог ее достоинства: того уровня, на котором она ведется, той меры, до которой она длится, и того успеха, который будет ею достигнут.

Но для борьбы со злодеями человеку нужен не только предметный источник и мотив, но и *верное видение*: очистительная работа необходима борющемуся для того, чтобы верно отличать и видеть подлинное зло, чтобы верно видеть его цели, его работу и его средства и, со своей стороны, верно выбирать необходимые и действительные меры сопротивления. Самоотверженная борьба с мнимым злом и мнимыми злодеями есть «донкихотство» — трагикомическое смешение величия и наивной слепоты, в конечном счете выгодное только злодеям.

Очищение души не менее необходимо и *после выхода* из борьбы. И прежде всего для того, чтобы *обезвредить и погасить* в себе всевозможные следы незаметно проникшей заразы: все эти душевные осадки, отпечатки, отзвуки ведшейся борьбы, начиная от вспыхивавшей кровожадности, ненависти, зложелательства и кончая неизжитыми зарядами интриги и коварства. Все эти остатки, не освещенные и не обезвреженные, оседают в душе, как клочья злого тумана по ущельям и расселинам, и незаметно отравляют чувство, волю и мысль человека. Они имеют свойство ассимилироваться в душевной атмосфере; и если эта ассимиляция происходит, то они, естественно, сливаются с собственными дурными влечениями че-

ловбка, питаются ими, подкрепляют их со своей стороны и сильно затрудняют духу ведение надлежащей борьбы с ними

Но больше всего очищение души необходимо для того чтобы избавить душу от возможного *очерствения и ожесточения*, связанного с восприятием зла, с сопротивлением ему \ со всеми видами понуждения и пресечения. Душа борца не должна утрачивать в борьбе своих высших состояний и возможностей; она должна постоянно возвращать и вернуть себя к духовному равновесию, к полноте положительной любви, к совестной плероме, к растворяющей душу молитве и умиляющей радости: ибо и ангелы (о коих пишет Св. Амвросий) по завершении их тягостной миссии гнева и мзды возвращаются к созерцанию лика Божия и вновь приобщаются Его свету.

И наконец, тот же процесс духовного очищения может и должен дать душе борца то *успокоение* и ту *силу*, которые необходимы ему для новой борьбы, для новых напряжений и подвигов. Ибо истинное очищение души не расслабляет ее, а укрепляет. И если человек, ведший борьбу мечом, не выдержал внешнего вида своих деяний и, потрясенный видом страха, смерти и крови, изнемог и обессилел, то он должен быть уверен в том, что это бессилие может быть преодолено не идеализацией совершённого и не бегством от совести, но и не малодушным отречением от содеянного, а только на пути глубинного очищения души, ибо в таинстве покаяния не только умиряется хаос страстей, но и духу дается подобающая ему власть и сила.

Тот, кто сопротивляется злодеям силою и мечом, тот должен быть *чище и выше своей борьбы*; иначе не он поведет ее и не он завершит ее победою, а она увлечет его, исказит его обличив и извергнет его, сломленного, униженного и порочного. Владеть силою и мечом может лишь тот, кто владеет собою, т. е. своими страстями и своим видением; ибо если человек не владеет собою, то меч и сила овладевают им, и не они будут его орудием и средством, а он сам станет их средством и орудием, и тогда он «погибнет от меча» не физически, а нравственно и духовно: силы его будут растрчены, душа его будет изуродована и борьба проиграна. Вот почему очищение души есть основное условие победы в борьбе со злом.

Проблема духовного компромисса разрешается тем, что сила личной преданности Божьему делу и Божьей заповеди, углубленная и укрепленная в процессе религиозного очище-

ния, преодолевает все соблазны, опасности, трудности и уклонения, могущие повредить душе, и выводит ее из напряженной борьбы не ослабевшею, а могучею и верною. Активная внешняя борьба со злодеями доступна тому, кто взрастил и воспитал в себе силу духовного и в конечном счете *религиозного характера*; а это воспитание требует, прежде всего, работы над собственным очищением. Слабому, религиозно-беспочвенному характеру не под силу бремя духовного компромисса, бремя нисхождения к грубым, жестоким, извортливым средствам борьбы: и притом потому, что он не может овладеть тем, чего достиг, и не может укрепить себя в том, чем овладел; он подобен слабой, неукрепленной «крепости» с неверным и робким гарнизоном. Напротив, чем сильнее укреплена и вооружена крепость и чем вернее и воодушевленное ее защитники, тем более трудную и опасную вылазку может предпринять ее комендант; и подобно этому, чем сильнее и цельнее религиозный характер человека, тем менее трудно и опасно для него выходение из религиозной и нравственной плеромы в процессе борьбы со злодеями.

Вот почему Царю нужна прежде всего сила религиозного характера. Не только *воля* к власти, но и *сила преданности* Божьему делу, которому служит его народ; не только *сила* воли, но и ее религиозно-государственная *чистота*; не только чистота *воли*, но и чистота *видения*. Царь с трусливою, безвольною, религиозно-безразличною и низко душою есть несчастие и проклетие для своего народа; и первая обязанность такого царя в том, чтобы осознать свою непризванность и свою личную духовную несостоятельность и отречься. Религиозное осмысление и освящение царской власти и, далее, всего государственного делания и служения таит в себе подлинную, глубокую спасительную истину. И именно поэтому следует заботиться не об отделении церкви от государства — религиозной чистоты от пребывающего в духовном компромиссе служения, — а об их верном сочетании и сотрудничестве.

Тою же глубиною и спасительностью проникнута и идея «христолюбивого воинства». Воин именуется «христолюбивым» не только потому, что он член христианского государства, что его родина возрастает в христианском духе и что сам он призван оборонять христианскую веру; а еще и потому, что в любви ко Христу и к преподанной Им полноте совершенства он имеет живую основу своего личного духа, ею утверждает

святыню своего личного кремля, в ней почерпает необходимую ему силу подвига и очищения. Здесь нет того внутреннего противоречия, которое пытаются усмотреть сентиментальные моралисты; напротив: меч духовно необходим человек; в земной борьбе за дело Божие; но принять бремя связанности с ним душевных и телесных опасностей и страданий может лишь тот, кто утверждает свою любовь, свою жизнь и деятельность в луче Божьего света и совершенства.

И вот, если объединить все государственное начало по нуждения и пресечения в образе *воина*, а начало религиозного очищения, молитвы и праведности в образе *монаха*, то решение проблемы выразится в усмотрении их взаимной необходимости друг для друга.

Воин как носитель меча и мироприемлющего компромисса нуждается в монахе как в духовнике, в источнике живой чистоты, религиозной умудренности, нравственной плёромы: здесь он приобщается благодати в таинстве и получает силу для подвига; здесь он укрепляет свою совесть, проверяет цель своего служения и очищает свою душу. И самый мего становится *огненной молитвой*. Таков Дмитрий Донской у Св. Сергия перед Куликовой битвой.

Монах как живой хранитель чистоты и праведности приобщается через воина бремени мира, его страданию и его героической несправедности; он уже не отрешается и не замыкается в своей праведности, он бережет и строит ее не для себя: он не отвертывается от зла и злых обстоятельств, а вступает в борьбу с ними, становясь соратником воину, разделяя его страдания, благословляя и осмысливая его подвиг, сохраняя для него чистоту и умудрение. Монах выступает как бы ангелом хранителем воина; и самая молитва его уподобляется *огненному мечу*. Таков Св. Сергий, благословляющий Дмитрия Донского и дающий ему в спутники двух меченосных послушников.

Древнерусская православная традиция верно и глубоко разрешила вопрос о соотношении церкви и государства в разделении их сфер и в органическом согласовании их целей и усилий; в обоюдной независимости их организации при взаимном непосягании и невторжении; в добровольном приятии воином духовного, умудряющего научения от монаха и в нетребовательном приношении монаху необходимых земных благ. И воин не падал под тяжестью своего бремени; и монах не отвертывался от бремени мира. Соппротивление злу мыс-

лилось и творилось как активное, организованное служение делу Божьему на земле; и государственное дело осмысливалось как пребывание не вне христианской любви, а в ее пределах. И может быть, одним из самых величавых и трогательных обычаев этого строя был тот обычай, согласно которому православный царь, чуя приближение смерти, принимал монашескую схиму как завершительный возврат из своего несправедливого служения в плерому оправдывающей чистоты.

Необходимость духовно-нравственного очищения прямо предугазана и установлена в Евангелии, и притом именно для тех, кто посвящает себя борьбе с чужим злом и с чужими злодеяниями. Тот, кто не умеет вынуть «бревно из своего» собственного глаза (Мтф. VII. 3- 5; Луки VI. 41- 42), тот не сумеет вынуть и сучок из глаза брата своего; и весь суд его превращается в лицемерие. Только чистое око способно верно увидеть, где в чужой душе слабость, где недуг и где зло; увидеть и найти верный «суд» и верную «меру» (Мтф. VII. 1—2; Луки VI. 37—38), тот «суд» и ту «меру», которыми он сам с радостью будет «судим» и «измерен». Но чистым может быть только то око, о чистоте которого всегда радеет его обладатель; ибо «никто же свят, токмо один Бог». Тот, кто судит, тот должен быть и сам готов к суду над собою; и это означает, что он всегда должен судить самого себя так, как он судит злодея. Мера судейской компетентности определяется мерою творящегося самоочищения; злодей не судья злодею; и погрязшему в страстных слабостях не дано побивать камнями слабого и страстного грешника (Иоанна VIII. 3—И); но «вынь прежде бревно из твоего-глаза» (Мтф. VII. 5; Луки VI. 42) и тогда увидишь...

И тогда увидишь, необходим ли меч и где именно; и если он необходим, то найдешь в себе силу поднять его против злодея и пресечь его злодеяния; пресечь не страшась — ни возврата меча на твою голову, ни выхода из нравственной плеромы, ни людского суда. Ибо не страшна смерть тому, кто идет на нее из любви к Божьему делу; и *не страшно временное отступление от праведности тому, кто не выходит из любви к Богу*; и не страшен суд слепых и холодных тому, кто сам судит себя лучом Божиим и сам первый знает, где он отступил от «гуманности» из любви к Божественному. Не человеку судить человека за *такую* любовь и за такое служение; не человеку, а Богу. А перед Ним — верный носитель меча предстанет «в день суда» с тем «дерзновением» (I Иоанна IV. 17), которое дается истинною любовью.

**СТАТЬИ
ПИСЬМА
ВЫСТУПЛЕНИЯ**

ИДЕЯ КОРНИЛОВА

ИЗ РЕЧИ, ПРОИЗНЕСЕННОЙ В ПРАГЕ, БЕРЛИНЕ И ПАРИЖЕ

Сегодня мы обращаем наши помыслы к русскому национальному герою Лавру Георгиевичу Корнилову¹.

Пока живы люди и пока они веруют в Бога, до тех пор из их среды будут восставать герои, чтобы поднимать и нести на себе бремя их жизни. И пока жив народ, породивший такого героя, пока он жив и несет в своей душе веру в Бога, до тех пор он будет обращаться мыслью и волею к своим героям, любя их и почитая их, осмысливая их подвиги разумом и приемля их волею для подражания и продолжения.

В деяниях национального героя жизнь народа находит себе сосредоточенное и зрелое выражение.

Герой не есть безгрешный или безошибочный человек; он грешен, как и все люди; и в жизни его могут быть неудачные шаги и ошибки. Но ошибки его, как и его подвиги, суть ошибки его народа и подвиги его народа. В них - он со своим народом *одно*. И если он совершит ошибку вместе со своим народом, то потом он первый отходит от нее, отвергает ее, ищет новых путей, путей спасения, и первый принимает на свои плечи бремя беды и бремя искупления...

И народ понимает это и идет за ним. И если идет не весь и не сразу, а сначала в лице своих лучших сынов, то потом идет весь, идет по путям своего героя, вспоминая его облик, произнося его имя и славя его дела.

Герой подымлет бремя своего народа, бремя его несчастья, его борьбы, его искания; и подняв это бремя, он побеждает,— побеждает уже одним этим, что указывает всем путь ко спасению. И победа его становится, как прообраз и как маяк, как достижение и как призыв, источником победы и началом победы для всех, связанных с ним в одно целое патриотической любовью. Вот почему он остается для своего народа живым источником бодрости и радости; и самое имя его звучит, как победа.

Не поставлен еще национальный памятник от лица России Лавру Георгиевичу Корнилову. Но будет поставлен наряду с памятниками Минину и Пожарскому. Негде нам еще со-

орудить его из камня и металла. Но уже сооружен он в наших сердцах... И ныне у такого духовного памятника собрались мы, чтобы сосредоточить на его деянии наши помыслы.

Но не о жизнеописании Корнилова хочу я говорить сегодня и не о личном характере его; а глубже, труднее, священнее: о той *идее*, носителем и воплостителем которой он был; о лучшем достоянии его геройского духа, о том, что он носил в своем сердце и к чему он звал своею геройскою борьбою.

Эта идея больше, чем единичный человек, больше, чем подвиг одного героя. Эта идея велика, как Россия, и священна, как ее религия. Это есть идея *православного меча*. Идея, забытая в качестве идеи, утраченная русским сознанием, поруганная русским рассудком; но сохранившаяся в русском сердце и в русской воле.

Эта идея подвигла и создала русскую белую армию: она сверкала в белых сердцах; она водила на смерть наших белых героев: и умрет она только тогда, когда Россия сойдет с лица земли.

На ней я и хотел бы остановить сегодня ваше внимание.

*

Одна из причин той великой беды, которая постигла нашу родину, состоит в неверном строении русского характера и русской идеологии. Особенно в широких рядах русской интеллигенции.

Эту неверность следует обозначить прежде всего как *сентиментальность*. Сентиментальность есть духовно слепая жалостливость, преобладание чувства над волею и обывательского «настроения» над религиозностью. Это есть беспредметная размягченность души, умеющей предаваться своим чувствованьям, но не умеющей любить Божие дело всею душою, не умеющей решать, принимать на себя ответственность и вести волевою борьбу. Сентиментальная душа не понимает, что Бог больше человека и что «гуманность» не есть после.пк.:' слово человеческой добродетели и мудрости.

И вот, в своеобразном сочетании безвольной сентиментальности, духовного нигилизма и морального педантизм;; возникло и окрепло зловерное учение графа Льва Толстого «о непротивлении злу силою»; учение, которое более или менее успело отравить сердца нескольких поколений в России и, незаметно разлившись по душам, ослабило их в деле борьбы со злодеями.

Придавая себе соблазнительную видимость единственно верного истолкования Христова откровения, это учение долгое время внушало и незаметно внушило слишком многим, что любовь есть гуманная жалостливость; что любовь исключает меч; что всякое сопротивление злодею силою есть озлобленное и преступное насилие; что любит не тот, кто борется, а тот, кто бежит от борьбы; что жизненное и патриотическое дезертирство есть проявление святости; что можно и должно предавать дело Божие собственной моральной праведности...

Соблазняемые этим голосом сентиментальной морали, люди начинали верить в неприкосновенность злодеев, извлекали свои силы из борьбы с ними и полагали свою доблесть в робкой уступчивости сатане и его человеческим полчищам; не верили в реальность зла и хоронились по щелям в час гибели родины. И опомнились тогда, когда дыхание гибели обьяло их жизнь от края до края.

Неужели в страданиях не умудрились и не умудрятся русские люди? Неужели не отличат, где откровение и где соблазн? И не призван ли каждый из нас искать этого умудрения?

В поисках этого умудрения предпринял я написать исследование о сопротивлении злу силою, с тем чтобы попытаться найти верный исход и разрешение вопроса, перевернуть раз навсегда эту «толстовскую» страницу русской нигилистической морали и восстановить древнее русское *православное учение о мече* во всей его силе и славе,... Ныне исследование мое закончено и на днях выйдет в свет отдельною книгою, которую я посвящаю «русской белой армии и ее вождям»...

И вот, первое, что мне пришлось установить в этом исследовании. Это истинное значение христианской любви, непонятое и искаженное сентиментальными моралистами. Христианство учит человеколюбию. Но призывая любить человека, оно видит в нем не страдающее животное, а *духовное* существо, обращенное к Богу как своему небесному Отцу. Евангелие учит прежде всего и всеми силами любить Бога; и это есть первая, большая заповедь; любовь же к человеку выступает лишь на втором месте. И это не только потому, что Бог выше человека, а еще и потому, что только в Боге и через

Бога человек находит своего «ближнего», своего брата по единому небесному Отцу. Любить ближнего, как самого себя, может только тот, кто нашел и утвердил в себе самого сына Божия; и только через это он может усмотреть сына Божия и в своем ближнем. И научившись любить Бога, он естественно и необходимо будет любить в других людях Его сынов и своих братьев.

Евангелие учит не животной жалости, а боголюбивому человеколюбию; оно учит *одухотворенной* любви. Но одухотворенная любовь есть нечто более высокое, чем обычная сострадательная гуманность, расслабляющая и того, кто жалеет, и того, кого жалеют. Одухотворенная любовь есть сила воспитывающая. Она любит в человеке его лик, обращенный к Богу, а не злодейские побуждения и поступки. Любить зло, злодея, сатану, сочувствовать им, содействовать им, объединяться с ними - противоестественно, отвратительно и губительно. Напротив, злодей всегда нуждается в твердом «нет», в сопротивлении, которое его воспитывает, понуждает, и если нужно, то и пресекает.

Призывая любить врагов, Христос имел в виду *личных* врагов человека, а не врагов Божиих и не кощунствующих совратителей; для них указано было утопление с жерновом на шее. Призывая прощать обиды, Христос имел в виду *личные* обиды человека, а не все возможные злодеяния; никто не вправе прощать *чужие* обиды или предоставлять злодеям обижать слабых, развращать детей, осквернять храмы и губить родину. И потому христианин призван не только прощать обиды, но и бороться с врагами дела Божьего на земле. Евангельская заповедь о «непротивлении злу» учит кротости и щедрости в *личных* делах, а совсем не безволию, не тр\сости, не предательству и не покорности злодеям.

В обращении к злодеям христианин должен проявлять отрицающий лик любви: он не призван любить зло в человеке или содействовать этому злу. Он призван к тому, чтобы желать каждому человеку духовного преобразования и просветления; но он не должен вымогать у своей души чувства слащавого умиления при виде злодейских поступков. Ему достаточно вспомнить тот великий исторический момент, когда божественная любовь в облинии гнева и бича изгнала из храма кощунственно-пошлую толпу; и вслед за тем ему надлежит понять, что все пророки, государи, судьи, воспитатели и воины должны иметь перед своими духовными очами образ

этого праведного гнева и не сомневаться в правоте своего дела.

Бессмысленно и гибельно отстаивать свободу беспрепятственного злодействования. Напротив, с злодеями необходимо вести борьбу. Но не из личной вражды к ним, а из любви к Богу, к святым, к родине и к ближним. Осуждению подлежит не меч, а злые и своекорыстные чувства в душе воина. Любовь отвергает не пресекающую борьбу со злодеем, а только *зложелательство* в этой борьбе. Никто не обязан, никто не призван поддерживать единение положительной любви со злодеями; напротив, все призваны и обязаны оторваться от сочувствия им и всякого соучастия с ними и противостоять им на жизнь и на смерть. И горе тому народу, который утратит волю и способность к этой борьбе: он или возродит в себе эту волю, или погибнет, ибо злодеи истребят его лучших сынов, а оставшихся превратят в своих покорных рабов...

* * *

Да проснется же в русских сердцах воля к этой борьбе! Да подвигнет она всех верных сынов России так, как она подвигла, и повела, и донныне ведет русскую белую армию!

Стяг Корнилова есть стяг героической любви к родине, любви, отдающей все земные блага за национальные алтари и ставящей перед взором человека водительские образы Архангела Михаила² и Георгия Победоносца'...

Именно так понимало идею любви и идею меча древнее русское православие, выговорившее это устами Св. Феодосия Печерского: «живите мирно не только с друзьями, но и с врагами: однако только со своими врагами, а не с врагами Божиими».

Именно этой любви учили нас наши иерархи и угодники; так носили свой меч русские православные цари и их верные бояре; так служили и слагали свои головы православные воины.

В этом древнем православном духе жил и боролся наш русский национальный герой Лавр Георгиевич Корнилов.

Этому духу пребудем верны и мы. В нем — наша победа; наша грядущая, верная победа... Ибо победим мы тогда, когда наш меч станет как любовь и молитва, а молитва наша и любовь наша станет мечом!..

ОТРИЦАТЕЛЯМ МЕЧА

I

Спор есть предметное состязание об истине: серьезное, ответственное, добросовестное. И если в споре этого нравственного уровня нет, то спорить не стоит: ибо тогда самый вопрос будет искажен и опошлен и решение его будет отодвинуто и затруднено.

Вот почему я не сразу мог заставить себя отозваться на статьи г. Демидова*¹, написанные по поводу моей публичной лекции «О сопротивлении злу силою» и моей статьи «Идея Корнилова». И если я отзываюсь теперь, то не ради г. Демидова, а ради тех, кто по совести ищет правду.

По прочтении статей г. Демидова мне стало просто *стыдно* за него, ибо он не только сам сочинил ту точку зрения, которую он излагает как мою, но и все самые острые цитаты, приписываемые мне, он *целиком выдумал*... И произошло это, прежде всего, потому, что он совершенно пренебрег источниками осведомления: лекцию мою не слышал, статью просмотрел кое-как, а подождать два дня до выхода моей книги «О сопротивлении злу силою» (она вышла 27 июня) не хотел. А жажда ниспровергнуть мою «ложь» была слишком сильна. И вот результаты.

Ни в статье моей, ни в лекции (ни в книге) нет ни слова об «организованном классовом меньшинстве», об «элите», с «священности» или тем более о «святости» или «оправданности» меча, о том, что всего этого для борьбы со злом «достаточно», о «двух логических состояниях любви» (?!), о костра: «святой инквизиции». Все эти выражения, неизвестно откуда; им взятые, он, однако, приводит в кавычках и приписывает мне с удивительной безответственностью...

Но дело не только в мнимых и ложных цитатах. Самые идеи, скрытые в них и во всем его изложении, в большей части! своей сочинены им лично и затем приписаны мне. Эти идет нередко прямо противоположны тому, что я утверждаю. И потому первое, что я сделал по прочтении его статей я дал поручение книжному складу выслать г. Демидову по адресу его газеты мою книгу, дабы он мог на этот раз собственноручно прочесть ее и устыдиться того, что он написал

Все мое исследование доказывает, что меч не «свят» и Ни «праведен»; что Крест не меч и что меч не есть оружие Христа; что понуждения и меча абсолютно недостаточно для борьбы со злом; что зло и злой человек совсем не одно и то же и т. д. А между тем все это и многое другое г. Демидов принимает на меня. Я совсем не касаюсь в моем исследовании ни вопроса о «большинстве» и «меньшинстве», ни вопроса о «демократии», ни вопроса о «Монархии Божией Милостью» но зато я подробно выясняю различие, во-первых, между «принуждением», «понуждением» и «насилием» и, во-вторых, между «неправедностью» и «грехом». И вот все, что г. Демидов уловил, да и то только по внешней видимости, это то, что я считаю государственность и меч приемлемыми для православно-христианина. Остальное - его собственные вымыслы.

Всего замечательнее его злая выходка, которую он с каким-то вызывающим самодовольством повторяет и воспроизводит в своей второй статье:

«Оно так и подобает новоявленному, тактическому последователю большевиков, *тоже открыто признающему* (курсив мой И. И.), что «организованное классовое меньшинство» должно и имеет право диктовать над «пошло-кошунственной толпой».

И повторив эту легкомысленную и злую выходку, он требует от П. Б. Струве² доказательств, что я, Ильин, «не принимаю к руководству этой тактики».

Доказывать здесь нечего: в действительности я никогда не признавал и нигде не утверждал, что «организованное классовое меньшинство должно и имеет право диктовать над Пошло-кошунственной толпой». Классовое правление считаю вредным и гибельным для всякой страны, нарушающим самые основные аксиомы правосознания; и много раз, публично, в России, при большевиках доказывал это с кафедры. Классовую диктатуру я отрицаю тем более. В трудные эпохи национального развала и опасности *личная* диктатура сверхклассового, национального волеуправления может быть, однако, необходимой и спасительной. Так я думал и говорил и до большевиков, имея перед глазами исторические образы Кесаря Августа³, Кромвеля, Наполеона

Но ведь г. Демидов приписывает мне сочувствие не способу правления большевиков, а их тактике... При этом он обязан знать, что тактика их есть бессовестная демагогия, разжиг

ние дурных страстей, ложь, подкуп, угашение духовности, поругание святынь, террор и грабеж. Какую же инсинуацию произносит он, называя меня «тактическим последователем большевиков»?!

Но в этом он только остается верен духу своей газеты и ее редактора.

П. Б. Струве с присущей ему умственной зоркостью и терпимостью отметил, что философически г. Демидов не способен «ни в точной форме поставить, ни до конца продумать» весь этот вопрос. И он был вполне прав. Но я должен от себя и для себя договорить следующее.

Было время, когда русская радикальная пресса, вопреки требованиям серьезности, ответственности и добросовестности, считала допустимым заменять честные, идейные возражения в споре со своими противниками опорочением их доброго имени, бранью, инсинуацией, клеветой. Считалось достаточным сказать «мракобес», «зубр», «черносотенец», «палач», «погромщик» — и дело было сделано. Этот прием и этот стиль господствует и ныне в газетах третьего Интернационала; но от этого тона недалеко и русская радикально-эмигрантская пресса. Этот вульгарный тон, этот дурной прием опорочения стоит ниже того нравственного уровня, на котором стоит вести идейный спор. И если г. Демидов и его единомышленники будут и впредь сводить всякое неразделяемое ими и непонятное им воззрение к «клевете» и «лжи» (статья от 25 июня), или объяснять какими-либо задними соображениями, корыстными расчетами* и классовыми вожделениями, или же подтверждать свое изложение вымышленными цитатами, — то спор с ними будет сводиться к простому разоблачению их приемов, круг людей, желающих обращать на них серьезное внимание, будет все суживаться, а честная струя общественного мнения скоро найдет для них, а может быть, и нашла уже нарицательное имя.

А теперь к тем, кто по совести ищет правду.

Да, я утверждаю, что государственность, и меч, и сопротивление злодеям силою приемлемы для православного христианина. И когда я говорю о «православном мече», то я ра-

* Срв. в той же статье: «для себя считают злом», «соображения о выгодности» и т. д.

зумею меч, *православно обоснованный* (совсем не «опрет данный», и не «освященный», и не «святой»).

Было бы невежественно, глупо и претенциозно, если бы стал приписывать себе изобретение этого обоснования. Он уже целиком заключено в Апостольских Посланиях, и пусть всякий прочтет написанное. Я же с моими философским воззрениями следую за церковной традицией.

Апостол Петр пишет (1. 2. 13—16):

«Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству для Бога⁴: царю ли, как верховной власти, правителям Л1 как от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, ибо такова есть воля Божи! чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству беззаконных людей, как свободные, не как употребляющие свободу при покрытия зла, но как рабы Божии».

Апостол Павел пишет (Римл. 13. 3- 5):

«Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро и получишь похвалу от нее. Ибо начальник⁵ есть Божий слуга, теб на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только и страха⁶ наказания, но и по совести».

Итак, идея о том, что *государственный властитель* носит меч именно в качестве *Божьего слуги* для наказания преступников и злодеев и для *заграждения уст безумных людей*, есть идея Апостольская, древнехристианская и православная; «православный» человек, желающий ее отвергнуть и не желающий здесь ничего ни «додум-ать», ни «дочувствовать» должен пересмотреть вопрос о еврейской принадлежности к православии. А до тех пор, пока он этого не сделает, ему надлежит осторожнее судить об «антихристианской» природе идей высказанных первыми Апостолами.

В приведенных мудрых словах Апостольских все выговорено определенительно и недвусмысленно: и задача правителя и цель, для коей он носит меч, и критерий истинного правления, и допустимость казни, и мера применимости меча. Пусть только ищущий ум беспристрастно и глубоко вдумается вчувствуется в каждое слово. И сколько бы сентиментально воображение ни ужасалось при слове «палач» и ни взывало к непровлнению, смертная казнь для злодея здесь *допущена как необходимость*.

Что же, значит, она «оправдана» и «освящена»? Значи она «священна» и «свята»? И значит, кроме «меча» и «пал; ча» ничего не нужно?

Нет, не значит!

Допустить как необходимость не значит «оправдать»,.. И казнь здесь не оправдана, и не освящена, и не свята, и Нf священна. А только *допущена*, т. е. не воспрещена и не отвер! нута, и не проклята, а *прямо предуказана* в меру ее необхо димости и применительно к злодеям. И надо *все* сделать, что бы меч и палач были не нужны; и после этого, если они все- таки будут необходимы, надо *принять их*.

По мнению сентиментального непротивленца, эти указа ния и выводы имеют «антихристианскую» природу: здесь ко- нец христианству и «дальше учиться нечему»...

На самом деле все обстоит как раз обратно: человек, отрицающий государственность и меч и считающий, что христи- анская любовь есть синоним беспредметного, сентименталь- ного всему сочувствия, должен поистине сесть на ученическую скамью и учиться всему заново.

И пересматривая свои несостоятельные и вредные пред рассудки по вопросу о смертной казни, пусть он, между про- чим, прочтет со вниманием, что написано об этом предмет- русским православным мыслителем, с душою нежною и дете- ки чистою — Василием Андреевичем Жуковским. В свое?..: глубокою и полном искреннего религиозного чувства очерке «О смертной казни»* поэт ставит вопрос о том, как надлежит поставить самую процедуру казни для того, чтобы она не раз- вращала людей, а воспитывала их в христианском духе вза- имной любви, покаяния и совместной молитвы...

Но, прежде всего, ищущему правды непротивленцу необ- ходимо понять, что все обывательские подходы, понятия, смешения, слова здесь абсолютно недопустимы. Эта проблема глубока и трудна; она требует не только новых понятий, но обновления всего духовного опыта — долгой, углубленной, подготовительной работы и обостренного чувства ответствен- ности. И конечно, познаний.

Позволительно ли, например, утверждать, что «воин после войны и убийства — не герой с точки зрения церкви, а го- ешник»? (статья г. Д. от 25 июня).

* Имеется даже в однотомном собрании сочинений.

В тринадцатом каноническом правиле св. Василия Великого читаем:

«Убиение на брани Отцы наши не вменяли за убийство извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия»...

В каноническом послании св. Афанасия Великого к Амму-ну монаху мы читаем:

«Не позволительно убивать: но убивать врагов на брани т законно, и похвалы достойно. Тако великих почестей сподобляются доблестные в брани и воздвигаются им столпы возвышающие превосходные их деяния. Таким образом, однс и то же, смотря по времени и в некоторых обстоятельствах не позволительно, а в других обстоятельствах и благовременно допускается и позволяется».

Но сентиментальный обыватель и здесь, вероятно, откажется «додумывать»... Что же, спросит он, этим «освящены»[^] и «оправданы» войны?

Вопрос не будет разрешен, пока мысль и чувство не додумают и не научатся различать «неправедность» и «грех»..

Позволительно ли в связи с этим утверждать, что «война» «по учению православной церкви», есть «грех»?

В православном Требнике в «*Чине благословения воинок их оружий*» читаем: «сия носити ко укреплению и заступлению Церкви Твоя святыя, сирых же и вдовиц, и на земл! сущего святого достояния Твоего желающего, силу и крепост! подаждь»...

Там же в «Чине освящения знамен» в молитве о воинах «научи их и вразуми, спаси, защити, сохрани, очисти и радость! духовные исполни»...

А в «Молебном пении противу супостатов»?

А в «Чине благословения водного судна ратного, на сопротивные отпускаемого»?

Что же «православный» непротивленец и здесь не зйхочет «додумывать»?

Или он скажет, упорствуя, что Церковь благословляет н; «грех» и, моля о победе, молит о преуспейании во «грехах»? Н< это до него уже говорил Л. Толстой; и говорил он это *не* от православия...

Прежде чем судить об этом вопросе, непротивленцу следует ознакомиться с малым Катехизисом митрополита Филарета⁷, написанным особо «для военного сословия»; и с сочинениями митрополита Антония⁸, написанными для военных

и с Катехизисом того же автора, недавно вышедшим в свет И при всем том я сознательно не упоминаю о всей святоотеческой литературе вопроса, на коей основываются наши Святители,— об Иоанне Златоустом, об Амвросии Медиоланском и i многих других...

Не христианство ли воспитало в нас здоровые и глубокие основы правосознания и государственности? Что же, оно воспитало их, отвергая понуждение и пресечение и проповедуя непротивленчество? Кто же из русских православных великих Святителей, строивших Русь, учил непротивленчеству? Феодосий Печерский? Или епископы, советовавшие Владимиру Святому казнить разбойников (С. Соловьев. История России, т. I. гл. 7)? Или Сергей Радонежский? Или Петр, Алексей, Иона и Филипп? или Гермоген? Или Филарет и Никон? Или Серафим Саровский? Или старцы наших дней?

Умно ли ссылаться на грабежи крестоносцев? Разве употребление оружия во зло делает невозможным употребление его во благо? И что может всему этому противопоставить сентиментальный аполитист и толстовствующий непротивленец?

Свое личное «не приемлю»? Но не скромнее ли признать, что это личное «не приемлю» имеет не общее и не публичное значение, а представляет разве лишь автобиографический интерес?

Знаю, что не в газетной полемике разрешать великие вопросы религиозного, нравственного и государственного сознания. Здесь необходимо уравновешенное, полное чувства ответственности за каждое произнесенное слово религиозно-философское исследование. И к нему я отсылаю тех, кто действительно ищет правду.

Но пусть никто не подходит к этим вопросам так, как делает это г. Демидов.

ПИСЬМО В РЕДАКЦИЮ

Глубокоуважаемый Петр Бернгардович!¹

В № 1800 газеты «Последние новости» я прочел заметку госножи Гиппиус², характеризующую мои статьи в «Возрождении» как «буйство одержимого». Заметка эта написана в обычном для левой печати дурном тоне, в тоне мелкой инсинуации и отличается разве лишь своею злобностью и претенциозно-

стью. Я не буду засорять «Возрождения» полемикой с таким замечанием, своевременно я предостерегал господ левых, что если они хотят серьезных отношений к своим статьям, то они должны оставить вульгарный тон и честно стараться понять чужую мысль. Всякие переходы в сферу произвольного домывания, сердцеведения, личных характеристик — *неприличны* заставят меня проходить мимо их писаний так, как проходимо мимо неприличия.

Я бы и совсем обошел молчанием выходки госпожи Гиппус, но по поводу распространяемой ею неправды я считаю правильным обратиться к *нашим* читателям и восстановить правду о моих воззрениях.

Устно и печатно говорил не раз и повторяю: русская революция есть процесс стихийный и болезненный; нам надо искать виновников, а исследовать причины: кризис слишком глубок, слишком идеен, слишком всеобщ для того, чтобы какие-то добольшевистские отдельные личности могли бы объявлены виновниками.

Носиться с мстительными чувствами и жаждать мести слепо, ядовито, безбожно, бесплодно. Мечтать о реставрации бывшего — неумно, безнадежно, негосударственно. Как развился один из сотрудников «Возрождения», надо «смотреть вперед и созидать новое». Россия была духовно больна, ею овладел дух революции, дух преступления. Наказание; это уже было, оно же состоялось: и *такого* наказания и думать никто не мог. В Россию надо идти с духом *братства* с духом *амнистии* всем болевшим, всем увлеченным, всем сокрушенным, всем павшим... С нелицемерным государственно осуществляемым погашением *вины*.

Но идти надо прежде всего с тем, чтобы освободить ее (злодеев и злодейского ига. Это освобождение требует борьбы! Эта борьба требует силы и меча. Уговаривать здесь глупо; подлости бездействовать здесь нечестно до предательства. Всякий уговаривающий или бездействующий должен осмыслить свое поведение как явное потакание злодейству.

Во всем этом ничего не изменится, если кто-нибудь не перестанет отпугивать других словом «палач» или повторять плохие шуточки о «военно-полевом богословии». Те, кто религиозно активно любят свою Родину, отнесутся с пренебрежением и страшным словом, и к плоским шуткам, и к газетной пачкотине дурного тона.

В час величайшего крушения и унижения Родины патри!

ту *естественно быть одержимым* любовью к ней и *буйно* относиться к ее врагам; и *противоестественно* занимать двусмысленную позицию и повторять холодные и злые, пустые и бесплодные слова...

Мне отраднo думать, дорогой Петр Бернгардович, что в этом воззрении моем я не одинок и что на страницах «Возрождения» я могу говорить об этом от лица нашего *мы*. Философ я или еще кто-нибудь об этом будут судить наши внуки; пройдет время, нас не станет, и все обнаружится и поймется - кто по совести искал правду и кто, боясь этой правды, инсинуировал. Но и в понимании Христианства я не одинок, и духовная поддержка таких иерархов, как митрополит Антоний³, архиепископ Анастасий Иерусалимский⁴ и епископ Тихон Берлинский⁰, дает мне уверенность в том, что я не избрел никакой новой ереси.

КОШМАР Н. А. БЕРДЯЕВА

НЕОБХОДИМАЯ ОБОРОНА

На днях мне довелось впервые прочесть статью г. Бердяева¹ в ном. 4 журнала «Путь», статью, направленную против моей книги «О сопротивлении злу силою».

Эта статья в некоторых отношениях поучительна, и я обязан высказать о ней несколько слов.

К сожалению, я не вижу возможности обратиться с этими словами к самому г. Бердяеву. Этому мешает *тон* его статьи. Идейный спор есть серьезное и ответственное состязание об истине, а не система личных нападок, посягающих на разоблачение чужой души.

Бывает полемическое раздражение; возможен идейный гнев. Но правила литературной пристойности остаются обязательными всегда.

Статья г. Бердяева написана тоном патологического аффекта; он сам так публично и характеризует свое собственное состояние, как переживание «кошмара», «удушья», «застенка», «отвращения» и т. д.

И вот, переживая «кошмар», он и держит себя так, как бывает с людьми в кошмаре: задыхаясь от бессильного отчаяния, он теряет всякое чувство меры и справедливости, забывает правило о необходимости духовного *трезвения* и уже не

только отвергает приписываемые мне *идеи*, но ищет религиозно поразить, умственно разоблачить и нравственно скомпрометировать мою личность. И потому «обличает» меня и неправославности, в «фарисействе», «ходульности», в «неслыханной гордыне», в «зараженности большевизмом», в «чекизме», в реакционной злобе и т. д. и т. д. и даже намекает на то что с известной точки зрения меня следовало бы убить..

Я не только не могу отвечать ему в *таком* тоне, но на такие болезненные выходы вообще не вижу возможности отвечать. Ил! г. Бердяев и его единомышленники найдут в себе достаточно духовной уравновешенности для того, чтобы уважать своего противника и чтить идейность спора, или же придется впред! совершенно игнорировать их полемические выступления так как игнорируют пасквилы и памфлеты.

Еще одно, чтобы покончить с личным вопросом. Я никогда не был близок с г. Бердяевым.

20 лет я следил за его публицистической деятельностью и 20 лет я отходил в сторону; до такой степени я всегда считал то, что он делает, философически неосновательным и религиозно соблазнительным. В редких беседах с ним я никогда не высказывался; ни личными настроениями, ни идейным! замыслами никогда с ним не делился; на понимание с его стороны никогда не рассчитывал и при публичном обмене мнениями всегда отмечал, что г. Бердяев ни мою, ни чью бы то ни было чужую мысль вообще *не слышит*.

Если же принять еще во внимание, что о «своих» возрениях (т. е. о том, что я считаю по существу истиной) я досел печатал *очень мало*, выдерживая себя в суровой школе сосредоточения и воздержания, то станет понятным, что г. Бердяев ни меня, ни моего мирозерцания совсем не знает и вынужден говорить о том и о другом на основании собственных глухих и недоброжелательных догадок и по кривым сведениям из вторых рук.

Вот почему все его заявления о том, что я «монист» и в силу одного этого не православный; что я «фихтеанец» и «гегелианец» (?! как будто это одно и то же...); что я «монофизит и монофелит»³ (?! замечательное совмещение...); что я «моралист», крайний протестант и т. д.— являются плодом его фантазии и на самом деле *ничему не соответствуют* ни в прошлом, ни в настоящем.

Тут спорить не о чем; надо только установить, что автор судит о том, о чем «понятия его ему не позволяют»⁴ и что

поэтому его суждения неосновательны и безответственны. И только.

Итак, пока г. Бердяев пребывает в своем кошмаре, я спорить с ним не могу и не буду. И со всеми моими дальнейшими утверждениями и доказательствами я обращаюсь не к нему, а к читателю, признающему справедливость и ищущему объективной правды; и прежде всего, к читателю единомышленнику и другу.

* * *

Сущность дела в том, что г. Бердяеву, при просмотривании моей книги, приснился кошмар. Ему пригрезилась система идей, которую он пережил с тяжелым отвращением, и эта система идей принадлежала в его галлюцинации некоему: «И. Ильину». Об этом он и счел нужным довести до всеобщего сведения.

* * *

Прочтя внимательно его статью, я попытался выделить, эту систему идей из контекста личных выходок и должен был признать, что она действительно заслуживает отвержения. Эта система идей мне давно и хорошо знакома, еще со студенческой скамьи.

И должен сказать, что я *никогда* не разделял ее, а с годами считал и считаю ее все более и более опасной. В истории философии и политических учений эта система идей не раз появлялась в различных формах и видах у Платона, и в средние века, и у Гоббса, и у Руссо, и у Гегеля, и у коммунистов, и у реакционеров; то в идеалистическом, то в материалистическом, то в мистическом обосновании.

В моих университетских курсах я не раз пытался дать, подробный анализ этого хода мысли, указывая на его соблазнительность и опасность и добиваясь ясности по этому вопросу от студентов на экзамене.

И вот, ныне кошмар г. Бердяева приписывает это заблуждение мне самому...

Согласно этой системе идей, государство имеет абсолютную власть над человеческой личностью и ее духом — потому ли, что оно есть воплощение Идеи Добра на земле (Платон), или потому, что оно осуществляет безошибочную «общую

волю» (Руссо), или потому, что этого требует «мирное сожительство» людей (Гоббс), или потому, что оно есть проявление «абсолютного Духа» (Гегель), или же потому, что это **необходимо** для «пролетариата», «равенства» и социализм (марксисты) и т. д.

Во всех этих постановках и обоснованиях упускается и виду то главное условие, в силу которого *духовное начало в человеке требует для своего осуществления на земле иметь не личного, добровольного, добровольного, невынужденного обращения души к предмету и Богу.*

Молитва, подвиг, образ искусства, научное познание - не могут состояться без этого и вне этого; и никакое государственное повеление или запрещение не может заменить ил создать *свободного* приятия человеком даруемого ему соде[жания]. В последнем счете духовное обращение человека ил совершается изнутри из его свободы, в глубине его самобытного духовного естества, или Не совершается вовсе.

Это - мое исконное, основное убеждение, в котором я *ну* когда не колебался, которое давным-давно привело меня отрицанию инквизиции и к осуждению всяческих попыток государственно преследовать за убеждения, как таковые, наказывать за мнения, как таковые.

Это убеждение мое лежит и в основе всей моей обсуждаемой книги; и выговорено оно в ней многократно и со всевозможной отчетливостью (стр. 13, 20, 21, 22, 23, 28, 40, 45, 46, 49, 50, 55, 112, 114, 115, 116, 156, 162, 166, 167, 169, 187)

Если *отрицать* государственное дело — нелепо, *зловер*^но и фальшиво, то *переоценивать* государственное дело - недопустимо, опасно и губительно. Дело государства является? по моему убеждению, в полном смысле слова вторичным, предварительно-отрицательным, *не* абсолютным, *не* пргведным; и все же необходимым, ответственным и могущее венным делом. Исследованию этой *необходимости и пределе* этой мощи и посвящена моя книга.

Ввиду всего этого, когда г. Бердяев приписывает мне «языческую абсолютизацию и языческое обоготворение государства», или воззрение, будто «государство может принуждать к добру и победить зло», или когда он уверяет, будто я верю «в принудительное и насильственное спасение и освобождение человека», или будто я понимаю свободу как «принудительную организацию добра в мире через государство: или будто я хочу «восстановить инквизиционную юстицию

и т. д.— то он просто галлюцинирует насчет моей книги и моих воззрений; и затем, как и полагается в кошмаре, впадает в ярость от собственной своей галлюцинации.

Раз что это установлено падает весь смысл его статьи. Ибо все остальное содержание ее или добывается им аналитически из этой основной его выдумки, или же развивает ее на все лады. При этом фантазия громоздится на фантазии, (именно как в кошмаре)... Одно безответственное и ложноутверждение несется вслед другому... И в итоге грустная картина *идеологической инсинуации* возникает и растет н; наших глазах.

Вот живые примеры:

Я утверждаю, что религиозно-церковный дух «не осуждает, но осмысливает и освящает путь Кесаря» (стр. 162)^а; что истинное соотношение церкви и государства найдено в духе древнего, русского Православия: оно состоит в обоюдной независимости их организаций, при духовном руководстве и содействии Церкви и лояльном невторжении ее в дела земные' (стр. 220) .

Что приписывает мне г. Бердяев?

Что я «совершенно смешиваю и отождествляю» церковь и государство...

Вся книга моя и особенно ее основные, последние главы доказывают, что человекоубиение *ни при каких условиях* не будет праведным делом; что государственная необходимость его есть *трагедия* и ведет к духовному *компромиссу*, который возлагает на правителя и на воина обязанность *покаянного самоочищения* (напр., стр. 215)^б.

Что видится г. Бердяеву в его кошмаре?

Будто я с «упоением» оправдываю смертную казнь и не постигаю благодатной силы таинства покаяния.

Я *не* исследую в моей книге путей внутреннего, религиозного и нравственного (т. е. *главного и священного*) процесса перерождения человеческой души. Я сознательно ограничиваю свою проблему исследованием *социальных* путей взаимовоспитания, ибо мое внимание сосредоточено на необходимости и на пределах государственного воздействия.

Как излагает это г. Бердяев?

Он (т. е. «И. Ильин») «не столько хочет творить добро, сколько истреблять зло»...

Я доказываю, что государство обязано избегать всяких способов воздействия на преступника, которые его «ожесто-

чают», «озлобляют», вредят его телесному, душевному и! духовному здоровью (стр. 114, 115)⁹.

Что делает из этого г. Бердяев?

«Ему («И. Ильину») «очень легко признать проявление» любви какое угодно истязание» (sic!) «живого конкретной человека»...

Я считаю в моей книге, что вопрос о сопротивлении злу силой теряет всякий интерес, если его ставить от лица преступных и злонамеренных людей: проблема нравственно! и религиозной правоты не весит в душе злодея, он сам уж! разрешил себе все. Вопрос надо ставить от лица человека, искренно желающего добра, т. е. от лица *благородного* человека, сознающего свою собственную грешность (стр. 173,174)' и тем не менее идущего на борьбу с насильником. Как искажает это в кошмаре г. Бердяева?

Он выдает эту формулу за мое *личное самовосхваление..*

Я описываю в моей книге возможную полноту христианской духовной любви, необходимой для постижения и осуществления заповедей Христа.

Что же оказывается у г. Бердяева?

Оказывается, что это я расхваливаю *свою особу* и тер «обнаруживаю неслыханную духовную гордыню»...

Я посвящаю мое исследование русской белой армии и ее вождям. Что же? Г. Бердяев объявляет, что я отдал свои сил! «для духовных и моральных наставлений организация! контрразведки, охранным отделением, департаменту полиции, главному тюремному управлению, военно-полевому судам»; что я проповедую «чеку во имя Божье»...

Г. Бердяев уверяет, что мои воззрения «кошмары».

Ясно, что это не мои воззрения, а *созданный им сами. кошмар*. Это ему самому пригрезился «кошмар злого добра»: а он реагирует на него, как на объективную действительность И с какою злобою... Последние странички его статьи, где он объявляет меня «иностранцем», «немцем», человеком без души, соблазнителем «малых сих» и т. д. производят такое впечатление, как если бы человек торопился наговорить как можно больше неприятностей и дерзостей...

Я совершенно не считаю себя вправе рассматривать здесь вопрос о том, как могла психологически возникнуть такая статья. Г. Бердяев сам указывает на то, что он был во власт

«кошмара». Однако философически это ничего не оправдывает.

Если бы г. Бердяев действительно прочитал мою книгу, то он *не мог бы* написать то, что он написал.

Но что же можно сказать о критике, который решается писать *такое и таким тоном* о книге, которую он *не* прочитал надлежащим образом?

И вот, здесь обнаруживается нечто весьма поучительное. Предметом его статьи была моя книга, т. е. система выраженных в ней воззрений.

Что сделал он с нею?

Он заменил ее своей выдумкой, химерой; выдал эту химеру за мое произведение и с этим выступил публично.

Я жив еще; и вот я могу публично же доказать ложность его утверждений и опровергнуть эту выдумку ссылками на записанное и высказанное.

Совсем иначе обстоит дело, когда предметом является не чья-нибудь книга и не чье-нибудь воззрение, а таинственно и сложно переживаемый *духовный* предмет, напр., истина, добродетель, любовь, брак, свобода, право, равенство... Исследование этих предметов чрезвычайно трудно, сложно и утонченно. Споры и доказательства на эти темы требуют огромного чувства ответственности, правдолюбия, беспристрастия, суровой выдержки; словом - бережно нарощенного *духовного опыта и умственного аскеза*^u. Вне этого тут ничего не познаешь и не докажешь. Останутся одни произвольные выдумки, безответственные утверждения и соблазнительные парадоксы.

Я всегда воспринимал публицистику г. Бердяева как состоящую именно из этих остатков. Со всеми предметами философскими и религиозными, о которых он трактует, он делает более или менее то, что сделал с моим исследованием: он заменяет их своею выдумкою, химерою и затем распинаят эту химеру в безответственных утверждениях и соблазнительных парадоксах.

Спорить здесь бесполезно, доказывать невозможно. Нет беды, если кто-нибудь поверит г. Бердяеву в вопросе о «моем» воззрении и начнет судить обо мне, исходя из его ненависти. Но есть беда, когда кто-нибудь думает, что великие и таинственные предметы Духа таковы, за какие их выдает г. Бердяев.

Эти Предметы молча терпят все сообщаемые о них фанта-

зии, а доверчивые читатели начинают думать о них несоответственное и неподобающее...

Для публицистической деятельности г. Бердяева выступление его против моей книги в том виде, как он его совершил, характерно и показательно.

Существенно не то, что он в данном случае предал свои химеры *поношению*; в других случаях он превозносил и все хвалил свои химеры.

Существенно то, что то, что он создает, суть его *субъективные химеры*; и тревожно, и опасно то, что ныне он превозносит эти химеры якобы от лица Православия...

И мудро будет поступать тот, кто будет читать и слушать его с крайней осторожностью.

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ

(ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО В Х. ДАВАТЦУ¹)

Вы хотите, дорогой друг, чтобы я высказался по поводу новой формы «непротивленчества», сложившейся в русской зарубежной публицистике. Исполняю Ваше желание с тяжелым чувством безнадежности. Не потому, чтобы я не надеялся убедить в чем-нибудь Вас: ведь я знаю о нашем единомыслии и не мне убеждать Вас в правоте того воззрения, которым Вы умели служить и словом, и делом, и жизнью. Безнадежное чувство мое объясняется тем, что здесь явно никто из размышляющих никого не убедит. Они не убедят нас не только потому, что у них нет аргументов: но и потому, что они открыто заменили аргументацию идеологическими инсинуациями личным поношением!. А мы не убедим их потому, что ~~О~~ не хотят ни видеть предмета, ни слушать и слышать никаких доводы и обоснования.

Вспомните прошлогоднее выступление г. Демидова в «Последних новостях» и сравните его с недавними статьями г. Бердяева и г. Айхенвальда². Ведь это не случайное совпадение тона и способа «аргументации»; и ведь их статьи в последние в этом роде... Это принятый у них прием борьбы! Они совсем не ищут реальной встречи с идеей противника; им совсем не существенно верно понять то, против чего они возражают. У них задача другая: изобразить в отвратительном виде ненавистное им и затем скомпрометировать идею

а по возможности и личность противника. Им надо перекричать, заглушить, испачкать то, что они отвергают; и для этого они не останавливаются перед явною неправдою и личным опорочением. Трудно было бы признать, что этот способ борьбы достоин христианских мыслителей или просто честных исследователей, но мелкая уличная пресса всегда пользовалась этим вульгарным приемом, и посмотрите, как на этой почве уже крепнет «духовное» единение между непротивленцами и парижской левой печатью.

Недаром пишет мне один высокоавторитетный и мудрый друг, стоящий в стороне от всяких интриг и от всякой общественной борьбы: «Наши интеллигенты неохотно отказываются от своих предубеждений и тех, кто не хочет кланяться с ними старым кумирам, готовы преследовать с фанатизмом... достойным «черни».

Ввиду этого спор с этими господами невозможен и безнадежен. Спора и нет. Мы утверждаем нечто делом и словом, любовью и жизнью. А они лгут о нас и пытаются нас измарать. И замечательно, что вся их организованная, коллективная инсинуация, слагающаяся в целое ополчение непротивленцев, совершается якобы во имя христианской любви, которая якобы только им одним и понятна, только им одним и доступна; которую они простирают и на большевиков, и на злодеев, и на всякую человеческую душу, за исключением одного только изувера «протестанта», «бессердечного» «фарисея», «гордеца», «немца», «моралиста», и «инквизитора». По отношению же к нему все дозволено — ложь, клевета, поношение и даже намеки на то, что, с известной точки зрения, его следовало бы убить. И этот изувер — я. Но Вы знаете, что я не одинок. У меня есть друзья и единомышленники, которые *делали* то, что я пытаюсь обосновать и которые чувствуют и думают то, что я высказал. И они, конечно, относят эту ненависть и эту инсинуацию и к самим себе. Вот почему я имею право говорить и буду говорить «мы» и «они».

Посмотрите статью г. Бердяева. Ведь она насыщена такою личною злобою, что надо быть совсем наивным и недумующим человеком для того, чтобы раз прочтя эту его статью (к кому бы и к чему бы она ни относилась!), продолжать видеть в нем христианского писателя и учителя христианской любви. Можно понять всякий идейный гнев, можно извинить любое полемическое увлечение. Но подобное излияние отстоявшейся личной ненависти производит прямо больное

впечатление. И что было бы, если бы я стал отвечать в таком же непристойном тоне г. Бердяеву или г. Айхенвальду, злобно вторгаясь к ним в душу, характеризуя их чувства и настроения отвратительными словами, унижительными сравнениями, оскорбительными кличками и т. д.

Храни нас Бог от такой благородной полемики... Мы лучше будем молчать или уже говорить по существу.

* * *

Гораздо поучительнее бросить луч света на высказываемые ими воззрения.

Прежде всего, они пытаются отрицать свое непротивленчество. Вот, напр., г. Бердяев прямо заявляет, что он никогда не был непротивленцем, что «человеческое общество, бесспорно, не может существовать без государственной власти которая будет силой ограничивать и пресекать проявления злой воли» и т. д. Вот и г. Айхенвальд спешит вслед за ним подтвердить, что в необходимости сопротивления злу силوک: никто и не сомневается. А г. Бердяев даже наивно недоумевает, против кого это я с моею книгою «восстал»: **толстовце**Е у нас нигде не видно, а «в длинном пути, уготовлявшем большевизм, непротивленства у нас не было никакого» (оцените, пожалуйста, эту выходку!). Словом, я «ломлюсь в открытые двери», «буйствую без всякой надобности» и совсем «неоригинален».

Оставим в стороне это плоское мерило «оригинальности»^ и «неоригинальности», это мерило простительно гимназистам старшего класса и понятно у людей из подполья (Достоевский). Искать надо верного, а не нового; истина для нас желанна и обязательна даже тогда, когда она кажется банальною, а оригинальность парадоксов и вывертов была непростительна и до революции. Оставим также в стороне вопрос с «буйстве»; ибо моя книга не буйство, а серьезное и ответственное исследование.

Поставим вопрос ясно и недвусмысленно. Перед нами «православный христианин», который «приемлет» государство и его пресекающую функцию. Но что значит — «приемлет»? Считается, как с неотвратимым злом и бедствием, вроде чумы, или считает целесообразным, важным, ценным и, главное, *негреховным*? Приемлет с отвращением, как регистрируемый и осуждаемый противохристианский факт, или

приемлет *волею и чувством*? Приемлет в качестве православного христианина или *вопреки* своему православию и христианству?

Все это отнюдь не формальные и не полемические придиранки. Ибо тут-то у них и начинаются их скользкие уклоны; тут-то и начинаются у них те щели, в которых прячется воззрение новейшего непротивленца, не желающего ничего почувствовать и додумать и малодушно укрывающегося от глубокой и сложной проблемы

Дело в том, что если кто-нибудь принимает государство, как *последователь и ученик Христа*, а не вопреки своему христианству, то он *обязан осмыслить государственное дело любовью*: прочувствовать его и продумать согласно учению Христа и затем честно, твердо и недвусмысленно отвергнуть или принять. Так, как честно и мужественно сделал это Летоистой: «да» - так да; «нет» - так нет. Так, как это сделали в свое время Тертуллиан, Афинагор и другие. Если человек, движимый христианской любовью, может и должен быть государственным и политическим деятелем, тогда надо прямо и недвусмысленно показать это. Если же это невозможно тогда необходимо признать государственное дело *противо христианским*, доказать это и так жить. Тогда надо всех правителей, политиков и государственно служащих *извергнуть из церкви*, а всем православным христианам *воспретить т лица церкви* всякое государственное строительство (Тертуллиан!). Понятно, что это значило бы осудить и отвергнуть те пути, по которым вот уже две тысячи лет идет и ведет дей православное христианство. Понятно также, что только осмысление государственного дела христианскою любовью* может открыть настоящие пути, ведущие к углублению и очищению и человеческого правосознания и государственно." строительства, к облагораживанию и развитию одних государственных функций и к сокращению и, может быть, ликвидации других. Только тогда и функция пресечения найдет свою главную цель и свой последний корень и, что еще важнее - свою меру (меру своей допустимости и меру своей недопустимости!). И только тогда, если я принимаю государство моею *христианскою волею*, оно станет для меня не скверным и не стыдным фактом, который я с отвращением регистрирую *а системой моих личных поступков, которые я сам считан согласными с учением Христа*.

Тогда и только тогда я перестану быть «христианским» непротивленцем.

Если же этого нет, то все заявления о «приятии» становятся двусмысленностью, разновидностью прикровенного непротивленства, которое особенно вредно именно потому, что оно систематически и незаметно *отравляет в тылу колодцы христианского правосознания*.

* * *

И вот именно таково это новейшее непротивленство. У половинчатых непротивленцев не хватает религиозно! цельности, гражданского мужества и воли для того, чтобы вступить на этот путь. Их идея, связанная с мироотвергающими и противогосударственными тенденциями первых христианских еретиков, прячется за двусмысленными формулами! и невыговариваемыми оговорками (*reservatio mentalis*³) Втайне считая государственное дело противохристианским они боятся выговорить это; а неосторожные формулы, роняемые ими, да общая ярость их полемики выдают их с головой. Молчаливо отвертываясь от всей традиции христианско! православной церкви, они не хотят дать государственному! делу религиозно-христианского осмысления, ободрения и укрепления; и отвечают поношениями тому, кто ищет именно этого. Зато они систематически выдвигают именно против государственную традицию в христианстве и выдают именно ее за единственно православную. Но попробуйте поставить! вопрос ребром... и формулы о «признании» и «приятии» государственности мигом будут опять произнесены и опубликованы. Они «принимают» так, чтобы не принять; «допускают» тем, чтобы осудить; «признают» как бы для того, чтобы! скомпрометировать, обессилить и погубить «признанное». Я бы сказал, что их воззрениям более всего соответствовал бы беззубая, мнимогуманная, безвольная и предательская «государственность» временного правительства. Кто из нас не помнит этого позора?

Вот почему то «признание» государственности, к которому они выговаривают, есть нечто религиозно и жизненно *дву-
смысленное*. Оно именно таково, каково оно было у умершего ныне князя Львова, сумевшего взять власть в России и затем! непротивленчески предать Россию ее врагам и врагам христианства⁴. Посмотрите, как зорко и мудро обличает покойный П. И. Новгородцев⁵ непротивленческую вину временного правительства (посмертная статья в том же номере «Пути»)

И как легкомысленно и безответственно (и в то же время как поучительно!) звучит после этого фраза г. Бердяева о том, что «в длинном пути, уготовлявшем большевизм, непротивленства у нас не было никакого»...

В действительности,— Вы знаете это,— было как раз обратное. Большевики завладели Россией именно потому, что русская интеллигенция была сплошь заражена сентиментально-анархическим неприятием государственности. И та «государственность», которую принимали левые партии, была изнутри насквозь пропитана, искажена и отравлена стихией П. Кропоткина⁶ и Л. Толстого. Эта непротивленческая установка по отношению к бунтующей массе («революционный народ») насаждалась и крепла весь 19 век, пробираясь все выше и выше и парализуя государственную волю в России. Стоечение двух законных государей, а с ними вместе царствующей династии⁷ — завершило этот процесс; и власть перешла в руки левых непротивленцев, которых г. Бердяев, с обычным для него взглядом поверху, пытается изобразить «противленцами». смешивая противогосударственное, дезорганизующее бунтовщичество с сопротивлением злу силою. И вот то, что делают ныне г. Бердяев и его единомышленники, сводится к попытке дать христианско-православную санкцию этому религиозному, умственному и волевому пороку русской интеллигенции...

Моя книга не только «восстает» (т. е. полемизирует), но и утверждает. Поскольку же она «восстает», то именно против этой традиции, которая продолжает жить и ныне в воззрениях новейших непротивленцев. Эта традиционная интеллигентская установка, делающая себе идола из сентиментальной гуманности, однажды уже предала Россию на поток и разграбление, однажды уже предала русскую Православную Церковь на поругание дьяволам. И именно она-то и сближает господ непротивленцев с господами из бывшего временного правительства... И именно такое «приятие» государства, которое втайне считает его противохристианским делом насилия, будет и впредь чревато предательством Церкви и Родины.

Ибо в критический и роковой момент, когда борьба за Церковь и Родину потребует войны или казни, скрытое отвержение государства, потихоньку насаждавшееся в душах и оставлявшее свой яд в колодцах христианского правосознания, непременно выйдет из своего молчаливого подполья

и наложит запрет на «насилие». Так уже было один раз; та будет и впредь. Ибо всегда найдутся люди, которые достигают «приемлют» государство, чтобы пролезть наверх; но которых это приятие именно настолько неискренно и малодушно, чтобы предать то государственное дело, за которое они берутся.

Если патриотически необходимая война и государственная необходимая казнь постыдны и запретны для христианина, то в трудную и трагическую минуту он всегда отвергнет их. И будет в этом прав. Ибо христианина может подвигнуть к борьбе только любовь. И потому он, имея в душе для борьбы только одни «противохристианские» мотивы, всегда предпочтет предоставить злодею свободу и пассивно ожидать его покаяния и обращения, отвергая наступательную и пресекающую борьбу.

Понятно также, что человек, из глубины своего христианского сознания осудивший государственное дело, выйдет и него сам и будет проповедовать этот выход и другим. Все христианское уйдет в Церковь; все противохристианское сосредоточится в государстве. Отвлеченно говоря, я понимаю, что можно хотеть именно этого. Но занимающий эту позицию «христианского» мироотвержения, во-первых, обязан ее открыто выговорить и обосновать, во-вторых, он обязан иметь мужество уйти в ересь и не выдавать свое лжеучение за правое.

Вы, дорогой друг, читали мою книгу и знаете, что я отнюдь не смешиваю церковь и государство и отнюдь не превращаю ни государство в церковь, ни церковь в государство. Вымыслы г. Бердяева мы можем спокойно оставить на его совести. Но я считаю христиански верным и необходимым? *оставаясь христианином, принять государство* и осмыслит его единым христианским лучом, лучом *любви*. Эта любовь в государстве - иная, чем церковная; но тоже любовь и притом христианская любовь. Это есть любовь, выходящая из своей совершенной полноты (плеромы). Она не заменяет той, к которой зовет Церковь, и отнюдь не ограничивает ее; напротив, она сама есть ее видоизменение, потому остается у той в научении и в очищении. Но она не перестает быть любовью. Государственная *власть* не подчиняется церковной; и церковная власть не подчиняется в своих пределах государственной. Но государственные и политические деятели остаются членами церкви и связываются с плеротиче-

кою любовью в том, что они делают. Именно это понимание выговорено в моей книге (см. особенно главу 22); и я утверждаю, что это есть понимание христианское, православное и русское, свободное от всякого «цезарепапизма» и «папоцезаризма».

И вот эта-то концепция государства и приводит в величайшее «негодование» господ непротивленцев. Их премудрость иная: «Есть добро и есть зло. Каждое из них отдельно», христианство остается само по себе, а государство само по себе» (г. Айхенвальд); г. Бердяев искуснее скрывает свое воззрение: он предпочитает обойти центральный вопрос *о государстве и любви* и яростно полемизирует с собственной выдумкою, которую он приписывает мне. Однако и он категорически отвергает то положительное, воспитательное задание государства, на котором настаивает Апостол Павел. И вслед за тем насаждает дух непротивленчества.

В самом деле, продумаем до конца выдвигаемую им формулу: «душа человеческая стоит больше, чем все царства мира», в которой он связывает вопрос о «покаянии коммунистов» и обращении их ко Христу. Он сам, конечно, избегает делать из нее практические оценки и выводы; но именно поэтому мы дочувствуем и додумаем все до конца.

Подумайте только: «больше, чем в-с-е ц-а-р-с-т-в-а м-и-р-а»... Все... А в наши дни борьба идет всего-навсего только из-за одной России... Но ведь коммунист Зиновьев — разве не человеческая душа? А коммунист Уншлихт? А коммунист Бэла Кун?⁸ А как мы можем доказать, что они не покаются и не обратятся? Что же драгоценнее — умилившийся душою Зиновьев или какое-то одно «русское царство»? А что, если Уншлихт возьмет и уйдет в монастырь? А вдруг Сталин лет через 30 перед смертью обратится? Думала ли об этом белая армия? Думали ли об этом ее вожди? Как же они смели идти на коммунистов с мечом? Ведь убивая коммунистов в гражданской войне, они лишали их возможности покаяться и обратиться!! Как же они могли, будучи христианами, поступить так?! «Кто же может взять на себя решимость казнить от лица абсолютного добра и духа»? — спрашивает их ныне г. Бердяев. Ведь это же «неслыханная духовная гордыня»! Пока не исключена возможность покаяния и обращения, до тех пор... что же, спросим мы, до тех пор их художества свободны и неприкосновенны? Ведь «отрицание свободы зла делает добро принудительным» (г. Бердяев)! А кто же тогда

может *доказать* — и как? и чем? и о ком? — что покаяние и обращение абсолютно недоступны этому человеку...

Итак?..

Не вздумайте возражать ему, что коммунисты ведут борьбу с верою и Церковью, что они под видом «живоцерковцев» уже пробрались в самую сердцевину церковной организации, вызвали церковный раскол и сеют величайшую религиозную смуту... С ними *нельзя* поступать так, как поступил Спаситель с торговцами в храме! Но почему? А потому что г. Бердяев находит, что «большевики не торгуют в храме и не находят ся в храме» — они «извне разрушают храм. Это совсем иная ситуация...» (стр. 107)

Что же, надо все предоставить и все позволить?

И еще не вздумайте возражать ему, что коммунисты губят и губят Россию, растлевают русских детей, умучивают лучших сынов России... Что такое все царства мира, когда с течением времени может обратиться человеческая душа Менжинского!..⁹

И не вздумайте приводить ему в возражение, что коммунисты сами не дожидались и не ждут религиозного просветления многих миллионов убитых ими русских людей! — еще Тертуллиан спрашивал христиан в порыве непротивленства: «А кто вам сказал, что вы непременно должны жить?!» Разве христианин от мира сего? Разве не над лежит ему постоянно помнить два основных правила: «презирай мир» и «помни о смерти»?!

Но Тертуллиан додумывал до конца и прямо выговаривал «Нет ничего, что было бы нам (христианам) столь чуждо, *Kai* государственное дело (*res publica*)»; он прямо запрещал христианам всякое государственное служение. Не ждите этой открытой прямоты от современных непротивленцев. Они даже «много критиковали Толстого»; и если издеваются ныне на, «картонным мечом» белой армии и если порицают нас с Вами за «разжигание» ее «страстей» и «взвинчивание» «духовно моральной атмосферы», то это совсем не от непротивленства, а исключительно по соображениям гигиены и целесообразности...

Не правда ли, поучительно? А главное -- цельно, прямо мужественно и искренно?..

И это — есть Православие и православная традиция

Но что же тогда г. Бердяев и его единомышленники обязаны сказать о высоко чтимом нами владыке Вениамине¹⁰ (нын

Епископ Парижский), который по собственной инициативе в роковую минуту белой борьбы за Крым в 1920 году, с крестом в руке рядом с Главнокомандующим вел в атаку на коммунистов офицерские роты? Мы считаем этот акт глубоко православным, украшением русской церковной истории! А они?!

Но они, конечно, обойдут этот вопрос молчанием...

Теперь уместно спросить, чем я могу подтвердить!) православность моего подхода к государству и смертной казни? Есть ли в Священном Писании Нового Завета ясное и определенное разрешение этого вопроса и где именно?

Начну с того, что в моей книге «О сопротивлении злу силою» я поставил перед собой проблему философскую, а не богословскую. Я вынашивал мою книгу более двадцати лет, и понимая всю ответственность вопроса и всю сложность темы, я в течение долгих лет воздерживался от писания и проверял себя всеми доступными мне средствами и способами; и, конечно, прежде всего — Священным Писанием. И вот, во мне сложилось убеждение, что трактовать этот вопрос как богословский надлежит не светским людям, а духовным; и притом потому, что в Евангелии и в других книгах Нового Завета есть немало таких мест, которые имеют отношение к исследуемому вопросу, но для соответственного толкования которых необходим авторитет, связанный с саном. В противоположность г. Бердяеву и его группе считаю себя в православии не учителем, а учеником: и именно поэтому я совсем воздержался от привлечения и истолкования этих мест в моей книге: инкриминируемые же мне толкования предварительно надлежащим образом проверил у авторитетных лиц, дабы избежать личного произвола и кривотолка.

По вульгарному выражению г. Бердяева, все это означает, что «мое» православие «взято напрокат» и «шито белыми нитками»...

Более всего господа непротивленцы возмущаются тем, что я мыслю государственное дело, а вместе с тем и меч, и казнь (поскольку они необходимы) как *служение* Богу, и притом Богу любви, Христу Сыну Божию. Вся та масса резкостей и дерзостей, которую они мне уже наговорили и еще наговорят, вызвана именно этим моим воззрением. Именно за это

воззрение я уже получил и «морально извращенного», \ «инквизитора», и «неслыханного гордеца», и «немца», и «че киста», и все остальные художества.

Что же именно по этому вопросу говорит Священное Писание Нового Завета?

Откроем Послание Апостола Павла к Римлянам и прочтем главу тринадцатую. "

«1. Всякая душа да будет покорна высшим властям; ибо нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены. 2. Посему противящийся власти противится Божию установлению; а противящиеся сами навлекут на себя осуждение. 3. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел но для злых. Хочешь не бояться власти? Делай добро и получишь похвалу от нее. 4. Ибо *начальник* есть Божий слуг, тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое. 5. И потому надобно повиноваться не только и *страха* наказания, но и по совести. 6. Для сего вы и подат платите: ибо они Божии слугители, сим самым постоянно занятые. 7. И так отдавайте всякому должное: кому подать - подать; кому оброк — оброк; кому страх — страх; кому честь — честь. 8. Не оставайтесь должными никому ничем кроме взаимной любви; ибо любящий другого исполнил за кон. 9. Ибо заповеди «не прелюбодействуй», «не убивай»: «не кради», «не лжесвидетельствуй», «не пожелай *чужого* и все другие заключаются в сем слове: «люби ближнего твоего, как самого себя» (Левит. 19. 18). 10. Любовь не делает ближнему зла, итак, любовь есть исполнение закона».

Посмотрите, как здесь все ясно и определено, как глубоко ки эти вдохновенные, гранитные формулы. Государственно, дело есть *служение Богу*; государственные правители с^т *Божии слуги*, по-гречески (цитирую текст Синайского сгшс ка) — «диаконос» и «литургос». Этим служением Богу ош *заняты постоянно; и именно в качестве Божиих слуг они носят меч*, карая этим мечом того, кто делает злое; и в качестве Божиих слуг собирают подати. И именно потому, что они *Божи*, слуги, христианин, оставаясь христианином, может и долже повиноваться им не из страха только перед мечом, но и п своей *христианской совести*. Государство есть *установлени Божие*; призвание его в том, чтобы удерживать людей от злы дел угрозою меча и чтобы одобрять и поддерживать делак: тих доброе.

Может ли быть сомнение в том, что, говоря о Боге, Апостол Павел понимает Сына Божия Иисуса Христа? Какому же добру служит правитель, если не делу любви? Именно так; и Апостол Павел договаривает все это до конца, показывая, что государственные законы могут и должны выражать то самое, к чему зовет Христова заповедь о любви и что подсказывает христианину его совесть. Таково *призвание* власти; но вместе с тем это и *критерий* ее, по которому мы узнаем ее Богоустановленность и обязательность ее для нашей совести.

Теперь откроем Первое Послание Апостола Петра и прочтем вторую главу с тринадцатого стиха.

«13 Итак, будьте покорны всякому человеческому начальству, для Господа: царю ли, как верховной власти, 14. правителям ли, как от него посылаемым для наказания преступников и поощрения делающих добро. 15. Ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей; 16. как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божий. 17. Всех почитайте, братство любите, Бога бойтесь, царя чтите».

Посмотрите, та же самая идея, но иная, новая глубина. Государственные правители, заграждая уста невежеству безумцев, наказывая преступников и поощряя добродетельных, *исполняют волю Божию*; они — его рабы (по-гречески «дулос»), но в служении их им дано свободное разумение, однако не для злоупотребления этим разумением. Вот почему повиноваться им надо *для Господа*, по-гречески — «диа тон Кюрион»; по-латини (Амиатинский Кодекс) «propter Deum».

Не ясно ли, что государственные правители мыслятся Апостолом Петром как исполнители воли Сына Божия Иисуса Христа?

И не то же ли самое мы находим в Послании Апостола Павла к Титу (гл. 3 стих 1 и сл.)?

. . .

Теперь спросим себя, могли ли Апостолы любви благословить государственное дело, как служение Христу, и государственных правителей, как слуг Христа, и подданных на советное повиновение этим слугам Сына Божия, если они, Апостолы, не мыслили себе все это как дело любви? Что же, они благословляли правителей на ненависть и злобу? Не выговорил ли Апостол Петр прямо, что Христос хочет, чтобы мы не

ТОЛЬКО делали добро, но и заграждали уста невежеству безумцев и наказывали преступников? Не выговорил ли Апостол Павел прямо, что **вся** деятельность правителей, включая карающий меч, должна быть осмыслена как верное служение Христу Спасителю? Что же, **это** служение мыслилось **Апосто-**лами как проистекающее из противоположного озлобления?

И еще спросим себя: если Апостолы Петр и Павел именно так поняли и истолковали Христа в канонических Посланиях, то имеем ли мы право не принимать это истолкование как православное? И имеем ли мы основание искать в самом Евангелии и находить в нем слова и деяния, близкие по своему смыслу к этому истолкованию? И не обязаны ли мы сами держаться этого истолкования как истинного?

Или эти «места» Посланий устарели для нашего гуманного века? Но тогда надо высказать это открыто и начать пересмотр всех книг Нового Завета с точки зрения «гуманности»! Или нам необходимо для принятия этих сторон апостольского учения получить разрешение от г. Бердяева и его единомышленников? Но кто же они, наши поносители и злословники, что присваивают себе ключи к истине православия и думают замалчивать или даже налагать иречение на ясный смысл Апостольских Посланий? Вот они поносят меня за воззрение, которое есть по существу Апостольское воззрение: кого же поносят они? А ведь я прямо указываю в моей книге на эти Апостольские разъяснения и определения (стр. 162, 192, 207). Вот они хотят противопоставлять Кесарево дело - Божию, а Апостолы благословили Кесаря и его слуг как верных слуг Божиих... Что же слова Спасителя о «кесаревом»! и «Божием», и изгнание из Храма, и многое другое в Евангелии, сокровенно указующее на *трагедию* мира в его борьбу со злом, — что же г. Бердяев понимает все это лучше Апостолов?

Когда в прошлом году против моего понимания так резко и неосновательно выступил г. Демидов, я указал печатно и источник моего воззрения. Что сделали господа непротивленцы? Обошли молчанием указанное и поспешили приписать мне вновь свои собственные выдумки... Так, наверное, буде и впредь; или же они скажут, что у Апостолов это все «образная символика», а что у меня -- «больное воображение»;

Замечательно, однако, что Христианская Православная Церковь в течение всей своей истории понимала слова Апостолов прямо и непосредственно, не обращаясь ни к каки

«образным» перетолковываниям. Неужели надо для доказательства исчислить всю историю? Неужели вспоминать все от Константина Равноапостольского¹¹ и ранее? Неужели приводит!) страницы из святоотеческой литературы? Прочтите же хотя бы толкование Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (том 1), особенно то место, где он говорит о *любви, повергающей злодеев в темницу...*

Но вот возьмем одну только русскую историю.

В княжение Владимира Святого умножились разбои, и вот епископы сказали великому князю: «Разбойники умножились; зачем не казнишь их?» Владимир отвечал: «Боюсь греха». Епископы возразили на это: «Ты поставлен от Бога на казнь злым, а добрым на милование; тебе должно казнить разбойника, только разобрав дело». Владимир Святой послушался (С. Соловьев. История России, т. I, глава 7).

Что же, русские православные епископы того времени, явно ссылавшиеся на Послание к Римлянам, и Владимир Святой, принявший их совет, были «озлобленными инквизиторами», которых «давно покинул ангел истинной любви?..».

А дошедшее до нас наставление Св. Феодосия Печерского: «живите мирно не только с друзьями, по и с врагами; однако только со своими врагами, а не с врагами Божиими» (Костомаров. Русская история, т. I)? Но что же делать с врагами Божиими? Очевидно, следует заграждать уста их безумству, как учил Апостол Петр...

Спросим теперь, как же мог Преп. Сергей Радонежский вдохновлять и вдохновить Дмитрия Донского к кровавому побоищу с татарами? Почему же он не считал необходимым ожидать всеобщего татарского покаяния и обращения? Или татарская душа не «человеческая душа»? Или Преп. Сергей не умел дорожить (подобно г. Бердяеву) «индивидуальной человеческой душой и ее вечной судьбой»? А ведь он послал еще двух своих иноков убивать татар... Что же, это все было отпадение от христианства и от православия? И монахи Троице-Сергиевой Лавры, воевавшие в смутное время с воровскими шайками тоже отпадали от православия или творили «противохристианское» дело вослед за Преп. Сергием?

Пусть только господа непротивленцы договорят все. Здесь нельзя, непозволительно двояться и умалчивать.

А великие московские митрополиты, всяя Руси чудотворцы, собиравшие и строившие Русь вместе с московскими князьями, что же, они считали государственное начало ор-

ганом добра, вослед за Апостолами, или органом зла в союзе с непротивленцами?

А когда Св. Патриарх Гермоген подымал своими грамотами Россию на поляков и воров, то это был с его сторонь акт христианский и православный или нет? Что же, он «смешивал церковь и государство»? Что же, он не считал полякое и воров за «человеческие души»? Что же, он не верил в сил) покаяния? Или он не знал, что обрекает тысячи «индивидуальных человеческих душ» на смерть для того, чтобы спастг *одно* земное царство Россию?

А когда митрополит Ростовский Кирилл вместе с князем Пожарским строил и вел ополчение на Москву, то это былс с его стороны делом любви, и притом именно христианской любви, или делом ненависти и злобы? А отшельник Иринарх призывавший князя Пожарского идти на Москву без боязни,— ведь он вместе с митрополитом Кириллом «разжига/ страсти этого движения» и «взвинчивал морально-духовнук атмосферу!?».

А правление Филарета Романова? А суровость Никона? Р наши полковые священники, ходившие без меча, но с крестом в атаку со своим полком, благословляя на смертный бой зг родину? Что же, они извращали христианство и взвинчиваль страсти?

Что же могут выдвинуть господа двусмысленные непротивленцы против этой православной традиции?

Отвечаю: традицию русской сентиментальной интеллигенции XIX в. до г. Бердяева и г. Айхенвальда включительно

И когда г. Бердяев отрешает меня, как «чужого человека иностранца, немца» от этой фальшивой интеллигентской традиции, то я отрешился от нее сам и уже давно. Ибо я следук традиции древне-православной, русско-национальной; а для нее иностранец не я, а господа сверхгуманные непротивленцы...

Подумайте только, что было бы с Россией, если бы цар! Алексей Михайлович (Тишайший!) стал бы ожидать покаяния Степана Разина и его шаек и ограничился бы молитво! о них? Что было бы, если бы Петр Великий со стрельцами \ Екатерина Великая с пугачевскими шайками (которые Пушкин совершенно объективно и эпически именует «сволочью»

т. е. сбродом людским) не «взяли на себя» «решимость казнить» злодеев от лица православной России? Ведь они оказались бы *предателями* своей страны... А когда они это делали, то Православная Церковь их осудила за это или нет? И если бы она их осудила, то в согласии с Апостольским Учением, или вопреки ему?

Я знаю, дорогой друг, что они скажут; полемические приемы их мне уже известны. Они скажут, что я, изнемогая от злобы, мечтаю залить всю Россию кровью, что я воспеваю известные эксцессы Петра; что я презираю русский простой народ до такой степени, что поношу его бранными словами («сволочь»...) и т. д.

Русская пословица говорит: «людям губа не запERTA». Пусть говорят. А другая пословица утешает: «на всякого враля по семи ахальщиков»... Отметим только заранее: *идейную полемику превращает в личную инсинуацию тот, кто считает свою позицию в споре безнадежно потерянной*.

Но они могут еще сказать, что «теперь об этом говорить несвоевременно»... (это уже сказано обоими).

Посмотрите, как это поучительно. Во-первых, мое воззрение противоречит христианству. А во-вторых, если оно не противоречит христианству, то теперь не своевременно об этом говорить. А если даже и своевременно, то, в-третьих, это «принижает достоинство философа»...

Достоинство философа состоит в том, чтобы, во-первых, в исследовании быть честным с самим собою; во-вторых, искать предметной правды с чувством ответственности перед лицом Божиим; в-третьих, говорить, что думаешь, и делать, что говоришь. И именно поэтому господа непротивленцы должны прежде всего подумать о своем собственном духовном достоинстве...

Но помимо этого в беде и в страдании своевременно, как никогда, вскрывать ложные пути и ложные предрассудки, приведшие уже раз к гибели. А если г. Бердяев решает утверждать, что я говорю о смертной казни с «упоеанием» или что я уже «пошел сажать в тюрьмы и казнить», то нам остается только пожелать, чтобы однажды, в минуту отрезвления, он устыдился бы этой лжи и этой инсинуации.

* * *

Тонкий и мудрый французский историк Гастон Буасье, говоря о Катоне Старшем¹², пишет: «Из всех крайностей самая

опасная есть, быть может, крайность в добре; по крайней мере от нее всего труднее исправиться, так виновный тут рукоплещет сам себе и никто не осмеливается укорять его».

Именно таково было и остается настроение русской сентиментально-непротивленческой интеллигенции. Это есть **мечтание** о некоей нравственно-совершенной жизни, мечтание, не считающееся с наличною трагедиею мира или же считающееся с нею, как с фактом, а не как с волевым заданием. Это мечтание беспочвенное и обманчивое, возвращающее в душе слепоту, малодушие и религиозное дезертирство. Подумайте только: русская интеллигенция девятнадцатого века гуманнее Апостола Павла и Преподобного Сергия, милосерднее Апостола Петра и любвеобильнее Патриарха Гермогена... И традиция наших великих святых, ныне мною выдвинутая, оказывается традициею «злого добра»...

Именно об этой малодушной гуманности, именно об этой педантической морали, именно об этой крайности в «добре» я и писал в моей книге, что она умеет вести себя всю жизнь с обычной черствостью и грешить всю жизнь в свою пользу и потом выражает священный ужас, как только трагическая борьба со злом ставит ее перед необходимостью *совершить несправедливость во имя любви*. Тут непротивленчество начинает просто изнемогать от прилива гуманных чувств и от жалости; и вся аргументация подлинного толстовства выступает мало-помалу вперед. Мало того, если кто вздумает назвать все это настроение и течение надлежащим именем (в совершенно *не* личной форме), тогда извлекается из-под спуда самая неудержимая личная злоба и изнемогший от любви «христианин» начинает «аргументировать» самой вопиющей клеветою...

Теперь Вы понимаете, почему они так озлобились на мою книгу: они сами узнали себя в моей совершенно не личной и никого из них не касавшейся философской полемике. *Inde irae et studium...*¹³

. . .

Вот, собственно, и все то, что я имел бы высказать Вам гк поводу всего этого «ополчения» непротивленцев.

Они встревожены тем, что русская зарубежная православная молодежь мыслит не с ними, а с нами; что их интеллигентские вывихи не воспринимаются подрастающим поко-

лением. Они решили бороться с этим и прививать молодежи свою беспочвенную сентиментальность во что бы то ни стало, не останавливаясь и перед личными инсинуациями. И вот, моя книга делается стратегическим объектом их похода, а я обречен на то, чтобы регистрировать один эксцесс их «христианской любви» (ко мне) за другим.

Эти эксцессы доходят до меня не все, некоторые доходят поздно, а иных я и совсем не читаю, хорошо зная духовный вес их авторов. Отвечать на все эти выходы нет ни сил, ни времени; и я думаю, что все, чего они добьются, это то, что мою книгу прочтет большее число колеблющихся.

Но к ним-то, к моим возможным читателям, мое последнее слово.

Всякий из них, кто будет судить о моих воззрениях по статьям г. Бердяева и его единомышленников, должен отдать себе отчет в том, что статьи эти грубо извращают мои философские воззрения и мои личные настроения; что суд *обязан* выслушивать обе стороны; что я вложил в мою книгу прежде всего *жажду правды* и писал ее, отдавая себе отчет в принимаемой на себя *ответственности*; что тема моя *очень* трудна; что уже неверная постановка вопроса может закрыть доступ к его верному разрешению, которое не может не быть и сложным, и тонким; что поэтому моя книга требует медленного, вдумчивого и, главное, беспристрастного и непредубежденного чтения, требует тем более, чем раздраженнее пишут о ней непротивленцы.

И еще одно. Пусть знают и помнят мои читатели, что мое исследование *никак и ничем* не предрешает и не предначертывает никаких «политических лозунгов» и никаких «тактических путей». Мы совсем не ищем гражданской войны во что бы то ни стало; но в случае необходимости мы признаем ее христиански обязательной для нас. Мы совсем не мечтаем ни о мести, ни о казнях, ни о крови; но мы считаем малодушным и негодным того правителя, который не сможет «взять на себя решимость казнить», когда это будет необходимо, *религиозно* малодушным и *государственно* негодным. Наконец, мы совсем не единомыслии с теми, кто «отодвинут в прошлое и принужден злобствовать»; и *они не единомыслят с нами*.

Мы белые, а не черные. И именно нами была впервые и уже давно выдвинута идея об *амнистии для раскаявшихся* и о братании с опомнившимся и возлюбившим Россию красноармейцем.

И потому все, чего я хочу — это чтобы мою книгу читали беспристрастно и предметно. Не верьте лжи; читайте и думайте сами; не смотрите из чужих рук. Но не прочтя и не продумав моей книги, не судите о «воззрениях Ильина» и не повторяйте безответственных и злобных слов о «злом добре»!..

А остальное доделают *правда и время*...

Не правда ли, дорогой друг?

КТО СОВЕРШИЛ?

Умер Дзержинский¹. И не добром поминает его Россия. Да и может ли быть иначе? Восемь с половиною лет правил он страхом и кровью, и то, что он сделал — неопишимо и непоправимо. Имя этого поляка навсегда внесено в русскую историю и записано оно на одной из самых трагических и позорных страниц ее...

Но именно поэтому к его деяниям нельзя подходить только от чувства; здесь необходима еще мысль и воля.

Да, его деяния были отвратительны. Но значит ли это, что они были бессмысленны, что они не были обдуманно-целесообразны? Я имею в виду, конечно, не цели России и не цели религиозно-живого духа, а цели социалистически-коммунистического интернационала, цели тех организаций, которые отрицают религию и Бога, не чтут начала родины и ведут борьбу с началом частной собственности...

Были ли его деяния бессмысленны? Или они служила чьим-то целям?

Совершая то, что он совершал, тешил ли он только свою личную жестокость и действовал от себя и за себя, или служил, и притом целесообразно служил, единому социалистически-интернационалистическому делу? А может быть, сверх того, — служил преданно и бескорыстно...

Я отнюдь не желаю выступать здесь «адвокатом дьявола» и отнюдь не думаю, что «цель оправдывает средства». Нет, дьявольское дело может серьезно защищать только дьявол; а нравственно дурное средство при всех условиях сохранит свое нравственное несовершенство. Я ищу только справедливости.

И вот справедливость требует, чтобы, с одной стороны, мы не делали из Дзержинского мелодраматическую, жиз-

ненно нереальную фигуру «средоточия всех пороков». Мы не дети; мы видели большевизм таким, каков он есть на самом деле; и потому не нуждаемся ни в сгущениях, ни в преувеличениях. И живая реальность, которую мы видели, нередко бывала человечески ужаснее, чем всякие мелодраматические преувеличения. Ни сам Дзержинский, ни большевизм, им организованный и закреплённый, совсем не сводимы ни к дьявольству, ни к душевной болезни. Нет; здесь, кроме дьявольского, еще все насквозь человеческое; и кроме душевнобольных наклонностей, здесь все еще проникнуто плоским и пошлым здравым рассудком и хладнокровно теоретизирующим умом. И не надо делать сумасшедшего кровопийцу из холодно-жестокоего доктринера или мелодраматического злодея из неподкупного и прямолинейно-волевого социалиста. Это во-первых.

Во-вторых, справедливость требует, чтобы деяния Дзержинского отнюдь не возлагались на него одного. Я имею в виду не только его подчиненных и не только других вожakov коммунистической партии, всегда отлично знавших и поддерживавших все то, что он делал. И не только русских коммунистов имею я в виду; и даже не коммунистов других стран, в течение девяти лет искавших в трудную минуту жизни покровительства и защиты у Дзержинского. Нет, я имею в виду всех социалистов-интернационалистов всего мира. Ибо Дзержинский, по существу, творил их дело.

Кто из нас еще столь наивен, чтобы не понимать мирового размаха большевистской революции? Эти люди с первого момента знали, что они хотят, хотя и не знали, что именно у них выйдет. Они понимали, что они делают. Они знали, какие силы они собою возглавят и вот уже возглавили. И с первого момента они смотрели на Россию, как на стог сена, или бочку с дегтем, или бумажный склад для мирового пожара. И еще одно: они не умеют желать, не делая; хотя в результате, вероятно, окажутся сделавшими не то, что хотели. Словом, это люди, реально начавшие мировую войну за социализм и интернационализм. Правда, во многих странах борьба за эту высокую цель (отмена религии, родины, семьи и частной собственности) начата не ими; она шла уже и до них. Но мировая война ныне начата ими. Все, что было сделано до них социалистами всех толков, имело лишь подготовительный характер: занимался понемногу «демократический» плацдарм и захватывался «парламентарный» тэт-де-пон²; вербо-

вался и организационно — обучалась армия; преподавалась атеистическая «словесность»; патриотически тупые общественные слои возвеличивались за свою тупость, патриотически живые сбивались с панталыку; идеологически осмысливались остатки многообразия; малоимущим проповедовалось «обладание всем» (равносильное «ничего-не-имению»); несправедливостям существующего строя противопоставлялась мнимая справедливость всеобщего уравнивания; узаконялась и разжигалась классовая ненависть; развивался пафос противополоственной химеры. Словом, до большевиков шла подготовительная борьба. Они превратили ее в мировую войну.

Ныне подготовительный период закончен, и началось главное действие. Все, что придумывалось в теории и на практике; все, что готовилось, накапливалось, организовывалось -- должно ныне принести плод. «Легальная» борьба должна превратиться в гражданскую войну. Разрозненные усилия должны быть согласованы и объединены. С предрасудками покончено; колебаний больше нет; ждать нечего. Начался давно подготовлявшийся штурм.

Но штурм -- во имя все той же единой, социалистически-интернационалистической идеи.

Ныне коммунисты делают то самое, чего хотели, о чем мечтали, о чем писали, что готовили социал-демократы и социалисты-революционеры всех стран. Готовили давно, весь девятнадцатый век. Готовили и говорили, говорили и примеривались. А большевики только отнеслись серьезно и активно -- и к подготовке, и к словам.

Доказывать это не стоит. Перелистайте только эту подготовительную идеологическую литературу всех стран, начиная от политических брошюр Маркса и «Эрфуртской Программы» Каутского и кончая «сочинениями» русских меньшевиков и эсеров. Там все записано черным по белому начиная с того, что «пролетарий не имеет родины» и конча? «беспощадной борьбой с буржуазией». Вспомните эти революционно «воспитывающие» песни, прокламации, газетные статьи...

Все, что делали и делают большевики — все было выношено, высказано, воспето, возвеличено и задано к выполнению их младшими братьями, социалистами всех стран. / коммунисты отнеслись ко всему этому серьезно и активно «Не имеет родины?» Ну, да! Но к этому надо отнестись серьезно: не имеет, так уж действительно не имеет... «Беспо

шадная борьба»? Ну конечно! Но к этому надо подойти активно: беспощадная — это когда нет пощады... «Вставай на врага, брат голодный!» И «голодный» встал. «На бой, на смертный бой!» Это значит: или ты меня убьешь, или я тебя убью. И когда «голодный» встал — то он послушался до когца и «в сибирских лесах, зная на бар и господ, заломил о родную дубину»...

Скажем однажды открыто и прямо.

Социалисты всех стран, а особенно русские социалисты всех толков, хотели не только того, что делают ныне коммунисты, но и того, как они это делают. Русские социалисты **В** жизнь, из поколения в поколение требовали кровавого и; биения так называемой «буржуазии», готовили для него и; строение мести и ненависти в массах и все время призывал; через террор к вооруженному восстанию. Резня готовилась воспевалась.

Что же есть Дзержинский?

Это «пролетарий без родины» (неподкупный и убежденный!), серьезно и активно отнесшийся к социалистическо «программе» и «революционной» тактике, и потому начавши; «беспощадную борьбу» с «барами» и «господами» и деист вительно поработавший «дубиной» от лица «голодного»

А что же они, призывавшие и подготавливавшие? Мечтавшие и воспевавшие? Ездившие в Циммервальд вместе с Лениным⁵, отпиравшие настежь тюрьмы вместе с Пугачом и Стенькой и открывавшие русское «учредительное собрание» пением интернационала? Поддержали ли они неподкупного и убежденного пролетария, когда он начал «смертный бой»?

Нет. Отошли, отъехали, умыли руки и сделали праведные лица. И пытаются думать, что они не причастны к крови, пролитой Дзержинским. Но почему? Они звали — и он пришел. Они делали в малом масштабе - а он в большом. Цель ; них — единая и общая. Средства — революционно признанные и канонизированные. Различие только в тактической дозировке. Но это различие не целевое, не существенное, не качественное и даже не количественное: это вопрос благоверия и оттенка.

Вот уже скоро девять лет, что мы с отвращением слушаем эти пререкания поссорившихся единомышленников «Вы не так делаете!» — «Да, но я делаю то самое!» - «Нет вы не тогда и не там начали!» - «Да, но я делаю, а не боляту!»... «Но вы очень жестоко поступаете!» — «Что делать.

вы тоже революционеры, а революция жестока!» — «Да, не вы очень некультурно действуете!»... и т. д.

Слушаем мы эти пререкания и спрашиваем себя: да неужели же и вправду русские социалисты, младшие братья большевиков, воображали, что революция может пройти без потоков крови?.. Это после всех бывших в мировой истории переворотов и революций?.. Или, может, так: всю жизнь проповедовали кровь и резню и... мечтали, что этого не будет.

На суде у преступников есть такой прием самозащиты: внезапное оглушение. Он-де не знал, что это чужая квартира: он-де никогда не думал о том, что револьвер может выстрелить; он надеялся, что, может быть, яд вдруг не подействует..

Вряд ли русские социалисты захотят прибегать к этому} приему самозащиты...

Я думаю, они просто увидели, что дело, которое они веками готовили, есть дело слишком волевое, прямолинейное и грязное; увидели и поспешили отойти. Что же, если у большевиков из грязи вырастет социализм, тогда они скажут: «Ах, вот и социализм сделался! Да благословит нас Маркс, а мы - чисты и невиноваты»... А если у большевиков из грязи выйдет одна только гибель лучших людей и разорение страны, тогда они скажут: «Ах, какая вышла недурная демократия! Да благословят вас братья Гракхи⁴, а мы — чисты и невиноваты... ведь мы предвидели, мы протестовали»..

Пусть говорят. Но мы скажем другое.

В мире началась великая и жестокая гражданская война. В этой войне не три группировки, а две: красная и белая. Социалисты же всех стран искони пребывали и ныне пребывают в красном лагере. Их отмежевание от коммунистов ни для кого не убедительно: они остаются их передовою инженерно-ротой. Они верят в ту же противоестественную химеру; они идут по тому же пути; они хотят того же и готовят то же самое. Различие лишь в темпе, в оттенках и в стремлении переложить на коммунистов черную работу крови, эксперименте и риска.

По существу же, перед нами единый стан социалистов-интернационалистов. И Дзержинский свирепствовал в России в качестве боевого органа этого единого стана. Он делал в России то, что ныне готовится во всех странах, во всем мире: он вырезал от лица победившего социализма его врагов. Это совершится везде, где социалисты приведут к власти коммунистов. И всюду, где это совершится, совершённое будет

иметь тот же смысл и то же значение: это будет актом единого, социалистически-интернационалистического дела, — не эксцессом, а обдуманном поступком, тактическим и программным «достижением»...

Не будем наивны. Люди совершают много того, чего они «сами не делают»; и ответственность за это не слагается с них...

Кто же, кто совершил поступки поляка, социалиста и интернационалиста Феликса Дзержинского??

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ

1

Когда окидываешь взором развитие русской духовной культуры за XIX век, то неизбежно приходишь к выводу, что из трех великих духовных потоков религии, философии и искусства — философия стояла на самом заднем плане. Русская философия за весь XIX век не шла дальше заимствований и домашне-обывательского резонерства. Заимствовали обычно с Запада — мы имели гегельянцев, шеллингианцев, материалистов, кантианцев и т. д., и еще на моих глазах каждый молодой философ, чувствуя свои силы созревающими, ехал в Европу, чтобы там найти себе или памятник прошлого, или, по выражению гоголевского городничего, «если не памятник, то хотя бы просто забор», на который он мог бы опереться, чтобы оказаться последователем какого-нибудь немецкого, французского или итальянского новоявленного мудреца.

Наряду с таким подражанием мы имели только домашне-обывательское резонерство и безответственную газетно-журнальную публицистику; безответственную в том смысле, что она писалась без обязательства *доказывать* высказанное и без строгого научно-философского суда над ней. Люди писали по самым ответственным и страшным вопросам, без руля и без ветрил «субъективную философию» «субъективную социологию» — «субъективную религию»... и притом иногда такую, которая с корнем менялась каждые два-три года.

Ставились неверные вопросы, которых вообще *так* ставить не следовало: ибо при такой постановке на них можно

было дать только неверный ответ. Некоторые ответы на неверные вопросы принимались за что-то вроде откровения! с темпераментом заострялись — превращались в парадоксы, — и эти ложные решения нравились их авторам тем более, чем парадоксальнее они оказывались. Достаточно нескольких примеров для того, чтобы показать всю болезненность и уродливость этого философствования и этих воззрений всю вредность и пагубность этой атмосферы.

Вот Бакунин¹, который от любви к неверно понятой свободе проповедует всеобщее разрушение и возлагает все свои надежды на русских каторжников и разбойников: Вот князь Кропоткин, который настолько верит в человеческую доброту, что хочет немедленно отменить всякий государственный порядок, и для этого проповедует со своими последователями «пропаганду фактом» — право анархиста заколоть любого буржуа, бросить бомбу в кафе, взорвать театр и т. д. Вот В. В. Розанов², для которого религиозное состояние души совпадает с половым возбуждением, который всю жизнь упорно проповедует и практикует сексуализацию религиозности и религиозную святость секса. А вот и его школа в публицистике, в поэзии и в литературе. Вот Бердяев³, выпускающий в 1916 году книгу «Смысл творчества» в которой проповедуется, что Бог есть существо двуполое и что человек тем ближе к Богу, чем более он подобен гермафродиту. Или Булгаков⁴, в том же году напечатавший в журнале «Вопросы философии и психологии» Статью в коей он давал новое откровение о Св. Троице — Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой имеют общую возлюбленную Св. Софию, они по очереди истощают себя в любви к ней и она от них зачинает и родит видимый мир. Вот поэты Блок, Вяч. Иванов и другие, которые неустанно воспевают пресвятую как Пречистую Деву и прилагают эпитеты растленности к Святому.

Стоит ли перечислять весь этот музей уродливых явлений — все это богатство извращений? Указывать ли на аналогичные явления в музыке, в живописи, в нравах? Тут всегда было, так всегда будет: философия, ставши безответственной и нечистой умствованием, ничего, кроме растления и распада, сеять не могла. Не случайно из среды этих людей раздавались в 1915 г. голоса, что Распутин великий мистик, ведущий Россию.

Отдельно от перечисленных мною имен — по размеру

художественного дарования мировой гений и титан, но по уровню своего философствования не выходящий за пределы домашне-обывательского резонерства — стоит Лев Толстой. Ложность его проповеди и вредность его воззрений пре восходит во многих отношениях все то, что сделали вес остальные, взятые вместе. Его философия, слагавшаяся из сентиментального умиления и отвлеченного рассудка, выно сила и выдвинула настоящий духовно-культурный нигилизм отрицавший государство, науку, искусство и христианскун положительную церковную религиозность ради сентимен тально понятой и истолкованной добродетели. Он выдвину, такое понимание добра и зла, которое религиозно своди лось к отвержению мира, а практически к непротивленчеству И так как это непротивленчество отвечало целому ряду склон ностей и слабостей русского националистического характер? (на которые я указывал в одной из моих предшествующа лекций), то это учение его получило особое значение в жизн и в судьбах русской интеллигенции.

О составе этого учения, его религиозно-философских корнях, о его аргументах и ошибках я высказался подробнее в главах 9, 10, 11 и 12 моей книги о сопротивлении злу силой, вышедшей в 1925 году. Я не могу повторить здесь всего ска занного. Но если выразить кратко самое главное, то надо будет сказать: если русский человек для строительства Рос сии нуждается в чем-нибудь, то прежде всего и больше всего *в воспитании волевого* характера — в личности и в массах, в школе и в политике, в быту и в суде; если что-нибудь могло и может повредить этому делу и ослабить его в жизни — то идеи мироотвержения, непротивленчества и аполитизма.

Религиозность, не умеющая принимать Божий мир, благословлять его и облагораживать, есть религиозность неверная, вредоносная; в христианстве это есть ересь; в православии это есть ложный уклон и искажение. Религиозность, проповедующая непротивленчество, ведет человека к преда нию самого себя, своего народа и всего дела Божьего на земле в руки зла и злодеев, которые не замедлят «попрать все это ногами и, обернувшись, «растерзать» и самих непро тивленцев и преданных им малых сих. Религиозность, отвер гающая государственное дело (ныне тезис «государство есть вообще изобретение дьявола» — из среды людей янк менского⁵ исповедания), или не ведает, что творит, или слиш ком хорошо знает, кому она помогает.

Ныне, после всего испытанного Россией и виденного нам] пришло время крепко, до корня, раз навсегда пересмотре! идею непротивленчества и договорить здесь все до конц; Здесь идеологическая гангрена: не справившись с нею, ру< ские люди — нынешнего поколения и грядущих поколений не возродят, не построят Россию.

2

Тот, кто хочет верно разрешить вопрос о сопротивлени злу силой, тот должен позаботиться прежде всего о вернс *постановке* этого вопроса. Надо помнить, что неверная п< становка вопроса нередко обеспечивает ложный ответ. Таю вы особенно почти все дилемматические постановки вопро са, например: эта вещь или металл, или минерал — а он, может быть, растение; или: что мне делать — занятие торговлей или поступить на военную службу,— а вы, може быть, поэт по призванию. Французская поговорка гласит: н нелепый вопрос бывает нелепый ответ. И так во всем.

Смеет ли человек, стремящийся к нравственному сове] шенству, сопротивляться злу силой и мечом? Смеет ли чел< век, религиозно приемлющий Бога, Его мироздание и све место в мире, *не* сопротивляться злу силою и, когда нео(ходимо, то и мечом? Исследовать эту проблему надо преж; всего отложив в сторону все и всякие предрассудки — п< литические, партийные, идеологические, религиозные и т. Нельзя исследовать этот вопрос, отправляясь от того, чт например, наша партия или наша организация постанови; поддерживать непротивленчество и изо всех сил компром тировать и чернить всякого, кто будет возражать (это буд< не исследование, а предвзятая и злобная пропаганда, не ост, навливающаяся перед клеветой и инсинуацией); или ч' мы боимся, как бы идеология меча не повредила коммун стам в их грандиозном мировом опыте — националисты п верят этой идеологии, устроят в России переворот и дикт туру и заставят страну виселицами. *Психологически* я мо: понять, что кто-нибудь так думает и чувствует, и потому по, держивает непротивленчество — то в газетах, то в кружк; салонной клеветой и личным бойкотом. Но таким деятел* и писателям далеко до философии и до честного филосос ского исследования; они не коснутся и края ризы его, и I писания перед лицом мирового философского дела и русско национального дела — просто не весят.

Однако в философской постановке вопроса бывают и гораздо более тонкие ошибки, непреднамеренные и не политиканские.

Исследовать проблему о допустимости сопротивления злу посредством физического понуждения и пресечения имеет смысл лишь при наличии известных условий. Зло и добро -- суть состояния душевные и духовные, внутренние, возникающие и созревающие в таинственной глубине личной души, и потому не вынудимые и не искоренимые извне; быть добрым и стать добрым можно только свободно по формуле: «не мешай — я сам, и не принуждай — я сам». Зло есть злая воля и злое чувство; и лишь потом — злое внешнее дело и система злых внешних поступков. *Победить* зло значит в последней инстанции умирить его, растворить его, преобразить его. *Победить* зло не значит пресечь его внешние проявления или испугом, угрозой, тюрьмой удерживать злую волю от внешних проявлений. Христианину это ясно уже 2000 лет; здесь нет и не может быть для него сомнений и неясностей. И тем не менее здесь-то как раз и возникает, и ставится проблема во всей ее остроте и сложности.

Человек, признавший это, слишком часто видит себя поставленным перед следующими условиями, в наличии коих он должен удостовериться:

а) Во-первых, он должен удостовериться, что ему дано *подлинное зло*.

Не подобие его, не тень, не призрак; *злая воля, злое чувство, злое дело*, а не бедствие, страдание, заблуждение, слабость — ибо все это люди тоже часто называют «злом». Налицо должна быть *злая человеческая воля*, изливающаяся во внешнем деянии. Это будет воля, направленная против *духа и его свободы*, против *живого и любовного единения людей*.

Всюду, где такая противодуховная и противолюбовная воля изливается намеренно во внешние деяния, встает вопрос о сопротивлении злу посредством пресечения. И там, где духовное воздействие, внутреннее понуждение оказывается бессильным и злая воля выступает в качестве внутренне-одержимой внешней силы, где она проявляется как духовно слепая злоба, ожесточенная, агрессивная, бесстыдная, безбожная, духовно растлевающая и перед средствами не останавливающаяся — сопротивление злу пресекающей силой становится не *правом* человека, а его обязанностью. Это

пресечение не умилит и не растворит злую волю, но или даст ей основание вернуться в себя и пересмотреть свою природу, свои мотивы и побуждения, или лишит ее возможности довершать свою внутреннюю злобность соответствующими внешними деяниями.

Толстой пытался обосновать свое непротивленчество тем, что истолковывал наличное зло как недуг, заблуждение, слабость, случайное совпадение. Этим он не разрешал основную проблему, а *снял* ее; он не отвечал на вопрос, а скрыто уклонялся от ответа на него. У него выходило так. *Вопрос:* следует ли мне бороться со злом посредством физического пресечения, если зла нет, а то, что кажется злом, есть страдание и слабость? *Ответ:* конечно нет, не следует. Но ведь это же есть мнимый ответ на неверный вопрос, который к тому же сам себя упраздняет.

б) Вторым условием правильной постановки вопроса является наличность *верного восприятия* зла, восприятия, не переходящего в его *приятие* и *одобрение*.

Пока зло никем не воспринято, пока ни одна душа не увидела внешнего деяния и не прозрела в скрытую за ним и осуществившуюся в нем злобу, никто не имеет ни основания, ни повода ставить и разрешать наш основной вопрос. Именно поэтому многие люди, заранее тяготясь пред чувствуемой необходимостью ответа, *отвертываются* от зла и предпочитают *не видеть* его: они то уклоняются от сообщаемых сведений; то начинают делать натяжки, чтобы «добро желательно» истолковать их; то начинают ссылаться на непозволительность судить ближнего; то начинают исповедовать и проповедовать, что зло вообще не присуще людям. Именно так делал и советовал делать Толстой и отчасти Кропоткин.

Понятно, что отвернувшийся человек, не видящий, не вое принимающий, не испытывающий, не может разрешить проблему, ибо он погашает ее *в себе самом*, он освобождает себя от ее бремени, притупляет ее остроту и мучительность! а самого себя лишает права участвовать в ее обсуждении. И вследствие этого все суждения его оказываются некомпетентными, как, например, суждения слепорожденного о цветах или дальтониста об оттенках не различаемых им красок.

Надо *увидеть реальное зло* — без этого нет компетентного вопроса и ответа. Но кто воспринял и испытал его; кто не лучил и унес в себе его диавольские ожоги; кто не отвернул

ся, но погрузил свой взор в зрак сатаны; кто позволил образу зла подлинно и верно отобразиться в себе и вынес это не заразившись; кто *воспринял* зло, но не *принял* зла,— тот заключил в своем духовном опыте его природу и приобрел *силу видения* и *обязанность* судить.

У Толстого же выходило так: следует ли мне бороться со злом посредством внешнего сопротивления, если я не вижу зла и не знаю, в чем именно оно состоит и бывает ли оно вообще, и если бывает, то есть ли оно сейчас и где именно? Я отвернулся -- не воспринимаю, не сужу, не хочу видеть и не буду судить. Ответ один: пока не видишь и не находишь - - конечно, *не* следует. Но какую же цену имеет такой успокоительный ответ на вопрос наивного ребенка или взрослого, сознательно организующего себе наивность?

в) Третьим условием правильной постановки проблемы является *подлинная любовь к добру* в вопрошающей и решающей душе. Проблема наша не только теоретическая, но практическая. Она предполагает, что человек не только воспринимает поступки других, но связывается с ними живым отношением, оценивает, одобряет, предпочитает, выбирает и соединяет с избранным и предпочтенным свои радость и горе, жизнь и судьбу. Здесь мало воспринимать — тут надо любить и вступать в живое общение; мало мыслить — надо искренно и подлинно чувствовать; мало констатировать — надо радоваться и негодовать. Человек, *безразлично* относящийся к судьбам добра и зла, индифферент, не различающий и ничего не любящий, не сумеет ни поставить вопроса, ни разрешить его. Вся проблема открывается только тому, кто берет ее главным, центральным чувствилищем своей души — из главного и по главному, для кого вопрос о победе добра над злом есть вопрос его личного бытия и небытия. Подлинное сопротивление злу ставит человека перед вопросом о жизни и смерти, требует от него ответа — стоит ли ему жить при наличии победы зла и как именно он будет жить для того, чтобы этой победы не было. Если торжество насилия, кощунственной противодуховности и озлобленного мучительства не душит человека, не гасит свет в его очах, то это значит, что он не чувствует нашу проблему и не имеет почвы для ее верного разрешения.

Проблема наша формулируется так: «Что следует делать тому, кто любит стихию духа, свободы и любви и вот присутствует при ее намеренном опорочении, извращении и угаше-

нии?» Компетентен ли нелюбящий судить о трагедии нелюбимого предмета? Что может сказать холодный и теплый тому, кто горением души — на жизнь и на смерть — приемлет дело Божие на земле? Имеет ли смысл допытываться у безразличного, что он будет делать, если увидит гибель того, к чему он безразличен?

Вот почему, когда духовный нигилист, отрицающий родину, национальную культуру, науку, искусство, Церковь — как делал Толстой, — ставит проблему о сопротивлении злу, то он *снимает* самую проблему и дает ей мнимое разрешение. Он ставит вопрос так: «Следует ли мне сопротивляться злу пресечением, если действие зла ничему не вредит, или вредит только неценному, нелюбимому, такому что на самом деле не заслуживает ни обороны, ни поддержки и к чему следует относиться безразлично?» Ответ *нет*, не следует. Но какое же значение имеет этот расчётливо-верный ответ на испуганно-отрекающийся вопрос?

г) Четвертым условием верной постановки вопроса является наличие *волевого отношения к мировому процессу* в спрашивающей и отвечающей душе.

Здесь нужна не только и не просто любовь к тому, что оказывается под угрозой и ударом, но еще и способность к *волевому действию* и притом к волевому действию не только в пределах собственной личности, как у аскета, но и за ее пределами — в отношении к другим людям, к их злой деятельности и к тому мировому историческому процессу, в который они включены. Этот процесс есть великая борьба, в которой живой и здоровый дух уже участвует и не может не участвовать: он не может не любить, не решать и не напирать, содействуя одному и препятствуя другому.

Нелепо спрашивать, что следует делать в этой борьбе человеку, органически безвольному (если бы таковой бы. возможен), или человеку, обрекающему себя на искусственное безволие. Человек, сознательно извлекающий свою волю из участия во внешнем мире или удерживающий свою волю от влияния на других людей, не имеет основания ставить нашу проблему. Потому что он с самого начала угашивает или отводит в себе ту душевную способность (волю) и то душевное направление (на чужую волю), которые только и могут осмыслить эту проблему. Такому человеку и не стоит ставить весь вопрос, потому что он для него не существует ему не стоит и решать его, потому что он уже предрешил!

для него, и притом в отрицательном смысле. Если он хочет быть последовательным, то пусть воздержится от обсуждения и суждения по этому вопросу.

Толстой тяготел к мироотвержению, он склонялся к воззрению Афинагора — презирай мир и помышляй о смерти; он извлекал свою волю из путей и судеб человечества и советовал делать то же самое и другим. Тогда вопрос слагался так: «Следует ли мне бороться со злом посредством внешнего воздействия и пресечения, если воля моя мертва для всего внешнего и права в этой своей мертвости, если она не имеет никаких целей и заданий вне моей собственной души и не призвана ни к чему внешнему?» Ответ ясен: нет, не следует. Но ведь ясно также, что вопрос убит самую постановкою и что мертвый ответ уже заложен в мертвом вопросе.

д) Наконец, в-пятых, проблема сопротивления злу внешним пресечением действительно возникает и верно ставится только при том условии, если у человека отсутствуют внутренние мотивы воздержаться от злодеяния и внешние угрозы оказываются бессильными. Физическое воздействие должно испытываться как необходимое, т. е. как практически единственно действительное средство при данном стечении обстоятельств.

Самая сущность проблемы в том, что человеку практически даются всего *две* возможности, всего *два* исхода: или потакающее злу бездействие, или физическое сопротивление. В первом случае он прекращает борьбу совсем и отходит в сторону (моя хата с краю) или же он продолжает применять лицемерно то средство, которое заведомо обречено на неудачу. Мечет бисер перед свиньями, надеясь, что ему как-нибудь удастся не быть растерзанным, может быть прямо надеясь на то, что в роковой час он сошлется на то, что ведь он не сопротивлялся, а лишь кротко метал бисер. Во втором случае он решается приступить к внешнему воздействию и вступает в пресекающую борьбу. Тот, кто выдвигает при этом третий исход — именно, что буйствующий сам постепенно опомнится, надо только дать ему волю и не мешать его насилию; или он будет буйствовать, а мы будем его уговаривать, — тот не разрешает проблему, а угашает ее: он доказывает *ненужность* внешнего пресечения; а проблема начинается там, где оно становится *единственным и необходимым* средством.

Так ставил вопрос и Толстой: «Следует ли мне бороться со злом посредством пресечения, если столь же действительны или еще гораздо более действительны ласка, уговоры, доказательства или обращение к стыду и совести?» Ответ ясен: конечно, не следует. Но ведь этот ответ не относится к нашему вопросу: нужна ли операция, если она не нужна. Этот ответ игнорирует трагическую глубину той дилеммы о которой вопрос умолчал.

Такова верная постановка вопроса.

Было время, когда наши философы и публицисты, мирно укрытые под сенью русской государственности, огражденные русской национальной властью — министрами, армией, полицией и судом — подходили к разрешению нашей проблемы избавив себя от этих основных условий: не из опыта зла; не из предметной любви и воли; наивно идеализируя человеческую природу и умилаясь на эту собственную идеализацию: если я такой милый и хороший, что вижу во всех одну доброту, то, наверное, и все такие же милые и хорошие видят во всех одну доброту.

Толстой иногда прямо спрашивал: «Да где же это он такие особенные злодеи, которых надо арестовывать, наказывать и судить? — их нет». А если их нет — то насилия не они, а те, кто арестовывают, наказывают и судят. Буквально: «признание необходимости сопротивления злу насилем — есть не что иное, как только оправдание людям своих привычек, излюбленных пороков: мести, корысти, зависти, честолюбия, властолюбия, гордости, трусости, злости». И еще: «сенатор, министр, монарх — гаже и хуже палача и шпиона, ибо прикрываются лицемерием». Или еще «Злые всегда властвуют над добрыми и всегда насилуют их».

История уже произнесла свой суд над этим воззрением. Она дала нам опыт зла в невиданном масштабе. *Отверты вайтесь от него, если можете.* Она заострила нашу проблему до неслыханной, непредставимой степени - *смягчайте, замазывайте эту остроту, если смеее.* Она показала нам, что история — не идиллия, и не экосез⁶, и не водевиль, а *трагедии* требующая зоркости, воли и поступков. И никакие силы не снимут с нашей души этого вѣдения, этого бремени и этой ответственности. Нет криводушия и празднословия, которые могли бы усыпить русскую совесть и русскую честь. Мал того: *общечеловеческую честь и совесть.* Властною рукою

истории вопрос поставлен верно, точно и неумолимо. Смеем ли мы молчать об этом? Нет, не смеем! И если мы умолкнем — то вот возопили уже камни!

V I. ' / C. L \ 1} " . t > ' „ y t t - l l l Г - / s - • » („ < , , .

Когда в 1925 году, выносив в себе нашу проблему на протяжении 20 лет, потрясенный и подкрепленный трагедией нашего крушения и ходом русской революции, я опубликовал мою книгу «О сопротивлении злу силою» — скажу не обинуясь, научное исследование, честное и прямое, — случилось то, что я предвидел заранее.

Русская зарубежная публицистика — та самая, о которой я говорил в начале первого часа лекции, — подняла на мою книгу целое гонение. Из города в город нашего рассеяния — из Праги в Париж, из Парижа в Берлин и Ригу, и даже в Иерусалим — люди списывались, сговаривались и выступали устно и печатно против моей работы и против меня лично. Бердяев, Зеньковский⁷, Гиппиус, Чернов⁸, Стенун⁹, Демидов, Милюков, Айхенвальд -- и еще анонимы и псевдонимы — пытались изобразить меня кровожадным погромщиком, софистом насилия, неслыханным гордецом, Торквемадой. Госпожа Гиппиус договорилась до того, что я помешанный, помешательство которого вот-вот будет констатировано врачами; другой публицист договорился до того, что я по-карамазовски сладострастно сюсюкаю при виде крови.

Признаюсь, что я прочел не все эти литературные эксцессы и отвечал лишь два раза суммарно — не для врагов, а для друзей. Однако все, что я прочел, свидетельствовало о том, что *ни один* из возражавших не дочитал моего исследования. Это был просто *mot d'ordre*¹⁰, данный из определенных, мне известных центров: идеология Ильина должна быть скомпрометирована, ибо она грозит такими политическими группировками и такими лозунгами, которые сведутся к казням и погромам. Эту агитацию я предвидел заранее и был готов к ней. Она психологически понятна. Но именно она-то и дает мне основание сказать, что книгу мою я писал не столько для моих современников, потрясенных, ослепленных и перепуганных русским крушением, сколько для молодых поколений России. Я знал и знаю, что они придут, и может быть, уже пришли, — люди со спокойною совестью, — ибо они не повинны в русском крушении; люди с несомнен-

ной волею, с неисчерпаемой верою в Россию и с неутолимо! любовью к ней. Они увидят, уразумеют и решат многое. Для них я написал мое исследование, им я пытался показать верное, христиански-православно верное, и философски доказательное решение вопроса. И они увидят то, что в моей работе просмотрели мои эмигрантские критики: просмотрели потому, что ими владели политические страхи! и интеллигентские предрассудки. И вот об этом, просмотренном, я бы хотел сказать вам на прощание несколько слов.

Именно, утвердив и показав, что человечеству нелз; жить без государственно организованного понуждения и пресечения, я считал и считаю необходимым договорить, что угроза, тюрьма и казнь *не суть средства святые и праведные*; что они не преобразуют злой воли; что они допустимы только тогда, когда по совести считаются необходимым! и единственно целесообразными; и наконец, что душа человека, прибегающего к ним, должна постоянно заботиться < своем внутреннем, духовном очищении.

Отвергающие путь меча настаивают на том, что путь меч; есть несправедливый путь. Это верно — в смысле абсолютно! нравственной оценки; это неверно — в смысле указания; практического исхода. Понятна *мечта* о том, чтобы для нравственно-совершенного человека не было непреодолимых препятствий в чисто духовном поборании зла, так чтобы он мог обновить и преобразить всякого злодея одним своим взглядом словом и движением. Эта мечта понятна: она есть отображение двух скрестившихся идей — идеи богоподобия нравственно-совершенного человека и идеи всемогущества Божия; она как бы ссылается на то, что истинно добродетельный человек приближается к божественному совершенству, от которого увеличивается его духовное могущество так что перед этим духовным могуществом злодеи становятся: все труднее устоять. Это — благородная, но наивная мечта. И несостоятельность ее обнаруживается тотчас же, как только ее пытаются превратить в универсальное правило поведения. Эта мечта несостоятельна *духовно* потому, что обращение и преобразование злодея должно быть его личным, самостоятельным актом, пламенем его *личной свободы*, а не отблеском чужого совершенства, и если бы это могло быть иначе, то он давно уже преобразился бы от дыхания усвоения Божия. Эта мечта несостоятельна и *исторически*: духовна; сила праведника имеет свой предел перед лицом сущего

злодейства. И казалось бы, что именно христианину не подобало бы переоценивать эту мечту, имея перед глазами образы многого множества святых, замученных не обратившимися и не преобразившимися злодеями...

Путь меча есть неправедный путь; но кто же этот человек, который пугается этой неправедности, объявляет ее «злодейством» и бежит от нее? Это тот самый человек, который в течение всей своей жизни не только мирился со всевозможною неправедностью, поскольку она ему была «нужна» или «полезна», но и ныне постоянно грешит со спокойною душой, грешит «в свою пользу» и даже не вспоминает об этом. И вдруг, когда необходимо принять на себя бремя государственности, служение, которое по глубокому слову Петра Великого есть подлинно «дело Божие» и потому не терпит «небрежения», тогда он вспоминает о том, что он непременно должен быть безгрешным праведником, пугается, аффектированно объявляет эту неправедность «грехом» и показывает себя «в нетях»...

Да, путь меча есть неправедный путь; но нет такого духовного закона, что идущий *через* неправедность идет *ко греху*... Если было бы так, то *все* люди, как постоянно идущие через неправедность и даже через грех, были бы обречены на безысходную гибель, ибо грех нагромождался бы на грех и неодолимое бремя его тянуло бы человека в бездну. Нет, жизненная мудрость состоит не в мнительном праведничании, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступать в неправедность, идя *через* нее, но не *к* ней, вступая *в* нее, чтобы уйти *из* нее.

Да, путь силы и меча не есть праведный путь. Но разве есть другой, праведный? Не тот ли путь сентиментального непротивления, который уже раскрыт выше, как путь предательства слабых, соучастия со злодеем, «совиновности» с пресекающим и в довершение — наивно-лицемерного самодовольства? Конечно, этот путь имеет более «спокойную», более «приличную», менее кровавую внешнюю видимость, но только легкомыслие и злая тупость могут не чувствовать, какой ценою оплачены это «спокойствие» и это «приличие».

Тот, кто перед лицом агрессивного злодейства требует «идеального» по своему совершенству, нравственного исхода и не приемлет никакого иного, тот не понимает основной жизненной трагедии: она состоит в том, что из этой ситуации *нет идеального исхода*. Уже простая наличность противо-

любовой и противодуховпой ожесточенной воли в душе другого человека делает такой безусловно праведный исход/до крайности затруднительным и проблематичным: ибо как не судить и не осудить? как выйти из полноты любви и не возмутиться духом? как не оторваться и не противостоять? Но нр! наличности подлинного зла, изливающегося во *внешни злые деяния*, идеально праведный исход становится *мнимым ложным* заданием. Этого исхода нет и быть его не может ибо дилемма, встающая перед человеком, не оставляет дл» него места. Она формулирует то великое столкновение межд) *духовным призванием* человека и его *нравственным совершенством*, которое всегда преследует человека в условиях егс земной жизни. Божие дело должно быть *свободно* узрени и добровольно принято каждым из нас; но мало утвердит! себя в служении ему, надо быть еще сильным *в оборот его*. Всегда возможно, что найдутся люди — может быть кадры, союзы, организации людей,— которые «свободно» от вергнув Божие дело, утвердятся в противоположном и поведут нападение. И вот злодей, поправший духовное призвание человека и понуждающий к тому же других людей ставит каждого, принявшего Божие дело, перед дилеммой предать дело Божие и изменить своему духовному и религиозному призванию, соблюдая свою «праведность», ил! пребыть верным Богу и призванию, избирая и осуществля? несправедный путь. Из этого положения нет праведного исхода: ибо предающий дело Божие и изменяющий своему духовному призванию только по недомыслию может считать свои исход праведным. И это отсутствие нравственно-совершенного образа действий перед лицом наступающего злодея необходимо понять и продумать до конца.

При объективном отсутствии праведного исхода сама! проблема его оказывается ложною и самое искание его становится безнадежным делом, за безнадежностью которой иногда с успехом укрывается робость и криводушие. На против, мужество и честность требуют здесь открытого признания *духовного компромисса*.

Если в повседневной жизни и в обычном словоупотреблении компромисс состоит в расчетливой уступке человека, блюдущего свой личный (или групповой) интерес) надеющегося, что меньшая жертва спасет большую выгоду то устанавливаемый нами *духовный компромисс* совершаете! не в личном интересе и не стремится спасти никакую выгоду

Это есть *бескорыстное приятие своей личной неправедности в борьбе со злодеем*, как врагом Божьего дела. Тот, кто приемлет духовный компромисс, думает не о себе, а о Предмете; и если думает о себе, то не в меру своего житейского интереса, а в меру своего духовного и нравственного напряжения; и если думает все-таки о себе, то меньше, чем тот, кто, укрываясь, дрожит над своей мнимой праведностью. Компромисс меченосца состоит в том, что он *сознательно и добровольно* приемлет *волею нравственно неправедный* исход как духовно необоримый; и если всякое отступление от нравственного совершенства есть неправедность, то он берет на себя *неправедность*; и если всякое сознательное, добровольное допущение неправедности волею создает вину, то он приемлет и *вину* своего решения. Если ему до того было доступно величайшее счастье жить, приближаясь к требованиям совести, то теперь он отказывает себе в этом счастье как в невозможном. Перед лицом сущего злодея совесть зовет человека к таким свершениям, которые доступны только Божеству и Его всемогуществу и для которых ни мысль, ни язык человека не имеют ни понятий ни слов. Эти свершения, если бы они были возможны, отрицали бы самый способ разьединенного бытия, присущий людям на земле, и предполагали бы возможность того, чтобы праведник, оставаясь собою, вошел в душу злодея и стал бы им, злодеем, не становясь им до конца, для того чтобы в нем перестать быть злодеем и выйти из него, обратив его в праведника... Но эти свершения по силам не человеку, а Богу; и мечтание о них остается на земле практически бесплодным.

Перед лицом этой невозможности сопротивляющийся должен решиться на духовно необходимый, хотя и неправедный путь. Он должен принять наличную нравственную безвыходность и изжить ее чувством, волею, мыслью, словом и поступком. Желая блага, преданный благу, он видит себя вынужденным во имя своей религиозно верной цели взять на себя неправедность и, может быть, вину и как бы отойти от блага; и притом с полным сознанием того, что он совершает. Положение его является *нравственно-трагическим*, и понятно, что выход из него оказывается по плечу только сильным людям. Но сильный человек утверждает свою силу именно тем, что не бежит от конфликта в мнимодобродетельную пассивность и не закрывает себе глаза на его трагическую природу, впадая от малодушия в криво-

душие; сильный человек видит трагичность своего положения и идет ей навстречу, чтобы войти в нее и изжить ее. О берет на себя несправедливость, но не для себя, а во имя Божьего дела. И то, что он делает в этой борьбе, является его собственным поступком, его собственной деятельностью, которую он и не думает приписывать Богу. Это есть его *человеческий* исход, который он сам осознает как духовный компромисс и который есть в то же время его *подвиг*: ибо это есть великое, предметное напряжение его, ведущей борьбу за благо, воли. Подвиг здесь не только в ведении самоборьбы, но и в том духовном напряжении, которое необходимо для открытого и выдержанного *приятия вины*. Напряжение духа нужно здесь не только для того чтобы убить злодея, но и для того, чтобы вынести свой поступок и пронести через жизнь совершенное дело, не роня своего поступка малодушным отречением от его необходимости, но и не идеализируя его нравственного содержания.

Трагедия зла и борьбы с ним разрешается именно через принятие и осуществление этого *подвига*. И самый подвиг оказывается тем выше, чем живет в совершающем его огрешается способность освещать его лучом Божественного совещенства. Надо видеть не только необходимость своего напряжения и делания, но и ту человеческую безвыходность, которая его породила. Нужен не целесообразный психический *механизм* меча, но духовный *организм*, зрячий своим решением и сильный до того, чтобы вынести эту зречность: чтобы не только совершить поступок, но и осветит его потом Божиим лучом; и увидев несправедливость его, свое увидеть его духовную необходимость и снова свершить ее в меру этой необходимости; и принять все это не из личных побуждений, а в религиозном порядке.

Борьба со злом требует всегда *героизма*. Не только тогда, когда она ведется в форме внутренних усилий, «о» питающих человека и возвращающих его духовные крылья; но и тогда, когда она ведется в форме понуждающего и пресекающего меча. Героизм меча состоит не только в том, что его дело трудно, беспокойно, полно лишений опасностей и страданий, но и в том, что меченосец нуждается в особых духовных усилиях для ограждения своего личного духовного кремля: ибо его героизм есть *героизм существенно и убежденно принятой несправедливости*. Мало тог

человек, берущийся за меч в безысходной борьбе со злодеем, героичен потому, что он *подъемлет этим бремя мира*. Поставленный перед основной трагической дилеммой, не оставляющей для него нравственного исхода, он *религиозно* приемлет эту безвыходность; и избирая наименее несправедливый и наиболее трудный путь меча, он принимает этот путь как *свою судьбу*.

Религиозное принятие своей судьбы есть тот основной героизм, к которому призван каждый из людей; не к приятию судьбы в смысле квиетизма, или детерминизма, или безволия, или фатализма: но к *волевому, жизненно-деятельному и религиозно-преданному* приятию, которое созерцает жизнь как *служение*, освещает ее лучом *призвания* и вливает *всю личную силу* в религиозное служение этому религиозному призванию. Судьба человека в том, чтобы в жизни на земле иметь дело с буйством неугovorимого зла. Уклониться от этой судьбы нельзя; есть только две возможности: или недостойно отвернуться от нее и недостойно изживать ее в слепоте и малодушии, или же достойно принять ее, осмысливая это принятие как служение и оставаясь верным своему призванию. Но это и значит принять меч во имя Божьего дела.

В этом принятии своей судьбы и меча человек «полагает свою душу», но утверждает свой *дух* и его достоинство. Он полагает свою душу не только в том низшем смысле, что соглашается отдать свою земную жизнь в борьбе со злодеем; но еще и в том высшем смысле, что берет на себя совершение дел, бремя которых он потом несет, быть может, через всю жизнь, содрогаюсь и отвращаясь при непосредственном воспоминании о них. Он принимает не только *бремя смерти*, но и *бремя убийства*; и в бремени убийства не только тягостность самого акта, но и тягость решения, ответственности и, может быть, вины. Нго духовная судьба ведет его к мечу; он принимает ее, и *меч становится его судьбой*. И в этом исходе, в этом героическом разрешении основной трагической дилеммы он не праведен, но *прав*.

Христос учил не мечу; Он учил любви. Но ни разу, ни одним словом не осудил он меча, ни в смысле организованной государственности, для коей меч является последней санкцией, ни в смысле воинского звания и дела. И уже первые ученики его, Апостолы Петр и Павел (Петра, II, 13—17;

Римл., XIII, 1—7) раскрыли положительный смысл этого неосуждения. Правда, Апостолам было дано указание, что меч не их дело и что «все, взявшие меч, мечом погибнут» (Мтф. XXVI, 52); и воинствующей обороны для Себя Христос не восхотел; но именно в этом отказе от обороны, и в вопросе об уплате подати (Мтф. XXII, 17—21; Мрк. XII, 14—17), и в разговоре с Пилатом (Иоанна XVIII, 33--38; XIX, 9-11) веет тот дух свободной, царственной лояльности, который позднее утверждали Апостолы и который не постигли и утратили в дальнейшем такие миро-отрицатели как Афинагор, Тертуллиан и другие. И вот, *земная гибель* от взятого меча остается высшею Евангельскою «карою» предначинанной для меченосца.

Христос учил любви; но именно любовь поднимает многое: и жертву неправедности, и жертву жизни. Да, взявшие меч погибают от меча, но именно любовь может побудит! человека принять и эту гибель. Взявший меч готов убить но он должен быть готов к тому, что убьют его самого: вот почему приятие меча есть приятие смерти, и тот, кто боится смерти, тот не должен браться за меч. Однако в любви не только отпадает страх смерти, но открываются те основы и побуждения, которые ведут к мечу. Смерть есть не только «кара», заложенная в самом мече, она есть еще и живая *мерс* для приемлемости меча. Ибо браться за меч имеет смысл только во имя того, за что человеку действительно стоить умереть: во имя дела Божьего на земле. Бессмысленно браться за меч тому, кто не знает и не имеет в мире ничег выше самого себя и своей личной жизни: ибо ему вернее бросить меч и спастись, хотя бы ценою предательства; и унижительной покорности злодеям. Но за Божие дело в себе самом, в других, и в мире - - имеет смысл идти и; смерть. Ибо умирающий за него отдаст меньшее за большее, личное за сверхличное, смертное за бессмертное, чело веческое за Божие. И именно в этой отдаче, именно этой отдачею он делает свое меньшее — большим, свое личное — сверхличным, свое смертное — бессмертным, ибо себе, чело веку, он придает достоинство Божьего слуги. Вот в каком смысле смерть есть мера для приемлемости меча.

Весь этот раскрытый и утверждаемый нами духовны компромисс неизбежен для человека в его земной жизни. К нему не сводится, но на нем в последней инстанции покоится начало внешне понуждающей государственности: госу

дарственное дело совершенно не сводимо к мечу, но меч есть его последняя и необходимая опора. Тот, кто не признает меча, тот разрушает государство; но напрасно он думает, что он избавляет себя этим от компромисса: ибо он только предпочитает безвольный, трусливый, предательский и лицемерный компромисс компромиссу волевому, мужественному, самоотверженному и честному. Меч как символ человеческого разъединения на жизнь и смерть не есть, конечно, «нравственно лучшее» в отношении человека к человеку. Но это «нравственно нелучшее» духовно необходимо в жизни людей. Не всякий способен взяться за меч и бороться им, и остаться в этой борьбе на духовной высоте. Для этого нужны не худшие люди, а *лучшие*, люди, сочетающие в себе благородство и силу; ибо слабые не вынесут этого бремени, а злые изменят самому призванию меча...

Так складается один из трагических парадоксов человеческой земной жизни: именно *лучшие люди* призваны к тому, чтобы вести борьбу со злодеями — вступать с ними в неизбежное взаимодействие, понуждать их злую волю, пресекать их злую деятельность и притом вести эту борьбу *нелучшими* средствами, среди которых меч всегда будет еще наиболее прямым и благородным. Вести государственную борьбу со злодеями есть дело необходимое и духовно верное; но пути и средства этой борьбы могут быть и бывают вынужденно-неправедные. И вот, только лучшие люди способны вынести эту неправедность, не заражаясь ею, найти и соблюсти в ней должную меру, помнить о ее неправедности и о ее духовной опасности и найти для нее личные и общественные противоядия. Счастливы, в сравнении с государственными правителями, монахи, ученые, художники и созерцатели: им дано творить чистое дело чистыми руками. Но не суд и не осуждение должны они нести политику и воину, а благодарность к ним, молитву за них, умудрение и очищение: ибо они должны понимать, что их руки чисты для чистого дела только потому, что у других нашлись чистые руки для нечистого дела. Они должны помнить, что если бы у всех людей страх перед грехом оказался бы сильнее любви к добру, то жизнь на земле была бы совсем невозможна. В одном из своих писем Св. Амвросий Медиоланский рассказывает о той печали, которая охватывает ангелов, когда им приходится покидать блаженство горнего созерцания с его покоем и чистотою и слетать по повелению Божию на землю,

принося злодеям суд и кару и огонь Божьего гнева; безрадостно и скорбно благому существу выходить из плеромы, обращаться к злу и воздавать ему по справедливости... И вот, в этом образе каждый благородный носитель власти и меча должен найти для себя утешение и источник силы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Понятно, что такой исход требует прежде всего и больше всего *целостного характера*. И снова, снова спрашиваю я: что есть характер? И отвечаю: это органическое единство личности - ее духа и ее инстинкта; это непререкаемый авторитет внутренней святости; это власть над собой и своею страстью.

И эту силу характера вы, русская молодежь, приобретете, закаляемые страданиями - и здесь, в зарубежье, и там, в подъяремии. Этого требует Россия. В борьбе за Родину вам нельзя внутренне двоиться, разлагаться и путаться в ногах у самих себя; нельзя тянуть и к лесу, и к бесу; нельзя смотреть на все с разных, условных точек зрения и проповедовать, что все относительно; нельзя криво ставить роковые вопросы и давать на них кривые ответы; нельзя отделять *свою* судьбу от судьбы Родины. Одно надо помнить: Россия поругана, гаснут Божьи огни на ее алтарях, владеют ею нечестивцы, стремящиеся стереть русский дух с лица земли.

Не стоит любить от бесхарактерности, от безволия, слабости и робости; любить из безволия и долюбливаться до сентиментального расслабления. Учитесь христианской любви у Преподобного Сергия, у Патриарха Гермогена, у Александра Невского; и не учитесь ей у Льва Толстого и его последователей. Помните: в любви нужна не только мука за другого, но и гроза за него; ибо настоящая любовь видит в человеке не только стонущую животность, а ангельский зрак; и знает, что падшему ангелу подобает не сентиментальное сочувствие, а огненный меч.

Где-то в премудрых решениях Творца предначертано нам, русским изгнанникам, обрести нашу чудесную Родину через отрыв от нее. И время, отведенное нам, мы должны проводить не в слезах слабости и не в горделивых фантазиях, а в личной и совместной подготовке к грядущей работе.

И. А. ИЛЬИН

Мы должны учиться *грозной любви* и *гибкой борьбе*. Мы должны быть твердо уверены в нашей победе, ибо за нами *правота* и сила воли. За нами история России, за нас ее святыни, за нас пробуждающийся инстинкт национального самосохранения.

Но первое, первое, чему мы должны научиться: честно исследовать все роковые вопросы перед лицом Божиим и честно выговаривать добытые решения.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ: PRO ET CONTRA ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ИДЕЙ И. А. ИЛЬИНА

ПАМЯТИ Л. Г. КОРНИЛОВА¹

В воскресенье 26 апреля в 6 час. вечера русским национальным студенческим объединением и Галлиполийским землячеством в зале «Глагол» (Ригрова набережная, 18) устраивается открытое заседание, посвященное памяти Л. Г. Корнилова по случаю 7 годовщины со дня его смерти. Вступительное слово скажет П. Б. Струве. Речь на тему о сопротивлении злу произнесет И. А. Ильин, приехавший на днях в Прагу из Берлина.

С. Варшавский

«О ПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ»

(От нашего пражского корреспондента)²

Галлиполийское землячество и русское студенческое национальное объединение ознаменовали седьмую годовщину со дня смерти Л. Г. Корнилова устройством публичного собрания, на котором, кроме русских, присутствовали и представители чешской общественности. Председатель собрания П. Б. Струве дал краткую характеристику покойного вождя Добровольческой Армии и предложил почтить его память вставанием, что и было исполнено. Затем слово было предоставлено временно гостящему в Праге проф. И. А. Ильину, выступление которого произвело очень большое впечатление.

Л. Г. Корнилов является ярким носителем того духа, той идеологии, которую проповедует оратор, и потому он связал свое выступление с его именем.

С большой смелостью, вооруженный тщательным изучением избранной темы, оратор обрушивается на «нелепое и злостное» учение Л. Н. Толстого о непротiwлении злу и хочет «перевернуть эту страницу в истории русской интеллигенции». Его зада-

ча — доказать, что Толстой извратил и ложно истолковал учение Христа, поставив сентиментальность, жалостливость, размягчение души на место действенной христианской любви, требующей борьбы со злом.

Оратор сознает и объемлет всю трудность стоящей перед ним задачи, но бросается в бой со всю страстностью убежденного человека и со всею верою в победный исход. Нет, конечно, никакой возможности в газетном отчете воспроизвести эту большую, захватывающую речь, но с основными положениями молодого философа мы попытаемся ознакомить читателя.

Нам кажется, что это нужно сделать, ибо его речь явилась своего рода событием в наших интеллигентских кругах и найдет, вероятно, немало откликов.

Всем своим темпераментом, всеми силами своей ищущей и негодующей души оратор ополчается против «жизненного дезертирства», против «моральной слякоти» наших дней и берется доказать, как христианин, и притом как православный, верующий христианин, что любовь христианская не исключает меча.

Надо только правильно определить природу любви, надо понять, что такое борьба со злом в христианском смысле слова.

Борьба со злом, ведома злым существом, во имя зла не есть борьба. «Гад съедает другую гадину», по слову Достоевского, и сам потом находит свою гибель, но это не борьба в христианском значении слова. Только сопротивление злу, происходящее из одухотворенной любви, есть истинная борьба и она не только не возбраняется христианством, но составляет долг христианина.

Две величайших заповеди положил Христос: любовь к Богу и любовь к ближнему. Что есть любовь к ближнему? Это любовь к божественному началу в ближнем, признание в нем сына Божия; только человек, нашедший сам в себе и утвердивший сына Божия, может постигнуть его и в другом, и люди суть братья лишь постольку, поскольку они — сыны Божии. Любовь к ближнему вытекает из любви к Богу, вторая заповедь — продолжение и развитие первой.

Под этим углом зрения, во имя искания божественного совершается новое измерение людей и понятий: любовь — это связь духа с духом.

В ближнем ценна его душа, искра Божия в нем, луч божественного...

Все обычные воззрения меняются при таком подходе к человеку и его жизни.

Обычное воззрение считает сытость лучше голода, здоровье

выше болезни, власть и . е л<л":ле:ия, жизнь п&ше сверга и м
ТННЮ христианское в:дарение у.;жет предпочесть голод сытости
болезнь — здоровью, подчинение — властвованию, смерть -
жизни.

Обычное воззрение считает множество людей выше одного че-
ловека, а христианство противопоставляет одного многим, отри-
цает равенство, равноценность людей, ибо люди, подобно звездам
различествуют в славе своей.

Искание Божеского в человеке приводит к неприятию дьяволь-
ского: дьяволу можно желать преобразования, но любовное прия-
тие дьявола невозможно.

Христос заповедал прощать врагов, но он говорил о *личны*.
врагах человека, а не учил нас любви к врагам Божьего дел-
и содействию растлителям малых сил.

Для этих растлителей, для врагов Божьего дела у Христ;
было и огненное слово, и изгоняющий бич, и грядущие вечны
муки.

Христос учил прощать несчетно «брату, согрешившему про-
тив *меня*», но акт личного прощения нельзя смешивать с прощением?
соблазнитель, для которых жернов на шею — еще не самый худшж
исход.

Надо прощать *свою* обиду, быть кротким в отношении личног
врага, но кто дал человеку право прощать обиду, нанесеннун
другому, подставлять не свою, а чужую щеку? Бездейственно со-
зерцать злодеяние, совершаемое над ближним, не значит быть
кротким, а равносильно соучастию в злодеянии. Божьи слуги нуж-
даются в мече для отвращения творимого перед ними зла. Их суж-
дение может стать тяжким и безрадостным, и в борьбе с безволь-
ным сентиментализмом они должны решаться на безжалостнук
суровость к отдельному человеку, на возмездие, на казнь.

Зло обладает четырьмя свойствами: оно едино, агрессивно
лукаво и многообразно. Думать, что зло можно уменьшить, дого-
ворившись с ним,— наивно, рассчитывать, что его можно истощит
беспрепятственностью,— преступно. Зло слишком удобопревратне
и только решительный волевой отрыв от него во спасение, и меч -
решающее орудие.

Оратор обрушивается на тех, кто, не приемля зла, ограни-
чивается тем, что отвертывается от него. Умыв руки, такие люд!
начинают отыскивать оправдание для своего поведения: бесплод-
ность борьбы, необходимость сохранить себя для семьи и т. д. Отсю-
да один шаг до оправдания самого зла. Для характеристики эти?
нравственных дезертиров оратор воскрешает старое русское ело

во — «хороняка». Заканчивает он призывом к активности, к волевой любви во спасение родины и выражает пожелание, чтобы русские люди пребыли верными творческому духу тех правителей, вождей и воинов русских, кои с умом и славою носили меч свой.

Как мы уже отметили, речь произвела очень большое впечатление.

ПАМЯТИ ГЕН. КОРНИЛОВА³

Союз офицеров б. Российских армий и флота, Русский национальный студенческий союз и Внепартийное национальное объединение русских в Германии извещают, что в воскресенье, 24-го мая, в 8 час. веч. в Шуберт-зале (Бюлов-штрассе, 104) устраивается заседание, посвященное памяти *генерала Лавра Георгиевича Корнилова*.

Речь на тему: «О сопротивлении злу» произнесет профессор И. А. Ильин. Вход свободный и бесплатный. Для оплаты расходов по найму помещения всех присутствующих на заседании просят делать добровольные взносы при входе в зал.

«О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ»⁴

В воскресенье 24 мая Союз офицеров б. Российских армий и флота, Русский национальный студенческий союз и Внепартийное национальное объединение русских в Германии устроили заседание, посвященное памяти национального русского героя Лавра Георгиевича Корнилова. Речь на тему: «О сопротивлении злу» произнес проф. И. Д. Ильин, указавший, что творческое напряжение героя, утверждающее национальный символ, является исходным путем для всех тех, кто ищет этот утраченный символ. Еще не поставлен — из камня и дерева памятник Лавру Георгиевичу Корнилову, но духовный образ его неотступно стоит перед нами и, несомненно, он будет поставлен когда-нибудь рядом с Мининым и Пожарским. Идея православного меча, священная и великая идея, была движущей силой Корнилова. Среди причин, которые привели нас к национальной катастрофе, главная — это неверное строение нашей души, выражающееся в сентиментальной размягченности. В этом искажении нашей души не последнюю роль сыграла толстовская идея о непротивлении злу, идея, которой присуща соблазнительная видимость единственного правильного толкования слова Христова. И докладчик надеется, что эта толстовская страничка русской нигилистической морали будет скоро вырвана, а на ее место поставлена старая русская идея православного меча.

Спротивление злу происходит из одухотворенной любви, в любовь без духа не реальная ценность, а нереализующая сил Эта любовь вступает в единение только с живым добром. Од хотворенная любовь определяется ее религиозным освящение Она перестраивает все мировоззрение изменяет отношение к Бо и к родине, религии и семье. В глазах одухотворенной любви мн жество людей, как таковое, не может заменить качеств одно человека. Она знает, что есть люди, которым лучше бы умереть Н! не родиться, чем злодействовать. Истинная любовь не знает сент ментальной гуманности. Начало духа ограничивает любовь, указ! вает предел ее слепому развитию. Не любит вовсе тот, кто утверждает, что любит все. Духовная зрячесть и духовная воля полага ют ту грань, где кончается ложная гуманность. Перед нами долж< быть всегда образ Архангела Михаила, образ хранителя Г оргия.

Христианин, желающий соблюдать учение, не призван вовсе тому, чтобы показывать умиленную любовь к нераскаившему» злодею. Проблема бытия злодея не есть только проблема постр давшего. Обиженный может и должен простить личную обиду. ? в душе у него не должно быть сентиментальных иллюзий, будт простив злодея, он уничтожил зло. «Не противься злу» — на/ понимать в смысле кроткого перенесения личных обид. Нель; этот благой призыв понимать как непротивление злу вообще Св. Феодосий Печерский учил: живите в мире со своими враг: ми, а не врагами Божьими. Духовная любовь имеет силу ост; иовиться на стойком «нет». Единственная ее функция благожел; тельство. Земной любви свойственно беспредметное умиление, у которого и происходит эта слащавая мораль. Наоборот, духовна любовь знает, что между основными заповедями Христа може возникнуть лишь внешний конфликт именно тогда, когда любот к Богу требует беспощадного и жесткого отношения к людям? . Не слабость, не падение, не заблуждение, не грешность караютс: ибо карающий го-прежнему желает каемому преобразования очищения; карается зло, его самоутверждение. Есть злодеи, по о' ношению к которым должна быть подавлена последняя вспышк жалости. Так духовная любовь, поставившая себе задачу искорс нение зла как такового, приходит к необходимости институт смертной казни. Оставаясь в родном лоне благожелательств; духовная любовь видит различные стадии отношения к злодею: не одобрение, несочувствие, осуждение, обличение, противодействи и как последняя стадия смерть.

Путь отрицательной любви безрадостен. Вступивший на это

путь подвергнется осуждению sentimentalных и безвольных, тех, кто во имя либерализма только ждет того момента, чтобы призвать Пугачева и Разина и, открыв тюрьмы, показать нам, что могут сделать соединенные силы революции и уголовщины.

В понятии этого безрадостного пути и кроется понимание идеи православного русского меча.

И этим мечом был препоясан Лавр Георгиевич Корнилов.

РЕЧЬ-ДОКЛАД И. А. ИЛЬИНА⁵

В пятницу, 5-го июня, в 8½ час. вечера в помещении Международной конференции производства, мира и порядка (6, сквар Рати, между №№ 35 и 37 авеню Рапп) состоится устраиваемое совместно Русским национальным комитетом, Парламентским комитетом и Общевоинским союзом публичное собрание, на котором бывш. профессор Московского университета И. А. Ильин повторит сказанную им недавно в Праге и Берлине речь на тему: «О сопротивлении злу».

В Праге речь И. А. Ильина, произнесенная им в собрании Галлиполинекого землячества в память Л. Г. Корнилова, на котором председательствовал П. Б. Струве, произвела на слушателей, как русских, так и чехов, огромное впечатление и явилась целым событием в русской пражской жизни. После этого она с большим успехом была повторена в Берлине.

РЕЧЬ-ДОКЛАД И. А. ИЛЬИНА⁶

В пятницу, 5-го июня, в 8 час. 30 мин. вечера в помещении Международной конференции производства, мира и порядка (6, сквар Рапп, между №№ 35 и 37 авеню Рапп) состоится устраиваемое совместно Русским национальным комитетом, Парламентским комитетом и Общевоинским союзом публичное собрание, на котором профессор И. А. Ильин скажет речь на тему «О сопротивлении злу».

На покрытие расходов взимается 2 франка.

Сообщения: Метро- «Эколь Милитер». Трамваи №№: 14, 20, 26, 28, 43, 92. Автобусы: AC, AH, AD, AQ, M, Y, AX.

* * *

И. А. Ильин — замечательный философ-юрист, доктор государственного права, в ближайшем будущем выпускает целую книгу.

посвященную противлению злу, как проблеме религиозной философии. Эта проблема глубоко волнует в наше время умы многие; и в особенности религиозно и церковно настроенной молодежи!

Н. П. В.

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ

(на докладе И. А. Ильина)⁸

Трудно поверить, чтобы доклад И. А. Ильина «О сопротивлении злу» произвел «громадное впечатление в Берлине и Праге», как том вещала предшествовавшая докладу настойчивая реклама. На полнившая приятный и уютный зал на сквере Рапп публика про водила докладчика без большого энтузиазма.

И. А. Ильин посвятил свой доклад памяти «русского национального героя ген. Л. Г. Корнилова», но говорил «не о жизни описании его», а «труднее и священнее о том, что носил он своем сердце и к чему звал», иначе говоря, об «идее православной меча, утраченной русским сознанием, но сохранившейся в русском сердце и ведшей белых героев».

Если оставить в стороне талантливую, хотя и многословную форму изложения, основная, неоднократно повторяемая мысль докладчика сводится к следующим положениям:

«Служение Богу требует иногда безжалостности к человеку а жалость к человеку является иногда предательством Божьего дела». «Из любви к Богу нужно сдерживать любовь к человеку» «Человек, угасивший в себе образ Божий, нуждается не в благожелательстве, а в гнев...»

Существует «слепое религиозное воззрение», *неправильное* убежденное в том, что «все люди равны и все имеют право на жизнь, что человек выше вещи», и существует *правильное* «одухотворенное» воззрение, проникнутое «духовной любовью» и полагающее, что «есть вещи, которые выше человека (так, «Христо» выгнал людей из вещественного храма)), и есть люди, которые лучше умереть.

На этой концепции, которую докладчик называет «христианской, особенно же православной», строится затем вся теория «о сопротивлении злу». «Теория» направлена своим острием: против «неверного и зловредного учения Льва Толстого, развратившего последние русские гражданские поколения», и по существу сводится к бесспорному в своей примитивности утвержде

нию о том, что «бессмысленно отстаивать для злодея свободу беспрепятственного злодеяния».

«Духовная любовь, оставаясь благожелательной к просветлению всякого человека, меняет свое отношение к человеку по мере зла, в нем содержащегося». На этом пути «духовная любовь проходит ряд логических состояний» от «неодобрения» до «тюрьмы» и «казни».

Евангельский завет о прощении обид? Да, личных обид, но — восклицает докладчик «кто дал мне право прощать злодею поругание святыни?». Есть вещи, которые выше человека...

«Любовь кончается там, где начинается зло». Правда, Новый Завет был дан тогда, когда «угроза и кара совершили свое дело обуздания ветхозаветного человека», но, по мнению докладчика, «по-прежнему необходим меч расщепления добра и зла». Нельзя быть благожелательным ко злу, оставаться нейтральным перед лицом зла. «Духовная любовь должна быть активна», «из любви уговаривая и казня». И. А. Ильин полагает, что именно к этому сводится учение Христа и что именно так учила и должна учить «христианская, особенно же православная» церковь.

Не будь упоминания имени Христа и ссылок на святые и церковные авторитеты, что можно было бы возразить против этих странных, как сама земля, бесспорных житейских трюизмов, талантливо переложенных в своеобразной и художественной форме?

Тезисы И. А. Ильина при различной и меняющейся мотивировке пребывают неизменными на протяжении всех веков существования человечества, и уж во всяком случае задолго до христианской эры.

Если только об этом печальном законе человеческой истории хотел рассказать докладчик, то не к чему было облекать доклад в столь торжественную и многовещающую форму; зачем понадобилось совершать над этим законом обряд крещения, налагать на него христианскую санкцию и унижать смысл Христова откровения — неизвестно.

ДОКЛАД ПРОФ. ИЛЬИНА⁹

Лекцию профессора Ильина «О непротивлении злу» слушала с напряженным вниманием переполненная большая зала. Кого тут не было... И обычная публика приходских собраний, и бывшие военные, и преподаватели всякой «общественности», и дамы, и молодежь.

Привлекало и имя автора, и тема. Многих и многих, ищущих

ответа на все вопросы жизни — а в том числе и политики — только в Евангелии, волнует и смущает смысл заветов Христа о всепрощении и мире в применении к вопросу о борьбе со злом, временам как будто требующий забвения заповеди любви... особенно если эту заповедь толкуется по-толстовски: и противиться злу не надо, даже судить злодея нельзя, не говоря уже о каре вредного всем святому в жизни человека - отнятием у него самого жизни. Христианская любовь и прощение — с одной стороны, борьба возмездие - с другой. Мир — и меч!

Два часа длилась лекция.

А содержание? Трудно сказать, насколько удалась автору его задача: разбить — как он решительно заявил — вредное и ошибочное толкование христианской любви, внедренное не одному уже по колени русской интеллигенции Толстым.

Несомненно, однако, что приведенные лектором доводы заставляют задуматься над этим вопросом серьезно всякого, впадшей в соблазн подмены идеи деятельного добра и любви к ближнему как она требуется христианством, сентиментальным и дряблым? чувством терпеливого и добродушного преклонения перед силой зла во имя будто бы христианского прощения, неосуждения: и непротивления злу. Такое пассивное, хотя бы и любовное, отношение человека к окружающему не только не есть христианская любовь, а, напротив, пособничество злодею, служение не Христу а Дьяволу.

Любовь к ближнему, завещанная Христом, есть только та которая вытекает из любви к Богу — требуемой первой и самой великой, по Евангелию, заповедью. Любить в ближнем следует не его человеческую сторону, а только отражение в нем Божьего образа, и потому христианская любовь свойственна человеку, только сумевшему достичь уже любви к Богу, а при этом невозможен; уж любовь ни к чему дурному и злему в личности ближнего..

Отсюда христианская любовь «любить» только добро в людях и для злодеев в сердце христианина ей места нет.

К людям, одержимым злою силою, творящим зло, попирающим святую — веру, родину, благо ближнего, — у христианина должно сохраняться только благое желание: обращение злодея на путь добра, а дальше — уже отказ от общения с ним, осуждение, кара, даже казнь. Не мир, а меч. Тот меч, который благословлял; всегда Церковь для борьбы со злом мира, меч справедливой закона, меч православной власти, меч, которым всегда, везде, во века боролись «лучшие» в человечестве против «злых» за веру и родину, благо и культуру, начиная от царя до рядового воина. Така!

деятельная любовь не совместима с чувством непротивления злу.

А христианское прощение обид? Оно совершенно необходимо. Оно-то и есть неременное условие христианской борьбы со злом, оно только и дает борцу оправдание в извлечении меча... Личного чувства мести за свою личную обиду в этой борьбе быть не должно. Своим врагам свою полученную от них обиду христианин обязан прощать безгранично, беспредельно. Своё отдать, хотя последнее, хотя бы и врагу, христианская любовь повелевает с тою же самою непримиримую строгостью, с какою запрещается равнодушно смотреть на зло, творящееся на глазах христианина: поругание веры, разрушение основ общественной жизни, соблазн «малых сих».

Для «злодеев», способных на это, и кроткий лик Христа пылал гневом, и у него находился бич, и он сулил им и «жернов на шею», и вечный огонь мук.

Д. Пасманик¹⁰

ЧЕРНО-БЕЛОЕ"

Один мой приятель, берлинский художник, лет двадцать тому назад показывал мне свои рисунки, сделанные все из черных линейных орнаментов на фоне белой бумаги. Тогда это была новость. Мой приятель ожидал от меня выражения одобрения, восторга, признания. А я не мог скрыть своей правды: все его рисунки были мне не по душе. В них была сухая схематичность, от которой веяло надуманностью, нежизненностью, т. е. фальшью. Жизнь сложнее, красочнее, разнообразнее. С тех пор я нажил себе врага: художники ведь очень обидчивые люди. Но потеря приятеля не помешала тому, что я с тех пор не перевариваю ничего черно-белого, где бы оно ни проявлялось: в рисунке, в писаном слове, в мысли, в жизни. Черно-белое до сих пор остается для меня огромной ложью, отвратным искажением жизненной красоты.

На днях мне опять пришлось столкнуться с черно-белым в области русской эмигрантской мысли.

5-го июня проф. И. А. Ильин прочел в Париже доклад на тему: «О сопротивлении злу». Новая газета П. Б. Струве «Возрождение», публикуя сообщение о предстоящем докладе, сообщала: «В Праге речь И. А. Ильина произвела на слушателей, как русских, так и чехов, огромное впечатление и явилась целым событием в русской пражской жизни. После этого она с большим успехом была повто-

рена в Берлине». Следовательно, предстояло приобщиться к «целому событию» в русской пражской жизни. Я не помню: может быть ваш пражский корреспондент уже сообщал вам об этом «событии» но все же я считаю не лишним вернуться к нему, ибо если эта речь событие, то очень печальное, с которым надо бороться.

Содержание речи, продолжавшейся добрых два часа, сводите в сущности, к следующему:

Есть любовь сентиментальная, чувственная и есть любовь одухотворенная, освященная христианской божественностью. Настоять, любовь — только последняя. Эта любовь вовсе не обозначает прощение, как обыкновенно думает весь христианский мир. Евангелие повелевает прощать врагам, но только личные обиды. Но если оскорбляют святые Божественные, дух человеческий, отечество прощения быть не может. Евангелие повелевает, если тебя удар: в одну щеку, подставить вторую, но Христос изгоняет из храмов мытарей и всех кощунствующих. Более этого: Евангелие грозит даже мечом тем, которые оскорбляют божественные установления. Вы уже сами понимаете, каковы выводы из этих положений: имя духовной любви можно и должно уничтожать (лектор употребил термин «казнить») врагов Божьих, врагов отечества, растлителей малолетних. Лектор не постеснялся провозгласить над тем, которые во имя какой-то сентиментальности отказываются доносить на врагов добра и святости. ...Я слушал, и на душе у меня в более и более сгущалось чувство беспредельной тоски, все углублялось ощущение патологического; временами казалось, что там, на трибуне, бредит сумасшедший. Но нет, четко и звучно формулировалась линейная черно-белая мысль. И мне стало вдруг очевидно: большевистский яд отравил лучших. Ильин проповедал мораль чекистов, только навыворот.

И где смысл всей этой проповеди? Выходило так, будто ты в состоянии расправиться с эмиссарами Сатаны, растлившими Россию, но по мягкодушию и под влиянием ложно понятой христианской любви мы стесняемся снять головы всем этим Зиновьевым, Рыковым, Калининным, /Каменевым, Фрунзе, Дзержинским! и т. п. Как будто, когда велась фактическая борьба с большевиками при Корнилове, Колчаке, Деникине, Врангеле, люди спрашивались с Евангелием, надо ли уничтожать врагов России или нет? Как будто в зале между слушателями был бы хоть один, который сомневался бы, как поступить с большевиками, если материальная сила была бы на его стороне.

Все содержание доклада Ильина было, таким образом, «беспредметное, бесцельное, ибо в реальной жизни нет вовсе той проб/

мы, которую выдвинул докладчик. К сожалению, между его слушателями присутствовали и такие, которые, *если могли бы*, расправились бы основательно не только с большевиками, но вообще со всякими инакомыслящими, вроде покойного В. Д. Набокова¹² или поныне здравствующего П. Н. Милюкова. На днях лишь морской офицер, *по поручению целой организации*, оскорбил действием генерала русской армии только за то, что последний думает иначе, чем Кирилловны¹³. Да нет, вся русская жизнь по эту и поту сторону рубежа слишком насыщена ненавистью и враждой, чтобы надо было проповедовать мщение *на основании Евангелия*.

Но знаете, что меня больше всего опечалило? То, что Ильин вовсе не верующий христианин, он вовсе не Торквемада, он лишь подражатель Победоносцева¹⁴. Христианство для него является средством, орудием государственной целесообразности.

И это самое опасное, ибо такая политика разлагает всякое искреннее религиозное верование, она может оправдать некоторые, на первый взгляд непонятные нам поступки патриарха Тихона¹⁵. В одном я убежден: глубоко верующий христианин не мог бы повторить мысли докладчика. В крайнем случае он вышел бы из всех затруднений, опираясь на подлинное Евангельское постановление: Кесарево Кесарю, Божье Богу.

Так оно и есть: на земле существует особый порядок, который вытекает из идеи государственной целесообразности и национального благополучия. Во имя этих принципов мы обязаны напрячь все наши силы, чтобы освободить Россию от ее нынешних управителей. Не во имя мщения, а под давлением идеи государственности мы должны очистить Россию от большевиков и от большевизма. И больше ничего. А будущую жизнь возрожденной России, мы должны строить на принципе любви, правды и справедливости. Благодаря большевикам люди стали злыми, черствыми, ненавистниками. И долго придется работать, чтобы в человеке уничтожить зверя. Поэтому сохраните Евангелие во всей его чистоте, не обезображенной линейными¹⁶ комментариями Ильина.

И еще раз повторяю: если его доклад был «событием», то очень печальным событием, против которого я протестую, ибо имею на это некоторое право.

На докладе г. Ильина председательствовал А. В. Карташев, председатель Национального Комитета¹⁷, а в газетах сообщалось, что последний является одним из организаторов доклада. Против этого факта я протестую изо всех сил. И вот почему. Позвольте мне нескромность: первый, который выступил в печати (в газ. «Общее дело») с призывом о созыве общерусского Национального

съезда, был автор этих строк. Затем в продолжение нескольких месяцев В. Л. Бурцев¹⁸ и я много работали, пока наша идея не осуществилась. Цели Национального союза выражены очень ясно программе, выработанной покойным В. Д. Набоковым и принято первым съездом. Эта программа не имеет ничего общего с идеям Ильина. Одним из горячих защитников (а отчасти и автором) означенной программы был А. В. Карташев. *Noblesse-oblige!*¹⁹ Эта программа абсолютно запрещает Национальному Комитету прикрывать своим авторитетом мрачные идеи г. Ильина.

Или Национальный Комитет бесславно закончит свое существование!

Черно-белое никогда не было и никогда не будет национальным цветами России. Я предпочитаю красно-бело-голубое знамя знамя Петра Великого и Пушкина.

М. Кольцов²

ОМОЛОЖЕННОЕ ЕВАНГЕЛИЕ²¹

Говорят, теперь антирелигиозную пропаганду надо вести острожно. Спорить не буду, потому что не спец.

Но сказано о пропаганде антирелигиозной. Насчет религиозной — ничего не сказано.

Поэтому — подальше от греха - займусь пропагандой религиозной.

Хочу в двух словах рассказать о ценнейшем богословско-этическом докладе, весьма разъясняющем суть новейшей религиозно-морали.

Читал доклад верующий русский христианин, профессор Ильш Читал в переполненной аудитории Берлина, Праги и Парижа. Ка о том вещала широкая реклама, доклад «произвел громадное впечатление» в первых двух городах. В третьем городе, судя по отзывам, доклад вызвал меньший восторг. Но не в восторге дело.

Ильин говорил очень много, растекался широким потоком журчал маленькими ручейками, понижал голос до херувимского шепота и повышал до архангельского рыка. Вспоминая праведных и блаженных в лоне Христовом, кадил «русскому национальному герою» генералу Корнилову, веял над залом благоуханными воскресными мыслями «об идее православного меча, утраченной русским сознанием, но сохранившейся в русском сердце и ведущей белых героев»... А по существу высказал совсем ясную и простую мысль!

— Служение Богу,— сказал Ильин,— требует безжалостности к человеку. А жалость к человеку является иногда предательством Божьего дела!

Из любви к Богу,— говорил еще Ильин,— нужно сдержат, любовь к человеку.

— Человек, угасивший в себе образ Божий,— поднял указующий перст Ильин,— нуждается не в благожелательстве, а в гнев

Спасибо христианнейшему философу Ильину. Что у умного на уме, то у Ильина на языке Не благодарят Ильина священники! Но мы — даже похлопать готовы за откровенность.

До сих пор официальная церковная мораль, покрывая и защищая капитализм, реакцию, империалистические войны, все же находила" нужным держаться хотя бы внешне рассуждений о непротивлении злу.

«Аще ударит тебя в одну ланиту, подставишь ему другую» Это добродетельное Евангельское намерение должно было служить укором, в первую очередь для безбожников-революционеров, для коммунистов, для сторонников беспощадной классовой борьбы.

Пусть полковой священник помогал солдатам умерщвлять врага. Но тут же, в походной церкви, он пел «на земле мир и в человецех благоволение», говорил проповеди о любви и снисхождении к врагу. Привет религиозному реформатору Ильину! С его приходом непротивленские штучки в церкви упраздняются.

По Ильину, существует «слепое религиозное воззрение», *неправильно* убежденное в том, что «все люди равны и все имеют право на жизнь» и существует *правильное* «одухотворенное» воззрение, проникнутое «духовной любовью» и полагающее, что «*есть люди, которым лучше умереть*».

Отсюда и новая христианская теория: *о сопротивлении злу.*

Ильин жестоко критикует Евангельский завет о прощении обид:

— Да, личных обид! Но кто дал мне право прощать злодею поругание святыни? Любовь кончается там, где начинается зло!

Так навинчивает и накручивает богобоязненный философ Ильин христианнейшую эмигрантскую паству. И паства лакомо слушает, словно до пирожков добралась. Вот это мораль! Вот это — христианство-модерн! Вот это — что надо!

...У популярного религиозного философа Ильина есть, кроме духовных, еще и светские обязанности. Во Христе он проповедует «непорочное убийство». В миру — сотрудничает с недавно упомянутым Петром Струве в новой газете «Возрождение». И поучает:

— Мы не левые, мы не правые! Мы русские патриоты!²²

Чего хотят патриоты из «Возрождения» — мы знаем. Императора и городского хотят они. Духовная и светская идеология, к видите, очень удобно увязана у профессора Ильина!

Бедные, затыканные, замшелые наши попики, живо- и мертв церковники! Они все еще суетятся, шебаршат, что-то еще комбинуют про христианскую любовь, всепрощение и общий мир на земле. А их коллеги-за границей — уже изготовили новейшей марки патентованное православие, с оправданием еврейских погромов, гражданской войны и белого террора. Что значит за границей побывал? Сразу забили российских, заскорюзлых толстопятых!

И. Демиде

ТВОРИМАЯ ЛЕГЕНДА²¹

Не в первый и, конечно, не в последний раз производится попытка не только оправдать меч с христианской точки зрения, даже его канонизировать — *крест превратить в меч* и вложить его в руки человечества, как оружие, завещанное Христом для борьбы со злом. В исторической обстановке эта теория всегда принимала свою историческую окраску. Есть теория о «святом христианском мече», при помощи которого велись «священные войны» против язычников и иноверных. Вместе с тем священные войны включали в свою орбиту «еретиков» и даже дали им «преимущество преследования» перед язычниками и иноверцами, и четвертый крестовый поход закончился взятием Константинополя и разграблением «крестоносцами» храма св. Софии. Так на исторической арене появляется уже не общехристианский, а католический меч-крест. Этим внутри самой католической церкви начинается борьба за власть между папой и католическими императорами. Папа от имени креста проклинает своих врагов-императоров, а от имени «воинствующей церкви» ведет «священные войны» для покорения себе язычников, иноверцев и еретиков, а народов, исповедующих иную религию. Эта вековая эпоха борьбы между церковью и государством низвела на нас все успехи, достигнутые Крестоносцами, так как для христианских пап и христианских императоров их взаимная борьба за власть стала «священной» борьбой с «неверными» за освобождение гроба Господня. Мы сами только что пережили страшную эпоху невиданного в истории самоистребления человечества, когда почти все христианские народы (по мере возможностей привлекая на свою сторону и иноверных

в течение трех с половиною лет уничтожали друг друга. И по-прежнему человечество в одной руке держало крест и Евангелие, а в другой уже не сравнительно безобидный меч крестоносца, а 42-сантиметровые орудия, разрывные пули, удушливые газы — всю науку, всю технику двухтысячелетней «христианской» эры, а церковь благословляла мировое убийство, возводила его в подвиг, в святое дело, и порою служители алтаря с крестом в руках шли впереди меча, призывая к убийству и вызывая к Богу о даровании победы. Война — подвиг, война — святое дело, ибо *меч есть оружие Христа*. Так творилась и творится легенда о мече-кресте.

Среди различных национальных легенд о «священных мечах» есть и паша, русская о «священном русском православном мече». И. А. Ильин поставил перед собою цель ее обновить и еще раз подтвердить, «ибо», говорит он, *«победим мы тогда, когда наш меч станет как любовь и молитва, а молитва наша и любовь наша станет мечом»*.

«В поисках этого умудрения,— пишет автор статьи «Идея Корнилова» («Возрождение» от 17/VI № 15),— предпринял я написать исследование о сопротивлении злу силою, с тем чтобы попытаться найти верный исход и разрешение вопроса, перевернуть раз навсегда эту «толстовскую» страницу русской нигилистической морали и восстановить древнее русское православное учение о мече во всей его силе и славе... Ныне исследование мое закончено и на днях выйдет в свет отдельною книгою, которую я посвящаю «русской белой армии и ее вождям»...

Мы не знаем, что скажет нам «исследование о сопротивлении злу силою», но уже и статья достаточно ясно определяет основной контур еще одной попытки канонизировать меч в его национально-государственной обстановке. Нового пока мало. Прежде всего, как и в остальных случаях, приводится образ Христа, изгоняющего торгующих из храма. «В обращении к злодеям христианин должен проявлять отрицающий лик любви...— пишет автор статьи. — Ему достаточно вспомнить тот великий исторический момент, когда божественная любовь, в облики гнева и бича, изгнала из храма *кощунственно-пошлую толпу*; и вслед за тем ему надлежит понять, что все пророки, государи, судьи, воспитатели и воины должны иметь перед своими духовными очами образ этого праведного гнева и не сомневаться в правоте своего дела».

Здесь интересно отметить малозаметную на первый взгляд подробность: вместо евангельских «торговцев и менял» у Ильина, с одной стороны, появляется вообще «пошло-кошунственная толпа» (ведь были же в храме и молящиеся?), а с другой -- дается

ясное толкование, кто имеет право на бич и меч: «все пророки государи, судьи, воспитатели и воины». Оно так и подобает новоявленному, тактическому последователю большевиков, тоже открыто признающему, что «организованное классовое меньшинство должно и имеет право диктовать над «пошло-кошунетной толпой». «Элита», «дворянство», «аристократия», пророк, гость, дарь, судья, воспитатель, воин — жизнь и власть над жизнью *İpi* надлежит им и только им. Они должны *твердо знать* «древнерусское православное учение о мече во всей его силе и славе: а «пошлая толпа» обязана *уметь владеть мечом и повиноваться «элите».*

В таком толковании И. А. Ильин видит образ Евангельского Христа и находит, что этого для борьбы со злом «достаточно:

Подменив «торговцев и менял» вообще толпой (здесь, конечно подразумевается демократия), а от Христа взяв только Его гнев и бич, автор разбираемой статьи в дальнейшем чувствует себя совершенно на твердой почве. Он не стесняясь говорит то о «протеленци *злу*» (чему учит и Христос), то о «противлении *злему* (чему Христос *не учит*) и, таким образом, подводит читателя к своему выводу о мече, ставшем «любовью и молитвой», и о любви молитве, ставших «мечом».

Смешивая «злое начало» со «злым человеком» и произвольно отнимая, то прибавляя и к тому и к другому идею «насилия: И. А. Ильин строит мост сначала от идеи свободной церкви к идее принудительного государства, а затем уже внутри государства идее принудительного господства меньшинства над большинством!* Цементом при постройке этого оригинального моста служит идея «отрицательного лика любви», изобретенного новым «пророком: Все это требуется для «освящения» лика монархии и посрамления идеи демократии. Требуется — «мы, Божией милостью...».

Можно понять «грешный мир», вооруженный до зубов и не имеющий сил избавиться от насилия и меча. Это — его духовная слабость, его несовершенство, его «грех», если говорить языком религии. Но совершенно нельзя понять столь упорно творимую легенду о «священном мече» в его христианско-церковном, христианском национальном или христианско-государственном смысле. Идея насилия — не христианская идея, а сила меча — не христианская сила. Война — международная или гражданская — не святое дело по учению православной церкви, а грех. Воин после войны и убийства — не герой с точки зрения церкви, а грешник. Он должен по окончании войны пройти через покаяние. Воин, если хочет, может пойти в монахи (каяться), но никогда не может стать священником.

ибо не может приносить «бескровную жертву», не может служить «мечу духовному» — слову Христа. В этом и заключается «новый завет» о любви, и всякое другое толкование есть клевета на этот новый завет. Мы отлично понимаем, что как столько раз в прошлом, так и теперь для очень многих «новый завет» и его видимая форма — церковь — нужны как орудие борьбы с тем, что они — эти многие — *для себя* считают «злом»; мы знаем, что в том или ином случае это «зло» есть действительное зло, а не воображаемое, но ни соображения о выгодности получит церковь в союзницы, ни признание в указанном явлении зла не в состоянии «перевернуть раз навсегда» эту «толстовскую» страницу русской нигилистической морали, ибо эта «мораль» не толстовская, а завешанная миру Христом две тысячи лет назад, и не по силам И. А. Ильину вернуть ее при помощи не только уже появившейся статьи, не и обещанной книги. Ложь остается ложью.

П. Струве

ДНЕВНИК ПОЛИТИКА < № > 7²⁴

Стоило И. А. Ильину поставить и в определенном христианском смысле разрешить проблему противления злу силой, чтобы вызвать возражения и даже обвинения в том, что он «новоявленный тактический последователь большевиков».

Так, *буквально так* написано в «Последних новостях» в статье И. П. Демидова «Творимая легенда».

Это было бы смешно, если бы не было весьма грустно, ибо означает явное и объективное недомыслие. В самом деле, тут что-то просто недодумано, более того — недочувствовано. Большевики тем сильны и ужасны, что у них не только одна «тактика», как часто бывает у П. Н. Милюкова и его последователей, а целое мировоззрение (я это пытался выяснить и подчеркнуть в предисловии к «Черной Книге»²⁵), Мы понимаем — и говорили об этом, — что христианство можно понимать в смысле непротивленства и абсолютной отрешенности от государственности. Так понимал его Лев Толстой, но он имел последовательность и мужество не признавать никакого церковного (и в том числе православного) ни учения, ни «предания». Вместо того чтобы рассказывать о грехах крестоносцев вещи, известные из Иловайского²⁶, пусть И. П. Демидов объяснит себе и нам, какой — с его точки зрения — меч благословлял Преподобный Сергей Радонежский и каким мечом сража-

лишь иноки Пересвет и Ослябя? Я беру самые понятные русским; сердцу примеры

Это не ради полемики обращаемый к И. П. Демидову, а основной и роковой вопрос, без решения которого не могут себе найти покоя многие православные души.

Эти души не могут выносить «двойной бухгалтерии», совмещающей религиозное горение с безразличным отношением к родителю и государственности. Но и Демидов не способен ни в точной форме поставить, ни до конца продумать этого вопроса, ибо в момент роковой исторической схватки христианского мира с сатанинской силой он в идеях И. А. Ильина видит прежде всего «освящение лика монархии» и от этого, как «республиканец» и «демократ», приходит в священный ужас. Тут обнаруживается во второй раз! — что у церковно-религиозного *аполитизма* есть какое-то странное и роковое касание к определенным политическим настроениям и настроениям. Здесь скрыты большие идейные трудности и огромные опасности, как церковные, так и политические. К ним, вероятно нам придется еще не раз возвращаться.

;

И. Демидов

ПУТЬ УЧЕНИЧЕСТВА⁷

Причисляю себя к православным душам, ищущим, но не «покоя» а ответа — пусть он будет полон тревоги и страдания. Знаю, что на этом пути «скрыты большие идейные трудности и огромные опасности, как церковные, так и политические». Рад, что П. Б. Струв обещал «не раз возвращаться» к ним, и с полной готовностью! принимаю указанное мне место ученика, не могущего «ни в точной форме поставить, ни до конца продумать вопрос... без решения которого не могут найти себе покоя многие православные души». Думаю, что для дела будет хорошо, если я продолжу свою ученическую попытку и буду стучаться в двери «объективного», т. е. общеобязательного, «домыслия».

У меня есть только одна просьба к тем, кто уже «додумал» «дочувствовал»: необходимо понять, что не надо сбивать ученика пристрастным (а следовательно, и неверным) толкованием и мысли. В своей статье «Творимая легенда» я осмелился сказать про И. А. Ильина буквально так: «Оно так и подобает новоявленному тактическому последователю большевиков, тоже открыто пр,

знающему, что организованное классовое меньшинство должно и имеет право диктовать над пошло-кошунственной толпой».

П. Б. Струве привел первую половину фразы и отбросил все, напечатанное курсивом здесь, а затем пишет, как бы возражая мне: «большевики тем сильны и ужасны, что у них не только одна тактика, как часто бывает у П. Н. Милюкова и его последователей, а целое мировоззрение». Но ведь я говорил только о тактике и даже точно определил, в каком смысле. Пусть П. Б. Струве докажет, что упомянутое тактическое основание не провозглашено большевиками в качестве общественного *«ultima ratio»*^{2*} или что И. А. Ильин не принимает к руководству этой тактики, и тогда я должен буду признать, что мое сравнение «было бы смешно, если бы не было грустно».

Теперь о «вещах, известных из Иловайского».

«Вместо того чтобы рассказать о грехах крестоносцев,— пишет П. Б. Струве, ...пусть И. П. Демидов объяснит себе и нам, какой — с его точки зрения — меч благословлял Преподобный Сергей Радонежский и каким мечом сражались иноки Пересвет и Ослибя?»

Надо и здесь условиться: или и крестоносцы и Преподобный Сергей — только лишь «вещи, известные из Иловайского», или же и первые и второй говорят нам о мече, который был благословлен церковью. Нельзя одно отбросить, а другое принять. Нельзя нелогично требовать — «вместо того, чтобы рассказывать об одном, ответьте на другое», потому что здесь не одно и другое, а одно и то же. Если Сергей Радонежский — нужный для доказательства пример, то должны быть допущены и крестоносцы. Если крестоносцев упоминать не стоит, то пусть в стороне останется и Преподобный Сергей.

Я Преподобного Сергея' принимаю всей душой и в своих дальнейших ученических работах постараюсь дать посильный ответ. Но не сейчас, ибо в данное время я принужден вернуться к И. А. Ильину, и не только к статье «Идея Корнилова», но и к докладу «О сопротивлении злу», т. к. статья есть лишь часть «из речи, произнесенной в Праге, Берлине и Париже».

Дело в том, что в своей речи-докладе И. А. Ильин говорил не только о мече воина, но и о мече палача. По крайней мере я так понял его слова: «духовная любовь, оставаясь благожелательной к просветлению всякого человека, меняет свое отношение к человеку по мере зла, в нем содержащегося. На этом пути духовная любовь проходит ряд логических состояний от неодобрения до тюрьмы

и казни»*. И вот, прежде чем «додумывать» о мече воина, мне хочется «додумать» о мече палача.

«Есть люди, которым лучше умереть», - говорит оратор - здесь мысль о Евангельском жернове. Лучше для кого? Для них самих, чтобы меньше грехов легло на их душу. Одно - сказать «есть люди, которым лучше умереть», другое - оправдать с христианской точки зрения казнь, т. е. признать с точки зрения Христа, что есть люди, которых надо умертвить, а право на их умерщвление присвоить себе. Здесь непреодолимая пропасть между «двумя логическими состояниями духовной любви». Скачок через эту пропасть приводит И. А. Ильина, по-моему, не к христианскому, а к антихристианскому выводу. Смертная казнь существует — это факт, но И. А. Ильину этого мало: ее, как и войну, надо освятить и благословить. Чтобы достигнуть этого, И. А. Ильин говорит страшные для церкви слова и, собственно, отказывается от Нового Завета — «любовь кончается там, где начинается зло», т. е., стало быть, он утверждает, что зло побеждает любовь, ибо стоит злу только начать, чтобы любовь пришла к своему концу.

Что же встает на место «кончившейся любви»? Святая ненависть, неумолимая справедливость, а за ней костры «святой инквизиции», гильотина - или просто палач, усердно затягивающий петлю?

Все это есть «ряд логических состояний», которые должны быть освящены и благословлены церковно?

Ответ на этот вопрос должен быть дан до крестоносцев и до Сергия Радонежского, ибо если здесь будет сказано: «освящаем и благословляем», то этим будет сказано все — дальше учиться нечему, ибо протянуть нить от креста к мечу палача я не могу; признать, что христианская церковь имеет право благословить смертную казнь, отказываюсь; «додумывать» и «дочувствовать» в этом направлении я не в состоянии.

Быть может, П. Б. Струве и здесь найдет, что «тут обнаруживается - во второй раз! — что у церковно-религиозного аполитизма есть какое-то странное и роковое касание к определенным политическим настроениям и построениям» и что все-таки никто, как И. А. Ильин ставит и в определенном христианском смысле разрешает проблему «сопротивления злу силою».

* Выдержки из доклада беру по «Последним новостям» Xs 1571, от 9-н июня. В отчете всегда возможны неточности. К сожалению, «Возрождение; полного отчета не дало. Если неточности есть, мои выдержки послужат и> выяснению.

Смею и здесь «недомысленно» спросить, что такое казнь — сила или насилие? Этот небольшой вопрос важен на случай дальнейших уроков.

3. Гиппиус

«ПРАВОСЛАВНЫЙ» СТРУВЕ²⁹

Я не считаю особенно продуктивной полемику посредством напоминания П. Б. Струве, что в таком-то году он держался таких-то политических взглядов, а теперь высказывает противоположные. Поворот Струве начался давно, и об изменениях своих политических позиций Струве всегда открыто заявлял. Но о перемене взглядов своих на религию, в частности на Церковь и Православие, мы таких открытых его заявлений не слышали. Поэтому мы вправе напомнить о совсем недавней его позиции в данной области, чтобы сравнить ее с той, которую он ныне занял в своей газете «Возрождение».

Существова вопроса, поднятого в связи с докладом Ильина, вопроса о «религиозном насилии», о «кресте и мече» — я намеренно не касаюсь. По существу, я буду говорить лишь тогда, когда приду к полному убеждению, что мой собеседник тоже берет вопрос по существу, хочет решать его безотносительно, вне зависимости от своих решений в другой области. И я ограничиваюсь пока изложением тех взглядов Струве на православие, религиозную политику и т. п., которые он много раз высказывал и от которых ни разу не отрекался.

В течение нескольких лет, перед самой войной, между П. Б. Струве и группой участников Спб-ского рел. философского о-ва³⁰ велся оживленный спор, мало-помалу перешедший в борьбу. Группа отстаивала связь религии с общественностью (и непременно с ее освободительной линией), крайне отрицательно смотрела на подчинение Церкви автократическому государственному строю, одной из причин этого подчинения считая внутреннюю неподвижность Церкви. П. Б. Струве держался взглядов определенно противоположных. Он, во-первых, отрицал в принципе связь христианства, даже какой бы то ни было религии, с общественностью: религия — «приват захе»³¹. Во-вторых, что касается церкви, он не придавал важности ее связи с автократией: на православную, «седовласую», по его выражению, церковь он смотрел просто как на некую добрую необходимость «для народа», — хотя бы в моральном отношении.

Эти взгляды, с большой четкостью высказываемые Струве и собраниях и печатно, привели его к действительному столкновению с группой противников по поводу исключения Розанова из Р. Ф. общества. Это было во время дела Бейлиса³². Струве признавал, что поведение Розанова³³ — непозволительно с общественной, политической, даже моральной точки зрения. Но религиозное общество не может будто бы его за это исключать, так как, по Струве, религия не имеет к этому никакого касания. Розанова все-таки исключили³⁴. Тогда Струве — очень последовательно — вышел из Совета о-ва³⁵.

Спор, или борьба, однако, продолжались. Я не могу восстаивать сейчас всей линией. Да это и не нужно. Помню, что всякую религиозно-общественную Струве называл «демагогией». Именно это было темой моего «открытого письма П. Б. Струве» напечатанного в последней перед войной книжке «Русской Мысли» вместе с его ответом. (Приемы полемики в то время были такие, что мы могли спорить рядом.)

Итак — все ясно. Взгляды Струве определены были им самим с присущей ему четкостью. Что же случилось? Как объяснить, что он стал ныне во главе газеты не просто политической, а православно-политической? Что он грудью защищает «истинное христианство» Ильина с «православным мечом» и крайне подозрительно и насмешливо относится к религиозному «аполитизму»?

Только два объяснения возможны. Не изменился ли Струве коренным образом? Может быть, религия для него уже не «приваза», «седовласая» Православная Церковь не полезный и не тут для народных масс, а христианская политика не демагогия: Но если Струве «обрел истину» для себя, то как могло случиться, что об этом — уже не повороте, а перевороте — он умолчал? Вспомним, что именно религиозный переворот даже в человеке — не прямо и открыто, чем Струве, никогда не происходит тайно. Он — в природе, по существу таков, что кладет явный отпечаток на де, человека, он требует доказательства. Еще в политике, на худоконец, можно втихомолку сжечь то, чему поклонялся, и обрати а Струве даже это делал всегда открыто. Как не покаяться бы в прошлых «грехах», если б пережил своего рода путь в Дамаск?

Нет, мы вынуждены отказаться от первого предположения. И вот как приходится объяснить неожиданное «православие» Струве: он коренных своих взглядов ни на христианство, ни на Православную Церковь не изменил. Он изменил только свою политику. Эта новая политика (новая для него, сама же по себе наиболее «седовласая» из политик) требует своих аксессуаров, а главное

известных, испытанных *подпорок*. Одна из таких подпорок - Православие. Что удивительного, кстати, что многие верующие, не мирясь с этой ролью Церкви, пытаются утвердить ее хотя бы аполитизм? Но для Струве иерархия ценностей начинается с политики. Общий же рисунок его религиозных взглядов таков, что никак не может воспрепятствовать использованию православия; а приспособить эти взгляды внешним образом к данной политике совсем нетрудно. У многих сегодняшних политических единомышленников Струве подобная же иерархия ценностей и подобные же религиозные взгляды: приспособление происходит успешно и даже искренно. В искренности Струве я несколько не сомневаюсь. Почему, в самом деле, при том взгляде на церковь, о котором говорилось, не использовать ему для защиты политики Ильина, Шульгина⁴⁶, Ольденбурга и т. д. то Сергия Радонежского, то Серафима Саровского, от которого при случае можно перескочить к Константину Великому? Не все ли равно, кого потревожить, лишь бы «забились белые сердца» (по выражению Ильина) и годилось бы имя <для> поддержки «седовласой» политики?..

Об этой политике — политике Возрождения — я не буду сейчас говорить. Установим только одно: как ее ни звать — национальной, самобытной, консервативно-либеральной, либерально-консервативной, все это словесные узоры. Самое точное, строго точное ее название — *реставрация*, восстановление³⁸. А самое краткое и несомненное, что можно в данный час истории сказать о политике реставрационной, это что она — гиблое дело.

В. Даватц

СОПРОТИВЛЕНИЕ ЗЛУ³⁹

1

Есть книги, о которых трудно писать.

Не потому, что трактуемый предмет сложен и неясен или оценка спорна и условна. Но потому, что за всей трактовкой и оценкой стоит живой дух и горячая душа. Потому что мало прочесть ее и формально понять: «но, поняв, надо прочувствовать, а прочувствовав, как бы примерить к себе и в этой субъективной убедительности найти подкрепление к ее объективной доказательности».

К таким книгам относится только что вышедшая работа проф И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой».

Проблема сопротивления злу в наш век столь же отвлеченна сколь и практически-конкретна, ибо, как говорит автор, «беспочвенно и бесплодно решать вопрос о зле, не имея в опыте подлинного зла». Но в наше время как раз «злу удалось освободить себя от всяких раздвоенностей и внешних препон, открыть свое лицо, расправить свои крылья, выговорить свои цели, собрать свои силы, осознать свои пути и средства». И потому «столь подлинно зло впервые дано человеческому духу с такой откровенностью»

В этом выявлении «подлинного зла мы все явились соучастниками, зрителями и ратоборцами». Но — скажу от себя — выявление «подлинного зла», может быть, заставило упорнее и глубже обратиться к поискам «подлинного добра». И это обращение заставляет нас, в эти годы обожествления материи и человеческих выгод глубже и трагичнее поставить вопрос об оправдании наших собственных путей, о приобщении их к духу правды и озарении их светом добра.

Вот почему книга И. А. Ильина выходит из рамок философского трактата. Она отвечает чисто практической потребности найти какую-то опору против агрессивного движения злого начала; с какой-то новой точки зрения посмотреть на свое прошлое и в особом аспекте духовного преобразования найти свой путь в будущем.

Прежде всего автор с присущей ему яркостью и точностью мысли разоблачает то учение о «непротивлении злу», которое легкой руки Л. Н. Толстого воспринималось многими как верно толкование Евангелия. По существу, толстовское «непротивление злу» есть вовсе не «приятие зла» и не подчинение злу; там, где живо хотя бы неодобрение или отвращение ко злу, там есть уже сопротивление злу. Толстовское «непротивление» означает на самом деле противление и борьбу, «однако лишь некоторыми изложенными средствами». И толстовское учение есть учение «не столько о зле, сколько о том, как именно не следует его преодолевать»;

Л. Н. Толстой не видит «связанности людей во зле и добре»; он исходит в своих рассуждениях от неверного духовного опыта, «наш но отправляясь от собственных душевных состояний». Чужая душа не есть для него объект для воздействия; там царит «воля Божия». И если человек испытывает обязанность, то это обязанность личная и субъективная — «не делать зла».

Создается моральное дезертирство перед напором мирового зла, затуманенное проблемой «морального совершенства человека». Действенная любовь заменяется у него чувством жалостливого сострадания, на основе которого рассудок ткет свою теоретическую моральную доктрину. «Любовь» Толстого дает прежде всего самой душе чувство величайшего наслаждения своей праведностью, и все сводится к своеобразному моральному наслаждению («гедонизму»).

Правда, моральная душа должна любить так, чтобы быть всегда способной на личную жертву. Но эта личная жертва приносится опять для того, чтобы увеличить наслаждение собственной души, но не для того, чтобы уменьшать содержащееся в мире зло. Потому что всякая жертва должна, по Л. Н. Толстому, идти стезею праведности, и если обстоятельства вынудили бы принести в жертву собственную праведность, то такая жертва, конечно, не увеличит благодости морального гедониста, а потому отвергается. Драматический элемент мира заменяется славашой и сентиментальной идеологией. Нет места трагическому. «Добродетель наслаждается своей «любовью», а порок беспрепятственно поливает свою волю в мире».

Спротивление злу, раз только оно вышло из пределов личной души и личного понуждения, уже трактуется Л. Н. Толстым как греховное «насилие». Я не могу спасти ребенка, попавшего в руки злодеев, если только мне придется употребить внешнюю силу. Согласно учению Толстого, я могу только, оставаясь праведным, предложить себя вместо этого ребенка и тем показать силу моей «любви», но моя гибель будет «моральна» только тогда, когда я погибну во имя этой сентиментальной любви, но будет греховна, если я погибну в борьбе с насильниками.

* * *

Несколько глав, уделенных И. А. Ильиным учению Л. Н. Толстого, чрезвычайно необходимы как для развития мысли автора, так и сами по себе, вне трактуемого предмета.

Только в чтении этих увлекательных страниц чувствуешь, как толстовское учение глубоко захватило нас, русских, и даже тех, кто не склонен был к толстовскому нигилизму.

Отбросив всю сложность мировой проблемы, гр. Толстой начертил простую и удобную схему; и создав ее, выдал это учение не за свое, но за учение Христа, очищенное от вековых наслоений. Апеллируя к простым и добрым человеческим чувствам, как «добро-

та», «жалость», он скрыл трагический лик истинной одухотворенной Любви. И поскольку практические выводы из его учения, как отрицание форм человеческой общественной жизни, были многим чужды, настолько основания его учения в скрытом виде воспринимались в широком масштабе.

Но кроме общего значения этих страниц, они нужны И. Д. Ильину для дальнейшего развития своей книги. Только тот, кто почувствует себя совершенно свободным от толстовской «любви», может следовать за И. А. Ильиным к истокам настоящей Любви. Только тот, кто почувствует всю фальшь сентиментальной философии, может подняться до проблемы борьбы со злом. Только тот, кто освободится от понятия о толстовском «насилии», сможет взять на себя поставленную автором трагическую проблему меча. «Насилие», «любовь», «всепрощение» оказываются после этого духовного освобождения от Л. Н. Толстого гораздо более полными и сложными.

Поскольку для Л. Н. Толстого дело «совершенствования» есть чисто субъективный акт, изолированный от человеческой общества, постольку для него «всепрощение» есть не только индивидуальное право, но и обязанность праведного человека.

Для И. Д. Ильина жизнь человека есть его активная борьба; со злом, борьба, в которой участвуют, вольно или невольно, во люди, связанные целью добра и зла. И понятно, проблема «все прощения» не может трактоваться им с точки зрения изолированного человеческого индивидуума.

«Обиженный может и должен простить свою обиду и погасит в сердце свою обиженность,- говорит И. А. Ильин,- - но имени, его личным сердцем и его личным ущербом ограничивается компетенция его прощения; дальнейшее же превышает его права и призвание. Вряд ли надо доказывать, что человек не имеет ни возможности, ни права прощать обиду, нанесенную другому, или злодейство, попирающее божеские и человеческие законы... В основе каждой неправды, каждого насилия, каждого преступления кроме личной стороны «обиды» и «ущерба» есть еще сверхличная сторона, ведущая преступника на суд общества, закона и Бога. Кто дал мне право «прощать» от себя злодеям, .творящим поругание святыни, или злодейское соблазнение малолетних, или гибель Родины?»

Христос, призывающий любить врагов, никогда «не призыва

любить врагов Божиих... Напротив, для таких людей, и даже для несравненно менее виновных, Он имел и огненное слово обличения». Потому что не личную праведность, не сентиментальное наслаждение собственной жалостливостью проповедовал Христос, но активную борьбу с разливающимся злом.

II

Итак, борьба со злом есть удел человека, живущего по слову Божию. Но в телесном мире эта борьба со злом может потребовать применения физической силы для локализации, пресечения, подавления злых проявлений.

Есть ли это «насилие», есть ли это новая порция зла, которую вкладывает борющийся человек в общее содержание мира? Можно ли осудить запрещение ребенку ехать в бурную погоду на лодке, если для этого пришлось бы запереть его? Есть ли «насилие», если свяжут человека, в порыве безумного гнева покушающегося на убийство? Нет. «Физическое заставление было бы проявлением зла, если бы оно, по самому существу своему, было противодуховно и противолюбовно». Конечно, это есть последнее средство, которым можно подействовать, и натуры примитивные и грубые могут злоупотребить им. Но, говорит автор, «не наивно ли думать, что бездарный и неумелый хирург компрометирует хирургию? Без крайности не следует ампутировать; значит ли это, что ампутация сама по себе есть зло и что ампутирующий делает свое дело из мести, зависти, властолюбия и злости?»

* * *

Физическое понуждение есть, по И. А. Ильину, крайняя мера, применимая тогда, когда «внутреннее самоуправление изменяет человеку и нет душевно-духовных средств для того, чтобы удержать и остановить его противодуховные деяния». Физическое воздействие допустимо тогда, когда оно необходимо; а необходимо тогда, когда «душевно-духовное воздействие недостаточно, недействительно и неосуществимо».

Уже из этого мы видим, что меч, борющийся со злом, И. А. Ильин считает мерой несовершенной, требующей глубокой осторожности и ограниченности применения. И потому вопрос о праведности или неправедности меча имеет для И. А. Ильина первостепенное значение.

Со свойственной ему определенностью автор категорически

протестует против попыток представить дело меча как Божие дело. Исходя из положения, что светская власть учреждена Богом, Мартин Лютер утверждает, что «война есть дело любви», ибо меч «защищает благочестивых... и тем самым предотвращает гораздо большие бедствия». Рука, действующая таким мечом, «не есть уже более человеческая рука, но Божия рука, и это не человек, а Бог вешает колесует, обезглавливает, убивает и воюет». Иезуиты не доходили до идентификации Божественной и человеческой руки, но допускали позволение Божие на дурные дела, ибо, по мысли иезуита Бузенабаума, «Бог — Господин всяческой жизни». Иезуит Алагона развивает эту мысль еще отчетливее: «По повелению Божию можно убивать невинного, украсть, развратничать, ибо Он есть Господи жизни и смерти, и всего, и потому должно исполнять Его повеление».

Против всех этих попыток вовлечь Бога в несовершенные земные дела И. А. Ильин выставляет свое положение, что «меч никогда не может быть ни орудием Божиим, ни Его попустительством; такое объяснение вытекает из иудейских традиций Ветхого Завета, когда воспринимается абсолютная Его власть, но забывается Его совершенство. При истинно христианском и евангельском воззрении человек должен помнить, что «не имеет права слагать с себя бремя ответственности и перелagать его на Божество». Он должен помнить, что «эти средства борьбы суть не божественные, а человеческие; они необходимы именно вследствие несовершенств человеческой природы». Человек и обращается к этим средствам потому, что «он сам не Бог», но ограниченный и преданный «слуг Божий». И потому средства эти не «позволены» (иезуиты), и «освящены» (М. Лютер), но «обязательны во всей их неправоте».

* * *

Итак, путь меча — несправедливый путь, но необходимый вследствие отсутствия праведного исхода. Правитель и воин не должны забывать этого, но сознательно, не перекладывая ни на кого, осуществлять подвиг отказа от личной праведности, требующий, прежде всего, героической души. Ибо уклониться от своей судьбы нельзя — и есть только два исхода: или недостойно отвернуться от борьбы в своем малодушии, или достойно и осмысленно принять ее. «Тогда слагается один из трагических парадоксов человеческой земной жизни: именно лучшие люди призваны к тому, чтобы вести борьбу со злодеями... и притом вести эту борьбу нелучшими средствами..

Ибо «если бы у всех людей страх перед грехом оказался сильнее любви к добру, то жизнь на земле была бы совсем невозможна».

Но правитель и воин должны сохранять чуткую совесть, чтобы путь несправедности не превратился в путь греха. В известных строго определенных случаях человек власти и меча должен уметь совершать поступки, явно расходящиеся с его собственным идеалом святости и совершенства: он должен иметь в себе силу отстранить свое внутреннее «несогласие», удержать свой личный «протест», победить в себе возможное «отвращение» и совершить необходимое; и не только из дисциплины и по приказу, ибо он сам может всегда оказаться в положении инициатора и приказывающего; он должен быть способен к этому из религиозного чувства по духовному убеждению: принять на себя ответственность и решение приказа, арестовать, приговорить, расстрелять... Но вне действия он должен освещать себя «лучом Божиим», чтобы все благороднейшие силы человеческого духа приходили в нем в движение: отношение к Богу, совестный суд, воля к безусловной правоте. Необходимо очищение души не для того, чтобы раскаяться и осудить свои поступки, но для того, чтобы приобрести новую духовную силу для новых подвигов борьбы со злом.

* * *

Проблема, поставленная И. А. Ильиным, и ее разрешение найдут, несомненно, живой отклик в душе многих «борцов со злом», рассеянных ныне на чужбине.

Во время галлиполийского сидения и особенно непосредственно за ним, в Болгарии, совершенно независимо друг от друга очень многие приходили к мысли о необходимости создать полудуховный орден (ген. А. П. Кутепову⁴⁰ известны такие попытки, и он может это всегда подтвердить). Настроение это ярко вылилось в одной статье, написанной в 1922 году во втором номере издававшегося в Софии журнала «Корниловец». Статья была написана рядовым корниловским офицером⁴¹. С особой убедительностью простоты говорилось там о той идее, «которая нас, галлиполийцев, давно уже мучает». «Жить так, как жили до сих пор, нельзя. Надо что-то изменить и в армии, и в обществе, и в самом себе. Нужно возвращение к исканию Правды. Может быть, меч духовный важнее нам, чем меч вещественный», говорит автор и предлагает учредить Орден воинов-рыцарей.

Не видна ли в этом та потребность «очищения», которую формулировал И. А. Ильин? Не раскаяние руководило корниловцем,

написавшим эту статью, но потребность очиститься от зла, приставшего к борющимся с ним, как комья грязи. В старые формы светской организации явилась потребность влить новое духовное содержание или, по крайней мере, обновить его. Поэтому для пишущего эти строки совершенно понятен тезис И. А. Ильина:

«И вот, если объединить все государственное начало понуждения и пресечения в образе воина, а начало религиозного очищения, молитвы и праведности в образе монаха, то решение проблемы выразится в усмотрении их взаимной необходимости друг для друга».

Вот почему получает особый смысл и то посвящение, которое предпослал автор своей книге:

«Мыслью и любовью обращаюсь к вам, белые воины, носители православного меча, добровольцы русского государственного тягла! В вас живет православная рыцарская традиция; вы жизнью и смертью утвердились в древнем и правом духе служения; вы соблюли знамена русского Христолюбивого Воинства. Вам посвящаю я эти страницы и вашим Вождям. Да будет ваш меч молитвок и молитва ваша да будет мечом!»

Н. ВаКаf

ПО ПОВОДУ «МЕЧА»⁴²

На статьи И. П. Демидова в «Последних новостях» проповедник нового христианства И. А. Ильин весьма не христиански выбранился.

«Возрождение» опубликовало фельетон, в котором г. Ильин курьезно поделив статью на две части (мелким шрифтом — по адресу недостойного Демидова, крупным шрифтом — вообще к благоговеющим народам⁴³), рассказывает, что г. Демидов поступил с ним, г. Ильиным, недобросовестно, все «сочинил», опустил спор ниже того «нравственного уровня», на котором стоит спорить! совершил «легкомысленную и злую выходку».

Так теория о «сопротивлении злу» устами самого автора приобретает, наконец, формы практического осуществления.

Речь, однако, не об этом. Г. Демидов, если найдет нужным сам на это ответит.

Понимая борьбу со злом только как *сопротивление*, г. Ильин выдвигает и защищает мысль о «православно обоснованном мече». Что это значит, не совсем понятно, потому что г. Ильин тут же оговаривается, что «православное обоснование» отнюдь не надо принимать за «оправдание» или за «освящение». Сам нанеся, таким образом, ущерб своему основному утверждению, г. Ильин тотчас же подпирает его костылем, занятым в катехизисе митр. Филарета: казнь «православно обосновывается», говорит он, тем обстоятельством, что христианское сознание «допускает ее как необходимость» в тех случаях, когда исчерпаны все иные меры «сопротивления злу».

Первоначальное утверждение и обещанное «обоснование» меча и казни за ненахождением достойных аргументов поневоле сводится г. Ильиным всего только к *допущению* их христианским сознанием, что, очевидно, не одно и то же.

Если дело только в этом, то, собственно говоря, не из-за чего ломать копий: христианское сознание последних семнадцати веков шло ведь еще дальше и не только «допускало», но и само устами церкви вооружало меч не только в случаях «необходимости», но даже в случаях церковно-политической (напр., инквизиция XIII—XV вв.) или административн. (напр., папа Александр VI) *целесообразности*. Причем папа Павел IV инквизицию (сжегшую с 1481 по 1809 год—И. А. Ильин согласится: без крайней «необходимости» —31912 человек) называл «благодатным внушением Св. Духа».

Г. Ильин, может быть, негодуяще скажет: это к делу не относится, потому что это *католики*.

Что же, оставим католиков в стороне. В Своде законов Российской империи, т. I, г. Ильин читал или может прочесть, что еще не так давно (всего десять лет назад) главою *православной* церкви был *опоясанный мечом* самодержец, «осуществлявший управление церковью через посредство Св. Синода и пр.»... Обоснование для «православного меча» несколько более твердое и внушительное, чем речи, статьи и даже книги г. Ильина.

Возможно, впрочем, что г. Ильин не хочет или не решается идти так далеко; однако для такого предположения нет, к сожалению, больших оснований. Недаром автор «новой теории» ищет свои аргументы преимущественно в церковно-исторической практике Откровения и избегает искать их в самом Откровении.

Дело, однако, не просто в «сопротивлении злу».

Г. Ильин ведь проповедует не правило личного поведения христианина, а некую общую максиму и возлагает задачу ее осуществления на *государственную власть*, которой-де отдельный христианин должен передоверить лично им ведомую борьбу со злом.

Здесь под «мечом» г. Ильина шевелится иная проблема, более существенная и важная.

Проблема эта тоже не нова и уже имела ряд разрешений на протяжении христианской истории, в частности и по преимуществу; такие же, какие теперь снова предлагает г. Ильин. По существу ее можно выразить так:

— Как служить миру сему, Мамоне⁴⁴, сохраняя спокойнук совесть для ответа Господу Богу?

Этого вопроса не существовало для первого христианства, Таи как оно не ставило перед христианином проблем вне *внутреннего* мира человека; поэтому, с другой стороны, оно и не требовало от христианина *ухода от внешнего мира*. Кесарево воздавало кесарю, а Божие — Богу.

С возникновением «христианского государства» рядом с проблемой духовного *воскресения* человека впервые стала проблема внешнего *устроения* человека: устроения мира, а тем самым и службь миру. И как только церковь этим звнялась, тотчас же христиане ощутили непонятную до тех пор потребность... уйти от мира. Не случайно монашество возникло только в IV веке. Христианин *бежа*. от внешне навязанного ему «христианского общества», от Мамонь: прошедшего через обряд крещения...

Г. Ильин хочет повторить этот опыт, снова желает «Божье передоверить «кесарю» и по рецепту баптистов вновь окрестит вошедшего в сознательный возраст «Мамону». Желает же он этого потому, что в «государственном властителе» видит «Божьег слугу для наказания преступников и злодеев и для заграждения уст безумных людей». В доказательство ссылается на ап. Павла:

«Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых» Хочешь ли не бояться власти? Делай добро и получишь похвал от нее. Ибо начальник есть Божий слуга тебе на добро. Если же делаешь зло, бойся, ибо он не напрасно носит меч: он Божий слуг; отмститель в наказание делающему злое. И потому надобно повиноваться не только из страха наказания, но и по совести» (Римл. К 3—5).

Г. Ильин, может быть, не учел, что эти слова были сказан

по поводу не какой-либо иной, но *логической* (и враждебной христианст.) власти. Ссылаться на них *в том смысле, какой им приписывает г. /Тльин*, можно в наше время совсем не в защиту и в оправдание того, что хочет защищать г. Ильин, а как раз наоборот. Например, для защиты и оправдания... большевистской власти, тоже вроде как бы «языческой» и к христианству враждебной, тем более для оправдания и защиты прочей современной власти, *равнодушной* к христианской церкви...

Выделив в словах ап. Павла одно и придав выделенному формально-нормативный смысл, г. Ильин пренебрег другим: цитируя 13-ю главу Послания к Римлянам, он пренебрег предшествующей ей, двенадцатой, где по общему с 13-й главой поводу написано:

«И не сообразуйтесь с веком сим, но преобразуйтесь обновлением ума вашего, *чтобы вам познавать*⁴⁵, что есть воля Божия, благая, угодная и совершенная (12, 2).

...но думайте скромно, *по мере веры*, какую каждому Бог уделил (12, 3)... *Благословляйте гонителей* ваших, благословляйте, а не проклинаяте (12, 14).

...Если возможно с *вашей стороны*, будьте в мире со всеми людьми» (12, 18).

А приведенная самим г. Ильиным цитата кончается так:

«...надобно повиноваться не только из страха наказания, но и *по совести*» (13, 5).

Это, как и многое, что можно извлечь из Св. Евангелия и Апостольских Посланий, определяет смысл цитаты о «Божьем слуге» существенно иначе, чем того хочется г. Ильину.

Первое христианство оставляло за сыном церкви полную свободу по совести (в меру своего христианского разума, или, по слову св. Иоанна Лествичника, «в меру возраста во Христе»⁴⁶) самостоятельно определять свое личное отношение к внешнему миру (государству, обществу, власти). Советы же, как поступать в таких случаях, не воздвигались в общеобязательную норму.

Правда, признавалось, что «сей мир» пребывает во зле, и христианину вменялось в долг бороться со злом. Эта борьба, однако, отнюдь не была похожа на «сопротивление» и по самой своей природе никак не могла быть передоверена «государственной» власти. Тот же ап. Павел пишет:

«Итак, если враг твой голоден, накорми его; если жаждет, напой его: ибо, делая сие, ты соберешь ему на голову горящие уголья. Не будь побежден злом, но побеждай зло добром» (12, 20—21).

Это уже не сопротивление злу (Ветхий Завет), а преодоление и претворение зла и преобразование злодея (Новый Завет).

Конечно: «Могий вместити, да вместит»... Но от неспособности «вмещения» г. Ильину не следует пытаться возводить человеческую немощь во Христову заповедь.

* * *

Всякая власть при известных условиях признавалась за благо. Она тогда благо, когда борется с тем же злом, с каким борется христианин. Но власть борется со злом *иначе*, чем борется христианин, причем часто и зло понимает иначе, чем христианин. При этом-видимому, прежде понималось так: если задачей «кесаря» было сопротивление злу, то «Божьим делом» было преодоление и проработание зла. Когда же, несмотря на это, «государственный властитель» отождествляет *свою* борьбу с делом Христовым христианин бежал от него в монастырь, в секты, в пустыню... беж* от лжи и лицемерия Христовым именем.

* * *

Именно государственная власть - всякая: христианская и и христианская — боролась и борется со злом посредством *сопротивления злу* в меру своего разумения о зле (и именно по форму, г. Ильина: от «неодобрения» до «тюрьмы» и «смертной казни»)

В христианстве, особенно же в православии, - и это ничуть толстовство, как пытается изобразить г. Ильин,- вместо пробле\ «сопротивления злу» с первых веков по наши дни, [будь исторически затуманенная и помутненная, но по-прежнему живая и истинная, стоит иная проблема ~ проблема *преодоления зла*. Точнее и правильнее — не только преодоления, но *преображения и претворения зла*.

Это совсем не то, что «сопротивление» и «православно обоснованный меч».

Г. Ильин, однако, настаивает: кесаря произвести в «Божьи слуги», окрестить и оправославить; на дела его наложить христианскую санкцию; оставив все по-старому (ибо что же г. Ильин скажет нового?), прибить на фронте вывеску: «Православно обоснованный меч!»

Неужели — не «философически», а попросту «по-честному» положить руку на сердце,— он действительно думает, что в результате явится большее, чем неискренняя и лицемерная *симуляция* христианского общества?

И. Добронравов⁴⁷

ЕДИНЫЙ ПУТЬ⁴⁸

Оправдание меча и убийства

Полемика о «православном мече» между проф. И. Ильным и г. Демидовым из «Последи, нов.» интересна потому, что касается вопросов очень больных для христианского сознания всех времен, а нашего в особенности, так как в атмосфере христианского возрождения, замечаемого всюду, современный христианин, притом христианин православный, сызнова, мучительно решает для себя вопросы о христианстве и государственности, о насилии, о допустимости убийства.

Проф. И. Ильин, обращаясь к тем, кто «но совести ищет правду», заявляет, что «государственность, и меч и сопротивление злодеям силою приемлемы для православного христианина».

Все это он «православно обосновывает», ссылаясь на то, что, по странному выражению проф. И. Ильина, «изобретение этого обоснования целиком заключено в Апостольских Посланиях».

Ссылка проф. И. Ильина прямо на Апостольские Послания, минуя Евангелие, очень характерна не только для данного случая, но и для всего православно-утилитарного мировоззрения г. Ильина.

Нам кажется, что для установления христианского взгляда на государственность следует обратиться к первоисточнику христианского учения, к Евангелию, сохранившему точные слова об этом предмете самого Иисуса Христа.

Когда фарисеи задали Христу провокационный вопрос о том, платить ли подать Кесарю (т. е. подчиняться ли тогдашней римской власти), думая обвинить Христа в антигосударственной проповеди, Христос ответил: «Воздайте Кесарево Кесарю, а Божие — Богу».

Был ли это уклончивый ответ? Нет, это прямой ответ и иначе не мог ответить Тот, Кто сказал: «Царство Мое не от мира сего».

Этим ответом проведена непроходимая черта между царством Кесаря и Царством Божиим, Царством Христовым; определена граница между царством, покоящимся на насилии, угнетении и несправедливости, и царством любви, прощения и свободы.

И с тех пор вся история человечества представляет собою борьбу между царством Кесаря и Божиим, борьбу, конечную цель

ПРИЛОЖЕНИЕ

которой христианские мыслители видели в торжестве на зем. Царства Божия и весь смысл исторического процесса полага. в этом конечном торжестве (Влад. Соловьев).

Совокупность целей и идейного содержания, образуют! царство Кесаря, и совокупность целей и идейного содержания царства Божия не только различны, неслиянны, но взаимно друг друга исключают, что обусловлено самой их природой.

II

Однако апостол Павел уже писал в Послании к Римляна «Всяка душа властям предержащим да повинуется. Нет власти от Бога...» И дальше: «Всякий противящийся власти, БоЖ! повелению противится»...

Тут не только подчинение христианина царству Кесаря. Т большее: признание его равносущным царству Божию, тут нача скрытой капитуляции христианства пред царством «мира сего И этот трагический компромисс между церковью и государстве ностью отбросил свою мрачную тень в долготу истории, и следы е мы видим на всех исторических путях.

Эти слова апостола повторит в более резкой форме Боссюз «Престол короля есть престол Божий».

Эти слова вызовут византийское искажение христианск идеи.

Эти слова апостола станут могущественным орудием в рук Кесарей всех времен и всех народов *в борьбе их с царством Б жиим.*

Так и случилось.

Область практического применения этих слов, санкционирова пых авторитетом апостола, все расширялась и расширяла в соответствии с государственными и историческими нуждам и наконец, в России один из крупных иерархов заявил на мисси нерском съезде в 1913 году, что «становой пристав от Бога».

III

Великая трагедия христианства заключается в том, что насл(ники Христовы сделали уступку жизни, смягчили категоричное непреложной Христовой истины, запечатленной крестной жертв на Голгофе, приспособили ее к житейским условиям. Из эте компромисса выросло так называемое историческое христианст!

появились различные образы исторических христиан, в зависимости от историко-бытовых условий времени. И тщетно стали бы мы искать черты евангельские в кельнском, например, архиепископе, служившем обедню в сапогах со шпорами и с кинжалом у пояса, не потому, что ожидалось нашествие неприятелей, а потому, что его высокопреосвященство очень спешил на охоту.

В своей статье «Отрицателям меча» проф. И. Ильин игнорирует Евангелие, которое является для нас единственным первоисточником Христовой истины и единственно правильным и точным критерием для суждений о христианской природе общественных и государственных явлений.

Проф. И. Ильин предпочитает со своими «философскими воззрениями следовать за церковной традицией», т. е. ссылаться на нечто производное, возникшее «по нужде», на некий практический бытовой «узус»⁰⁰.

Проф. И. Ильин категорически признает государственность «приемлемой для православного христианина». Так как г. Ильин не ограничивает понятий государственности, то, несомненно, он совпадает с апостолом, признающим *всякую* государственность.

Но даже апостол, смягчая жестокость своей формулы, пояснил, что начальник «Божий слуга, отмститель в наказание делающему злое». Это, конечно, теоретическое представление о *христианском* начальнике, стоящем на страже некой нравственной истины, а никак не актуальная характеристика того языческого правителя, который был приравнен к исполнителю воли Божией.

Вот, например, советская власть. Как с ней быть? Проф. И. Ильин несомненно согласится с нами, что христианская истина есть не только предмет для тех или иных философских соображений, что совершенно несущественно для истины, а императив для практической деятельности каждого именующего себя христианином.

Есть ли, по проф. И. Ильину, и советская власть «от Бога»? Ведь «от Бога» была объявлена языческая власть, возглавлявшая гонение на христианскую веру. И сопротивление этой власти есть ли сопротивление воле Божией? Судя по общему *тону* рассуждений г. Ильина, он признает законной только ту государственность, которую можно «обосновать православно». По тут он произвольно ограничивает апостола Павла, признавшего Божеской власть языческую, которую ни с какой стороны «православно» не обоснуешь. (Между прочим, любопытно, что живая церковь, искажая учение Христа, «обосновывает» советскую власть точно так же, как проф. И. Ильин обосновывает принятие государства, теми же цитатами.)

За кем следовать в данном случае? За апостолом или за его

Учителем, который, будучи искушаем Дьяволом в пустыне, отверг земную власть над царствами как власть дьявольскую?

Так говорит Евангелие.

Проф. И. Ильин этого вопроса не касается. По его мнению «в мудрых словах апостольских все выговорено определительно недвусмысленно: и задачи правителя, и цель, для которой он носит Мт и критерий истинного правления, и допустимость казни, и мера п[р]именимости меча...». Опять — это идеал христианского правителя, а никак не образ той языческой власти, существо и формы которой противоречили этим словам и которую тем не менее категорически повелено было признавать исходящей от Бога.

На словах апостола никак нельзя обосновать «приемлемое!» государственности для христианина. Приемлемость власти есть п[р]изнание ее неизбежности. Оно есть в словах Христа: «Воздадите Кесарево»... но к христианству это не имеет отношения. Сам Христос отделил Царство Свое от царства Кесаря, которое есть зл[о] зло не умоустранимое, но реальное, и задача христианина заключается в изменении этого зла, в превращении его в добро, в насыщении его духом христианской истины и в подчинении ей, а не наоборот и отнюдь не в признании его благословенным.

IV

Не надо упускать из виду того, что языческая государственная власть, признанная апостолом безусловно, передаваясь наследственности в формах своих, внутренне не христианизировалась, оставаясь языческой. Об этом мы можем судить не только по истории государственных учреждений Рима и Византии, но по рецепции римского права, в основах которого лежали «*bona fides*» и «*aequitas*»⁵¹, не замененные новым христианским фундаментом. Так называемое христианское законодательство является совокупностью норм, возникших вследствие компромисса между языческой реальностью и христианской теорией.

История христианства и есть история компромиссов, возникших вследствие тесного сближения церкви и государства. В данном случае очень любопытна практика католической церкви. Во время французских королей церковь учила, что только королевская власть угодна Богу и есть единственно законная власть. Но во Франции произошла революция и была установлена республика. Церковь стала учить, что форма республики есть законная форма правления, угодная Богу, но одновременно в королевской власти исповедовала законность только королевской власти. В каком

двух случаев католическая церковь следует христианской истине?

Православная русская церковь, создавшая несравнимые по красоте и величию христианские образы, украшенная праведными и мудрыми иерархами, триста лет призывала народ служить помазаннику Божию и всякое нарушение против него считала столь тяжким и важным грехом, что нарушала для него даже тайну исповеди. Беспрекословное подчинение самодержцу и любовь к нему церковь считала *необходимым* для спасения души. В архиве Святейшего Синода хранится (хранилось) предложение петербургского протопопа иерея Лисицына, который в 40-х годах прошлого столетия писал Синоду о необходимости изменить великое словословие так: «Слава в вышних Богу, а на земле мир его императорскому величеству благочестивейшему государю императору Николаю Павловичу всяя России...»

Связь церкви православной с государством была столь тесна, что, например, в делах раскольников трудно было разобраться, где кончается компетенция Синода и начинается министерство внутренних дел, и наоборот, ибо арестовывали и сажали в тюрьмы за веру по «представлению церковного начальства», а легализация церковных общин принадлежала государству. Государственность полонила церковь.

Но вот случилась революция — восстание против поставленных от Бога властей, с православной точки зрения бунт против помазанника Божия.

Что же церковь? Отвергла новую незаконную власть? Увы, нет. На другой же день она молилась за «Временное правительство», причем местами его величали даже «благодарным». Абсурд!

И до этого абсурда российская церковь дошла только потому, что «православно обосновывала» государственность, подобно проф. И. Ильину.

Царство Кесарево не то же самое, что Царство Божие. В каком-то историческом плане, в каком-то грядущем отдалении оно может переродиться, но перерождаясь, утратит свои типические черты, которые в настоящее время слишком заостренно-неподвижны.

V

Желая обосновать «православно» государственный утилитаризм, проф. И. Ильин цитирует апостола Петра, толкуя его при этом весьма своеобразно.

«Итак, будьте покорны всякому начальству для Бога, - говорит апостол, — царю ли, как верховной власти, правителям ли, как

от него посылаемым для наказания преступников и для поощрения делающих добро, ибо такова есть воля Божия, чтобы мы, дела добро, заграждали уста невежеству безумных людей»...

Здесь две мысли: о целях власти и о целях христианского поведения, «чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеств безумных людей». Чем? Апостол ясно говорит — «добром».

А проф. И. Ильин толкует совершенно неожиданно и весьма своеобразно. Он говорит и еще курсивом, что *государственные властители носят меч...* и для «заграждения уст безумных людей». Столь распространительное толкование искажает слова апостол; Почему проф. И. Ильин и в данном случае поднимает меч за апостола, совершенно непонятно. (Впрочем, англичане отрубили голову Иакову I, ссылаясь на библейский стих о том, что нечестивы да погибнут, а потому воля Божия, чтоб король был убит.)

Вообще с толкованием «церковной традиции», на Которую безоговорочно ссылается проф. И. Ильин, у него не все обстоит благополучно. Так, напр., проф. И. Ильин в подтверждение того что убийство на войне в качестве общей нормы не есть грех, цитирует каноническое правило Василия Великого:

«Убийение на брани Отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия».

Проф. И. Ильин эти ясные слова тоже понимает по-своему\ т. е. так, как ему для его целей надо. Он думает, что Василий Великий не считает грехом убийство на войне... А между тем Василий Великий говорит определенно: «извиняя поборников целомудрия благочестия», иными словами, «целомудрие и благочестие» являются, говоря современным языком, «смягчающими вину обстоятельствами», и упоминание о них только подчеркивает, а не устранивает самый факт вины.

В поисках «церковной традиции» проф. И. Ильин прибегав даже... к православному требнику, не имеющему догматического значения и представляющему собой собрание церковных обрядов способов совершения таинств, и даже к малому катехизису Филарета, «написанному особо для военного сословия», как будто для военного сословия обязательны одни христианские истины а для гражданского сословия другие, подобно тому, как есть порты для г.г. военных и для г.г. штатских.

VI

В прямой связи с «христианским» обоснованием государственного насилия проф. И. Ильин подходит к «обоснованию» высшей степени насилия — к смертной казни.

Проф. И. Ильин знает, что христианская истина абсолютна. И тем не менее он говорит: «Казнь... не оправдана, и не освящена, и не свята, и не священна. А только *допущена*, т. е. не воспрещена, и не отвергнута, и не проклята, а *прямо предуказана* в меру ее необходимости и применительно к злодеям».

Неправда! Христос сказал: «Не убий!» Бог запретил это. И это категорическое повеление Божие было путеводным лучом в самых свирепые времена истории: а все-таки вечная, высшая истина — «не убий»!

Для христианского сознания всегда будет трогателен образ св. Николая Чудотворца, остановившего смертную казнь, которая, по проф. И- Ильину, — «не оправдана, и не освящена, и не свята, и не священна. А только допущена, т. е. не воспрещена, и не отвергнута, и не проклята, а *прямо предуказана*»...

А православный святитель, храня в сердце своем «не убий!» остановил меч палача.

Кто же устанавливает эту «меру необходимости», кто определяя наличие «злодейства»? Власть. Существует ли такая абсолютная; «мера необходимости», ради которой *должно* нарушить абсолютную истину?

Отвечу словами Афанасия Великого, на которого ссылаете;; проф. И. Ильин: «Одно и то же, смотря по времени и в некоторых обстоятельствах, не позволительно, а в других обстоятельствах и одновременно, допускается и позволено».

История уголовно-политических учений от Платона до наши;; дней показывает, как текуче, изменчиво и непостоянно и содержание самого преступления, и точки зрения на него светской власти которая сегодня не считает преступным деянием то, что вчера считала тяжчайшим преступлением, как условно и зыбко то, что проф. И. Ильин считает «мерой необходимости».

В вопросе о смертной казни, которую проф. И. Ильин отстаивает с набожной кровожадностью, он призывает к себе на помощь... поэта Жуковского, предлагая «прочитать со вниманием, что написано об этом предмете русским православным мыслителем, с душою нежною и чистою — Василием Андреевичем Жуковским. В своем глубоком и полном внутреннего религиозного чувства очерке «О смертной казни» поэт ставит вопрос о том, как надлежит по- ставить самую процедуру казни для того, чтобы она не развращала людей, а воспитывала их в христианском духе взаимной любви покаяния и совместной молитвы...».

Конечно, это замечательно трогательно: престарелый поэт «душа нежная и детски чистая», покоясь на шитых подушечках

во дворце, умиленно думает о том, как бы понежнее «постави самую процедуру казни для того, чтобы она... воспитывала... христианском духе взаимной любви» (убиваемого к убивающим и наоборот?)...

Елейное, сюсюкающее, чисто карамазовское сладострастие

Я предпочитаю сослаться на другого «православного мыслителя», который *знал, что такое* смертная казнь, который сам сто: в смертном саване на эшафоте в ожидании казни и который много лет спустя с содроганием называл ее «ужасом» и «мукой, при восходящей силе человеческие».

Свидетельству Достоевского можно верить; за ним *личия опыт*. Жуковский же со своей «душой нежной» и с елейно-приторным рассуждением просто отвратителен. Тут в душе рекомендованно «православного мыслителя» есть какая-то морщинка, в которую кроется сатанинская улыбочка.

Тот же Достоевский рассказал, как к осужденному на смертную казнь Ришару явились местные ханжи, уговаривая его «умереть во Господе». «Брат наш Ришар, умри во Господе!»⁵²

Не правда ли, умилительно? Совершенно во вкусе проф. И. Ильина и Василия Андреевича Жуковского, с «душою нежной и детской чистотою»!

VII

Проф. И. Ильин признает, что «эта проблема глубока и трудна, она требует не только новых понятий, но обновления всего духовно опыта, долгой, углубленной, подготовительной работы...».

Несомненно, для того, что проповедует проф. И. Ильин, необходим специальный душевный закал и, чего не говорит он, сознание необычайной мировой ответственности, ибо отвергнуть абсолютизм; Христову истину и тем самым зачеркнуть христианство, подменить Божественное *долженствование* практической *неизбежностью*, действительно страшное по своим последствиям.

Еще одна ужасная подробность, о которой умалчивает проф. И. Ильин. К осужденному на смертную казнь, на высшую муку на земле — *знание часа своей смерти*, — перед которым дрогнул и «сидел духом» даже Богочеловек, прося: «Господи, да минет моя чаша сия», — к осужденному на эту муку власть посылает духовника для «последнего напутствия», для того, чтобы отпустить ему тот грех, за который он приговорен к смертной казни.

Здесь нет Христа!

Лишает жизни царство Кесаря. В Царстве Божием есть только

«не убий!». В царстве Кесаря — земная неизбежность. В Царстве Христовом — светлое *долженствование*.

«Мир весь во зле лежит». И царство Кесаря есть зло, с которым необходимо бороться для его преобразования в добро, но не следует оправдывать зло и сводить христианскую истину с Евангельских высот до уровня вспомогательного утилитарно-государственного средства. Никакие религиозно-философские исследования не смогут исказить точных и ясных слов Христа, сказанных в долготу веков, и которые «не пройдут».

СРЕДИ ГАЗЕТ И ЖУРНАЛОВ⁵¹

Другие газеты продолжают усиленно заниматься «Возрождением». В этом отношении с «Последними новостями» П. Н. Миллюкова соперничает и «Родная земля» Григория А. Алексинского⁵⁴. Обе газеты и «Последние новости», до конца отрицающие интервенцию, и «Родная земля», рекомендуя ее, — всю ополчились на И. А. Ильина за его «оправдание» православного меча. Мы не будем продолжать этой полемики на страницах «Возрождения», тем более что оба оппонента И. А. Ильина — и г. Вакар, и г. Добро-правов представляются нам малокомпетентными не только в чисто богословском, но и в философском и историческом отношениях. Скажем только одно: оба они, сами того не замечая, сбиваются на чисто протестантское противопоставление первохристианства и христианской церкви в эпоху ее политического соприкосновения с государством-. Поэтому, сами не подозревая того, они ставят огромную проблему св. равноапостольного Константина Великого, проблему, основоположную и роковую для церковно-христианского сознания. Как церковь могла «лицемера» и «убийцу» Константина признать «равноапостольным»?

Как известно, многие протестантские ученые, а вслед за ними и Лев Толстой, эту проблему решали очень просто.

Е. Кускова⁵⁵

РЕЛИГИЯ МСТИ⁵⁶

Что было самым отвратительным в большевизме, это культ мести. Маленьких детей считали преступниками за то, что они смели родиться от помещика, чиновника, дворянина. Что они — люди белой

кости. С другой стороны, людям черной кости внушалось: вот твe классовый враг... Бей всячески... В такие психопатические времена как наше, внушение даром не проходит. Оно — не пустой звук. Оно — заражает, воспитывает, оно — сила. Вот почему так быстро разливается зараза классовой ненависти, мести — без пощады и без «слонявой человечности». Гуманизм не в моде.

Однако было бы вопиющей несправедливостью решительно ввалить на большевизм. Вот, дескать, чертн против святых... Уж; положения в том, что все стали до известной степени чертами. ОЛJ захлебываются от сладострастного удовольствия при священных имени Муссолини, при словах «сильная, твердая власть», друг, повторяют бессмысленные слова о «святой мести», совершенно забыв, в какой горючей для всякой ненависти атмосфере мы живем. И лишь слабый голос какой-нибудь организации вроде «Лиги защиты прав человека и гражданина» напомнит иногда об иных принципах и иных заветах. В Праге Педагогическим бюро издана книга «Дети эмиграции» — анкета о пережитом, собранная среди более чем 2000 эмигрантских детей. Здесь не место входить в обсужденное насколько целесообразно с педагогической точки зрения вызывать детской памяти чудовищные образы и эпизоды русской революции. Этот вопрос заслуживает особого обсуждения особенно потому, что не все правдиво и не все «из пережитого» в этой книге детских показаний. Много есть от взрослых, от слышанного, от мнений, болшею частью чужих, а не от соображений самого ребенка. Опасное подобного рода эксперимента поняли сами педагоги. Они снабдили книгу своими статьями, в которых поднимают вопрос о мести за пережитое. Они говорят о желательности прощения, о нежелательном мести... Разбудив в детях демона злобы, они пытаются убрать его обратно педагогическими наставлениями...

Вот на это-то деяние педагогов и набрасывается буквально с пеной у рта г. Арцыбашев⁵⁷ в № 194 газеты «За свободу»⁵⁸. «Категорически отрицаю,— пишет он,— мертвую мораль всепрощения может быть, и очень прекрасную в идеале, но в действительной жизни выгодную только для мерзавцев и преступников всякого рода... Нет, русские дети, не забывайте никогда, что сделали с вашей родиной, с вашими отцами, братьями, сестрами и матерями, с вами самими. Если мы окажемся способными это забыть и простить, то значит, мы были достойны того, что с нами сделали...» * Но и умирая мы сохраним и унесем в могилу то последнее, что у нас осталось «Мой третий клад — святую месть». То, что г. Арцыбашев препода-

* Курсив мой.

носят детям и публике в публицистике, проф. Ильин облакает в форму философии религии. Он всюду читает доклады о допустимости попражнения зла с точки зрения православия. И тоже — «святая месть»... Месть, святая месть становится понятием модным, завлекательным, заполняющим пустоту души.

Как к этой проповеди относиться? Совершенно определенно: она отвратительна с моральной стороны; она опасна — с практической.

Разберем сначала моральную сторону этой проповеди. В России никогда не имела успеха теория непротивления злу Толстого. Имен но Россия явила миру образы борцов революционного типа. Желябов, Перовская, сотни других борцов отдавали жизнь за *отпор* злу. Но террор народовольцев был прежде всего *орудием борьбы со злом*, он был действенной силой, направленной прямо против врага. Правда, часто это квалифицировалось не как орудие борьбы, а как орудие мести: казнь за казнь. Но главное значение террора было в борьбе со злом, в прямой с ним схватке, в *отпоре* злу, а не в мести.

Как бы ни относиться к террору с точки зрения его политической целесообразности, как орудия борьбы, моральная высота его носителей не оспаривается даже его ярым противниками: это был подлинный героизм и самопожертвование во имя *отпора*, во имя *прямой борьбы на месте совершения зла*.

Вот этого качества нет в писаниях г. Арцыбашева и г. Ильина. Оба они жили в России в самые страшные периоды большевистского террора, когда мысль работала лишь в одном направлении: *как этому дать отпор?* Как остановить? Как спасти? Как уменьшить жертвы? Вот в это время не было слышно голосов ни г. Арцыбашева, ни г. Ильина. Там, на месте зла, они ни сами не ввязывались в борьбу, ни других не звали к «святой мести»⁵⁹. Запомнилась также недавняя статья г. Арцыбашева об отъезде в Россию покойного Бориса Викторовича Савинкова⁶⁰. Он, говорит, ехал на совершение акта... Отчасти и потому, что я, Арцыбашев, писал ему об этом. Помню, с каким отвращением прочла я тогда это место... Я, Арцыбашев, пишу ему, Савинкову, чтобы он, Савинков, совершил акт мести или борьбы, все равно... Не стесняется также г. Арцыбашев обзывать всю эмиграцию воблой, слякотью и пр. Ну отчего бы ему в *бытность свою там, в России*, не показать доблестного примера? Здесь он ссылается на пример Фанни Каплан⁶¹ и Канегиссера⁶². Всегда убедительнее свой пример, а не чужой, убедительнее сказать — я убил, я убью, чем повторять в каждой почти статье «пусть он убьет», «он убил»... Теперь она вызывает к детям: мстите, не забываете, ненавидьте. А я?.. Ну, а я буду писать об этом, сидя в Варшаве... Ибо пять

лет прожил в самом пекле зла, не догадавшись совершить ни одного акта «святой мести». Тогда бы лучше... А не теперь, *post factum*

«Если мы, пишет г. Арцыбашев, окажемся способными что : быть, простить, то, значит, мы были достойны того, что с нами сделали». Не так построена фраза. Да, мы достойны того, что с нами сделали, ибо *не смогли дать отпора там, на месте зла*. Не кто-то что сделал с нами, а мы сами не нашли или *не могли найти средств* для парализования зла в момент его разлития и атаки. Даже лучшие люди белого движения гораздо меньше думали о способах отпора, чем о карах и мести за совершенное. Воблой русские люди оказали не здесь, в эмиграции, когда из-под ног их уже уплыла почва, а для борьбы со злом, а там, на месте, где это зло начиналось, где оно разливалось, как при ветре лесной пожар. Там не хватило сил, там и проиграли сражение. А теперь, сидя здесь, в относительной безопасности, учат малых детей святой мести... Поздно и...

II

Призыв к мести находит достойных слушателей, найдет он и исполнителей — на другой день после победы... мстителей. Какого же это святого мести? Самого различного, в зависимости от темперамента. Вот широко распространяется брошюра какого-то А. Д. «Евреи в России»⁶³. Брошюра имеет три главы, написанных куда более страстно, чем советы г. Арцыбашева Савинкову «убить и Глава первая — исторические справки. Глава вторая — преступления евреев. Глава третья — возмездие. Первые главы обычны для такого рода произведений: большевизм — это дело исключительного еврейства. Дастся соответствующая порция «истории». Факты приводят к общему выводу: «евреи достигли своих стремлений от царской России ничего не осталось. Евреи празднуют свою победу, овладев шестой частью земного шара и упиваясь кровью 140-миллионного населения России. В этом отношении мировое еврейство превзошло свою секту хасидов».

Однако, несмотря на «победу евреев», придет время, когда понадобится какое-то «законное русское правительство». Это русское и законное правительство прежде всего должно будет заняться актом «святой мести», возмездия. «Русский народ по природе своей добрый и в своем историческом существовании много претерпел. Но щадить евреев — значило бы показать рабское понимание своей силы; простить евреев — значило бы выказать преступные национальные слабости. Ибо, чтобы простить, надо забыть все

/

что ими содеяно,^адо предоставить евреям захваченное ими положение командующих. Но разве можно забыть, когда... будут постоянно вспоминаться, чудиться и мерещиться предсмертные стоны, хрипы и крики замученных в чека и расстрелянных родителей, детей, родных и друзей?»*

«Всех евреев,— продолжает автор,— надо разделить на четыре категории. Первая, самая влиятельная. Для них, евреев первой категории, *не может и не должно быть нигде, никогда, никакой пощады* (курсив автора). К ним примыкает вторая категория— еврейская молодежь, этот главный пособник революции. «На совести их лежит истребление бесчисленных жертв христианского населения. Поэтому и эта категория евреев не заслуживает помилования». А так как при приходе законного русского правительства евреи разбегутся с чужими паспортами, то «всему заграничному обществу и властям» надо быть осторожными и, не полагаясь на паспорт, *посматривать на носы и уши предъявителей*». Третья и четвертая категории — менее виновные. Это — пожилые евреи и т. д. и т. д. Так бэт эти «менее виновные» и «составят козлище отпущения за все прегрешения их собратьев и всего еврейства против России: на них обрушится весь гнев народный». Ну, а затем, когда чувство мести будет насыщено, законное русское правительство должно будет «восстановить существовавшее до войны и революции положение вещей со всеми бывшими тогда для евреев ограничениями». Кроме того, следует «признать всех евреев в России иностранцами, лишенными поэтому всех прав политических и ограниченных в правах гражданства».

III

Человеку, стоящему на точке зрения арцыбашевской святой мести, нельзя запретить плести весь этот кровавый бред, нельзя запретить искать виновных там, где он их видит сообразно своему лониманию. Этот человек, быть может, был самым отъявленным трусом в тот момент, когда нужно было не мстить, а дать *отпор* осуществляемому насилию. Но при «законном русском правительстве» он расправит свои трусливые члены и будет яростно отдаваться «чувству святой мести». Особенно если за спиной его будет стоять «подходящее правительство». Люди, не способные к отпору, прямому и опасному, так часто бывают невероятно злы в мести за каким-нибудь прикрытием...

* Евреи в России, стр. 55. Стиль до ужаса напоминает стиль г. Арцыбашева, эти его призывы «не забыть».

Педагогический съезд в Праге в июле этого года вынес резолюцию, обращенную к России. В ней он протестует против «систем сознательно прививающей детям чувство классовой ненависти и влекующей детей в борьбу с верой и церковью». Нужная резолюция. Но к ней надо было бы прибавить вторую: против людей, призывающих в наше зверское время к «святой мести» против *никого не известного* виновника. Ибо нет такого человека, который с пессимистической точностью указал бы виновных за преступления революции. Призывать же к мести какому-то неизвестному коллективу значит идти по дороге произвола и нередко попадать в кровавые злобные объятия автора вышеуказанной брошюры. Люди, не сумевшие дать отпор своевременно, не должны призывать к мести. Они должны осознать происшедшее и закалить себя не для советов Савинковым, а для собственной активной борьбы.

3. Гиппиус

ЧЕРТА НЕПЕРЕСТУПИМАЯ⁶⁴

(Из современных разговоров)

Пессимист.— Как вы пережили ваше недавнее разочарование?
Оптимист.— Я разочаровался? В чем?

П.— Да в новой газете Струве, конечно. Помните ваши надежды на соби́рание эмиграции к «центру», на образование даже двух центров, правого и левого? Разве вы не думали, когда появилась газета, что она образует правый центр? С какой быстротой должны были разрушиться ваши надежды!

О.— Но вы ошибаетесь, я их не имел с самого начала. Между прочим потому, что уже знал воспользуюсь выражением само! П. Б. Струве о его «личной негодности» для центра. Несколько лет тому назад П. Б. при мне, со свойственным ему тяжелым блеком, доказывал: нет ни одного наиправейшего левого, который был бы связан — крючок за петельку — с большевиками и с их идеями. В одну цепь. И я, а кто так думает, тот сам уже соединен с теми же методом крючочков и петелек с Марковым 2-м и... его идеями⁶. При чем здесь *центры*?

П. — Хорошо, центры оставим. Во всяком случае, что касается вот этой, последней, марковской, идеи... «Возрождение» ее никуда не называет.

О.— Называть ее вообще сейчас не принято. Тактика для «Возрождения» сугубо обязательная. Но если в газете изо дня в день

даются все аксессуары определенной идеи,— до мелочей!— если проводятся неуклонно именно ее линии так, чтобы и сомнений быть не могло, важна ли для нас ее неназванность?

П.— И вы утверждаете, что «Возрождение» — газета не просто правая, но реставрационная?

О.— Скажем еще прямее: стоящая за восстановление русского самодержавия. Излишне добавлять: «во всей его полноте» — ведь оттенков не имеется. Или речь идет о самодержавии в полноте, или вовсе не о самодержавии.

П.— Я боюсь, что вы слишком резко упрощаете идею возрожденцев. Даже если допустить, что вы правы, они, благодаря обходной тактике «неназыванья», от такой упрощенности легко могут увернуться. Л кроме того, насчет Струве: имей он действительно идею, о которой вы говорите, разве он так бы и не сказал, с обычной своей привычкой: вот, мол, в чем единственное спасение?

О.— Вы забываете: Струве книжный, кабинетный человек. Он знает идею, а чуть дело доходит до ее воплощения, до действий, до тактики — он доверяется другим. Тактика сегодняшняя — зазывать в лагерь с именем «пеначертываемым»; и Струве старается не начерчивать... поскольку может. Что же до моих «упрощений», то, согласитесь, если упрощение только «уточнение» и если это можно доказать,— кроме добра ничего из этого не будет. А доказать нетрудно.

П. - Пожалуй. Да, приемы «Возрождения», обходные пути, как вы говорите, и вообще очень грубы.

О. - Не на нас же с вами они рассчитаны. Не мы нужны. Кто нужен тот не разберется в невежественной статье Шульгина⁶¹ (Ежов еще примитивнее). А на всякий случай Шульгина в передовой смягчат, выдав его за «enfant terrible»⁶², а его апломб за «блеск». Однако тотчас усиливают тон Ильиным (которого не смягчают). Ведутся хлопоты по выдвижению вперед православия, причем «полнейший консерватизм церкви» уже безбоязненно устанавливается как необходимость и Карташевым, и передовиком.

П.- Кстати, об Ильине. Последняя статья⁶⁸ даже меня поразила. Во-первых, самый топ полемики...

О. Ну, это у всех «благочестивых», словно из «Потока-Бога-тыря» А. К. Толстого: «...И когда бы не этот мой девичий стыд... я б тебя, прощальгу, нахала, и не так бы еще обругала»⁶⁹.

П.— Во-вторых — поучения от Писаний Апостольских, с явным расчетом, что никто «текстов» не знает...

О.— Тоже обычный прием спора, безрезультатного даже между начетчиками.

П.— Но здесь прием до смешного грубый. Какие начетчики! Рбенок может обличить Ильина: выписки о «начальнике», не напноносящем меч», он начал с 3-го стиха Послания к Римл. А 1-й почму опущен? В нем (та же 13-я глава) сказано: «Всякая душа да бдет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога, сущесвующие же власти от Бога установлены». Ильину придется, там образом, объявить, вопреки рассудку, что в России сейчас не *сущствует* большевистской власти, или признать, что он, «противящийся» этой власти, «противится Божью установлению» (стих 2-й, то> опущенный). Вот как опасны тексты! Но подождите, это не все: ркомендуется, наконец, самая отвратительная, самая кощунственн; из всех статей о смертной казни — Жуковского: проект — казни при звоне колоколов, при церковном пении, при благоговейно бемолвствующем народе, чтобы зрелище казни «воспитывало его христианском духе взаимной любви и совместной молитвы» (Ильину). Дальше идти некуда!

О.— Вы забыли, что, завершая разгром противника, благочествый автор отсылает его, между прочим, к сочинениям и «катехизсу»... Антония Волинского⁷⁰. Так вот где «правда»! Эта черточотлично дополняет картину. Конечно, все это переливается в демаггию чистейшей воды. Демагогия — смешение, подмена одного понятия другим. И христианство открыто подменяется «православием принимаемым как второй член уваровской триады⁷¹. Так же, дале либерализм подменяется консерватизмом, патриотизм умышлен смешивается с национализмом. Вы свобододолюбивый, верующий па риот? /1а, да, говорят вам, это и нужно, ибо вы, в сущности, консе вативный, православный националист. А у православного национ листа — какое у него может быть «во имя», какая единая русск; мечта? Конечно, только «беспрограммное» (зачем программы, ког, действует благодать?), веками освященное имя теократическо самодержавной Руси.

/У.— Вы подчеркиваете теократичность самодержавия?

О.— В этом его суть. Это и отделяет его от всех других фогосударственности, не исключая монархических. До такой степен что самодержавие вряд ли даже может быть названо государстве ной формой. Покоясь на абсолюте, на Божьем установлении, оі по существу неподвижно. С религиозной, с христианской точки зр ния, самодержавие есть величайшая ложь, а с православной, бл годаря тому, что православная церковь не признает наместничеств должно было бы признаваться и кощунством. Церковь, отвергну шая папизм, не может религиозно не отвергать царизма, как ей худшую лже-теократию.

П.— Мы видели, однако, и видим как раз обратное...

О.— Т. е. мы видели самодержцев, возглавлявших церковь, мы видим, что и теперь идейные самодержавцы берут своим главным орудием церковь... «Возрождение» газета самодержавная и... нарочито православная. Я говорю: нарочито, ибо в этом забирации в руки православия, в делании из него служебного орудия — такое непонимающее неуважение к церкви, что ни о какой действительной религии и не приходится говорить. Пользоваться церковью как средством (пусть необходимым) для восстановления абсолютизма, да еще пользоваться, благодаря ее внешней, привычной слабости, могут-или невежды в лучшем случае! — или чистые политики, чистые позитивисты, неверующие до неуважения и непонимания чужой веры. Струве, как мы знаем, принадлежит к последним. Но он, приняв идею самодержавия, не мог не принять его теократического устоя. Отсюда и «православие» «Возрождения».

П. — Знаете, до этих устоев и «глубин» самодержавия обыкновенно не добираются.

О.— К сожалению. Ведь находятся наивные люди, которые еще спрашивают, может или не может самодержавие «эволюционировать»? Это почти то же, что сомнение: а не может ли эволюционировать большевизм? Между самодержавием и большевизмом тут полная аналогия: оба, покоясь на абсолюте,— неподвижны. Оба или есть — или их совсем нет.

П..... Уж не считаете ли вы, что и теократичны они оба?

О.— Конечно, считаю. Ведь содержание абсолюта, на котором они одинаково покоятся, не играет в данном случае роли. Знаете, почему в левых кругах порою не отчетливо понимают большевизм? Потому что не понимают по-настоящему самодержавия.

П.— А самодержавцы понимают?

О.— Да, хотя зато ничего другого не понимают. Ведь они Россию мыслят только в углу, своем или противоположном, и никогда в свободном пространстве между углами. Самодержавие победимо лишь революционным путем,— и посмотрите, как они ненавидят революцию, всякую, даже самое слово «революция». Не-абсолютист, не признающий «углов», тем самым уже признает и революцию (добольшевистскую). Отсюда только и можно говорить о «центрах».

П. — Нет, знаете, если так — пожалуй, и вовсе о них не стоит говорить, о «правом», по крайней мере. Видали ли вы — даже не политика с правым уклоном, но «никакого» обывателя, антибольшевика, который не посылал бы «революции проклятья, и Октябрю, и Февралю»? Он вам и самодержавие отвергнет сто раз, и монар-

хизм; он, пожалуй, и демократию «примет», а попробуйте заигнаться насчет революции...

О.— Эти непосредственные чувства плохо разобравшихся людей логику не уничтожают. Дело времени. Но сознаюсь, до центра нам далеко. Работа Струве и иже с ним, разделив эмиграцию, как никогда, дискредитировала самые идеи центра.

П.— Положим, и до Струве в мысли о двух центрах многие люди дели какой-то сто первый призыв к «единому фронту»... во имя свержения большевиков.

О,— И резонно против него возражали. Ничего бы! Какой «единый фронт!». И как будто можно кого-нибудь свергнуть «во имя» свержения! Как будто есть отрицательное «во имя»! Уверяю вас, причин этих недоразумений — опять в недостаточном понимании самодержавия, его обособленного положения.

П.— Еще недавно вас это непонимание мало беспокоило.

О. — Пока яма была открыта и туда звали Марковы, Суворин, Антоний и Кириллы⁷², особенно беспокоиться было не о чем. Теперь другое. Теперь Струве прикрывает яму хворостом и сухими листьями: правительством с царскими полномочиями — но под видом: «сильной, в случае нужды, власти»; Романовым — но называя его «Вождем»; тем же Антонием — но под именем православия и даже христианства... Не бороться с этим теперь было бы безбожно.

П.— И борьбу они сумеют использовать для своей выгоды. Мы мол, хотим спасти Россию, а вот эмигранты-революционеры преиспочитают большевиков, только бы не мы ее спасли! Назовите вы самодержавцами — отрекутся, ведь имя «не начертано»! Только объявят, что вы запугиваете «призраком царизма»...

О.— Это легко предвидеть. Но ведь дело не в том, что они будут говорить, не в них самих и, уж конечно, не в «призраках царизма». Я, по крайней мере, не очень боюсь, что этот призрак готов облечься плотью и кровью. Дело в обмане, и думать надо о честном среднестатистическом эмигранте, о «малых сих», для которых фанфары и замаскированные призывы возрожденцев-абсолютистов приобретают силу соблазна. Таких «малых сих» много... Одной бывшей военной молодежи сколько!

П.— На нее-то и направлены главные усилия. Все ведь око, «армии» вертится. Зовут к «сплыванию армии вокруг Вождя»...

О. — Видите! Для нас с вами преступная бессмыслица такой призыва очевидна, ибо совершись завтра, чудом, сплоченные сплотившимся нечего было бы далее делать. Но зовущие хотя бы каких обещаний дальнейших не «начертывают», дают широкий простор надеждам: сплотиться не для сплывания же? Не для сто!

ния же на месте вокруг Вождя? Здесь соблазн умолчаний. И соблазн не малый.

Я.— Конечно, поскольку это призыв для реальной борьбы, к спешному приведению «армии в боевую готовность» — вы правы: обман. Но я заметил, что Струве старается кое-где его замазать, умерить интервенционные рвения своих сообщников: до этого, мол, еще далеко... А что касается вообще забот о русской армии, тут еще нет худого.

О.— О русской армии? Да разве кто-нибудь в кругах «Возрождения» думает о *русской* армии? Там думают и говорят о *белой* армии, которую хотят реставрировать, и даже в более соответственном духе. Корнилов им теперь в «Вожди» бы, пожалуй, не подошел... Но подождите, послушайте: вам известно отношение к белой армии и мое, и многих из нас, в ней когда-то работавших. Я не хочу судить ее ошибок. Я храню благоговейную память о том высоком, что там было, и знаю: если б в *свое время* не существовало этой борьбы, мы, пожалуй, не смели бы смотреть в глаза чужим и своим, как теперь смотрим. Но — белая армия *прошлого*. Она невоскресима. Большевиков, если их победит армия, то не белая, не зеленая, не желтая, не красная, а только *русская* армия.

П.— Многие ли это поймут?

О.— Реставраторы — никогда, но соблазняемые ими — поймут, У кого в душе жива Россия, кто органически связан с ней, тот и сейчас чутьем это понимает. Для самодержавцев Россия — то, что в России умерло. Естественно, что они хотят восстановить, возродить эту ихнюю Россию и себя в ней. Не о них забота. Забота о тех, кого они могут обмануть призывами на святую борьбу под несвятым знаменем. Соблазняемые должны увидеть, что такое это знамя, которое соблазнитель даже не осмеливаются открыто развернуть. Они говорят, что на нем Божье имя написано, — но Божье ли? С ним нет победы, а если б и была на мгновенье, то для горшего возврата родины в те же *красные* тиски, в тот же угол, в котором она задыхается сегодня. Борьба с реставраторами — в раскрытии обмана. Я знаю, борьба внутренняя здесь — всегда на радость врагам России. Но Струве и его сообщники сделали ее неизбежной.

П.— И нелегкой, если иметь в виду их тактику, обходные пути, умалчивания. Кроме того, в их руках православная церковь, орудие серьезное, особенно с вашей точки зрения: вы подчеркиваете «теократизм» самодержавия как сторону важную, хотя и наиболее религиозно уязвимую. Насколько я вас понял — вы отрицаете возможность поддержки самодержавия христианством. Но отыщет ли церковь в себе силу быть не *белой*, а просто христианской церковью?

И, наконец, если именно религиозный соблазн абсолютизма так велик, много ли найдется борющихся с ним в той же плоскости

О.— Не беспокойтесь, борьба нужна во всех плоскостях. В понимании, все голоса нужны. Внутренняя религиозная ложь самодержавия окрашивает и другие его стороны в такой наглядно-ло-
ный цвет, что и политическая, и всяческая его несостоятельность становится весьма легко доказуемой. Обходная тактика «Возрождения» тут даже полезна: слишком выпукло бессмысленными делают некоторые положения, когда их выдвигают самостоятельно, умая, чивая о первой предпосылке, безымянно. Нет, «Возрождение» и его компания — лишь тяжелый эпизод в жизни эмиграции. Тяжелы: поучительный, обзывающий; но ведь я верю в разум и добрую волю интеллигенции здешней: она с ним справится.

П.— Посмотрим. Меня, по правде сказать, утешает и то, что во-
рожденцы взяли слишком высокий тон, повели работу слишком уск-
ренным темпом: надолго их и самих, пожалуй, не хватит. Вы и
думаете?

Л. Доброново

«ВОЗРОЖДЕНИЕ»⁷³

Газета «Возрождение» ошибается: свою статью о проф. И. Иль-
не я писал не для полемики, по той простой причине, что И. Иль-
говорит вещи не новые, давно известные, сказанные задолго до Не-
и сказанные и сердечнее, и основательнее профессорами нраве-
ственного богословия. Для того чтобы убедиться в этом, г. Ильин пус-
перелистает томы «Странника», «Христианского чтения» или «Бон-
словеского вестника». Кстати, г. Ильину следовало бы подумать
факте необычайной важности, который остался вне поля его зрени-
а именно — преемственность языческих государственных установл-
ний и законодательства в христианском государстве.

Я отметил лишь *фактические* неточности, допущенные про-
И. Ильиным, произвольное толкование им текстов и поразитель-
для профессора легкомыслие в вопросе о смертной казни, как ссыл-
его на ...елейные рассуждения поэта Жуковского.

Полемизировать тут, собственно, и не о чем. Остается то-
удивляться. Замечание обозревателя «Возрождения» (кстати ск-
зать, путающего первохристианскую церковь с церковью Констан-
та, что неудобно даже для газетного обозревателя) о моем укло-
в протестантизм — старый, тоже давно известный прием. К нему вс-

гда прибегали в тех случаях, когда резко ставился вопрос о некоторых расхождениях православия с Квангелием.

Вот и все, что можно сказать «Возрождению» в поучение.

В. Чернов

МИР, МЕЧ И МЛР⁷⁴

Перелистывая страницы книжечки г. И. Ильина «О сопротивлении злу силою», я живо вспомнил свои полууношеские, полудетские годы. Тогда, на рубеже восьмидесятых и девяностых годов прошлого века, взбудораженные проповедью Льва Толстого, мы днями и ночам спорили, можно ли и должно ли противиться злу силою, существует ли с моральной точки зрения разница между силою и насилием и т. д. и т. д. Нас тянуло в революцию, и притягательною силою революции был окружающий ее ореол романтизма и рыцарства; но рыцарство означало воинственность, силу карающую, сокрушительную и грозную. Лев Толстой стоял поперек дороги этой тяге к революционной воинственности, и мы должны были перед лицом собственной совести с полною убедительностью, вполне и окончательно опровергнуть его доводы. Мы в большинстве своем уже не были христианами, мы колебались где-то между атеизмом и пантеизмом, но старая вера еще не сдавалась, еще брала временами реванш над всеразьедающей критикой и порою пробуждалась в нашем сознании сладкими слезами молитвенного умиления и религиозного экстаза. И если даже Христос из Бога, из Богочеловека все более делался для нас Божественным Человеком, то все же каждое его слово еще долго имело для нас совершенно особый, ни с чем не сравнимый вес; и если как будто против нас говорило требование его к Петру вложить меч в ножны и сто заповедь не противиться злу, и ударившему тебя в ланиту подставлять другую, то не тот же ли самый Христос сказал, что не мир он принес на землю, но меч; и не он ли ударами свистящего бича разогнал из храма торговцев и в пароксизме правого гнева опрокинул их столы и разбросал по земле деньги?

Отзвуком этих полудетских лет звучат у нас и ссылки г. Ильина на те же Евангельские тексты, и доказательства сто, что в основе толстовства лежит «наивно-идиллический взгляд на человеческое существо», не желающий знать о «черных безднах истории и души»; что, неверно между добро со злом, толстовство объявляет образцами добродетели «натуры безвольные, робкие, ипохондрические, патристически мертвенные, противогражданственные»; что, одним словом,

толстовство есть «учение, узаконяющее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности, и даже — что гораздо больше вообще трагическое бремя мироздания...».

Все это мы когда-то говорили с жаром неофитов, глядя на Толстого и толстовство с высот своего гимназического радикализма. С тех пор много воды утекло. Мы успели кое во что вдуматься и вчувствоваться глубже и полнее. Мы научились справедливее понимать и ценить Толстого и его учение, не закрывая глаз на его слабые стороны, но отдавая должное сильным.

Характеризуя самое основное в учении Толстого, мы определили последнее как «моральный максимализм». И слабостью его считали приблизительно то же, что было слабостью и максимализм; социально-политического. Это стремление *перепрыгнуть* через конкретную действительность «прямо к цели», к конечной цели или идеалу; это неумение или нежелание понять, что хотим мы топ или не хотим — а между современностью и идеалом лежит целая историческая переходная полоса со своими специфическими проблемами, которые в политике называются вопросами «тактики переходного периода», в социальном мире вопросами осуществления «минимальной программы» и строительства переходных форм, а с морали «проклятыми вопросами» о рамках «позволенного» человеческого совести в борьбе со злом и носителями «злого», бесчеловечного, зоологического начала в человеческой жизни.

«Максималисты» в политике и экономике наивно или высокомерно, по фанатизму или по «симплицизму»⁷⁰ мышления, провозглашали лозунг: «все или ничего», отвергая все и всякие компромиссы и сделки с жизнью или полагая, будто их отвергают.

Действие равно противодействию. Противники максимализма в социалистическом лагере нередко впадали в прямо противоположную крайность, превращая свою программу-максимум или конечную цель в простое праздничное украшение, в громкую и пустую фразу, в программу-минимум видя единственную реальную практическую программу и таким образом превращаясь в простых социальных реформаторов.

*Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim*⁷⁶.

Но мы искали *третьего* пути, равно чуждого обоих.

Это было не легко в политике и экономике. Это было еще труднее в морали.

«Мы не понимаем,— писали мы более двадцати лет тому назад,— той неземной нравственности, нравственности «не от мира сего», которая блюдет лишь самодовлеющую и абсолютную чистоту *индивида*, не считаясь со страданиями или счастьем *человечества* как основой решения. Не человек для субботы, а суббота для человека. Наша нравственность не витает где-то на недосыгаемой заоблачной высоте над грешной землей. Нет, наша нравственность земная, она есть учение о том, как в нашей нынешней жизни идти к завоеванию лучшего будущего для всего человечества, через школу суровой борьбы и труда, по усеянными терниями тропинкам, по скалистым крутизнам и лесным чащам, где нас подстерегают и дикие звери, и ядовитые гады. Это — боевой клич, а не сентиментальные и прекраснотушные воздыхания о том, как бы совсем обойтись без «насилия над личностью» — хотя бы личностью насильников; это учение о трудном и суровом нравственном долге, а не об уточненном нравственном эпикурействе, от которого никому ни тепло, ни холодно — кроме разве насильников и угнетателей, которым спокойно и тепло, да кроме насилуемых и угнетаемых, которым очень, очень холодно... Нам не нужна этой нравственности, которая светит, да не греет и своим холодным светом только ярче освещает пропасть между жизнью и идеалом, вместо того чтобы построить мост от жизни к идеалу из материалов той же грешной земли...»

И как странно читать нам перепевы этих наших давнишних мыслей в книге И. Ильина, представителя вовсе не принципов *релятивизма*, но его прямой противоположности — поклонения религиозному Абсолюту, догматизма и абсолютизма в мышлении! Как странно слышать нам от него, что вдумчивому человеку, способному углубленно понять, что такое истинное нравственное совершенство, «и в голову не придет требовать для своей мнимой святости абсолютно праведных жизненных исходов!» Что «это было бы столь же реально, умно и состоятельно, как человеку, провалившемуся по пояс в болото, рассуждать о том, как бы ему вернуться домой, не допустив на своей одежде ни одного влажного пятнышка!». Что даже «человек едва ли имеет основание ставить перед собою практические вопросы абсолютного измерения и задачу немедленной абсолютной чистоты», ибо бывают жизненные конфликты, когда именно лучших людей долг заставляет «как бы отодвигать на второй план заботу об их личной праведности». Что думать и чувствовать иначе — значит вдаваться в «моральный эгоцентризм», стать узким «моралистом», то есть «существом, завернувшимся в себя», кото-

рому «важнее и ценнее воздержаться самому от какого-нибудь дурного поступка, чем внести целую живительную струю в общественную жизнь». Что такой человек «становится пленником, рабом; собственной добродетели и если он при этом отмечает все остальные духовные измерения и возводящие пути, то жизнь его приобретает оттенок самоопустошающего педантизма». Что его моральность — какая-то «последняя и ничему высшему не служащая самоценность», подобная сокровищам Скупого Рыцаря, самодовлеущий абсолютизм, при котором ее носитель, «любящий субъект оказывает: несравненно важнее любимого объекта», а потому и его любовь может быть «практически мертвенною»; ибо «если жизнь ставит перед необходимостью выбора между «спасением любимого» и «спасением своей личной праведности», он, не обинуясь, спасает свою праведность и предаст любимый предмет; его жертва заключается! не на алтаре любимого предмета, а на алтаре собственного морального совершенства»...

Более двадцати лет тому назад мы писали:

«Наши понятия о нравственности, по-видимому, совершенно расходятся с их понятиями. В стране рабства, в стране молчания, в стране, где миллионы людей осуждены правящей кликой на полу голодное, животное прозябание, превращены в рабочий скот, обезличены, повергнуты в ужас духовного невежества, грубейших суеверий и моральной смерти; в стране, где к бедствиям голода духовного присоединяются страдания физических голодовок, где гуляю! голодный тиф, цинга, всякого рода эпидемии и косят несметное множество жизней,— жизней и дряхлых стариков, и полных сил юношей, мужчин, женщин, и неповинных ни в чем малюток; в стране где правящая клика поистине купается в слезах и крови своих несчастных жертв, отвечая злобствующей жестокостью и наглым издевательствами на малейшие проблески протеста, в этой стране согласно *нашей* нравственности, мы не только имеем нравственное право,— нет, более того, мы нравственно *обязаны* положить на одну чашку весов все это море человеческого страдания, а на другую покой, безопасность, самую жизнь его виновников. Для нашего нравственного спокойствия было бы легче, чтобы этой роковой дилеммы не было; мы были бы избавлены от многих тяжелых «размышлений, тоски и думы роковой», от мучительной внутренней борьбы, от необходимости одерживать самую тяжелую из всех побед — победу над самими собой. Но нельзя же нам из подобных соображений утонченного нравственного эгоизма уклониться от неизбежного выбора, когда это значило бы — обречь себя на роль попустителей, и следовательно, безмолвных, пассивных нравственных соучаст-

ников творящихся вокруг нас преступлений. На эту позорную роль мы не хотим, не можем себя обречь».

В те времена, когда писались эти строки, люди воззрений г. Ильина на такую точку зрения не становились; они с ужасом видели в ней преступную гордыню, греховное своеволие и даже едва ли не революционный незуитизм; они звали к терпению и смирению. Так дело шло, пока абсолютная, деспотическая власть была в «правых» руках, в руках самодержавия, его слуг и его союзников. Но когда социальная пирамида вдруг перевернулась кверху дном, когда те, что были наверху, оказались внизу, а бывшие внизу оказались наверху,— о, тогда богомудрые апологеты старого вдруг поняли все то, что столько раз говорили мы; о, тогда у них у самих явился вдруг тон боевой, активистский, прямо революционный. Деспотизм *слева* и красный террор разом открыл их души всему тому, для чего они были наглухо заперты во времена деспотизма справа и белого террора... Революционные трибуналы, чека и массовые расправы и погромы сделали их проповедниками борьбы, правого гнева и карающего меча — не в пример военно-полевым судам, охране и хотя бы еврейским погромам времен Плеве...⁷⁷

Столетия самодержавного гнета и расправ не научили их тому, чему научили сразу восемь лет большевистской диктатуры. Зато научили основательно. Возьмите то, что писали мы, и сравните, насколько категоричнее и жестоковейнее выражается хотя бы тот же Ильин:

«Насилующие злоден, сговорившись и организовавшись, могут нанести неисчислимый вред духовной жизни не только отдельных людей, но и целых народов, и всего человечества... Они ставят людей в тягостные, унижительные, невыносимые условия жизни; подкупают выгодой, почетом, властью; стараются подорвать в душе чувство собственного достоинства; приучают к злу простой повторностью, бесстыдным примером, незаметным заражением, внушением, расшатыванием воли; и стремятся покрыть все это явной удачливостью, безнаказанностью, гамом упоенного торжества... Озлобленное насилие и убийство сгущают отвратительную атмосферу этого злодейского шествия...

Если я вижу подлинное злодейство или поток подлинных злодейств и нет возможности остановить сто душевно-духовным воздействием, то следует ли мне умыть руки, отойти и предоставить злодею свободу кощунствовать и духовно губить, или я должен вмешаться и пресечь злодейство физическим сопротивлением, идя сознательно на опасность, страдания, смерть и, может быть, даже на умаление и искажение моей личной праведности?

Если сопротивление злу силою и мечом в самом деле необходимо, то человеку принадлежит не *право*, а обязанность вступить на этот путь... ибо без этого на свете скоро остались бы одни злодеи и их запуганные рабы...

Тело злодея есть его орудие, его орган; он в нем присутствует он в него влит и через него изливает себя в мир. Его тело есть территория его злобы, и эта духовно опустошенная территория отнюдь не экстерриториальна для чужого духа. Благоговейный трепет перед телом злодея, не трепещущего перед лицом Божиим, противостоит: это моральный предрассудок, духовное малодушие, безволие, сентиментальное суеверие. Этот трепет, сковывающий каким-то психозом здоровый и верный порыв духа, ведет человека под флаг! У непротивления злу насилием к духовному дезертирству, предательству, пособничеству и самораствлению».

Заповедь *борьбы* становится высшею из заповедей *выш* заповедей личной праведности. Ибо контрреволюционер хотя и «контр», но все-таки в своем роде шиворот-навыворот — тоже «революционер»...

* * *

Г. Ильин, вероятно, и не подозревает, до какой степени во Все этом он просто «твердит зады» революции. Он говорит со всем пылом новатора, он как будто искренно воображает, что пролагает новые пути. А многое множество «малых сих», которые в эмиграции составляют русский Кобленц⁷⁸, которые пошли в белое движение по аффекту, по стадности, а иногда просто по мобилизации и теперь задним числом должны подвести под свое прошлое всесторонний идеологический фундамент, чтобы не пасть духом, не загнить, не «сменить» благоразумно «вехи», не побрести в большевистскую Каносу⁷⁹, то бишь в чеку при полпредстве? Они ведь, наверно, найдут в книге Ильина целое религиозно-философское откровение. Ведь для них-то его книга и написана. Он и сам это понимает, говоря на первой страничке предисловия: «Мыслью и любовью обращаюсь к вам, белые воины, носители православного меча, добровольцы русского государственного тягла, к вам, в которых живет православная рыцарская традиция, вам посвящаю эти страницы и вашим Вождям». Он и сам считает себя втайне, по-видимому, философским Колумбом: он думает, что разрешает «глубокий религиозно-метафизический вопрос» и тем исполняет «религиозное, научное и патриотическое призвание» особой, национальной «русской философии». Он вещает не просто от себя, а от имени «философии», он решает проблему «философически»...

Авторская особенность его при этом состоит в особого рода «элоквенции»⁸¹ проповеднического жанра и стиля. Ему свойственно не только словесное изобилие, но словесное изобилие приподнятое, риторически-ходульное, с той специфической монотонной приподнятостью, какая свойственна именно проповедникам. Он чаще «вещает», чем просто *говорит*; это Аркадий Кирсанов, заразившийся, согласно духу времени (и места), рясофорностью⁸¹; Аркадий Кирсанов, которому земной и скептический Базаров, не вытерпев, говорил: «друг мой Аркадий, пожалуйста, не говори красиво!» Г-н Ильин тоже говорит красиво, слишком красиво, забывая, что *красивость* часто прикрывает отсутствие истинной внутренней красоты. В его речах то «мертвая душа пронзается лучом божественного откровения», то он «вызывает в себе потрясающую, таинственную встречу личной страстной глубины с Божьим лучом», то «таинственный огонь прожигает известную несправимость его души до самого дна» и он «как бы присутствует в самом себе при обращении своего личного сатаны»; то у него «настоящее одоление зла совершается через глубинное преображение духовной слепоты — в духовную зримость, а замыкающейся, отрицающей вражды — в благодатность приемлющей любви»; то у него «направленность духовного ока на совершенство святит силу внутреннего самоуправления и придает внешнему поступку человека значение духовного события», а «чем огненнее и прозорливее дух, тем легче и плодотворнее передается его огонь в душу другого, не горящего»; то он «получает и уносит в себе дьявольские ожоги зла» и «не отвернувшись, погружает свой взор в зрак сатаны», созерцая всю глубину «торжества кошунственной противодуховности и озлобленной протвиолюбвности» и т. д. и т. д. Словом, от Аркадия Кирсанова мы чем дальше, тем больше подходим к тому самому «Удушьеву, Алексей Степановичу», который

Когда о честности высокой говорит,
 Каким-то демоном смущаем,
 Глаза в огне, — лицо горит —
 Он плачет — и все рыдаем!

С тою только разницей, что у «нас» вернее, у вас, читатели и почитатели творений г. Ильина, слезы текут из обыкновенного человеческого глаза, у пего же, конечно, из «зрака».

Такова форма писаний г. Ильина. Что же касается до их содержания, то «философичность» этого содержания я разрешу себе, впредь до доказательства им противного, взять под сомнение. Может быть, я и ошибаюсь, но, по крайней мере, *эта* книжка г. Ильина

ПРИЛОЖЕНИЕ

доказывает мне, что он просто *никакой* философ. Ибо... но лучше всяких моих доводов могут служить просто образцы наиболее «основополагающих» и «глубинных» его религиозно-метафизических умозрений.

«Добро есть одухотворенная или, иначе, религиозно-опредмеченная (от слова «предмет») любовь; зло — противодуховная вражда. Добро есть любящая сила духа; зло — слепая сила ненависти. Добро по самой природе своей религиозно, ибо оно состоит в зряче! и целостной преданности Божественному. Зло по самому естеству своему противорелигиозно, ибо оно состоит в слепой, разлагающе! отвращенности от Божественного... Такова сущность добра и зла; и может быть, христианскому сознанию достаточно вспомнить о наибольшей Евангельской заповеди (полнота любви к совершенному Отцу), для того чтобы в нем угасли последние сомнения».

Это, конечно, никакая философия. Это просто догматика. Здесь нечего критически обдумывать: здесь надо просто заучивать, затверживать. А «угасить последнее сомнение» о том, это ли нужно заучить или что-нибудь другое, тоже очень просто: справиться в маленькой книжечке, страница такая-то, стих такой-то. И «сущность добра и зла» постигнуты до конца, исчерпывающе и непоколебимо.

Или вот еще:

«То, что следует любить в ближнем, как самого себя, есть не просто животный, земной состав человеческий, со всем его животным самочувствием, со всеми его земными потребностями и удовольствиями, со всем его претендующим самодовольством; но это есть Луч Божий в чужой душе, частица Божественного огня, духовная личность, сын Божий. Подлинное братство людей открывается только через Бога; люди — суть братья лишь постольку, поскольку они дети Божии...»

Ильин недаром пережил 1917 год; тогда поддерживали Временное правительство «постольку, поскольку»; он универсализировал эту формулу и всякого ближнего своего, всякого живого конкретного человека согласен считать братом своим лишь «постольку, поскольку». А именно, поскольку сквозь «земной состав» — презренный и любви недостойный — просвечивает потустороннее начало «луча Божия»; никак не менее и не более. И если перед вами несчастный, грязный, загнанный, спустившийся ниже всякого образа и подобия человеческого мужичонко, который и вспышку-то «луча Божьего» ощущает в себе, осмеливаясь — да и то в пьяненьком виде — «плакать и кричать»:

Хоть бы раз Иван Мосеич
Кто меня назвал! —

то я, право, не знаю, как удостоит здесь дозировать свое «поскольку — постольку» г. Ильин. Я не знаю, не будет ли надежнее, по крайней мере с точки зрения этого замухрышки Ваньки, во сне лишь видящего себя в образе Ивана Мосейча, чтобы его любили менее «божественно», но более *человечно*; не те, кто сознает себя сосудом «Луча Божия», и не потому, что благоволят сквозь свой моральный микроскоп и в нем рассмотреть какой-то не то отблеск этого луча, не то когда-то зажженную им и не совсем потухшую искру под пеплом, и не в меру величины этой полупотухшей «искры», — а те, кто просто помнят, что *они сами — люди*, и что *ничто человеческое им не чуждо*, и что они сами, при менее счастливым обороте жизненных судеб, могли бы спуститься до таких же низин человеческой загнанности и потерянности. Это будет, может быть, менее великолепная, менее духовно-аристократическая, менее «религиозно-опредмеченная» любовь; но не будет ли это зато менее *мертвенная*, менее казенно взвешенная и смиренная, более живая и более *приемлемая* любовь? Ибо ведь даже и предложением своей любви и сочувствия, если оно чересчур отзывается схождением с высот, бессознательно обидным снисхождением, можно человеку нанести моральную пощечину...

Одним словом, позволительно усомниться во внутренней ценности дидактических упражнений г. Ильина на тему о том, как и что «следует любить в ближнем». Позволительно вообще усомниться, чтобы правильно и целесообразно было зажать в тиски расписанья, сколько кому чего следует, непосредственное чувство, заставляющее видеть в человеке человека. Кому что «следует» есть формула *справедливости*, а это гораздо более сложное понятие, гораздо более опосредствованная идея, чем простая, элементарная, неразложимая способность сочувственно вибрировать своим сознанием — сознанию ближнего, «ставить себя на его место» и условно жить его жизнью, его радостями и печалью.

Так говорит наша *земная* мораль, мораль простой человечности. Но что можем мы с нею против «религиозно-опредмеченной» морали г. Ильина? В лучшем случае он высокомерно пожмет плечами, ибо хотя г. Ильин афиширует порою свое религиозное смирение и даже самоунижение, но ведь это унижение паче гордости и будет нас третирировать с высоты своего величия хотя бы так, как он третирует даже такого великана морализирующей мысли, как Лев Толстой:

«Идея о том, что религиозным измерением проникается, освящается и углубляется вся духовная культура и что постольку житейски-обывательский рассудок с его «трезвостью» и прозаичностью теряет свою компетентность, остается ему чуждою; ибо он не видит

того, что *всякое* духовное состояние человека (а не только моральное) ставит его перед лицом Божием, дает ему живой, самоценный опыт тайны и скрытого в тайне откровения».

Что делать: не видим. Может быть, потому, что нам дан простой «глаз», а не выпренный «зрак». Наша компетентность в деле тайн и откровений г. Ильиным отведена заранее. Приемлем и немало вопреки глаголем. Но посмотрим, какова его компетентность в наших, земных делах и каково его «видение» в вопросах нашей «земной, слишком земной» нравственности?

Мы видели, как и почему приняла «заповедь борьбы» революция. Ставя своей целью «очеловечение человечества», революционное миросозерцание ни на минуту не забывало, что «зверь в человеке» жив и силен до сих пор, что зоологическая борьба за существование в человечестве не прекратилась, а лишь частично смягчилась и видоизменилась, приняв групповые формы: что в лице хотя бы зоологического национализма ставя *iiber Alles*⁸² свою Родину, она претендует на возведение ее в ранг высшей святыни для человека. В нашем миросозерцании человек — не падший ангел, сохранивший в душе смутное воспоминание о своей первородной абсолютной чистоте и безгреховности и стремящийся к ней вернуться, но постепенно вставшее с четырех конечностей на две и высоко поднявшее свою голову животное, «очеловечение» которого есть слитный органический процесс, в котором от совершенно «зверского» прошлого отделяться приходится «полужверскими» способами. Наш релятивизм в морали понятен, ибо он — обратная сторона нашего эволюционизма. Наш идеал человечности, идеал гуманности — это топ провидимый нами сквозь туман грядущего пункт дальнейшей нашей восходящей эволюции, та твердая точка, на которую мы как бы духовно забрасываем якорь, чтобы при его помощи туда «подтянуться». В том идеальном будущем мы провидим расцвет новой более высокой, гуманной и чистой морали; и поскольку мы в лицах организации единомышленников, «взыскующих града», успеваем создавать как бы живой эмбрион грядущего, мы внутри его пытаемся создавать как бы предвкушение морали грядущего; однако те правила, которыми мы руководимся, работая над расширением путей грядущему, увы, далеко не идентичны с правилами, по которым будет жить само это грядущее. По отношению к последнему они составляют некий «моральный минимум»...

И вполне в тон нам попадает Ильин, когда говорит, что че

глубже всматривается и вдумывается человек в самого себя и в стоящую перед ним моральную проблему, тем ему яснее, что любой субъект морального действия подобен человеку, который «сам стоит в болоте; но нога его уперлась в твердое место, и вот он уже помогает другим, засасываемым трясиную, выйти на твердое место...». Что «есть определенные жизненные положения, при которых заведомо надо искать не праведности и не святости, а *наименьшего* зла и *наименьшей* неправедности»; что надо «идти в борьбе со злом не от максимума нравственного совершенства», а «отыскивая возможный минимум греха»; ибо «в этих случаях практический максимум всегда будет проявлением наивности и лицемерия», и чем строже человек продумает этот вопрос, «тем более чуждой становится ему точка зрения морального максимализма»... Мало того, он заявляет, что «наивность всеуравнивающей, отвлеченной морали давно уже осознана в философии», забывая, что этого во всяком случае нельзя сказать про христианскую, а тем более — православно-церковную философию. А ведь г. Ильин прорицает возрождение в нас «религиозной и государственной мудрости восточного Православия, и особенно русского Православия», которому автор бьет челом и большой буквой.

Через моральный минимум к моральному максимуму. Этою формулой *релятивизм* социалистической этики отграничивал свою духовную сущность и от этического *нигилизма*, и от абсолютного этического субъективизма от провозглашения господства в области этики полного личного усмотрения, для которого нет преград «все позволено».

Как раз те борцы революции, которые «держали» на самое крайнее, морально-бесповоротное и неоправданное, что только можно себе представить на *отнятие чуждой жизни* террористы — представляют собою лучшую иллюстрацию этого.

В террористе боевой героизм достигает своего максимума. Народная пословица говорит, что «на людях и смерть красна»: могучее стадное чувство — великая психическая опора; в противоположность этому *одиночество* террориста требует чрезвычайной внутренней силы, сосредоточенности, силы личной убежденности и энтузиазма. Террориста не несет течение людской массы; он — изолированный пловец против течения.

И чрезвычайно характерно, что именно террористы русские болезненнее всех переживали как моральную трагедию, как коллизию почти неразрешимую навязанное им историей присвоение себе права на кровь, права на жизнь другого человека.

В построении своего общественного идеала социалист не знает¹

высшей ценности, чем полный и гармонический расцвет индивидуума. *Человек* - вот ось его мирозерцания. «Святейшее из званий — Человек».

Раз поднявшись в идеале, в моральном максимуме до водружения престола человеку — венцу создания, тяжело, невыносимо! тяжело сознательно спуститься в моральном минимуме до поднятия: руки на человека.

Минимум, чрез который надо идти к максимуму, как бы отрицает его, а значит, и отрицается им. Коллизия кажется неразрешимой. Она выливается в яркой, безысходной формуле: «нельзя - и надо», как повторял когда-то в величайшем напряжении свое: чуткой, беспокойной совести Иван Платонович Каляев⁸³.

Умевший мужественно взглянуть правде прямо в глаза, вдохновитель многих поколений борцов русской революции, Н. К. Михайловский⁸⁴ писал: сентиментально-прекраснодушные взгляды на жизнь надо оставить; зло существует, и против него нужно бороться суровыми, даже террористическими средствами; обрекая себя на пользование ими, боец тем самым должен *«морально деградировать»*.

Революция есть разновидность войны. Война есть систематическая практика приемов, которые в мирных, нормальных условиях жизни являются преступлениями.

Самое человекоубийство в войне не всегда принимает «благородно», «рыцарски» окрашенный вид скрещения двух шпаг. Война есть искусство «в решительный момент в нужном месте обладать превосходством сил», то есть вдвоем нападать на одного. Военная подготовка требует создания под покровом тайны преимущества вооружении - то есть стремится поставить врага в положение беззащитного и беспощадно бить его, пользуясь этой беззащитностью. Война с ее засадами, мнимыми атаками для отвлечения внимания противника и военными хитростями полна обманов, лжи, нападения из-за угла, ударов в спину. Война и военный шпионаж, покупка людских совестей, фабрикация предателей и т. п. прелести - нерасторжимы. Словом, от начала до конца война есть бесконечное количество притворства, лжи, обмана, подлости, насилия. И это если даже совершенно отвлечься от всех так называемых «эксцессов войны», которые, однако, суть лишь логическое развитие общего духа войны. Ибо там, где искусство истребить максимум человеческих жизней и превратить в развалины максимум воздвигнутых людским гением сооружений есть высшая добродетель, разумеете *a force de forger on devient forgeron*⁸⁵; там, где человек «колет, рубит, режет», где мир, в котором и которым он живет, есть «бой бараба

ный, крики, скрежет, гром пушек, топот, ржанье, стон,— и смерть, и ад со всех сторон», там происходят такие роковые приспособления психики человеческой к этим «внешним условиям», о которых красноречиво говорит нам всякая послевоенная статистика человеческих преступлений и человеческой жестокости.

Но революция есть разновидность войны. Может быть, взрывы ее короче, стихийнее, спонтаннее; зато ее «инкубационный» период, период подполья, тайных обществ, конспираций — систематического замыкания в узком мирке со спертым воздухом, постоянного притворства глереі внешним миром, доводимого до актерства, до раздвоения личности — имеет свои роковые моральные опасности. И потому честны и мужественны слова, что лучшие люди, подвижники и герои по натуре обрекают в революции себя сознательно на *нравственную деградацию*.

О, конечно, в революции бывают и внутренне чужие ей люди — любители сильных ощущений, авантюристы, которые плавают как рыба в воде именно во всем том, что ложится, как моральное проклятие, как тяжкий искуc, на «революционеров духа»; бывает в революции и своя, снизу нахлынувшая «понизовая вольница» *ушкунников* массового движения — забубённых головушек, которым море по колена, своя жизнь копейка, а потому и чужая не дороже. Они не мучаются никакими вопросами; для них на войне как на войне; не мудрствуя лукаво, они принимают революцию, как и войну во всем ее объеме, как пьяница рюмку водки, одним глотком, только удовлетворенно побрякивая от силы порции. Но это — люди, действия которых *моральной* цены не имеют (хотя утилитарная цена их может быть немалой). Они, в сущности, живут и действуют *вне* нравственной области; они не поднимаются на высшую ступень *нравственности*, удовлетворяясь предшествующей, низшей ступенью — *нравов*.

Егор Сазонов⁸⁸ спрашивал Каляева, что он будет чувствовать, когда акт его завершится полным успехом? Тот восторженно ответил: «Гордость и радость!» Оказалось, однако, что к этим чувствам примешалось нечто другое, горькое и темное. От него бессознательно бежал Каляев, когда с опасностью для себя и для своих друзей опустил вооруженную бомбою руку при виде сидевших в карете рядом с великим князем Сергеем «Ходынским»⁸⁷ его жены и детей. Бежал, но не убежал. От этого чувства бессознательно пробовали бежать многие другие террористы, которых в героическом «акте» привлекало то, что они беззаветно отдадут свою жизнь — причем как-то на втором плане, как будто не самым главным и не самым нужным, стояло то, что они возьмут чужую жизнь. От того же темно-

го чувства бежали многие террористы, отвергая с каким-то отвращением мысль о побеге после акта: одни бежали бессознательно, другие — сознательно, в своем аресте и казни видя высшее примирение со своею совестью, искупление добровольно взятого на себя греха человекоубийства. Я говорю -- «греха», ибо это слово употреблял убийца Плеве Егор Сазонов в письмах с каторги, бывших для многих хуже смерти. Он не раскаивался в совершенном, но его чуткая совесть не позволяла ему ни на минуту закрыть глаза на то, что в его подвиге была своя жестокая и черная сторона. И самый его стал светлым подвигом именно потому, что не из моральной толстокожести, не из бесчувственности к этой темной, кровавой стороне — а тем более не из влечения к ней — взял он его на себя, а не смотря на величайшее к ней отвращение и ужас; и мерой величия этого незабываемого, на всю жизнь врезавшегося ужаса измеряет законно в наших глазах величие этого подвига...

Что же вместо этого — одновременно вполне человеческого и человеческого — решения моральной коллизии может предложить нам религиозная метафизика г. Ильина?

Прежде всего он пытается ослабить самое значение, самую силу моральной коллизии того рода, от которой так страдали Каляе и Сазоновы. И он подбирается к этому вполне софистически. И Е он выставляет сначала положение: «ничто внешнее, само по себе не может быть ни добром, ни злом; оно может быть лишь проявлением внутреннего добра или зла». А если это верно, то нельзя называть злом и внешнее физическое воздействие, как таковое. За примера ходить недалеко: «так, имеет смысл сказать, что «свирепая месть есть зло», но не имеет смысла сказать, что «кровавый разрез есть зло». Точно так же имеет смысл сказать, что «ненависть, ведущая к отравлению, есть зло»; но бессмысленно говорить, что «введение яда в чужой организм есть зло». Эти и подобные «апологетические соображения» дают право г. Ильину твердо выговорить: «физическое принуждение человека человеком не есть зло».

Что и говорить! Особенно, если вспомнить, что «кровавый разрез» может быть сделан хирургом для спасения оперируемого и в известных случаях — и в известных дозах — некоторые яды производят лекарственное действие. Все сводится к мотиву, к цели. Значит... значит, мотив и сообщает нравственную ценность действию, которое само по себе безразлично, иначе говоря — цель определяет средства?

Но «православным иезуитом» г. Ильин быть не хочет. И когда речь идет о «ложных решениях проблемы», он вспоминает, что нравственная праведность как цели, так и средства определяется в *особом сопоставлении каждого из них отдельно* с полнотою добра, то есть с идеею нравственного совершенства как единым верховным «критерием». Это не ново, но правильно. Правильно и то, что «сопоставление с целью может обнаружить лишь жизненную целесообразность средства, но никак не его нравственную верность». Ильин прав, что «нравственное достоинство цели не может само собою перенестись на средство, как и наоборот — нравственно достойное средство может служить и отвратительной цели; что освящение средств целью есть «малодушное и соблазнительное рассуждение». Однако же он сам в него только что впадал, только переименовав средство во «внешнее действие», а цель — в его добрый или злой мотив или «внутренний источник».

А софистичность рассуждения его обнаруживается без труда: она кроется в игре разными значениями понятий «зло» и «добро». Конечно, кровавый разрез есть «зло» (хотя бы и не нравственное) для того, кто ему подвергается: он связан с болевыми ощущениями и с повреждением известных тканей. Другое дело, что, быть может, к нему приходится прибегнуть, чтобы избежать еще худшего зла: еще большего разрушения организма внутренним недугом. Мотив, конечно, определяет собой субъективную ценность поступка: между Торквемадой, сжигавшим еретиков ради их же добра, ради спасения их душ ценою утраты грешных тел, и сумасшедшим садистом, сжигающим людей ради болезненного удовольствия, в моральном отношении разница, несомненно, имеется. Но ведь этим субъективным моментом мотивации поступок не исчерпан; он может иметь еще ту или другую *объективную* нравственную ценность. Так, сжигание еретиков наводило панику, убивало в людях смелость, плодило дрожащих шкурников, приучало к лицемерию с одной стороны, с другой же плодило доносчиков, палачей, вымогателей и охотников бессердечно и жестоко сводить с беззащитными еретиками личные счеты. *Мотивы* действия, ставящие ему *цель*, и реальные последствия далеко не всегда сходятся; и нравственная цель, имевшаяся в виду деспотически-властным поступком, может оказаться недостигнутой, в то время как деспотический характер образа действий свои тяжкие моральные последствия иметь будет независимо от того, хотел или не хотел этого действующий. «Физическое понуждение человека человеком не есть зло» — таково положение, которое хотелось бы доказать г. Ильину. Но не сам ли он сказал, что «нравственная праведность» всякого действия опре-

деляется «в особом сопоставлении его» непосредственно «с полноте добра», с понятием человека о «нравственном совершенстве». Нынешний же должен быть у г. Ильина его идеал «полноты добра» «нравственного совершенства», если этим идеалом не исключает и «физическое понуждение»... до «кровавых разрезов» включительно!

Г. Ильин, конечно, знает, что воспитательное значение его излюбленного «физического понуждения» и современной педагогикой, Великой Учительницей - Историей изрядно компрометировано. У его защиту он принимается доказывать, что «нет такого средства которым люди не могли бы злоупотребить по легкомыслию и небрежности, и все эти злоупотребления нисколько не опорочивают данных средств, как таковых», до излишества щедро рассыпая примеры, как будто для доказательства столь простой истины и совсем не нужные. Центром иллюстраций, конечно, является опять вопрос о «кровавых разрезах».

«Не наивно ли думать, - патетически восклицает г. Ильин, что бездарный и неумелый хирург, вообразивший к тому, что огорчение есть панацея, компрометирует хирургию? Без крайности не следует ампутировать; значит ли это, что ампутация сама по себе есть зло и что ампутирующий делает свое дело из мести, зависти, властолюбия и злобы?»

Так как хирургов в собственном смысле этого слова во владении и злобой мстительности никто не обвинял, то надо полагать, что слово «хирург» и «ампутация» здесь должны быть понимаемы духовно. Когда-то Столыпин, деятельность которого сообщила удивительной петле образное наименование «стольпинского галстука», в Государственной Думе, отвечая на нападки, не менее патетически воскликнул: неужели, господа, вы не можете отличить от крови на руках палача кровь на руках спасающего страну хирурга? Такими «хирургами» и на тех же основаниях считают себя и Дзержинские со своими «ассистентами» - Ладисом и Петерсом⁸⁸. И эту хирургию г. Ильин всегда ценит; сто идеал правителя — человек, «свободный от попускающей сентиментальности и беспочвенной жалости; но умеющий действовать спокойно, уравновешенно и беззлобно «из любви понуждая и пресекая где нужно, из любви уговаривая и из любви казняя». Даже прах поэта В. А. Жуковского потревожил в его могиле г. Ильин, раскопав у него «мудрый и глубоко христианский» опыт «о смертной казни». Ведь отрицание смертной казни для него — это не более как «противоестественный благоговейный трепет перед телом злодея». А он знает не только злодеев, проследить ему известна и порода «абсолютного злодея», - и почему же

почему наряду с носителями «Луча Божия», не быть таким же полным и воплощенным носителям «луча сатанинского»? Одного только жаль: почему это г. Ильин кстати уже не дал нам «мудрого и глубоко христианского» рассуждения на тему о том, каким должен быть его идеальный христианский *палач*. Ибо казнь требует и палача, если палаческих обязанностей не предполагается возлагать по очереди на всех христиан, не исключая и самого г. Ильина.

Продолжая тот же основной замысел, г. Ильин пробует подойти к цели еще и с другой стороны. Что такое тело человека? глубоко комысленно стави^ он вопрос и не менее глубокомысленно отвечает «оно есть не что иное, как внешняя явь его внутреннего существа или, что то же, овеществленное бытие его личности». Значит оно «не выше его души и не священнее его духа». А так как людям, «укрытым порознь за своими индивидуальными телами, не дано сообщаться друг с другом иначе, как через посредство их тел», то философически отсюда следует вот что: «если неизбежно и допустимо, чтобы человек человеку телесно выражал сочувствие, одобрение и приятие, то столь же неизбежно и допустимо, чтобы люди *телесно* передавали друг другу несочувствие, неодобрение и неприятие, т. е. и духовное осуждение, и праведный гнев, и волевое противодействие». Поистине перл христианнейшей логики! Огньне пощечину можно будет называть «телесной передачей неодобрения», а убийство — «телесной передачей неприятия». Или мы понимаем г. Ильина чересчур грубо и упрощенно? По-видимому, нет; ибо дальше он с торжеством продолжает: «и вот, *физическое воздействие* на другого человека против его согласия и в знак решительного волевого сопротивления его духовно неодобряемому внешнему поведению» (*что говорит! И говорит, как пишет!*) «может оказываться единственным духовно точным и духовно искренним словом общения между людьми»...

Физическое воздействие, как самое духовно точное и духовно искреннее «слово» общения! Еще бы не «искреннее»! Ветхозаветный законодатель произнес свою заповедь «око за око, зуб за зуб», как известно, не со зла, а наоборот: было столько охотников за один свой выбитый зуб сокрушить другому всю челюсть, а за глаз оторвать голову, что потребовалось обуздать эту чрезмерную физическую искренность общения своеобразным «постольку — поскольку». «Духовная точность» от этого не пострадала. И посмотрите, как все это хорошо выходит: «Это воздействие, душевно напрягая и потрясая обе стороны и формулируя их расхождение и борьбу на языке *физической силы*, отнюдь не становится враждебным ни верно понятой духовности человека, ни верно понятой любви». Труд-

но поверить, но эта божественная галиматья действительно выведена черным по белому на 53-й странице книги г. Ильина. Впрочем как же «язык физической силы» может противоречить «верно понтой любви», когда в схеме г. Ильина любвеобильный палач, исполняющий смертный приговор любвеобильного судьи, вооруженно для этого любвеобильным законодателем и благословляемый на св(подвиги любвеобильным монахом, является истинным увенчание всего глубокомысленного религиозно-метафизического здани:

* * *

Все предшествовавшее давало бы художественно законченна и целостную фигуру «православного иезуита». Мы говорим: «дава. бы», ибо, в сущности, с этой позиции в конце концов г. Ильин благ разумно отступает. Он действует «с запросом». Мы до сих пор вид ли только первую линию его идейных укреплений. Биться до конл за эту линию он не станет: он лишь задержит и ослабит на ней нап< противника, чтобы отступить на вторую линию укреплений, чтоб с боем отойти на заранее заготовленные позиции.

Здесь мы подходим к самой интересной и поучительной — i историческим справкам — части его книги.

Г. Ильин готов отказаться от «абсолютного оправдания» меч физического воздействия, насилия, войны, казни и т. д. с христиа ской точки зрения. Он перебирает сначала наиболее грубо-наивны попытки такого оправдания.

Такова попытка Мартина Лютера, который поставил себе те логический вопрос о том, могут ли войны на том свете быть сре; праведных. И конечно, у него выходило, что могут, ибо «меч их з щипает благочестивых, женщин и детей, дома и дворы, добро чать и тем самым поддерживает и охраняет мир», а потому дело м ча есть «дело любви»; оно «*Kostlich und gottlich*»⁸⁹; что же касае ся до того, что с делом меча нераздельны грабежи и убийств *Wiirgen und Rauben*⁹⁰, то они кара Господня и в них воин — оруд: Провидения. И всякую «слабую, придурковатую и сомневающую совесть» он успокаивал поистине чудовищными по грубой фанат ческой простоте речами: «ибо рука, которая этим мечом движет разит, есть уже отныне не рука человека, но десница Господня; э' уже не человек, а Господь вешает, колесует, рубит головы, умерщ ляет, воюет; все это — Его деяние и Его приговоры»...

На этой стадии развития -- заметим от себя — стоит чекист, г ворящий: я здесь ни при чем, не я тебя караю — то падает на тве голову карающая длань Революции.

Дальнейшая стадия — теологические рассуждения отцов иезуитов. Герман Бузенбаум ставит вопрос: позволительно ли кому-либо убивать? Ответ гласит: «с прямым намерением и сознательно никогда не позволительно, кроме тех случаев, когда на то есть соизволение Господа, владыки всего живота». Петр Алагона еще решительнее: «По велению Божию позволительно убивать невинного, красть, распутствовать, ибо он есть Владыка живота и смерти, и повеление его исполнять обязательно».

В основе этого, казалось бы, еще более чудовищного положения лежит, однако, изуверски бесстрашно доведенная до логического конца мысль, что наши жалкие, земные, немощные понятия о добре и зле — ничто перед Высшим Господним Разумом, что пути его неисповедимы, а мы о них так же бессильны судить, как неспособна глина судить о делах горшечника. Надо быть орудием Господней десницы, а такому орудию — все позволено.

На этой стадии развития, заметим мимоходом, стоит тот идеолог красного террора, который писал: «Чека — это часовой Революции. У нас новая мораль, наша гуманность абсолютна, ибо в основе ее славные идеалы разрушения всякого насилия и гнета. *Нам все позволено*, ибо мы первые в мире подняли меч не ради закрепощения и подавления, но во имя всеобщей свободы и освобождения от рабства».

Нередко, однако, религиозной мысли приходилось не выдержать и дрогнуть в этом пункте. В «Правилах св. апостолов» «извержению из священного чина» подлежат «епископ, или пресвитер, или диакон, в воинском деле упражняющиеся», хотя мотивируется это политикански, разделением властей — Кесарево Кесареви, Божие Богови. В канонических посланиях Василия Великого встречается глубоко интересное место. «Убиение на брани Отцы наши не вменяли за убийство, извиняя, как мнится мне, поборников целомудрия и благочестия. Но может быть добро было бы советовать, чтобы они, как имеющие нечистые руки, три года удержались токмо от приобщения Св. Тайн»...

Для Лютера это образец «слабой, придурковатой и колеблющейся совести». То же, по-видимому, и для Афанасия Великого, рассуждающего откровенно оппортунистически и благонамеренно: «Ибо и в других случаях жизни обретаем различие, бывающее по некоторым обстоятельствам (sic), например: не позволительно убивать; но убивать врагов на брани и законно, и похвалы достойно. Тако великих почестей сподобляются доблестные во брани, и воздвигаются им столпы, возвещающие превосходные их деяния».

Конечно, если уж кто даже с разрешения начальства попал на

монумент, так этим самым вопрос о добре и зле разрешен компетенно и окончательно. И в православной церкви «твердокаменный» Афанасий Великий, разумеется, восторжествовал над «мягким» Василием Великим, как ни старается представить дело в обратном свете г. Ильин, старающийся отблеск мысли Василия Великого вычитать в «чине освящения знамен», где молят Господа иди под знаменем не только «спасти и защитить», но и «очистить и радosti духовный исполнить»...

Но православная церковь, как кажется, даже и не ставила вопроса о допущении к причастию палачей, шпионов и т. п. Тоже, разумеется, «по некоторым обстоятельствам»...

Но Ильин верует: «как обновившаяся икона (!) являет частные лики древнего письма, утраченные и забытые нами, но и зримо присутствовавшие и не покидавшие нас», так чудесно обносится новым видением и волением древняя мудрость православия. И вот он предлагает последнее и окончательное решение моральной коллизии в проблеме борьбы со злом.

Колеблющийся проблеск новой мысли в послании Василия Египетского позволяет, наконец, г. Ильину обрести это решение. В чем оно состоит?

«Если нравственное совершенство состоит в наличии полной любви ко всему земному и сущему, то духовно зрящий борец со злом допускает в себе самом нравственно несовершенное, урезание ущербного состояния и утверждает на нем свою деятельность. (Он утверждает себя в неспособности светить, подобно солнцу, одинаково на злых и добрых... Как бы ни была предметно обоснована, справедлива, и, в меру свою, верна и ответственна его отрицательная любовь, она остается сознательно допущенным, действительным изживаемым нравственным несовершенством.

Отрицательная любовь не только безрадостна и мучительна для человека; все движения внешней борьбы неизбежно, хотя и незаметно, вызывают в душе в виде отзвука или реакции — весь тот ряд враждебных или даже озлобленных порывов и чувств, которые необходимо бывает гасить и обезвреживать впоследствии, и притом именно потому, что в момент борьбы они бывают целесообразны. Душа становится суровее, жестче и легко впадает в каменеющее ожесточение. Незаметно она утрачивает светлую легкость, певучесть, нежность, эмоциональную гибкость и удобо растворимость. Она вырабатывает в себе отрицательно-подозрительный подход к людям. Фиксирование внимания на черной природе зла ведет к тому, что более слабая душа незаметно заряжается, а более сильная каменеет и черствеет.

Активная, героическая борьба со злом отнюдь не является прямою и непосредственною дорогою к личной святости; напротив, это путь наитруднейший.

Принимая его, человек осуществляет исход несправедный, несовершенный, несвятой, но наименее несправедный из всех возможных. Ибо жизненная мудрость состоит не в мнительном праведничаньи, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступить в несправедность, идя *через нее, но не к ней*, вступая в нее, чтобы уйти от нее...

Это означает также, что нравственно несовершенное деяние может и не быть грехом, ибо грех есть всегда отпадение в сторону субъективного предпочтенного зла, тогда как несправедность может состояться не в виде отпадения и не в силу того, что зло оказалось более сильным или более привлекательным.

Мужество и честность требуют здесь открытого приятия духовного компромисса — не в личном интересе, а в интересах Предмета; бескорыстного приятия своей личной несправедности в борьбе со злодеем.

Компромисс меченосца состоит в том, что он сознательно и добровольно приемлет волею нравственно несправедный исход, как духовно необходимый; и если всякое отступление от нравственного несовершенства есть несправедность, то он берет на себя несправедность; и если всякое сознательное, добровольное допущение несправедности волею создает вину, то он приемлет и *вину* своего решения. Если ему до того было доступно величайшее счастье - - жить, приближаясь к требованиям совести, то теперь он отказывает себе в этом счастье, как невозможном»...

Если мы вспомним, как решали для себя эти вопросы подвижники и герои подпольной террористической борьбы против самодержавия, мы увидим здесь перепевы их задушевнейших мотивов. В лучшем, что есть в книге Ильина, он — мы это снова видим — лишь повторяет зады революции... посильно, пытаясь соответственно их «освоить» согласно потребностям контрреволюции!

* * *

Что касается до самого этого «освоения», то секрет его чрезвычайно прост.

Субъект социалистической морали — революционер, своим «мечом» *защищающий, обороняющий* права человека и гражданина от произвола монополистов власти и права народа, трудящихся

классов на устроение собственною волею своей участи — от деспотической опеки самозванных вершителей его судеб. И при этом принципиально ему все равно, приходят ли эти самозванные диктаторы опекуны и деспоты справа или слева.

Контрреволюция, как и квазиреволюционная диктатура, борясь друг с другом, остаются на общей им почве — замысла расправляться судьбами народа «по своему крайнему разумению. Глубокий внутренний лозунг происходящей между ними междоусобицы — «*note toi, que je m'y mette*»⁹¹. Одни ссылаются при этом на помазание религиозное или историческое, другие — на помазание собственной революционной бунтарской воли. Но те и другие верят в свое призвание — быть правителями; и если в их сознании померли другие сломанные историей расслоения, то тем фиксированнее них пропасть между управляющими и управляемыми.'

Социалистическая мораль разрешала насилие как оборонительное средство; это был клин лишь для вышибания первоначально засевшего крепко клина. Оно принципиально отбрасывалось по и в полнении этого назначения, чтобы уступить место высвобождению! взаимодействию идей и организации сложения равноправных индивидуальных и групповых волей путем лояльного взаимоубеждения! в равнодействующую — общенародную волю. Ибо для социалистов существуют не только голые формы, но и глубочайшие *моральт основы демократии*.

Для коммуниста и монархиста или фашиста, для православно-иезуита и для красного иезуита дореволюционное, оборонительное насилие — сравнительно неважный эпизод. Центр проблемы о праве на «физическое понуждение» для них в организованном государственном понуждении, которое дается захватом в свои руки государственного руля, во имя интересов народа, но хотя бы и против его воли. Для Ильина тут сейчас же выступает у апостола Петровское право и обязанность правителя «заграждать уста невежеству безумных людей». Не хуже «заграждать уста» умеют и сподвижники Ленина. Они лишь по-разному определяют, кто «безумный», и удивительно: каждый считает себя призванным это делать, руководясь лишь собственным «крайним разумением»!

Кто отрицает за ними право по выбору «заграждать уста» и право на «физическое понуждение» большинства, тот подпадает под «высшую меру» «физического воздействия» то одного, то другого из этих двух враждующих близнецов. Они хладнокровно идут вперед до «кровавых разрезов», провозглашая себя — в один голос «хирургами» общества.

И одинаково забывают — как те, так и другие, — что в протии!

положность современной этике они оперируют «больные» нации, не спрашивая их согласия, предварительно захватив своих пациентов более или менее врасплох и прикрутив им руки к лопаткам.

Им лучше всего вообще предпринимать моральную апологию насилия, «физического принуждения» и вообще морально развязать себе руки. Это легче всего делается или при помощи морального нигилизма, при котором мне «все позволено», или при помощи морального догматизма, когда я орудие Высшей воли, пути которой не нам судить.

Первым путем идут смело до конца коммунисты. Второй путь уже не по силам идеологу нашего православного фашизма г-ну Ильину. И он, подобно грешнику, ходит на две стези.

Начав «запросом» о реабилитации насилия, он кончил отходом на вторые позиции, развенчанием насилия. Но приняв это развенчание в чутко-совестливой формулировке беспощадных к себе *подвижников* освободительного движения, он подвел контрабандой под нее и совершенно другого рода «физическое понуждение» — не оборонительное и освободительное, а наступательное и захватническое.

А затем и это фальшивое «умаление» нравственного веса диктаторского насилия свел на нет, своим заключительным аккордом:

«Человек власти и меча, действуя с сознанием духовной необходимости, не должен во время действия обессиливать себя рефлексией на идеальное или предаваться преждевременным угрызениям: кто идет по канату и начинает несвоевременно оглядываться, тот падает и расшибается»...

Перед тем объяснялось, что «из религиозного чувства и по духовному убеждению» этот «человек власти и меча» должен уметь, не смущаясь, «разогнать толпу», «арестовать, приговорить, расстрелять».

Если в лучших местах своей книжки г. Ильин твердил зады русской революции, то в худших местах ее он твердит зады русского большевизма, перепевая идеологов чрезвычайки.

И еще одно слово. Своих будущих «людей меча и власти» г. Ильин уподобил картинно акробатам, балансирующим на высоко висящем канате. И фашизму, и большевизму акробатическое искусство, конечно, потребуется. Но ведь чем выше вскарабкиваются, тем катастрофичнее «падения». А упасть, и упасть очень больно, можно, даже и не успев еще вскарабкаться. И это, кажется, на роду написано новейшему нашему православному и монархизиствующему белому фашизму.

И. А. ИЛЬИН. О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ⁹³

Интересной книге талантливого философа не повезло. Отдельные главы из прочитанных проф. Ильиным во всех столицах русские эмиграции и появившиеся затем в печати (в газете «Возрождение») вызвали в свое время шумную и озлобленную полемику, исчерпавшую, по-видимому, интерес к затронутой им теме. Впрочем, полемике вызывали, по-видимому, не сами тезисы и положения автор, а то политическое, конкретное их истолкование и применение, в котором отчасти, конечно, повинен и сам автор, отчасти же — и едва ли не в большей мере — его политические единомышленники противники.

А между тем поставленный проф. Ильиным вопрос о «сопротивлении злу», об активной борьбе со злом является кардинальной проблемой как этики, так и философии права, а пожалуй, и философии религии, и конечно, ответ на него в равной мере обязателен как для монархиста, так и для демократа. Вдобавок и связь между определенным решением, даваемым Ильиным, и его политическими воззрениями является, по моему мнению, вполне случайной.

Я не знаю, согласится ли со мной в данном случае проф. Ильин или это не важно. Ибо если он и не согласится, то это будет только лишним доказательством того, что политическая и философская позиция проф. Ильина не связаны между собою неразрывной цепью логических умозаключений и что абсолютные принципы допускают всевозможные конкретные применения.

Но оставим применения — им же несть числа — и вернемся единственно нас интересующему философскому вопросу: можно ли нет активно бороться со злом, можно или нет в этой борьбе причинять другому страдание, даже смерть? И если можно, а может быть и должно, то как совместить подобный долг с христианской заповедью любви? И не следует ли, наоборот, отвергнуть как недопустимый, как греховный подобного рода «долг» и вместе с Толстым признать единственно законной с христианской точки зрения позицию последовательного непротивленчества.

Конечно, практически вопрос решен. Конечно, практически, и пожалуй, и не нужно было вновь подвергать уничтожающей критике толстовское непротивленчество, давно уже не играющее почти никакой роли в русской духовной жизни, давно уже вдобавок подвернутое уничтожающей критике Вл. Соловьевым.

Но это практически! А в теории и до сих пор еще господству!

грубо прагматические и глубоко лицемерные учения о наказании - устрашении, наказании -- исправлении и наказании — искуплении. Да и на практике толстовство, как таковое, конечно, мертво, и разве не выразителями родственных толстовству настроений являются современные пацифисты и *conscions objecters*?⁹⁴

И как на самом деле совместить признание абсолютной ценности человеческой личности с необходимостью уничтожения — по крайней мере в ее земном явлении — этой самой личности? Не помогает и лицемерная ссылка на Евангельский текст: «блажен да кто душу (жизнь, как обычно толкуют) положит за други своя». Ведь в том-то и дело, что *не свою* душу, а *чужую* приходится класть для други «своя».

Чрезвычайно ценной является в книге Ильина глубокая, действительно уничтожающая критика индивидуалистического эгоизма-нейтрализма (этой последней основы всякого непротивленчества), заботящегося только о *своем личном* спасении, пытающегося отвергнуть основанную на общечеловеческой солидарности ответственность каждого за все совершающееся, хотя бы и не им совершенное. И во всей своей трагической безысходности выявляется Ильиным страшная дилемма: или *греховное попустительство* творящемуся злу — или, *тоже греховная*, активная борьба с ним. И как бы мы ни относились к авторитетности — признаваемой проф. Ильиным — фактически данных, по его мнению, Архангелом Михаилом, Ослябей и Пересветом, Христолюбивым Воинством и Добровольческой Армией решений,— нельзя не отметить оригинальности и силы даваемого самим Ильиным на основе необычно тонкого глубокого анализа двойственного характера акта любви (любви положительной, утверждающей; и отрицательной, испепеляющей) решения — толкования приведенного нами Евангельского текста: *греховный* сам по себе акт может быть в то же время *долгом*, не теряя при этом характера греха и не переставая из-за греховности быть *долгом*.

Митрополит Антоний⁹⁵

О КНИГЕ И. ИЛЬИНА

(«О сопротивлении злу силой»)⁹⁶

Эту весьма глубокомысленную и интересную книгу я читал с месяц тому назад и сделал тогда же немало отметок на ее полях; однако не мог раньше взяться за перо, чтобы написать просимую

рецензию, будучи подавлен множеством неотложных дел. Крс этой книги еще четыре автора ожидают моего отзыва.

Предмет, трактуемый почтенным философом И. А. Ильинь мне близок: еще в 80-х годах я читал в Петрограде публичные лекции о противлении злу против Л. Н. Толстого⁹⁷, а затем издал книгу «О войне с христианской точки зрения»⁹⁸, которая, впрочем, подверглась бойкоту со стороны баптистов и др. темных сил, прогандировавших «непротивление» как раз в 1914 году.

Самое печальное в этой пропаганде было то совершенно нелигиозное и неискреннее отношение к предмету, которое у нас весь успешно практикуется во всех вопросах, соприкасающихся с христианским учением, ибо на стороне пропагандистов было и недавнее нерасположение общества к религии вообще, а к православной особенности, и еще более — непроходимое невежество в учении Св. Библии: публика наша даже не представляет себе объема этих книги и воображает, будто Библией именуется только Ветхий Завет. — А Новый? — «Ну, это другое дело: Новый Завет — это и равно, что Евангелие». — А деяния, послания и апокалипсис? — «У в самом деле, я и забыл (чаще — забыла)».

Подобное же отношение к Св. Писанию проявили и мизершнанные критики книги г. Ильина по поводу его ссылки на слово Апостола Павла: «всяка душа властем предержащим да повинуется». Они требовали ссылки на «первоисточник Откровения» слова Христовы и злорадно предупреждали, что соответствующее слово найти невозможно, ибо Христос сказал: «Не убий».

Полуграмотные друзья мои! Это сказал не сам Христос, а Моисей, т. е. Бог устами Моисея, а раньше и Сам вслух <для> все народа (Исх. 20); Христос же Спаситель говорил богатому юноше «аще хочешь внити в живот, соблюди заповеди»; и на вопрос «какие?» перечислил 5-ю и 6-ю, 7-ю и 8-ю и 9-ю (Матф. 19, 16—25 Мар. 10, 18—22). Но вам, конечно, неизвестно, что Господь Бог, да 10 заповедей, тут же предъявляет кару за их нарушение. Кто злословит отца или мать, того должно предать смерти, и т. д. Такое наказание в той же книге Исход и затем во Второзаконии Господь назначает хульникам, прелюбодеям, наконец всякому хозяину, который держит заведомо бодливого вола, — если вол забодает мушину или женщину.

«Но ведь Христос (скверная привычка говорить Христос вместо Иисус Христос, или Христос Спаситель: по одному этому признаку можно познать человека нерелигиозного), Христос не говорил ничего подобного!» — кричит вам в ответ полуграмотный критик Нет, говорил! Откройте Матф. 15, 3 — 6 и читайте Его слова:

«Зачем вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего? Ибо Бог заповедал: почитай отца и мать; и: злословящий отца или мать смертию да умрет (ср. Исх. 20, 12; 21, 16). А вы говорите: если кто скажет отцу или матери: дар Богу то, чем бы ты от меня пользовался, тот может и не почитать отца своего или мать свою. Таким образом вы устранили заповедь Божию преданием вашим». Видите. Спаситель не только привел заповедь, но и присоединил к ней слова Божии, не имеющиеся в десятословии, и признал сие повеление о смертной казни для злословящих отца или мать заповедью Божиею, Самим Богом изреченною.

«Так значит — смертная казнь? пытка, инквизиция?» Кричат непротивленческие борзописцы. Ответим так: «что следует для нас, христиан, из этих слов, мы скажем в свое время, а вы извольте заткнуть свой глупый рот, когда желаете говорить, будто Иисус Христос не подтверждал слов Ветхого Завета о наказаниях и войне. К сожалению, этого изречения Господня не привел и И. А. Ильин в своей книге.

Но главная ценность последней не в изъяснении закона Божия, а в том, что он ясно и определенно указал на ложь и лицемерие непротивленцев, могущих продолжать свое существование только благодаря наличности армии и полиции во всяком культурном народе, а следовательно, ответственных за те карательные законы, которые действуют в их стране. Не все граждане палачи, не все сражаются на войне, но без армии и палачей они бы не могли жить в безопасности, и следовательно, если война и казнь грех, то это грех всех. Вот эту истину И. А. Ильин выясняет со всею ясностью: если не казнить нераскаянных злодеев, то они будут казнить мирных граждан; все это знают все непротивленцы, пережившие революцию последних лет.

Эту совершенно ясную мысль автор подкрепляет философскими и психологическими основаниями, справедливо доказывая, что человек не есть индивидуальный только субъект, но связан в добре и зле со всеми: «ни добро, ни зло не имеют в жизни людей чисто личного или частного характера. Всякий добрый, независимо даже от своих внешних поступков, добр не только про себя, но и для других; всякий злой, даже если он злится только про себя, зол, вреден и ядовит для всего человечества (стр. 147). Вот почему в живом общении людей каждый несет в себе всех и, восходя, тянет всех за собою, и падая, роняет за собою всех (148). Мысли эти, конечно, давно высказаны еще Ап. Павлом и отцами Церкви и в последнее время Достоевским, но Л. Н. Толстой совершенно бездоказательно отверг их и заявил уверенно, но неосновательно, что он не обязан защищать

жертв злодея силой потому, что отвечает за свою собственную д*тельность.

Наш автор не видит в насильственном пресечении злодеян человеческих панацеей <от> всех зол: «отрицательная задача понуждения, пресечения,- говорит он,— отрезать пути к злодешву, оставляя открытым путь единения. Это далеко еще не созданная, но это есть исключение ада» и т. д. (166).

Уклоняться от такого долга гражданина и христианина и опасения согрешить гневом или обидеть злодея «было бы столь зрительно, умно и состоятельно... как человеку, провалившемуся пояс в болото, рассуждать о том, как бы ему вернуться домой, допустив в своей одежде ни одного влажного пятнышка» (172 стр.) Ибо есть определенные жизненные положения, при которых завелмо следует искать не праведности и не святости, а наименьшего з, и наименьшей несправедности (стр. 174), ибо, прибавим от себя, зуже есть нечто данное в тех случаях, когда борьба против не возможна только чрез приложение физической силы. Далее авприводит изречение Евангелия (на самом деле послания Ап. Иоана): «ненавидящий брата своего человекоубийца есть, хотя бы физически не убил никого» (стр. 176).

Убийство — грех (скажем от себя) как выражение богопротивной злобы и ненависти или как произвол, воспрещенный Богом. Но убийство на войне может не содержать в себе ни того, ни другого элемента и потому Церковь в каноническом послании Св. Афанасия Великого к Аммуну монаху не признает участие на войне грехо. Послание это автор приводит на стр. 180 в примечании, но, к сожалению, не подчеркивает его общецерковного значения как безапелляционного общецерковного учения, ибо послание сие есть каноническое, утвержденное VI и VII Вселенскими Соборами. Впрочем, сам от себя справедливо поясняет в начале своей книги, что совершенно одинаковые с виду поступки могут оказаться имеющими совершенно различную, может быть, прямо противоположную нравственную и религиозную ценность: два пожертвования, две пописи под одним документом, два поступления в полк, две смерти бою. Казалось бы, что христианское сознание не должно бы нудаться в таких почти аксиоматических разъяснениях (стр. 19

Впрочем, признавая их аксиоматическими, автор растягивает их на 220 страниц, внося сюда совершенно неуместно, но согласно современной моде, таблицы наподобие генеалогических или математических.

Впрочем, это дефект относительный, а вот уже безусловное достоинство его книги, что он приближает в известных положениях

людей минимум неизбежного зла с положительным добром и резко осуждает уклонение лицемеров вроде Л. Н. Толстого от раскрытия обязанности члена человеческого общества защищать учреждение, коим охраняется не только его благополучие, но и самая возможность существования на земле.

Действительно, прав автор, заявляя, что «вся история человечества состоит в том, что в разные эпохи и в разных обществах лучшие люди гибли, насилуемые худшими, причем это продолжалось до тех пор, пока лучшие не решились дать худшим планомерный и организованный отпор» (стр. 161). И если «не всякий способен взяться-за меч и бороться им и остаться в этой борьбе на нравственной высоте», то ясно, что «для этого нужны не худшие люди, а лучшие люди, сочетающие в себе благородство и силу; ибо слабые не вынесут этого бремени, а злые изменят самому призванию меча» (стр. 208). Не так по морали Толстого, ибо только «для лицемера и слепца равноправны и Георгий Победоносец, и заколотый им дракон» (стр. 112).

Лучший моралист из наших старших современников епископ Феофан Затворник (f 1894 г.) на запрос одной своей корреспондентки, благословит ли он отдать сына в военную школу, согласно его желанию или (кажется) в инженеры, согласно желанию его матери, отвечал: пусть будет воином, это благородная и достойная служба вере и отечеству. Этот епископ, доктор богословия, бывший раньше ректором столичной академии и написавший целую гору учено-богословских сочинений, а себя стеснивший в безусловное одиночество в провинциальном монастыре, уже не может быть укоряем в оппортунизме даже такими ретивыми прокурорами, как оппоненты И. А. Ильина.

Итак, мы приветствуем мысли и книгу последнего: он глубоко и всесторонне понимает христианское учение о степенях совершенства и смотрит правде в глаза без замалчивания.

Можно разве немного пожалеть о том, что он мало выяснил свой вопрос с точки зрения распределения обязанностей между членами человеческого общества. Правда, он говорит, что «счастливы в сравнении с государственными деятелями монахи, ученые, художники и созерцатели... но они должны понимать, что их руки чисты для чистого дела только потому, что у других нашлись чистые руки для нечистого дела. Они должны помнить, что если б у всех людей страх перед грехом оказался сильнее любви к добру (и к ближнему), то жизнь на земле была бы невозможна» (стр. 209).

Светлая и сильная мысль! Не указан только церковно-общественный принцип, по которому совершается разделение жизненного труда между носителями различных служений.

Затем не указаны границы приложения активной принудительной силы в борьбе со злом, например, царю-завоевателю, карателю отряду, государственному сыщику и наконец инквизитор если б такие оказались снова на земле (и, конечно, окажутся). А гр; ницы эти указать необходимо: ведь и поныне не существует, Напрі мер в Европе, государства, в коем не практиковались бы пытки пр допросе и террор при бунте.

Впрочем, это вопрос не настолько сложный, что трактован его в той же книжке, которая пытается установить только самое общее согласование между добродетелью и общественным порядком, между Царством Божиим или Церковью как свободным союзом и государством как союзом принудительным, совершенно невозможно: автору достаточно было бы указать только наличности такой нравственной нужды.

Не могу удержаться от одного только легкого упрека автор; он, как человек более талантливый, чем большинство современных писателей, мог бы воздержаться от несчастной современной привычки кроить новые слова: духовно-душевный, мироотвергающая религия, духовное видение (?), любовное приятие заставляемой души и т. п.

3. Гиппиу

ПРЕДОСТЕРЕЖЕНИЕ "

Говорят, одержимость — болезнь древности. Я думаю - она вечная, и лишь в иные времена усиливается и распространяется!

Наше время для нее благоприятно. Участились случаи, тяжелые и легкие, и всегда разнообразные, всегда в зависимости от индивидуальности.

Одержимость не нападает сразу; она развивается постепенно и в течение некоторого периода можно еще слушать человека и принимать его за прежнего, не догадываясь о том, что с ним случилось.

Это период — опасный для недогадливых. Нужно стараться помочь им поскорее раскрыть глаза. И я обращаюсь к тем из читателей и читателей проф. И. А. Ильина, которые не потеряли способность рассуждать: попробуйте отнестись внимательнее к последним его книгам и к фельетонам на страницах «Возрождения» Вы увидите, может быть, нечто новое.

Вот хотя бы недавняя статья «Дух преступления»¹⁰⁰. Относительно содержания ее спорить не будем — не спорят с авторами таких статей, мы только со спокойствием рассмотрим, что она из себя представляет.

Вглядитесь: разве ее написал философ Ильин? Разве какой-нибудь философ — да что философ! просто человек с размышлением — позволил бы себе так обращаться со словами и понятиями?

У Ильина нет определений; он действует странным и упрощенным способом — посредством *знаков равенства*. Берет одно слово, берет другое, какое ему соизволится, ставит между ними знак равенства, и конец: считайте, что это синонимы. Отсюда уже идут выводы, настолько же лишенные смысла, насколько неосмысленно и произвольно было наложение одного слова на другое.

Чтобы пояснить этот способ, вот примерное упражнение с словом «война».

Война = Крестовые походы. Крестовые походы = подвиг. Таким образом: *война = подвиг*; это синонимы. Каждый раз, когда произносится слово «война», понимайте: «подвиг».

Или так (с равным правом): война = германская война. Германская война = коварство. Значит: *война = коварство*; это синонимы. Каждый раз, когда произносится слово «война», понимайте: «коварство».

Одинаковый произвол — и одинаковое бессмыслие.

Именно этим способом, конечно, невозможным для человека, считающегося с условиями разумного мышления, оперирует Ильин: революция = большевизм. Большевики = преступники. Таким образом: *революция = преступление*; это синонимы. Каждый раз, когда пишется «революция» читайте: «преступление».

Начертав свой первый знак равенства (революция = большевизм), Ильин делает ради второго (большевики = преступники) что-то вроде диверсии в сторону большевиков, крайне торопливо и ненужно, ибо новых доказательств их преступности не приводит; да и никаких, пожалуй, не приводит, ограничиваясь, главным образом брэнно, «обзываньем» их каторжниками, уголовщиной и т. д., что также новости для нас не имеет. Но это понятно. Ильин очень спешит и подчеркивает: «Революция в том, что революционеры всех ограбили». Через несколько строк, опять курсивом: «*И все это есть революция*» (читай: преступление).

Все ясно, дальше оставалось бы доказывать разве, что преступление — преступно, а это доказательств не требует. К тому же Ильин опять торопится. Преступление установлено; надо, значит, найти всех преступников, всех прикосновенных к преступлению, посадить их на скамью подсудимых и озаботиться о достойном наказанье. Впрочем, что касается наказания, то оно известно: Ильин уже объявлял о нем. Это «в строгой последовательности *пресечение, безжалостность, казнь*».

Для раскаявшихся и малосознательных сообщников будет дпущено, вероятно, снисхождение: эти «рабы биты будут меньше

Розыск злодеев и преступников не долго, не труден: уголовнс бандой грабителей и убийц с их сообщниками оказывается вс русская интеллигенция. Да и действительно: ведь *«революция - большевизм — преступление»* не три слова, а одно; значит, бывши настоящие и будущие, активные и не активные революционеры большевики; они же — преступники или, в крайнем случае, сообщники. А так как я не знаю, найдется ли хоть один русский интелл! гейт, который мог бы представить достаточные для Ильина доказ; тельства, что он и помышлением никогда революции (престугил! нья) не касался, то ясно: на скамье подсудимых *вся* русская инте! ллигенция. Так есть так и быть должно; и бывший философ Илы- так это и объявляет.

Судебный процесс он ведет стремительно, впрочем, наход(время для попутного глумленья над обвиняемыми. Это вооби характерная черта для теперешнего состояния философа - осыпабранью, попросту обзывать своих «преступников» всяческими слов; ми: ах вы такие-сякие, уголовщина, каторжники, воры злодейски! Что, молчите небось! Страшно?

И едва лишь почудится ему, что кто-то собрался открыть рот, последний окрик:

Довольно! Я знаю, что говорю! А вы — слушать и молчат

Конечно, молчать; не спорить же с человеком в пене? Говорит надо не с ним, но о нем, о его состоянии, о его писаниях.

Да какие уж это писания? Это буйство, а не писания. Одерж! мому свойственно буйствовать (даже тихий, и тот без своего тихого—буйнства не обходится). Однако буйствовать на ули! или хотя бы в переулке «Возрождения» до сих пор не позволялос Как раз Струве,- если память мне не изменяет,- всегда, во всс своих положениях, был против буйства. И то, что уличное буйсте Ильина им ныне поощряется - будит во мне горестное подозрени! да уж не коснулась ли и его та же зараза? Сам-то Струве - у вполне ли Струве?..

Люди, имеющие отношение к религии, должны скорее друг! догадываться о несчастье, постигшем Ильина. Ведь он, изрыгая свс беспорядочные проклятия и угрозы, еще претендует и на «христ] анство», еще пытается и на него опереться, мешает с браннвш какие-то «христианские» слова. Для человека мало-мальски реп! гиозного это уж совсем должно быть нестерпимо; и должно сра: открыть ему глаза. От лиц, высокоавторитетных в этой области мне пришлось слышать два кратких определения последней «де:

тельности» Ильина: «военно-полевое богословие» и — еще выразительнее и прямее — «палачество».

Да, всем, имеющим и не имеющим отношение к религии, революционерам и антиреволюционерам, левым и правым — всем, сохранившим человеческое соображение и человеческие чувства — должны мы неустанно твердить: будьте внимательны, это в ваших же собственных интересах. Попробуйте следить не за Тем, *что* говорит Ильин, а *как* он говорит; и вы тотчас увидите, что это не философ пишет книги, не публицист фельетоны: это буйствует одержимый.

ВОЕННО-ПОЛЕВОЕ БОГОСЛОВИЕ ¹⁰¹

3. Н. Гиппиус дает в «Последних новостях» давно заслуженную отповедь лжефилософу, кликушествующему на страницах «Возрождения», г. Ильину.

По поводу последней его статьи она говорит:

Вглядитесь: разве ее написал Ильин? Разве какой-нибудь философ — да что философ! просто человек с размышлением — позволил бы себе так обращаться со словами и понятиями?

Г. Ильин находится, по ее мнению, в инкубационном периоде одержимости. «Период опасный для недогадливых». Пока человек не окончательно спятил, «его еще можно слушать и принимать его за прежнего».

Недогадливые редакторы могут даже печатать его, хотя г-жа Гиппиус начинает тоже побаиваться за здоровье маститого комсомольца, редактирующего «Возрождение».

Но уже спорить с таким человеком «в пене» — бесполезно.

Да какие уж тут писания? Это буйство, а не писания. Одержимому свойственно буйствовать (даже тихий, и тот без своего — тихого — буянства не обходится). Однако буйствовать на улице или хотя бы в переулке «Возрождения» до сих пор не позволялось. Как раз Струве, если память мне не изменяет, — всегда, во всех своих положениях был против буйства. И то, что уличное буйство Ильина им ныне поощряется — будит во мне горестное подозрение: да уж не коснулась ли и его та же зараза? Сам-то Струве — уж вполне ли Струве?..

Люди, имеющие отношение к религии, должны скорее других догадываться о несчастье, постигшем Ильина. Ведь он, изрыгая свои беспорядочные проклятия и угрозы, еще претендует и на «христианство»; еще пытается и на него опереться, мешая с бранными какими-то «христианские» слова. Для человека мало-мальски религиозного

ПРИЛОЖЕНИЕ

это уж совсем должно быть нестерпимо и должно сразу открыть ему глаза. От лиц, высокоавторитетных в этой области, мне пришлось слышать два кратких определения последней «деятельности» Ильина: *военно-полевое богословие* и — еще выразительнее и прямее — *«палачество»*.

Нам уже приходилось отметить особые свойства «возрожденско-религиозности». *Палачество* г. Ильина лишь дополняет и украшает *религию сундука* г. К- Зайцева¹⁰².

«ПРАВЕДНИК»¹⁰³

Г. Ильин отозвался на статью З. Н. Гиппиус письмом в редакцию «Возрождения»¹⁰⁴.

Письмо извилистое, беспокойное и косящее во все стороны

Профессор, упорно показывающий, что революция — преступление, смешивающий революционеров, а заодно с ними всю интеллигенцию с карманщиками и убийцами, пишет теперь:

Русская революция есть процесс стихийный и болезненный, на него надо не искать *виновников*¹⁰⁵, а исследовать причины, *кризис* слишком глубок, *слишком идеен*.

Профессор не жаждет мести. Он не «мечтает о реставрации» (а (чем?). Он хочет идти в Россию «с духом братства, с духом амнистии». Прекрасно. Но ведь мы читаем в книжке проф. Ильина объяснение:

Имеет смысл сказать, что свирепая мстительность есть зло, не имеет смысла сказать, что кровавый разрез есть зло...

Мы знаем также, что для пего отрицание смертной казни есть благоговейный противоестественный трепет пред телом злодея

Столыпин тоже уверял, что смертная казнь не месть, а кровавый хирургический разрез. Ленин держался приблизительно того же мнения.

Но оставим иезуитские софизмы «философа» и вспомним, что пишет «иублициет» в статьях, вызвавших возмущенную отповедь З. Н. Гиппиус.

Болтали о государстве и государыне: не было ли измены? нужен ли вообще Царь? и не лучше ли республика? И уже одним этим предreshали вопрос, ибо, перестав верить Царю, не имели уже оснований поверить *кому бы то ни было*.

Или:

потеряв Царя, потеряли и царя *в своей голове*, вторгшись с бесчестием во дворец и на форум, не могли уже устоять от соблазна *последнего и всяческого бесчестия*. Какое же государство возможно на бесчестии? Бесстыдно-обезьянье?

Болтали об Учредительном собрании, как если бы толпа празднующих дезертиров и погромщиков, никому не доверяющая и ничего не уважающая,— *чернь без чести*,— могла бы «учредить» какой-то новый правовой порядок... Какой же? Хамовластье? (см. «Молчание и болтовня»¹⁰⁶).

Автор этих и подобных пошлостей находит возможным обвинять г-жу Гиппиус в «дурном тоне», «злобности» и «инсинуациях».

Но лучше всего последний аргумент г. Ильина.

В понимании христианства я не одинок, и духовная поддержка таких иерархов, как Митрополит Антоний, Архиепископ Анастасий Иерусалимский и Епископ Тихон Берлинский, дает мне уверенность в том, что я не изобрел никакой новой ереси.

Если так, то зачем же вилать и зачем вести фальшивые речи о братстве, амнистии и т. д.

Ведь индульгенция дана?

Н. Бердяев

КОШМАР ЗЛОГО ДОБРА

(О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою»)¹⁰⁷

«Услышав, что некоторые злословят ближних, я запретил им; делатели же сего зла в извинение отвечали, что они делают это из любви и попечения о злословимом. Но я сказал им: оставьте такую любовь... Если ты истинно любишь ближнего, как говоришь, то не осмеивай его, а молись о нем втайне: ибо сей образ любви приятен Богу. Станешь остерегаться осуждать согрешающих, если всегда будешь помнить, что Иуда был в соборе учеников Христовых, а разбойник в числе убийц; но в одно мгновение произошло с ним чудное перерождение»¹⁰⁸.

Преподобного отца нашего Иоанна
игумена Синайской горы Лествица

Мне редко приходилось читать столь кошмарную и мучительную книгу, как книга И. Ильина «О сопротивлении злу силою». Книга эта способна внушить настоящее отвращение к «добру», она создает атмосферу духовного удушья, ввергает в застенки моральной инквизиции. Удушение добром было и у Л. Толстого, обратным по-

добием которого является И. Ильин. И Л. Толстой мог внушить: отвращение к добру. «Джентльмен с ретроградской и насмешливо! физиономией»¹⁰⁹ должен неизбежно явиться из подполья Достоевского, чтобы опрокинуть инфернальный"" нормативизм и морализи И. Ильина и прекратить удушение, во имя добра совершаемое. Ни какая жизнь не может цвести в этом царстве удушающего, инквизиторского добра. Такого рода демоническое добро всегда есть моральное извращение. Напрасно И. Ильин думает, что он достиг Тої духовности, отрешенности и очищенности от страстей, которые дают право говорить от лица абсолютного добра. Добро И. Ильина очес относительно, отяжелевшее, искаженное страстями нашей эпохи приспособленное для целей военно-походных. И. Ильин перестал быть философом, написавшим в более мирные времена прекрасную книгу о Гегеле. Он ныне отдал дар свой для духовных и моральных; наставлений организациям контрразведки, охранным отделениям департаменту полиции, главному тюремному управлению, военно-полевым судам. Может быть, такие наставления в свое время и Е своем месте нужны, но они принижают достоинство философа. «Чека» во имя Божье более отвратительно, чем «чека» во имя дьявола. Во имя дьявола все дозволено, во имя Божье не все. Это причина того, что дьявол всегда имеет в нашем мире больший успех. [ИсТт казнь, как трагический и жертвенный акт, совершаемый в жизни имеет свое оправдание, но не может иметь оправдания патетическое философствование о казни, не может быть оправдана любовь в такого рода занятию. Духовный и нравственный сыск, разработанный в целую систему со всеми приемами утонченного феноменологического метода, подозрительность и одержимость злом, которому нужно ежеминутно сопротивляться силой, свидетельствуют о духовно нездоровом состоянии, о религиозно непросветленном отношении к жизни. И особенно тяжелое производит впечатление, когда пишут о таких страшных вещах, как убийства, мечи, казни и пр. в стиле риторическом, с ложной возвышенностью и ходульностью. Книга И. Ильина громко свидетельствует о том, что автор не выдержал духовного испытания нашей страшной эпохи, что он потерпел в ней нравственное поражение. Книга эта есть болезненное порождение нашего времени. И. Ильин заразился ядом большевизма, который обладает способностью действовать в самых разнообразных, по видимости противоположных формах, он принял внутрь себя кровавый кошмар, не нашел в себе духовной силы ему противиться. Яд большевизма действует или в форме приспособления к большевикам, или в форме заражения его духом во имя целей противоположных, заражения насильничеством и злобностью.

В сущности, большевики вполне могут принять книгу И. Ильина, которая построена формально и мало раскрывает содержание добра¹¹. Большевики сознают себя носителями абсолютного добра и во имя его сопротивляются силой тому, что почитают злом. Именно им свойственно резкое разделение мира и человечества на два воинствующих лагеря, из которых один знает абсолютную истину и действует во имя абсолютного добра, другой же есть предмет воздействия силой, как находящийся во тьме и зле. Эта непомерная духовная гордыня большевиков свойственна и И. Ильину. Он не просветлен тем христианским сознанием, что весь род человеческий поражен первородным грехом и потому не может распадаться на расу добрых, специально призванных бороться со злом силой, и расу злых — объект воздействия добрых.

Сам И. Ильин как будто бы не замечает своего исступленного отвлеченного морализма и в некоторых местах даже критикует такого рода морализм. Но это — недоразумение. Он не менее моралист, чем Л. Толстой. Потому-то он так и занят Толстым, что он подсознательно ощущает его в себе. Мы увидим, что он во многом повторяет основные ошибки Толстого. Книга И. Ильина в значительной своей части представляет критику Толстого и толстовства. И. Ильин говорит много несомненно верного о Толстом, но совершенно не нового и давно уже сказанного Вл. Соловьевым и др. В частности, автор этих строк много критиковал Толстого¹¹² и пользовался аргументами, которые сейчас воспроизводит и И. Ильин. Но толстовство не играет никакой роли в наши дни, оно не владеет душами современных людей и не направляет их жизни. Весь характер нашей эпохи вполне антитолстовский, и мало кто сомневается сегодня в оправданности сопротивления злу силой и даже насилием. Мы живем в одну из самых кровавых эпох всемирной истории, в эпоху, объятую кровавым кошмаром, когда всякий уверен в своем праве убивать своих идейных и политических противников и никто не рефлектирует над оправданностью действия мечом. Кровавая война, кровавая революция, кровавая мечта о контрреволюции приучили к крови и убийству. Убийство человека не представляется страшным. Сейчас трудно людей заставить вспомнить не только о заповедях новозаветных, но и о заповедях ветхозаветных. И пафос И. Ильина непонятен по своей несвоевременности. Непонятно, против кого восстал И. Ильин, если не считать кучки толстовцев, потерявших всякое значение, да и никогда его не имевших. И. Ильин как будто бы прежде всего борется против русской революционной интеллигенции. Но она ведь всегда признавала в значительной своей части сопротивление злу силой, террором, убийством, вооруженными восста-

ниями и всегда думала, что этими средствами она утверждает абсолютное добро и истребляет абсолютное зло. Только благодаря такому моральному сознанию русской революционной интеллигенции и стал возможен большевизм. «Чека» у нас морально давно подготовлялась. Уже у Белинского в последний его период можно найти оправдание «чекизма». В длинном пути, уготовлявшем большевизм, сопротивления у нас не было никакого. Можно ли сопротивляться силой мечу злу самого большевизма? В этом также мало кто сомневается, как раньше мало кто сомневался в возможности сопротивления силой мечу самодержавию. Правые все время бредят воистинными действиями против большевизма и даже готовы принять мекартонный за меч победный. Левые также не сомневаются в принципиальной допустимости сопротивляться силой большевизму. Спасаются лишь о целесообразности тех или иных методов борьбы. Если кто-нибудь, напр., отрицает белое движение, которое для И. Ильина имеет абсолютное значение, то не потому, что не допускает действия силой и мечом, а потому, что не верит в реальность белого движения и целесообразность его и в разжигании страстей это движение видит опасность укрепления большевизма. Но может быть, небольшая группа религиозных мыслителей, призывающих прежде всего к духовному возрождению России и русского народа, отрицает в принципе сопротивление злу силой? И этого нет. Я, например, никогда не был толстовцем и непротивленцем и не только. Но сомневаюсь в принципиальной допустимости действовать силой и мечом, при соблюдении целесообразности и духовной гигиены, но много писал в защиту этого тезиса, хотя в белое движение не верю по разнообразным соображениям"³. И. Ильин, по-видимому, ломится в открытую дверь и производит буйство без всякой надобности. Но целью его является не только элементарное оправдание принципиальной допустимости меча и сопротивления силой, не повторение общих мест по этому поводу, а взвинчивание и укрепление той духовно-моральной атмосферы, которая нужна для немедленных походов, для контрразведки, для военно-полевых казней. Это есть разнуздание известного рода инстинктов, которыми и так одержимы русские люди в эмиграции, путем их духовного, философского, морального оправдания и возвышения. И так все жаждут казней, но нужно эту жажду сделать возвышенной, духовной, исполненной любви и движимой долгом исполнить абсолютное добро. Вот эта задача более сомнительная, чем задача доказать принципиальную допустимость меча и сопротивления силой. Но И. Ильин не замечает совершенной отвлеченности и формальности своего исследования. Его могут спросить, оправдывается ли, с его точки зрения, тирано-

убийство и цареубийство, которое оправдывал св. Фома Аквинат"⁴, оправдывается ли революционное восстание как сопротивление силой власти, ставшей орудием зла и разлагающейся? Отвлеченно-формальный характер исследования И. Ильина не дает никаких оснований отрицать право на насильственную революцию, если она вызвана злом старого строя жизни. Между тем как книга И. Ильина хочет бороться против духа революции, в этом ее пафос. Или И. Ильин думает, что всякая власть, всякий государственный строй, установившийся и сложившийся, есть носитель абсолютного добра? Или думает, что носителем абсолютного добра является только монархия? Но это последнее утверждение, которое и есть, по-видимому, его утверждение, ниоткуда не вытекает. Нет никакой очевидности в том, что добро И. Ильина есть подлинное и абсолютное добро, призванное силой бороться со злом. Я почти не встречал людей, особенно среди людей религиозных, у которых такого рода очевидность возникла бы при чтении его книги. Согласно его построению, ему остается только силой принудить нас к признанию его добра. Мышление И. Ильина глубоко антиисторично, он не видит исторического процесса, не проникает в его смысл. Динамика истории не дана его сознанию. Он не понимает исторического кризиса нашей эпохи, не предчувствует рождения новой мировой эпохи. Он пишет моралистическую книгу так, как ее можно было бы написать во все эпохи, хотя пассивно она заражена кровавым ядом современности. Эта книга абсолютно статическая по своей конструкции, но она — характерное порождение современности с ее болезнями.

Наиболее неприятно и тягостно в книге И. Ильина — злоупотребление христианством, православием, Евангелием. Оправдание смертной казни евангельскими текстами производит впечатление кощунства. В миросозерцании И. Ильина нет ничего не только православного, но и вообще христианского. Православие явно взято напрокат для целей не религиозных, как это часто делается в наши дни. Цитаты из Священного Писания, из учителей Церкви и из правил св. Апостолов и св. Соборов приклеены механически и не доказывают наличности у И. Ильина органического православного мировоззрения. Православие И. Ильина шито белыми нитками, и легко может быть обнаружен за этим внешним православием выученик немецкого идеализма, фихтеанец и гегелианец крайнего правого крыла. Интересно отметить, что и правые и левые гегелианцы обыкновенно склонны к оправданию насилия и к отрицанию человека. Маркс ведь вышел из левого гегелианства. Неудачное употребление и злоупотребление евангельскими текстами обнаруживается уже в эпиграфе книги «О сопротивлении злу силою». И. Ильин, по-видимому,

более всего запомнил в Евангелии текст об изгнании торговцев \ храма. Приводя этот евангельский текст, И. Ильин, конечно, пс торговцами в храме, которых нужно изгнать бичом, имеет в *виг*. большевиков и вообще революционеров. По именно к большевика никак не может быть отнесено это место. Большевики не торгуют храме и не находятся в храме, так что их и изгонять оттуда нет н; добности и нет возможности. Большевики извне разрушают храм. Это совсем иная ситуация. Торговцами же в храме действительно часто являются люди правого лагеря, нынешние единомышленники И. Ильина, преобразующие церковь в средство для осуществлени своих не религиозных целей. И многих из них действительно следе вало бы изгнать из храма бичом. Вся настроенность книги И. Илы на не христианская и антихристианская. Она проникнута чувство фарисейской самоправедности. На это фарисейство обречен всякш почитающий себя носителем абсолютного добра и от лица этого *at* солютного добра осуждающий и карающий других. У таких носите лей абсолютного добра легко создается ложная поза героизма и не примиримой воинственнекти. Но христианская вера учит нас, чтоб: мы непримиримо относились главным образом к собственному гре ху и собственным страстям, учит максимализму в отношении к себе а не к другим. Ильин же, не отрицая, конечно, в принципе борьбы собственными грехами, все же прежде всего и более всего прех лагает нам заниматься непримиримой и кровавой борьбой с чужим грехами. Он хочет укрепить сомнение и гордыню у мнящих себ носителями добра и духа. Слишком видно, как И. Ильин стараетс в своей книге понятие очевидности, кетгорое он кладет в основани своего философствования, развивая дальше идеализм Фихте и Геге ля, сблизить и отождествить с христианским понятием благодати. Вот эта фихте-гегелианская, философски-идеалистическая очевид ность и является у него источником сомнения и гордыни. Для Негі стало очевидным, что он носитель абсолютного добра и духа,-- во' он и пошел сажать в тюрьмы и казнить от лица этой очевидности. Не христианская вера предлагает нам быть более осторожными с такоп рода очевидностью и потому менее осуждать ближнего.

Совершенно нехристианскими и антихристианскими являютс взгляды И. Ильина на государство, на человека и на свободу. Взгля ды эти порождены ложной философией идеалистического монизма. И. Ильину совершенно чуждо христианское разграничение дву: порядков бытия и двух миров, мира духовного и мира природного мира иного и «мира сего», порядка благодати и порядка природы Царства Божьего и царства кесаря. Для него «мир сей», прире>днны мир есть телько арена осуществления абсолютного духа. Таков ду>

Фихте, дух Гегеля. Отсюда вытекает и в корне не христианский взгляд на государство. И. Ильин, в сущности, смешивает государство с Церковью и приписывает государству цели, которые могут быть осуществлены лишь Церковью. Для него государство имеет абсолютное значение, является воплощением на земле абсолютного духа. В этом он верный ученик Гегеля. Гегель не верил в Церковь и подменял ее государством. Государство брало у него на себя все функции Церкви. Таков был результат крайних форм протестантизма. И не случайно в современной Германии крайнее правое, монархически-националистическое течение связано с лютеранством, в котором религиозная энергия в значительной степени заменилась энергией национально-государственной. Взгляд И. Ильина, как и взгляд Гегеля, на государство есть языческая реакция, возврат к языческой абсолютизации и языческому обоготворению государства. Одним из величайших деланий, совершенных христианством в истории, было ограничение абсолютности государства, преодоление империалистической метафизики, противопоставление бесконечной природы человеческого духа абсолютным притязаниям земного государства, земного царства. Душа человеческая стоит больше, чем все царства мира. В Евангелии сам Христос устанавливает принципиальное различие Царства Божьего и царства кесаря и отводит царству кесаря подчиненную и ограниченную сферу. К этим мотивам в христианстве И. Ильин особенно глух. Христианская вера скорее дуалистична, чем монистична в своем понимании отношений между Царством Божьим и царством кесаря, между Церковью и государством. Государство есть подчиненное, ограниченное и служебное средство в деле осуществления Царства Божьего. Государство не есть носитель абсолютного добра, абсолютного духа и оно может стать враждебным абсолютному добру, абсолютному духу. Против зла земного града восставали древние пророки, Бл. Августин. Истина, ограничивающая абсолютность государства, запечатлена кровью христианских мучеников. Вся же книга И. Ильина исполнена веры в то, что государство как носитель абсолютного добра и духа должно бороться со злом и может победить зло. Это есть не христианский, а гегелианско-монистический взгляд. Государство должно и может ограничивать проявление зла в мире, пресекать известного рода обнаружения злой воли. Но государство по природе своей совершенно бессильно побеждать зло и такого рода задачи не имеет. Государство не есть носитель абсолютного духа и абсолютного добра, оно относительно по своей природе. Бороться с внутренним источником зла и побеждать его может лишь Церковь и лишь Церковь имеет это призвание. Но в книге И. Ильина государство и Церковь совершенно смеши-

ваются и отождествляются. Непонятно даже, зачем нужна Церковь если государство как носитель абсолютного духа и добра призвано к выполнению церковной функции борьбы со злом. Государство по природе своей не может не прибегать к силе и принуждению для ограничения и пресечения проявлений злой воли. Но эти методы и средства совершенно не могут быть перенесены на порядок Церкви которая и борется реально со злом. И. Ильин предъявляет государству те же требования, что и Л. Толстой, с которым его роднит монашеское миросозерцание. Л. Толстой совершенно отвергает государство на том основании, что государство не может побеждать зло. Ильин же обоготворяет государство на том основании, что оно может побеждать зло. И тот и другой не хочет признать относительной и подчиненной значения государства, совсем не связанного с победой над злом. В смешении государства с Церковью, в абсолютизации относительного — основная ошибка И. Ильина. Поэтому он выделяет привилегированную группу, выражающую государственную власть, которая представляется ему носителем абсолютного добра и духа, и от лица абсолютного добра и духа призванную истреблять зло в мире. Человеческое общество, бесспорно, не может существовать без государственной власти, которая будет силой ограничивать и пресекать проявления злой воли. Но этой неизбежной в греховном мире функции не следует придавать церковного значения. Полиция — полезная и нужная в своем месте фигура, но ее не следует слишком тесно связывать с абсолютным духом. Кесарю нужно во; давать кесарево, а не Божье. Весь же пафос И. Ильина в том, что о кесарю воздаст Божье. С точки зрения христианской веры существуют лишь два начала, которые могут победить зло в его корнях — это — начало свободы и начало благодати. Спасение от зла есть дело взаимодействия свободы и благодати. Принуждение же и насилие может ограничивать проявление зла, но не может бороться с ним. Как и все инквизиторы, И. Ильин верит в принудительное и насильственное спасение и освобождение человека. Он придает принуждению, идущему от государства, благодатный характер, — оно превращается в непосредственное проявление любви и духа, как бы действие самого Бога через людей. Все реакционные и революционные инквизиторы, начиная с Торквемады и до Робеспьера и Дзержинского, почитали себя носителями абсолютного добра, а нередко любви. Они убивали всегда во имя добра и любви. Это — самые опасные люди. Дух этих людей гениально изобличил Достоевский. И. Ильин хочет дать ныне философское обоснование этому монашескому духовному типу. Но ложь заключается в самом предположении, что добро во что бы то ни стало, хотя бы величайшими насилиями

кровопролитиями, должно быть утверждено в мире. В действительности и христианская вера, и всякая здоровая этика должна признать не только свободу добра, но и некоторую свободу зла. Свобода зла должна быть внешне ограничена в своих проявлениях, со свободой зла борется духовно благодатная сила Христова, но эту свободу зла нужно признать во имя свободы добра*. Отрицание свободы зла делает добро принудительным. Абсолютный кошмар коммунизма в том и заключается, что он хочет принудительной организации добра, хочет принудить к добродетели и не допускает никакой свободы зла. Но Бег допустил свободу зла, и этим определился весь мировой процесс. Бог мог бы мгновенно прекратить зло в мире, но Он дорожит свободой добра, Он положил в этом смысл мира. Люди мало задумываются над этой бесконечной терпимостью Божьей к злу и злым. Эта терпимость есть лишь обратная сторона Божьей любви к свободе. Но в качестве идеалистического мониста И. Ильин последовательно отрицает свободу человека, свободу человеческого духа. Он также отрицает свободу, как отрицали ее Фихте и Гегель, для которых существовала свобода абсолютного духа, свобода Божества, но не существовала свобода человека. Этот тип мирозерцания, совсем нехристианский, склонен отождествлять свободу с добром, с истиной. Поэтому принуждение к добру представляется истинным торжеством свободы. И. Ильин понимает свободу исключительно нормативно — свобода для него есть принудительная организация добра в мире через государство. Этим отрицается онтологический смысл свободы, которая не только в конце, но и в начале. Есть не только свобода, полученная от добра, но и свобода в принятии и осуществлении добра. Греховному природному человеку всегда было трудно вместить небесную истину о свободе. И христианский мир вечно соблазнялся о свободе и срывался на путь принудительного осуществления добра. Но в христианстве открывается истина о свободе совсем иная, чем та, которая раскрывается Фихте и Гегелю, а затем и И. Ильину. В чем же религиозно-метафизические корни отрицания свободы человеческого духа у И. Ильина?"¹¹

Религиозно-метафизические корни всех заблуждений И. Ильина скрыты в его монизме, или, если перевести на язык ересей первых веков христианства, в его монофизитстве и монофелитстве. Фихте и Гегель, которые являются учителями И. Ильина, представляют в своей философии модернизированную форму монофизитской ереси.

* На признании свободы зла построена вся философия права и нравственная философия Б. Чичерина⁵, которого, по-видимому, очень почитает И. Ильин.

Монофизитством я называю тут не только христологическую ересь в узком смысле слова, т. е. учение, отрицающее две природы в Христе, но и всякую тенденцию к отрицанию самостоятельности человеческой природы в ее отличии от природы Божественной, к отрицанию свободы человека не только в отношении к миру и другим людям, и в отношении к Богу. Монофизитство есть непонимание и отрицание тайны *Богочеловечества*, центральной тайны христианства, т. е. соединения двух природ в одной личности при сохранении самостоятельности двух природ. Германский идеализм в наиболее характерных своих выражениях не принимает тайны Богочеловечества, тайны двух природ, он склоняется к монизму, к отрицанию самостоятельности человеческой природы. Этот идеализм считает человеческую природу и человеческую свободу лишь проявлением Божественной природы и Божественной свободы. Все построение И. Ильина — монофизитское отрицание *человека*. Нет ни единого звука; И. Ильина, который обнаруживал бы, что ему ведома тайна Богочеловечества и что из нее выводит он свою мораль, свои жизненные оценки. Пафос И. Ильина есть пафос отвлеченного добра, отвлеченной идеи, отвлеченного духа, в которых окончательно исчезает конкретная человеческая душа, живое человеческое лицо. Но христианство не есть идеализм, христианство есть реализм. Христианство рит в метафизическую реальность существ, конкретных личностей. Христианство метафизически насквозь персоналистично⁷. Анхристианство И. Ильина прежде всего в том, что он верит исключительно в отвлеченное добро и отвлеченный дух. Никакого отвлеченного добра христианство не знает и никогда ему человека не причиняет. В основании христианской религии стоит существо, а добро. Единственное добро есть сам Христос, Его Личность. «Я есмь путь, истина и жизнь». Суббота для человека, а не человек для Субботы. Человек выше Субботы. Существо выше отвлеченного добра закона. В этом — своеобразие христианской морали, абсолютное отличие ее от морали Канта, Фихте, Л. Толстого, И. Ильина и в моралистов мира. Для христианства имеет абсолютное значение человеческая душа, человеческая личность, ее неповторимая индивидуальная судьба, а не только отвлеченное добро в человеке, не только абсолютный дух в человеке. Для И. Ильина сам человек не имеет никакого значения, имеет значение лишь совершенство в человеке лишь добро в нем. Это метафизическое отрицание человека порождает у И. Ильина совершенно нехристианское учение о любви. Любовь для него не есть любовь к конкретному существу, к живому человеку, к личности с неповторимым именем, а любовь к добру, к совершенству, к отвлеченному духовному началу в человеке. Поэте

ему очень легко признать проявлением любви какое угодно истязание живого конкретного человека, поэтому во имя осуществления добра он признает допустимыми средства, совершающие насилие над человеком и истребляющие его. Той же морали держались у нас революционеры, которые никогда не могли любить «ближнего» и готовы были истребить его во имя социализма, блага человечества, справедливости и пр. В сущности, И. Ильин хотел бы, чтобы человек перестал существовать и осталось одно чистое совершенство и добро, один абсолютный дух. И. Ильин не любит человека и отрицает любовь к человеку. Под любовью к человеку он понимает принудительное осуществление в человеке совершенства и добра. Не знаю, любит ли он и Бога, боюсь, что он любит не Бога, который есть Существо, Личность, а любит лишь отвлеченное совершенство, добро, отвлеченный дух. Все построение И. Ильина обнаруживает неспособность любить личность. Но любовь всегда есть утверждение лика любимого, утверждение его в Боге и в вечности, утверждение его, несмотря на нечистоту, греховность, замутненность этого лика.

Нужно любить не только Бога в человеке, но и человека в Боге. Всеобъемлющая любовь должна была бы увидеть в Боге и лик самого последнего из людей, самого падшего, самого грешного. Это и есть христианская любовь, к которой мы так мало способны. Полюбите нас черненькими, а беленькими всякий полюбит. Легче всего любить отвлеченное совершенство и добро. Это ничего не стоит, не требует никакого подвига. Любовь к ближнему, к которой призывал Христос, не есть любовь к отвлеченному совершенству и добру, но к единичному человеку с индивидуально неповторимым именем. И. Ильин не хочет любить «ближнего», он любит самого «дальнего», любит абсолютное добро, носителем которого почитает себя. Он исповедует законническую, фарисейскую, буржуазную мораль и во имя ее хочет истязать людей. Отрицание человека, нелюбовь к человеку есть его великий грех, измена христианству, религии Богочеловечества. Он не обнаруживает понимания благодати в христианстве, он весь в законе. Он не понимает различия между злом и грехом, не знает, что зло есть следствие греха. Поэтому он повсюду видит злодеев, в то время как христианин прежде всего должен повсюду видеть грешников, и прежде всего в себе самом. Христианство не знает статических типов злодеев и добродетельных. Разбойник на кресте мгновенно обратился ко Христу. Добродетельный же может низко пасть. Самый замечательный из русских старцев, с которым я много беседовал за несколько дней до моего принудительного выезда из России, говорил мне, что он придает главное, центральное значение для спасения России покаянию коммунистов и красноармейцев.

обращению их ко Христу. И многие из них приходили к нему и кались в своих грехах, по целым ночам простаивали, ожидая своей очереди. Вот это для И. Ильина, должно быть, совершенно чуждо. Религиозная победа над злом является для него не покаянием и обращением грешника, а принуждением его к добру и казнью его. Цековь бесконечно дорожит индивидуальной человеческой душой и вечной судьбой. Ильин же отрицает бытийственность человека, человек для него есть орудие добра, вечно для него добро, а не человек. Он не преодолел нормативизма немецкой идеалистической философии. Он дорожит не человеком, а государственной, правовой, моральной нормой. Это и значит, что он не вместил тайны Божественности, ибо она неместима для рационалистического сознания, напрасно И. Ильин прикрывает свое фихтеанство-гегелианство ссылками на тексты Священного Писания и отцов Церкви. Ссылка на тексты Священного Писания ничего еще не доказывают, их любят делать даже Г. Стеклов⁸ в передовицах «Известий».

Безблагодатное законничество И. Ильина сказывается в том, что он не столько хочет творить добро, сколько истреблять зло. По этому узнается законник. Книга его — самая безблагодатная из книг, в ней нет ни одного благодатного Божьего Луча. Тонкие различия, которые он устанавливает между насилием и понуждением, ее казуистика и софистика законника. Отвратительнее всего в книге И. Ильина его патетический гимн смертной казни. Оправдание же не есть еще оправдание смертной казни. И. Ильин не брезгает даже тем, чтобы сослаться на Евангелие в оправдание смертной казни: «Христос предвидел и указал такие злодеяния («соблазнение малых»), которые по Его суждению делают смертную казнь лучшим исходом для злодея» (стр. 132). Тут И. Ильин ссылается на следующее место из Евангелия: «Кто соблазнит одного из малых сих, верующих в Меня, тому лучше было бы, если бы повесили ему мельничный жернов на шею и потопили его в глубине морской» (Матфей, 18; 6). Евангелие говорит сильным, образно-символическим языком. Слишком ясно, что Иисус Христос говорит тут: соблазнение малых — это такой великий грех, что для такого человека лучше было не родиться, лучше было бы ему умереть до совершения этого греха. Тут образно определяется размер греха. Только больное воображение может увидеть в этом месте призыв к смертной казни. Христос сам был казнен смертью теми, для которых «очевидна» была соблазнительность его проповеди, но Он не призывал казнить. Чудовищно предположить, что Сын Божий, Спаситель и Искупитель мира, занимался вопросами уголовной юстиции и вырабатывал систему наказаний. Это и есть неспособность разграничить Царство Божье

царство кесаря, которая повсюду чувствуется у И. Ильина. И. Ильину мало, чтобы смертная казнь совершалась, ему непременно нужно, чтобы она была признана актом любви. Вот центральное место его книги: *«Отрицающая любовь постепенно как бы преобразуется в отрицательную любовь и находит свое завершение в земном устранении отрицаемого злодея... Духовная любовь проходит через целый ряд классических состояний, духовно необходимых, предметно обособленных и религиозно верных. Эти состояния выражают собою постепенное отъединение и удаление того, кто любит, от того, кто утрачивает право на полноту любви; они начинаются с возможно полной любви к человеку и кончаются молитвою за казненного злодея. Таково в постепенной нарастающей последовательности: неодобрение, несочувствие, огорчение, выговор, осуждение, отказ в содействии, протест, обличение, требование, настойчивость, психическое понуждение, причинение психических страданий, строгость, суровость, негодование, гнев, разрыв в общении, бойкот, физическое понуждение, отвращение, неуважение, невозможность войти в положение, пресечение, безжалостность, казнь»* (стр. 139—140). Мне редко приходилось читать строки более отвратительные. Палач, совершающий казнь, находится в лучшем духовном и моральном состоянии, чем философ, упоенный описаниями этих «классических состояний» любви, ведущ! х к казни. И. Ильин изменяет лучшим традициям не только русской национально-религиозной мысли, но и русской государственности. От А. С. Хомякова до Вл. Соловьева лучшие наши мыслители отрицали смертную казнь и ее отрицало русское уголовное законодательство. Этим мы могли гордиться перед народами Запада, которые по инстинкту и по принципу более склонны к смертной казни. В своем послании к сербам Хомяков писал: «не казните преступника смертью. Он уже не может защищаться, а мужественному народу стыдно убивать беззащитного, христианину же грешно лишать человека возможности покаяться. Издавна у нас на земле Русской смертная казнь была отменена, и теперь она нам всем противна и в общем ходе уголовного суда не допускается. Такое милосердие есть слава Православного племени Славянского. От Татар до ученых Немцев появилась у нас жестокость в наказаниях, но скоро исчезнут и последние следы ее» («Соч. Хомякова», т. 1, стр. 402). Признавали смертную казнь в форме террора именно ненавистные И. Ильину русские революционеры, для которых она была способом истребления зла и насаждения добра. Смертная казнь стала основой русской юстиции после воцарения коммунистов. Неизбежность убийства на войне, которой никто не отрицает, не есть смертная казнь.

И кто может взять на себя решимость казнить от лица абсолютного добра и духа? Суд Божий неизвестен людям, и суд этот может оказаться очень непохожим на наш. И. Ильин думает, что он может вместо меня и вместо всякого другого человека совершить автономный для него акт утверждения добра силой и истребления зла силой. Вот как описывает И. Ильин свое высокое самосознание, представляющее ему автономию и отрицающее ее у других: «Когда нравственно-благородная душа ищет в своей любви религиозно верного, волевого ответа на буйный напор извне идущего зла, тогда люди робкие, неискренние, безразличные, безрелигиозные, настроенные нигилистически и релятивистически, безвольные, сентиментальные, мира не приемлющие, зла не видящие могут только мешать этому исканию, путая, искажая и уводя его на ложные пути» (стр. 110). И еще сильнее: «Настоящее достижение человека начинается тогда, когда страсть его прилепляется к божественному предмету или иначе, когда луч Совершенного пронизывает душу человека; самого дна его страстного чувствилища. Тогда человеческая страсть начинает из глубины сиять пронизавшими ее божественными лучами, и сам человек становится частицей божественного огня» (стр. 123). Все несчастье в том, что И. Ильин слишком сознает себя «частицей божественного огня». Это есть обнаружение неслыханной духовной гордыни. И. Ильин, конечно, ответит нам, что он говорит действует не от себя, а от «живого органа общей священной цели органа добра, органа святости; и потому совершает все свое служение от ее лица и от ее имени» (стр. 154). Но духовная гордыня и заключается в этом сознании, что ты действуешь от лица самого абсолютного добра. Смирней было бы, если бы И. Ильин действовал от своего человеческого лица. Где же орган абсолютного добра, если не в Церкви? Но Церковь не занимается карательными экспедициями и не практикует смертной казни, не обладая даже для этого соответствующими орудиями. Для И. Ильина очевидно органом добра является государственная власть. Но ныне он принужден конституировать государственную власть на основании собственной автономии за отсутствием какой-либо русской государственной власти кроме советской. Ссылки на инквизицию для положительных или отрицательных целей стали банальны. Но следует все-таки помнить, что инквизиция была продуктом варварской юстиции своего времени, разделяла приемы своей жестокой эпохи, веру в пытку и пр. Инквизиция виновна не католическая церковь в ее существовании, а человечество того времени, ошибки его нравственного сознания, его нравы, его общий уровень. И. Ильин хочет восстановить инквизиционную юстицию в очень поздний час истории, час кровавый в сво-

непосредственной борьбе, но не приемлющий уже прежних форм морально-правового сознания. Казнь в нашу эпоху может быть лишь непосредственным проявлением борьбы стихийных сил, а не формой юстиции. Это есть вопрос печального факта, а не права и оправдания.

И. Ильин — не русский мыслитель, чуждый лучшим традициям нашей национальной мысли, чужой человек, иностранец, немец. Фихте духовно непереводим на русский язык. И. Ильин — националист в нормативном смысле, но он не национален в онтологическом смысле слова. Национализм его вполне интернационалистический. Книга И. Ильина свидетельствует о том, что он принадлежит отмирающей эпохе «новой истории» с ее политизмом, с ее культом государства, с ее национализмом, с ее отвлеченной философией и отвлеченной моралью, с ее оторванностью от живого Бога. Он не имеет будущего, он живет в абстрактной, внежизненной мысли и абстрактном, внежизненном морализме. Он не способен к отрешенности, не может мыслить спокойно, легко теряет равновесие. И. Ильин обречен быть философом и моралистом тех слоев русского общества, которые отодвинуты в прошлое и принуждены злобствовать, если в них не совершится духовного переворота и возрождения, к которому призваны все люди без исключения. В книге И. Ильина не чувствуется рыцарского духа, меч его не есть меч крестоносца. Крест ему нужен лишь для оправдания меча. И. Ильин сам соблазняет «малых сих», он может отвратить от христианства тех, которые готовы были к нему прийти. И если бы я склонен был толковать Евангельские тексты так, как толкует сам И. Ильин, то в принципе жизнь его была бы подвергнута опасности. Вопрос совсем не в том, оправдан ли меч и действие силой, а в том, *что* есть добро и *что* зло в эпоху мирового кризиса, эпоху конца старого мира «новой истории» и рождения новых миров. Спор с И. Ильиным совсем не формальный — это есть спор о самом содержании добра, об осуществлении в жизни Христовой правды. Любовь к человеку, милосердие и есть само добро, неведомое отвлеченному идеализму И. Ильина. Человек есть Божья идея, Божий замысел, и отрицание человека есть богопротивление.

Церковник¹¹⁹

«ЧЕКИСТ ВО ИМЯ БОЖЬЕ»¹²⁰

Нельзя обойти молчанием тот отзвук на книгу проф. И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою», который появился в русской печати религиозно-философского направления.

Проф. И. А. Ильин взял на себя роль идеолога махровой праве эмиграции, и в названной книге он делает попытку обосновать и философии, и от религии, и от Священного Писания истинное устремлений правых к власти и истинность их методов борьбы < «злом революции».

На эту книгу в «Пути» (№ 4) Н. А. Бердяев ответил пространной статьёй под названием «Кошмар злого добра».

«Мне редко, — начинает свою статью Н. А. Бердяев, — приходится читать столь кошмарную и мучительную книгу, как книга И. Ильина «О сопротивлении злу силою». Книга эта способ внушить настоящее отвращение к «добр», она создает атмосферу духовного удушья, ввергает в застенки моральной инквизиции».

«Никакая жизнь не может цвести в этом царстве удушающей инквизиторского добра».

Как расценивает Н. А. Бердяев «добро» И. Ильина?

«Добро И. Ильина, — пишет Н. А. Бердяев, — очень относительное, отяжелевшее, искаженное страстями нашей эпохи, приспособленное для целей военно-походных. И. Ильин перестал быть философом, написавшим в более мирные времена прекрасную книгу о Гегеле. Он ныне отдал дар свой для духовных и моральных наставлений организациям контрразведки, охранным отделениям, департаменту полиции, главному тюремному управлению, военно-половым судам. Духовный и нравственный сыск, разработанный в целую систему со всеми прениями утонченного феноменологического метода, подозрительность и одержимость злом, которому нужно ежеминутно сопротивляться силой, свидетельствуют о духовно нездоровом состоянии, о религиозно непросветленном отношении к жизни. Книга И. Ильина громко свидетельствует о том, что автор не выдержал духовного испытания нашей страшной эпохи, что он потерпел в нем нравственное поражение. Книга эта есть болезненное поражение нашего времени. И. Ильин заразился ядом большевизма... В сущности, большевики вполне могут принять книгу И. Ильина... Большевики считают себя носителями абсолютного добра и во имя его сопротивляются силой тому, что почитают злом. Именно им свойственно резкое разделение мира и человечества на два враждебных лагеря, из которых один знает абсолютную истину и действует во имя абсолютного добра, другой же есть предмет воздействия силой, находящийся во тьме и зле. Эта непомерная духовная гордыня большевиков свойственна и И. Ильину».

Н. А. Бердяев указывает на то, что эмиграция вообще не отрицает методов насилия в борьбе с большевизмом, и доказывать вс

возможность и справедливость такой борьбы — это значит ломиться в открытую дверь.

Но по его мнению, целью И. Ильина является «не только элементарное оправдание принципиальной допустимости меча и сопротивление силой, не повторение общих мест по этому поводу, а взвинчивание и укрепление той духовно-моральной атмосферы, которая нужна для немедленных исходов, для контрразведки, для военно-полевых казней».

В особенности возмущает Н. А. Бердяева попытка И. Ильина обосновать свою систему доводами от христианства — православия и Евангелия.

«Наиболее неприятно и тягостно в книге И. Ильина - злоупотребление христианством, православием, Евангелием. Оправдание смертной казни евангельскими текстами производит впечатление кощунства».

Н. А. Бердяев обвиняет И. Ильина в злоупотреблении текстом об изгнании бичом торгующих в храме. Торгующие в храме это, по Ильину, революционеры. Но, утверждает Н. А. Бердяев, большевики не торгуют в храме и не находятся в храме... «Большевики извне разрушают храм. Торговцами же в храме действительно часто являются люди правого лагеря, нынешние единомышленники И. Ильина, образующие церковь в средство для осуществления своих нерелигиозных целей. И многих из них действительно бы следовало изгнать из храма бичом. Для него (Ильина) стало очевидным, что он носитель абсолютного добра и духа,— вот он и начал сажать в тюрьмы и казнить от лица этой очевидности».

Дальше Н. А. Бердяев разбирает суждения Ильина о государстве, человеке, свободе. Эти взгляды Ильина Н. А. Бердяев считает чисто инквизиторскими. «И. Ильин, - пишет Н. А. Бердяев,— верит в принудительное и насильственное спасение и освобождение человека... Все реакционные и революционные инквизиторы, начиная с Торквемады и до Робеспьера и Дзержинского, почитали себя носителями абсолютного добра, а нередко и любви... Ссылки на тексты Священного Писания ничего еще не доказывают, их любил делать даже г. Стеклов в передовицах «Известий».

В особенности волнует Н. А. Бердяева система наказания по И. Ильину и гимн его смертной казни. «Отвратительнее всего,— пишет Н. А. Бердяев,— в книге И. Ильина его патетический гимн смертной казни... Мне редко приходилось читать строки, более отвратительные. Палач, совершающий казнь, находится в лучшем духовном и моральном состоянии, чем философ, упоенный описанием этих «классических состояний» любви, ведущих к казни».

Заканчивает свою статью Н. А. Бердяев следующими словам! «И. Ильин обречен быть философом и моралистом тех слоев русского общества, которые отодвинуты в прошлое и вынуждены жить... В книге И. Ильина не чувствуется рыцарского духа, у него не есть меч крестоносца. Крест ему нужен лишь для оправдания меча. И. Ильин соблазняет «малых сих», он может отвратить с христианства тех, которые готовы к нему прийти».

Такую оценку получила книга И. Ильина на страницах «Пути Общего» — смысл этой оценки может быть сведен к справедливому и метким словам, которые сказаны Н. А. Бердяевым в начале статьи:

«Чека во имя Божие более отвратительна, чем «чека» во имя дьявола».

Книга И. А. Ильина — хула на Духа!

Ю. Айхенвал!

«ЗЛОЕ ДОБРО»¹²¹

В только что вышедшей четвертой книге журнала «Путь», посвященной «русской религиозной мысли», обращает на себя внимание статья П. А. Бердяева «Кошмар злого добра». Она касается работы проф. И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою». Мало сказать «касается»: она обрушивается на нее гневно и патетически, оскорбляет ее «кошмарной, мучительной, отвратительной».

И такое отношение к ней понятно. И. А. Ильин хочет оправдать благословить смертную казнь и всякое другое насилие над злым человеком. Чем оправдать? Любовью. Чем благословить? Христианством. Вот это сочетание несочетаемого и вызывает справедливое возмущение Н. А. Бердяева. Можно не быть противником смертной казни, можно и должно стоять за насильственное укрощение зла, но чего нельзя, так это — примирять казнь с любовью и видеть в плаче пособника Христу. Ведь вот большевики гораздо последовательнее, гораздо логичнее профессора Ильина: они осуществили то, бывало в истории, грандиозное пиршество казни, но вместе с этим в связи с этим они и отложились от Христа, от Бога, от всякой религии вообще.

Воистину планетарным палачом был Феликс Дзержинский, кровавыми буквами нестираемо записал он свое имя на страницы в ков; но зато не думал он выдавать себя за любвеобильного христианина.

Так естественно, что именно в России правительство издает жу

нал «Безбожник» — единственное правительство в мире, которое в самую основу мирозерцания кладет безбожие: где же в самом деле и быть рассаднику безбожия, как не в той стране, которая принципиально и практически разрешила себе потоками лить человеческую кровь, не разбирая даже правых и виноватых, попросту «в порядке красного террора»? Здесь полное совпадение между теорией и практикой; здесь все ясно, красно, кроваво; здесь убедительно, как убедительно убийство, и просто, как проста стена, у которой расстреливают. Большевики среди других своих жертв убили множество русских священников — как митрополитов и епископов, так и обыкновенных деревенских «батюшек» с седенькими бородками и в поношенных рясах; и кто же скажет, что это было со стороны большевиков неожиданно и непонятно? Кто не согласится, что со служителями Христа им действительно не по дороге?

Вот такую стройностью не может похвалиться Ильин. Он идет на компромиссы. Он и Христа не хочет терять, и палача от его обязанностей не освобождает. И все силы своего философского таланта, всю изощренность своей диалектики тратит он на то, чтобы ореолом любви осенить виселицу, плаху и пулю. Такую любовь он, правда, называет «отрицающей» или «отрицательной»; но утешит ли эта поправка казнимого... вот в чем позволительно сомневаться.

И так понимаешь Н. А. Бердяева, когда он испытывает глубокое моральное оскорбление от той лестницы, которую с изящной архитектуричностью строит проф. Ильин, чтобы со ступеньки на ступеньку сойти по ней от высот христианского благоволения к человеку до казни над человеком, от Голгофы и до эшафота. Именно указывает наш архитектор, что есть «классические состояния» любви, неуклонно ведущие к казни. Эти состояния, эти степени, эти буквы одной и той же азбуки, от альфы Христа и до омеги палача, в чертеже Ильина характеризуются так: «неодобрение, несочувствие, огорчение, выговор, осуждение, отказ в содействии, протест, обличение, требование, настойчивость, психическое понуждение, причинение психического страдания, строгость, суровость, негодование, гнев, разрыв в общении, бойкот, физическое понуждение, отвращение, неуважение, невозможность войти в положение, пресечение, безжалостность, казнь»... Ужасен — не правда ли? — этот бухгалтерский подсчет, это тщательное и точное перечисление стадий убывающей и убивающей любви. И совершенно ясно, что ангел истинной любви, что христианский гений-хранитель давно уже должен был отлететь от того человека, который может с такой холодной членораздельностью в разлинованные рубрики, в строгую схему укладывать живое чувство, пафос христианства, непосредственную любовь.

Она выветрилась у профессора-логика, она испарилась от сухих ;иовений его бессердечного ума. Любовь и логика разве они совгдают между собой? Любовь менее всего логична...

Логичный, но не любящий И. А. Ильин, в сущности, как это ;верждает и Н. А. Бердяев, ломится в открытую дверь, когда спориТолстым и проповедует о необходимости сопротивления злу силе. Кто же в этом сомневается? Своевременно ли в наши жестокие д опровергать Толстого — теперь, когда весь мир превратился в как-то огромное антитолстовское Общество? Неоригинален проф. Илы и не против течения плывет он, а, наоборот, именно по течению, кровавому течению нашей эпохи. Но если он победоносен в опровержении непротивления, т. е. в области бесспорной, то им 3£ не решена его главная задача — оправдать «православный мс и возвести карающее государство на вершину христианске идеала.

По-прежнему и после его книги *христианство остается само себе, а государство — само по себе*. Никому еще не удалось, уdatся и не может, в одну высшую гармонию сочетать Кесаря и Г лилеянина. Однажды навсегда дано признать, что христианство и 1 сударство не покрываются друг другом и что государство не може' не хочет быть идеальным воплощением христианского добра. 1 помните, что у Ибсена государственные чиновники, как в мундир: так и в ризах, убеждали Бранда, священника безусловного, что он не превращал в богослужбное воскресенье всех трудовых ДЕ недели, чтобы он не ожидал «Господа к себе с каждой лодкой». Са они Господа не ждали, и если бы к ним, христианам, пришел Христ они встретили бы его с недоумением и враждою — они, эти изме. чавшие разновидности Великого Инквизитора. Ибо государству | лгия нужна только в меру, добро ему нужно не полное, и хрі тианство, понятое всерьез, государству не по росту. Воплощенн срединность, оно опровергает все, что ниже, и все, что выше его; с казнит и праведника, и Сократа, и злодея. Так знаменательно, і около распятого Христа были распяты разбойники.

Есть добро и есть зло. *Каждое из них отдельно*. Поэтому и F зывает такой протест книга Ильина, в которой делается попып добро со злом внутренне соединить, казнь пронизать любовью, паJ ча осветить и освятить Христом. Есть добро и есть зло. Но нет зле добра.

ИЗ ПИСЕМ АРХИЕПИСКОПА АНАСТАСИЯ
ИЕРУСАЛИМСКОГО К И. А. ИЛЬИНУ¹²²

Иерусалим, Русская духовная миссия

11

16/29 декабря 1925 г.

Милостивый Государь достоуважаемый Иван Александрович!

Я много слышал о Вашей книге (я разумею столь популярный теперь Ваш труд «О сопротивлении злу силою»), но надо было прочесть ее самому, чтобы оценить дух и силу, какие Вы сумели вложить в нее. Она не просто убеждает, а покоряет читателя, зажигая его сердце горящим дерзновением правды. Главным достоинством ее служит та «честность с самим собою», которую Вы справедливо ставите необходимым условием для достижения истины. Мне всегда казалось, что общая духовная дряблость нашей интеллигенции отразилась и на способе ее мышления: ей недоставало *добросовестности* в исследовании основных вопросов жизни и особенно в разрешении проблем нравственного порядка. Интеллигентская мысль (исключая, конечно, таких людей, как Влад. Соловьев и немногих других) скользила по поверхности этих вопросов, не давая себе труда продумать их до конца и даже как бы боясь сделать все логические выводы из своих же собственных предпосылок, дабы всегда иметь путь к отступлению. Неудивительно, что ее мировоззрение засорено было целым рядом «*idola*»¹²³, от которых она не в состоянии часто отделаться до сих пор.

Почти все заблуждения человеческого ума происходят не столько от его ограниченности, сколько от лукавой изворотливости, делающей его послушным орудием наших страстей и предрассудков.

Вы взяли на себя благородный почин расчистить поле философской мысли и освежить духовную атмосферу, какою мы дышим. Для этого нужно много мужества и столько же таланта, но, слава Богу, Вы обладаете тем и другим, и это облегчило Вам Вашу трудную задачу. Пусть Ваше смелое слово ослепляет тех, кто боится смотреть на солнце; зато оно послужит светочем для всех, кто привык честно и нравственно мыслить, не уклоняясь в слова лукавствия (см. Иоан. 9. 39). Оно явится укрепляющею солью для нашего слабодушия, приведшего нас к нынешнему плачевному положению.

Возрождение России начнется только тогда, когда мы выверим свой моральный и умственный компас и возвратимся на царский путь истины, которая одна делает людей и свободными и могучими. «Она

ПРИЛОЖЕНИЕ

есть сила и царство и власть и величие всех веков: благословен 1 истины!» (2 Ездр. 4. 40).

Поручая Вас Его благому и мудрому водительству, с глубоь почтением остаюсь Вашим преданным и признательным слуг
Архиепископ Анастас

Р. С. Вопрос, разрешению которого посвящена Ваша глубоко терйсная и поучительная книга, имеет важное и притом не тол теоретическое значение и для нас, епископов, обязанных по сво< положению активно бороться со злом и иногда карать его носите^ Никто так болезненно не переживает этой трагедии от вынужд ного и неизбежного соприкосновения с «областью темною» и вых< дения из «божественной плеромы», как мы, служители Духа. М гие достойнейшие представители христианства были не в си, подъять это тяжкое бремя и бежали от пастырских обяз ностей.

Однако они делали это не по малодушию или слабодушию, а тому, что не ощущали в себе «дара управления», который подае не всем. В то время, как Св. Василий Великий твердо и муд| рукою вел врученный ему церковный корабль, постоянно отра) нападающих врагов, его достойный и столь же, как он, славный д Св. Григорий Богослов¹²⁴, поэт и богослов, созерцатель но преи ществу, неоднократно уклонялся от практического пастырства, к малому огорчению своего отца Св. Василия и паствы.

12]

18 февраля/4 марта 19S

Глубокочитимый Иван Александрович!

Я глубоко удовлетворен созвучием наших мыслей и настрое и в свою очередь сожалею о том, что лишен возможности побес< ватьс Вами лицом клипу. Впрочем, непосредственная встреча с тором может служить только приятным дополнением к^тому, что лучаешь от его творений: для понимания его духовного облика следние дают иногда больше, чем непосредственный обмен Miei Каждая серьезная книга (если она даже исторического или ош тельного характера) есть всегда произвольный портрет автора ражающего в ней свою душу; тем более это следует сказать отн< тельно такого глубокого и выстраданного труда, как Ваша кни «сопротивлении злу».

Я не удивляюсь, что она вызвала столько разнообразных и даже иногда противоположных суждений и споров среди Ваших читателей: это лучшее свидетельство ее внутренней силы. Всякая могучая идея является как бы откровением для общества и потому, входя в его сознание, рассекает общество на части, как обоюдоострый меч. Не то ли сказал Христос о судьбе его собственного слова? У меня нет, к сожалению, пока приобретенного экземпляра Вашей книги; я, конечно, был бы счастлив получить ее от автора.

С своей стороны не могу по своей бедности отплатить Вам чем-нибудь подобным. У меня нет трудов, достойных Вашего внимания. По условиям моей службы мне всегда приходилось больше говорить, чем писать. Посылаю только две брошюры, имеющие отношение к современности и, б. м., косвенно соприкасающиеся с Вашими идеями.

Да благословит Вас Господь.

Глубоко почитающий Вас Архиепископ Анастасий

[31

3/18 июля 1926 г.

Досточтимый Иван Александрович!

С чувством глубочайшей признательности я имел удовольствие получить присланный Вами экземпляр Вашего исследования: «О сопротивлении злу силою» с дорогим для меня авторским надписанием.

Не перестаю следить, насколько возможно, и за последующими произведениями Вашего неутомимого и плодотворного пера, сожалея только о том, что не всегда могу иметь их в полном виде. Особенно желал бы прочитать Вашу статью, приуроченную к «Дню русской культуры» и реферированную в «Новом времени»¹²⁵.

Божие благословение да будет над Вами.

Глубоко почитающий Вас Архиепископ Анастасий

И]

31 августа/13 сентября 1926 г.

Досточтимый Иван Александрович!

Содержание Вашего последнего письма не явилось для меня неожиданностью. Я уже давно и, конечно, с тяжелым чувством, как и

Вы, прочитал цитируемую Вами статью Бердяева в «Пути». Я пожелал, однако, не столько об Вас и за Вас, сколько о самом Вашем критике, который не захотел сколько-нибудь серьезно углубиться в и ставленный Вами трагический вопрос и дал себя увлечь и даже ослепить чувству раздражения, которое служит плохим советником ш философа.

Я не боюсь исповедовать мысли, изложенные мною в предыдущд письмах, но опубликование их могло бы обязать меня вступить поте в печатную полемику, к которой я чувствую себя мало приспособле ным. Если же иметь в виду вообще выражение сочувствия Ваше книге и удивления перед тоном, взятым Вашим критиком, то я уя сделал это, написав довольно пространное письмо С. Л. Франк<у^ который вызвал меня на это своим отзывом (в письме ко мне) о В. шей книге в духе Бердяева.

Раскол около такой жгучей и острой темы, как Ваша, неизбеже Наши интеллигенты неохотно отказываются от своих предубеждень и тех, кто не хочет кланяться с ними старым кумирам, готовы пр. следовать с таким же фанатизмом, с каким невежественная черр гнала некогда Сократа.

Проповедники истины нередко ходят с терновым венцом на глав но потом их венчают лаврами. Господь да укрепит Вас на пути ист веднического подвига.

Глубоко почитающий Вас А. Анастаси

Р. С. Наше печальное церковное разделение, б. м., исходит таю+ из более глубоких принципиальных основ, чем это кажется.

П. Струв

ДНЕВНИК ПОЛИТИКА <№>82¹²⁶

О брошюре И. А. Ильина и о нем самом

Я хочу обратить внимание наших читателей на превосходнук сильно и метко написанную брошюру И. А. Ильина «Родина и мы: изданную в Белграде Главным правлением Общества галлиполш цев¹²⁷. Я не буду излагать этой брошюры — в ней всего печатны лист, ровно 16 страниц, и ее нужно самому прочесть спloi и внимательно. И по возможности, прочесть *вслух* себе и др гим.

И вот почему.

И. А. Ильин есть интересное и крупное явление в истории русской образованности. Формально - юрист, он по существу философ, т. е. мыслитель, а по форме — изумительный оратор или ритор в хорошем античном смысле этого слова.

Когда он пишет, он говорит.

А когда он говорит, то захватывает ум, очаровывает слух, входит в душу с какой-то особой силой, присущей живому и твердому, мерному и кованому человеческому слову.

Это не просто «красноречие». Тут не все приятно, не все даже красиво в общем смысле слова, но все сильно и резко. Эта речь — точно ведомый сильной рукой острый резец, который, хочет или не хочет слушатель (ибо Ильин прежде всего оратор, а не писатель!), как-то чертит на вашей душе и в ней что-то вырезывает, как гравер режет на дереве.

Ильин оратор-резчик, т. е. настоящий художник живого, врезающегося в душу слова. Такого, как он, русская культура еще не производила, и он в ее историю войдет со своим лицом, особым и неподражаемым, со своим оригинальным дарованием, сильным и резким, во всех смыслах.

Брошюра «Родина и мы» есть слово о патриотическом призвании Зарубежья, сжатое, точно отлитое из какого-то словесного металла. Это «поучение», обращенное к близким по духу «младшим», разъясняющее и ободряющее, ведущее и зовущее.

Разъясняющее, почему и как мы обязаны быть твердыми в нашей «белой» идее и в нашей «белой» борьбе.

В этом «почему» заключена великая ободряющая сила.

В этом «как» содержится твердое, прочувствованное и продуманное руководство.

И все вместе это зов. Зов патриотический, «белый», звучащий не только твердо, но и властно, а потому невольно чарующий и покоряющий.

Те же черты своеобразного и единственного в истории русской образованности «ораторского» дарования Ильина ярко сказались не только в его брошюре «Родина и мы», но и в его замечательной книге «Спротивление злу силой». Основные мысли своей книги Ильин сам излагал на страницах «Возрождения». Однако, ввиду того, что эта блестящая, но трудная книга на сложную и жестоко-трудную нравственно-политическую тему навесила на автора в нашей печати нелепые и недостойные нападки, мы к этой книге и к ее теме вернемся на страницах «Возрождения».

3. Гиппиу

МЕЧ И КРЕСТ¹²⁸

...Ученики Его Иаков и Иоанн
сказали: Господи! хочешь ли, мы СКт
чтобы огонь сошел с неба
истребил их, как и Илия сделал?

Но Он, обратившись к ним, запер-
тил им и сказал: не знаете, какого в
духа;

Ибо Сын Человеческий пришел
губить души человеческие, а спасат
Лук. IX, 54, 55, 5

Можно ли сейчас писать философически-отвлеченно о силе и; силнии, убийстве, казни? И. А. Ильин думает, что можно, и пишет. И не легко следовать за ним в беспросветные дебри рассуждений. Еел V каждого пальцы бурые и липнут, чьей-нибудь кровью замазаны - своей или чужой,— как рассуждать о крови «вообще», о том, когл и чью лучше проливать?

Быть может, это лишь ощущение, и вопрос о силе наеили! об убийстве, поднять все-таки нужно. Я только против внешней, чш то рассудительной манеры Ильина. От нее, от ее тона и даже от п< стоянных повторений: «Христос, Христос, молитва, Бог» Вет чем-то мертвенно-злым...

Какой Христос? Какая молитва? Какой Бог? Не Ягве ли, ИИ какого Сына не знающий, одинокий Бог кровей?

Или — кто?

+ * *

Вот первое впечатление от «христианской» книги «Сопровитлс ние злу силой». Насколько оно основательно - увидим далее.

Я, впрочем, не ставлю себе задачей последовательно разбират книгу Ильина. Я просто хочу высказать о ней или около нее то, чт хочу, относительно вопросов, над которыми пришлось мне думать продолжение долгих лет.

Попутно выяснятся и наши согласия и расхождения с правослас ным защитником «силы». Даже не защитником: мы вправе, ножл луй, назвать его *проповедником* силы насилия...

+ * *

Я начинаю с вопроса главного и, выделив его из всего прочен ставлю так прямо, как он обыкновенно и ставится: «можно или нел зя убить?»

Вряд ли нужно отговариваться, что вопрос этот существует — *как вопрос* — лишь там, где начинается духовный, идейный порядок. Или даже «религиозный» (в самом широком и общем понимании слова). Человек, абсолютно этому порядку чуждый,— хотя есть ли такой человек?— просто ничего не поймет.

Один убийца мне говорил: «Убить или всегда можно, или никогда нельзя».

Он был прав. По крайней мере в том^ что с человечески-религиозной точки зрения,— а тем паче, сузив, с христианской - убить никогда нельзя.

Другой, идя на убийство, молился на золотой крест в бледном утреннем небе — о чем? Об удаче? Нет, он был христианин; он молился, чтоб наступило время, когда никто никого убивать не будет.

И здесь то же: убивать *нельзя*.

В углу, над лампадою, Око сияющее

Глядит, грозя.

Ужель там одно, никогда не прощающее,

Одно •- нельзя?

Нельзя! Ведь душа, неисцельно потерянная,

Умрет в крови...

. . .

Первая смерть на земле была человекоубийство, даже братоубийство. Таково начало древнего завета. А начало завета нового — убийство Богочеловека.

Каковы начала, таковы и продолжения. «Нельзя», оставаясь незыблемо во всей силе, со всей силой — и даже сверх силы,— непрерывно преступается.

Каиново племя, вопреки данной Богом заповеди, довело себя до того, что Господь, скрыв свой лик Элоима, благодного Бога-Зиждителя, повернулся к нему ликом Ягве, Бога крови и мщенья.

Но и потомки фарисеев, сделавшись христианами, века жгли, пытали, колесовали убивали христиан же, все время помня, все время зная, что «нельзя» - как и ветхозаветные братья их это знали.

И всегда все искали что-то понять в этом грехе, искали если не оправдания, то чего-то вроде оправдания...

Что находили? Что находят?

. . .

Только одно, что и можно найти. Около этого одного блуждает и автор книги о насилии.

С длинными отступлениями, оговорками, при помощи отвлеченнейших теоретических построений хочет он подойти к оправданию насилия, убийства (и... казни!). Между тем единственная формула, если не оправдывающая убийство в меру желания Ильина, * оправдывающая его возможность, выражается всего тремя словам «нельзя и надо».

Нельзя — но *еще* надо. Никогда нельзя, но *иногда* еще надо. Это не упрощение (хотя напрасно упрощений боится Ильин). Это сводка к сути. Ведь стоит развернуть маленькое слово «надо» (иногда — когда?), и мы сразу попадаем в целое море сложности

ф о о

«Нельзя» пояснений не требует. Оно просто. Нельзя и нельзя. Н почему, хотя нельзя — надо?

Если, согласно со многими мыслителями, смотреть на мир, ка на *становящийся*, восходящий к совершенству в процессе борьбы с злом (таков и взгляд Вл. Соловьева), то *принятие* мира (космос; истории — жизни) в его текучем несовершенстве означает и пришествие волевого участия в борьбе.

Путь непротivления злу (отстранения от борьбы), таким образом, зом, с самого начала отвергается. Но на пути борьбы как сказал вот здесь я борьбу кончаю? С этого момента я злу и злему покрсяюсь, из борьбы (из жизни) ухажу? В душе человеческой *могу* столкнуться два «нельзя»: нельзя уйти из борьбы, составить ми злу — и нельзя убить человека. Тогда я преступаю то «нельзя», гд могу погибнуть я сам, в грехе, но не мир, то есть я отдаю в жертву себя — миру.

Этот трагический выбор человек делает один на один с собой, п мере -всегда несовершенного, конечно, - но *своего* разума. Каждая жизнь человеческая может быть пересечена моментом, ког да человек решает, что *надо* убить, хотя *нельзя*.

И убивает*.

* Как ни многообразно убийство среди сложностей реальной жизни каждому (за отстранением животных, сумасшедших и нечаянных) непременно предшествует «нельзя и надо» — хотя бы в виде мгновенной молнии хотя бы полусознательно или даже совсем бессознательно. Однако от этой единой общей точки есть линия *вверх* и линия *вниз*. Убийством по линии вниз должно называть всякое убийство *для себя*, т. е. для приобретения чего-нибудь себе, и уж все равно, каких благ: почести, власти или денег. И тут действует «нельзя и надо», хотя и может совершенно измелиться: «нельзя» — как внешнее запрещение, страх наказания, «надо» — как «мне хочется» чего-нибудь, мне выгодно.

Такова общая схема. Насколько я понимаю Ильина, он хочет что-то вроде нее положить в основу гораздо больше, чем оправданий, своих «понуждений» к мечу.

Кстати, не этот ли волевой оттенок (оправдание — понуждение) заставляет его избегать прямых слов? Почему, упорно подчеркивая свое «христианство», он уклоняется от слова «грех», называет убийство «пегреховной несправедливостью» (выражение какое-то даже «неправославное»)? А насилия в борьбе со злом вовсе будто бы не существует, есть «действие силой».

К этой странной терминологии мы вернемся, а пока есть вопрос поважнее, Ильин на нем не задерживается, точно обходит стороной. Но его не обойти, особенно если доказывать необходимость-неизбежность убийства в борьбе со злом. (Мы бы сказали — «возможность».)

Это вопрос — о зле.

Что такое зло? Где оно? Чем оно определяется? Как его увидеть, настоящее?

Ильин полагает, что критерий - христианство и что один христианин непременно увидит зло в том же и там же, где другой.

Формально это, конечно, правда. Но... тут есть очень важное «но».

Христианство - удивительная вещь. Оно не поддается обращению с ним, как с древним законом, который прост и ясен, укладывается в общеобязательные правила на все случаи. Христианство, не нарушив закона древнего, облекло его новым *духом* и тем совершенно преобразило. В сверхзаконности этой переплавились все понятия, и ею, в ней, решаются ныне наши «да» и «нет».

Люди «нового духа» будут видеть, конечно, и зло в одном и том же в меру близости своей этому Духу. Но близок ему не всякий, «говорящий Христу: Господи! Господи!», и далек не всякий, кто даже имени Христа не знает.

Не имея этого внутреннего, одного, критерия, люди «иноного духа» очень часто разнятся между собою в оценке добра и зла. Где один

В этих заметках я намеренно касаюсь убийства только лежащего *по линии вверх*. Во-первых, я думаю, что как раз тут завязывается главный узел вопроса; а кроме того, и сам Ильин, о книге которого я говорю, помещает вопрос именно в эту область.

искренно видит зло, там другой так же искренно его может не видеть. А когда случайно люди старого и нового духа и совпадут во взгляде на зло (это бывает), их совместная с ним борьба, рядом, все равно невозможна. Ибо в зависимости от старого или нового духа, борьба с самого начала принимает то или другое течение, тот или другой образ. Даже внешне сходственные действия будут глубоко разными и к разным приведут результатам.

Поэтому меня интересуют в книге Ильина не теоретические положения и не высокие ее слова, а самое важное: ее дух.

Какого она духа?

. . .

Ничто так не помогает исследованию, как конкретный пример.

У Ильина нет ни имени, ни лиц, о борьбе со злом он говорит «вообще» — у него нет конкретностей. Или есть, но они где-то скрыты за плотным забором из отвлеченно-теоретических налей.

Вот, впрочем, одно подлинное имя подлинного человека. Тут можно кое-что взять в виде примера, и даже поучительного.

На многих страницах Ильин занимается борьбой... с Л. Толстым. О, конечно, с «непротивленством» Толстого. Но если быть внимательным и логичным, можно проследить, как борьба со злом «непротивленства» переходит (и конкретно перешла бы в конкретную, при других обстоятельствах) в борьбу с самим Толстым. Ведь, по Ильину, «зло только в человеке». Идти против зла — значит идти против человека.

Ведется эта борьба именно так, как должен ее вести любящий «духовно-отрицательной» любовью. Для него Ильиным установлены с самой резкой точностью и в строгой, постепенно нарастающей последовательности 25 общеобязательных правил:

1. Неодобрение.
2. Несочувствие.
3. Огорчение.
4. Выговор.
5. Осуждение.
6. Отказ в содействии.
7. Протест.
8. Обличение.
9. Требование.
10. Настойчивость.
11. Психическое понуждение.
12. Причинение психических страданий.

13. Строгость.
14. Суровость.
15. Негодование.
16. Гнев.
17. Разрыв в общении.
18. Бойкот.
19. Физическое понуждение.
20. Отвращение.
21. Неуважение.
22. Невозможность войти в положение. И наконец, три последние звена, заключающие эту неразрывную цепь, три меры, которые *необходимо* применяются (если не подействовали предыдущие или если нет времени для предыдущих); их логически Ильин *обязан* был бы применить к Толстому:
23. Пресечение.
24. Безжалостность.
25. *Казнь.*

Есть, положим, еще одно правило для «духовно-любящего»: казня, молиться за казнимого. Но молитву пока оставим. Нам важно установить, что живи Толстой не при Николае II, а при Ильине, просьба «накинуть мыльную веревку на его старую шею» не осталась бы втуне.

* * *

Скажут: этот пример гротеск. Почему? Ильин вряд ли захочет признать свои теории заведомо отвлеченными, а не захочет как же уклониться от признания, что да, казнь Толстого является последовательно-обязательной?

Ведь «ни прощение, ни снисхождение, ни измена теории недопустимы». Если зло, подлежащее уничтожению, оказывается неотделимо от человека — уничтожается человек. А так как, по всем вероятностям, Толстого не вразумили бы никакие предварительные меры, даже «причинение психических страданий», то вывод для «отрицательно-любящего» ясен: пусть повисит старичок, а мы помолимся.

ф ф ф

Это хороший пример, разносторонне поучительный, хотя и «гротеск». Мы его дополним, подчеркнув: все *слова* Ильина о христианстве, его словесные обоснования христианства верны и правильны (хотя так общеизвестны, что удивляешься, зачем понадобилось их произносить тоном «откровения»).

Слова же Толстого о христианстве, все или почти все, особенно в вопросе о непротивлении, и неверны, и неправильны. Ничего нет легче, нежели «вскрыть» противоречивость Толстого и «зло» его непротивленства. Эту легкую задачу Ильин, попутно, выполнил с успехом.

А теперь я спрошу: из них двух, чьи слова, чья воля ближе к духу христианства? Не Толстого ли все-таки, которого и «христианином»TM назвать, пожалуй, еще нельзя? За его беспомощными, противоречивыми, спутанными словами стоит если и не лик Христа, то страдание Христово - наверное... А чей голос слышен в «правилах» Ильина до последнего - окончательного? От кого идут эти приказы, эти предписания «любви», которую любящий в самом лучшем случае ощущает как *ревность*, а любимый всегда как *ненависть*?

Воля такой «любви», ее дух не напоминают ли опять дух ревнивого Бога кровей, Ягве, Сына не знавшего?

Ильин оговаривается: ненависти не должно быть. Не с ненавистью, а с любовью (вышей) надо применять «пресечение, безжалостность, казнь».

Положительно, голое слово — «звук пустой». Чем чаще повторяет Ильин слово «любовь», тем упорнее воспринимается ее звук в значении «ненависти». Не об этой ли Ненависти - с большой буквы - говорится в одной старой, довольно противной песне? Пять ее строчек мне вдруг пришли на память:

Нет, нет, любовь не даст спасенья,

И нет спасения в любви!

Ты, Ненависть, сомкни плотнее звенья,

Ты, Ненависть, туманы разорви!

Мы взяли в руки Меч: пока они не сгнили...

Дальше не помню. Пока, значит, не сгнили руки, не выпускай меча, люби рубя, руби любя... или ненавидя, что безразлично. Дух от звука не изменится. А дух этой песни и дух обязательных правил и понуждений к мечу Ильина — один и тот же дух.

. . .

Понуждение...

Есть еще одна черта в ильинских писаниях, характерная и, на мой взгляд, немаловажная.

Но сначала устраним бесполезные обходы и оговорки, возвратимся к словам прямым и точным: насилие есть насилие, убийство - убийство, и доказать, что с христианской точки зрения оно не «грех»,

а какая-то «негреховная неправедность»,— нельзя, сколько ни старайся. У Ильина и прямой, понятной формулы «нельзя и надо» — нет: вместо «надо» он говорит «приходится». Как будто смягчает, но какое уж смягчение, когда это негреховное действие совершать «приходится» - обязательно!

Не в рекомендации обязательности, впрочем, дело. Не в деталях, а в главном: с новым духом несовместима, для него нестерпима всякая рекомендация *убийства*. Все рассуждения, старания убедить другого в необходимости убивать, всякая проповедь смертоубийства, *понууждение* к нему есть действие недопустимое и в той плоскости, куда помещает Ильин, называется *греховным*.

Человек, знающий о «нельзя» (нельзя убить) может решиться на пре-ступление этой черты только сам; в себе, за себя решает сам — один, как сам - один умирает. Сам берет и грех, и ответ; сам, вольно, кладет душу свою, не «сохраняет». И за что, во имя чего, когда *надо* положить душу, тоже решает сам — один.

Как сметь толкнуть другого на преступление и на жертву? Как *сказать* другому: иди на свою душевную погибель, ты обязан, иного пути нет? Как посылать на убийство, предписывать его, понуждать к нему?

То, что говорил людям Толстой, — пусть и не верно, и не реально, пусть даже вредно: но это *можно* говорить другим. А есть слова, на которые никто не имеет ни божеского, ни человеческого права.

...Пусть сердце угрюмое, всеми оставленное

Со мной молчит.

Я знаю, какое сомнение расплавленное

В тебе горит.

Законы Господние дерзко пытающему

Один ответ:

Черту заповедную преступающему

Возврата нет.

Нельзя! Ведь душа неисцельно потерянная,

Умрет в крови.

И — надо! Твердит глубина неизмеренная

Твоей любви.

В измене обету, никем не развязанному,

Предел скорбей.

И все-таки сделай по слову *не сказанному*

Иди...

Вот это, навсегда «не сказанное», последнее слово «убей» с легко-

мысленной авторитетностью Ильин и твердит на все лады «всем, всем, всем».

Как деревянным молотком стучит: пресечение — безжалостность - казнь, безжалостность — понуждение — казнь — казнь — казнь... ты обязан — должен - бери меч - иди - - иди...

Но не поймет, почему говорить этого *нельзя* (и уж без всякого *надо*), написавший книгу о насилии. Чтобы понять, нужно быть «иною духа», того, в котором *по-новому* открылись для нас вечные ценности,

Вот две неведомые Ильину: первая - Человек (Личность) и вторая — Свобода.

. . .

Возвратимся ко «злу» и борьбе с ним.

Ильин утверждает обязанность каждого бороться со злом по правилам, им начертанным, вплоть до казни.

Представим себе второго Ильина: он совершенно так же утверждает ту же обязанность и те же правила.

Но внутреннего критерия для распознавания зла у них одинаково нет: оба - «не того духа». Поэтому взгляд на зло у них может не только не совпасть, а даже противопоставиться: первый Ильин будет видеть зло во втором, второй - в первом.

Тогда борьба со злом делается для них борьбой друг с другом.

Подобные во всем, в воле и духе, исповедуя безжалостно те же неотступимые законы, они находятся *в равенстве противостояния*.

Во что выльется борьба этих двух со злом, т. е. друг с другом? Кто кого победит?

Или, уточнив и сузив вопрос: кто кого казнит? Первый второго? Второй первого?

Это в каждый данный момент будет решаться преобладанием голей физической силы. Сегодня физическая сила на стороне первого, или первых, казнят они; завтра этой силы окажется больше у вторых, казнены будут первые.

А так как физические силы при духовно-идейном равенстве противостояния дело случайное, то никакого результата, кроме переменяющегося успеха, - ряда казней, то одних, то других - подобная борьба иметь не может.

. . .

Круг, из которого нельзя вырваться. Дурная бесконечность.

Ну, а если ошибаются *не* оба? Если один из противников, действительно, носит в себе зло и другой попал верно?

Никто не изменится и в этом случае. Меняет действительность, сводит ее с мертвой точки, разрывает круг только *новый дух*. Соприкасаясь с материей, лишь он дает времени движение (превращает «*durée*» в *temps*», по Бергсону¹²⁹).

Борьба даже с действительным злом, но вне духа нового, бессмысленна, ибо круговращательное взаимоистребление не только не наносит злу ущерба — оно его умножает.

Если же действия, по духу и смыслу одинаковые, сопровождаются не одинаковыми, а разными словами,— это ли важно?

Так мало значат слова, что легче легкого, например, переделать книгу Ильина «от лица» его противника, любого, только принимающего, конечно, его общую теорию и частные «правила».

Мы и сами порою не подозреваем, какие глубокие произошли в нас перемены. Не в сознании — так в крови; но мы их в себе уже носим.

Разве по-старому звучит теперь «нельзя» (нельзя убить), хотя и было оно в древнем законе? И разве не исполнилось нового трагизма внутреннее повеление «надо», надо преступить, положить душу?

Опять вспоминается мне убийца, что молится на золотой крест в белом утрненем небе. Он знал, что

Тайна есть великая, запретная:

Солнцу кровь не велено показывать...

Знал и молился не об «удаче» — об этом нельзя молиться,— но чтобы скорее наступило время, когда никому не надо будет поднимать на плечи тот тяжелый крест, который поднял он... ради свободы других.

Ильин произносит много банальных справедливостей о христианстве. Знаю, что он непременно казнил бы *этого* христианина, с молитвой. Но знаю также, что ему никакие ильинские молитвы не нужны.

Меняемся не только мы, наше внутреннее отношение к жизни, наш дух: он по мере своего роста изменяет и внешние формы жизни, изменяет реальность. Но в ней перемены происходят так медленно, так неуследимо, с таким кажущимся запозданием, что мы то и дело впадаем в ошибки: вдруг, упреждая и насилуя время (течение истории во времени), мы начинаем разрушать еще не вполне изжитую в реальности форму. Гораздо хуже другая ошибка: насилие над вре-

менем *в обратную сторону* (Вейнингер¹³⁰ называл это, то есть утверждение действительно отошедших в прошлое форм как живых и настоящих, безнравственностью). Такая ошибка предполагает слепоту и к внутреннему процессу, слепоту, которой как раз страдает Ильин.

Что касается Толстого - он просто не считался вовсе с процессом истории, а только с процессом своей логики. Взяв «убийство» в понятии его последней сущности (нельзя), ее и утвердил на все времена, логически спустив нить до отрицания борьбы (даже — с мухами!*)).

Убийство входит во многие формы жизненной борьбы как *возможность*.

Как *непременность* — оно уже выпадает из понятия «борьбы», становится самоцелью и может быть названо максимумом убийства.

Очень характерно, что Ильин не делает различия между убийством — возможностью (в борьбе) и убийством - неременностью (обнаженный максимум). Внутренне разного отношения к ним он не имеет.

Мы увидим это, если остановимся здесь на некоторых конкретных формах борьбы и жизни, и прежде всего, на вопросе, близко нашей теме касающемся и остро волнующем современное сознание,— на вопросе *о войне*.

Ильин и Толстой оба рассматривают войну с «христианской» как они говорят - точки зрения. И оба приходят к совершенно противоположным выводам.

Коллективное убийство! - говорит Толстой. То, чего «нельзя» никогда: ни прежде, ни теперь, ни потом. Ибо сказано: любите врагов ваших, не противьтесь злumu и т. д.

Ильин, чтобы обосновать свои обратные утверждения, приводит другие тексты. Ведь для него христианство — тоже «закон», немного туманными линиями очерченный, правда. Нажать, крепче определить эти линии Ильин и стремится, когда подыскивает нужные тексты.

* В его дневнике: «Я победил мух!» Т. е. победил свое желание бороться с мухами, отгонять их, когда они ему мешали работать.

Перелицовка понятий и слов при этом неизбежна. Оттого у Ильина в широком круге «борьбы со злом» насилие оказывается уж не насилием, грех называется не грехом; а для «врагов» пришлось ему изобрести особую любовь — «отрицательную», которая узаконяет убийство во всех видах, и даже с молитвой. Впрочем, молитва не обязательна, так как сам разящий «меч» назван «молитвой»...

Спор между Ильиным и Толстым бесплоден, безвыходен. Попробуем призвать на помощь третьего современного христианина, но уже действительного, причастие которого к христианству и вообще к «новому духу» никем не оспаривается (случай крайне редкий). Приводимые ниже слова из одной его небольшой статьи есть прямой ответ и Толстому, и, главное, Ильину. Тут же мы найдем кое-что разрешающее и наши сомнения по вопросу о войне.

Это - статья-письмо Влад. Соловьева об исторических судьбах Испании¹."

Основной взгляд Вл. Соловьева на историю, как на всечеловеческий путь *восхождения во времени*, известен*.

Но путь этот не легкий и не прямой; он с заворотами, с петлями, с провалами. В статье о судьбах Испании Соловьев указывает на ее срыв в «тройную измену христианству», в «адское дело палачества» — инквизицию, после долгого периода «*христиански-праведной*» борьбы, которую она вела с оружием в руках.

«Как?— прерывает себя Соловьев. - Военные подвиги были подвигами христианскими? А слова Христа - кто подымет меч и т. д.? А слова о любви к врагам, о непротавлении злому? Эти слова известные всем, но, по-видимому, не все помнят правило для понимания этих и всяких других евангельских слов, правило, данное, однако, тем же Христом: «слова Мои суть дух и жизнь». А из этого правила ясно, что повторять букву того или другого текста еще не значит выражать его истинный смысл. Если же проникнуться этим смыслом, то понятна станет и следующая истина, которая, казалось бы, ясна,

* Единственный, кстати, взгляд, который объясняет нашу неумирающую волю к «борьбе со злом». Без воли к борьбе и воли в борьбе - вообще нет борьбы. Но воля в борьбе не что иное, как вера в победу, притом окончательную. Первичное, природное ощущение «зла» -это чего-то мешающего жизни, портящего жизнь, задерживающего ее движение (по линии вверх?). Но так же природно ощущаем мы и возможность полной над ним победы, находим ту волю-веру, без которой невозможен был бы сам факт борьбы.

как Божий день... Вот она: можно допускать употребление человеком оружия, нисколько при этом не изменяя духу Христову, а, напротив, одушевляясь им, - и точно так же можно на словах и на деле безусловно отрицать всякое вооруженное действие и в самом этом отрицании бессознательно и даже сознательно изменять духу Христову и отчуждаться от него. Люди, верные этому духу, руководятся в своих действиях не каким-нибудь внешним, хотя бы по букве и евангельским, предписанием, а внутреннею оценкою, по совести, данного жизненного положения».

Это — отповедь (и какая ясная!) тем, кто не новый *дух*, а *закон* видит в христианстве и с беспомощным упорством пытается заключить его в «правила» на все случаи жизни. А вот что Соловьев говорит дальше — о насилии, войне, убийстве и различии его форм.

«Как бы мне яснее обозначить и определить тот узкий, но единственно надежный мост, которым должно идти человечество между двумя безднами,— мост к истинному и могучему добру между бездною мертвого и мертвящего «непротивления злу», с одной стороны, и бездною злого и также мертвящего насилия, с другой? Где проходит черта, которая отделяет принуждение, как подвиг самопожертвования за других, от насилия, как неправды и злодейства? *Есть же эта черта...*»

Вопрос, вплотную подходящий к темам ильинской книги. Где же, в чем же эта черта?

Она будет нам показана, и с большой резкостью.

«Прежде чем давать ей логические определения,— говорит Соловьев, - обратимся к совести». К обыкновенной *совести* человека,- - «независимо от религиозных* убеждений», и спросим: чувствует ли он действительное «нравственное негодование» к подвижнику, «когда он благословляет и одобряет воинов, идущих освободить отеческую землю от рабства?» Сможет ли «*совесть*» назвать и благословляющего, и этих воинов «злодеями»?

Нет; «совесть» этого не сможет. А между тем — говорит далее Соловьев — убийство и человек, совершающий его «как уполномоченный от общества», вызывают в нас уж не «нравственное негодование, а прямо нравственное *отвращение*, смешанную с ужасом гадливость».

Соловьев иллюстрирует яркими примерами «эту странную, но не-

* Везде курсив подлинника.

сомненную противоположность в нашем отношении к двум *убийцам*. Откуда она?

А вот откуда: «воин и палач, производя одинаковые факты, совершают различные, до противоположности, *дела*».

Следует объяснение, удивительное по своей точности. Если б мы так непростительно, так непонятно не забыли Соловьева, мне не нужно было бы приводить всех этих цитат, и давно были бы разрешены очень многие из наших сомнений; Ильин же постыдился бы, конечно, выступать перед нами со своими новыми «христианскими правилами»...

Но простые, точные, нужные определения Соловьева забыты; я о них напоминаю:

«Отнятие человеческой жизни (убийство) вообще не входит непременно в намерение воина, не есть его настоящее дело, и, конечно, мы уважаем военную доблесть не за совершаемые на войне убийства»... «Их может и вовсе не оказаться, а доблесть и уважение к ней останутся те же»... «Цель войны — безопасность. Если этой цели можно достигнуть без грубого насилия, тем лучше. Неприятеля, положившего оружие, не убивают. Напротив, самое назначение палача именно в том, чтобы отнимать жизнь,— казнить,— иначе дело его не исполнено. Палач убивает обезоруженного*. Здесь прямая цель — убийство».

И единственная, прибавим. В казнь убийство не входит в виде менее или более вероятной возможности, как оно входит в войну и в другие сложные формы борьбы. Благословение на войну не есть благословение на *убийство*. Но благословение на казнь, понуждение к ней есть именно понуждение к убийству, голому убийству — максимум — в его самоцельности.

Соловьев продолжает параллель, углубляя понятия: «воин не отрицает никаких человеческих прав неприятеля. Война предполагает *деятельную* силу с обеих сторон, они равноправны (борьба), и человеческое достоинство не оскорблено ни в ком. В казни, напротив, палачу предоставляется никому не принадлежащее право распоряжаться чужой личностью, как бездушным предметом. Итак, все дело в том, что отношение воина к неприятелю, при всех своих аномалиях, бедствиях войны, остается все-таки на почве естественных, нравственных, человеческих отношений, тогда как отношение палача к жертве *по существу* безнравственно, бесчеловечно и про-

* С одной точки зрения, «кремлевцы», если бы даже дело убийства Николая II с семьей было их единственным делом подобного рода, должны быть названы именно «палачами», просто в смысле точного их определения.

тивноестественно... Вот ясная и непреложная грань между дозволенным и недозволенным. Этой черты не сотрут никакие софизмы.

Этой черты Ильин и не стирает: он попросту ее *не видит*. Спокойно подыскивает тексты — «буквы закона», переворачивает понятия, отнимая у них собственные имена, или произвольным сочетанием слов уничтожает ценность («отрицательная любовь») — все для оправдания убийства до его максимума включительно. Он с какой-то, если можно так выразиться, естественной противоестественностью равняет «честное насилие воина» с «бесчестным насилием палача», даже не заметив «противоположности их дел».

В неразрывной цепи «строго последовательных» правил казнь — лишь одно из звеньев. Она, конечно, не более греховная несправедливость для Ильина, чем действие военное. А уж по сравнению с тем убийцей, который шел «душу положить» за чужую свободу, палач, пожалуй, и совсем праведник.

Приверженный «закону», Ильин просмотрел, однако, «закон правды, корень всех человеческих нрав и отношений», который Вл. Соловьев от «нового» духа определяет так: «Уважай в своем и во всяком другом лице человеческое достоинство и ни из какого человеческого существа никогда не делай страдательного орудия внешней ему цели».

Но можно ли уважать что-либо в «лице» человеческом, ничего не зная об этом «лице», о человеке — личности? Можно ли увидеть черту, отделяющую *еще* живое от *уже* мертвого, не услышать даже, что «нельзя», «не убий» — по-иному звучат теперь, по-новому, не так, как звучали для древних?

Да, не так.

Углубив наше отношение ко многому, — между прочим, к убийству, — мы уже и к войне относимся не совсем по-прежнему. Последняя европейская война это особенно подчеркнула.

«Самая ужасная» война... Объективно самая ужасная — или для нас была она такой? Пожалуй, среди не только древних, но даже позднейших европейских войн многие окажутся «ужаснее», если рассматривать их вне исторической линии. Но какая возбуждала столько сомнений, столько новых ощущений и мыслей? Когда говорилось с нашей неотвязчивой страстностью о «целях» войны? А настойчивость, с которой искали ее «виновника», первого «поднявшего меч»? И все страны, не выключая и Германии, с равным негодованием отвергали эту «виновность», все заявляли, что для них «цель войны — безопасность»...

Средневековый Вл. Соловьев, конечно, не стал бы и писать, объяснять, что главное в войне — цель, что цель - не убийство и что война, с ее громадными возможностями убийства («нельзя»), все-таки может быть подвигом («надо»). Не пришло бы в голову тогдашнему Соловьеву отвечать на то, о чем никто не спрашивал. Это зналось — в меру своего времени - так, как было нужно. Нам, в меру нашего времени, нужно знать иначе — яснее, определеннее.

Узор современного отношения к войне сложен. В него ввиваются новые нити. И кажется, определения Соловьева дают самую точную меру того, что мы о войне можем думать и как должны к ней, реальной, относиться в соответствии с «мерой возраста» нашего духа.

Ильину все-таки приходится считаться с современностью: ведь понуждая к бою и казни, он ищет доводы в их пользу, ищет их «оправдать». Ему самому эти оправдания не нужны. Совершенно так же, как были бы не нужны, если б веков 30 тому назад он звал на войну с моавитянами или делал приготовления к всенародному перепиливанию пленных филистимлян тупыми пилами.

Справедливость требует прибавить, что Ильин, в те времена перенесенный, имеет полное право обойтись без оправданий.

Кто-то сказал: «нет ничего таинственнее законов истории». Да, и потому нет ничего труднее, как «узнавать лицо своих времен».

А теперь пора поговорить начистоту.

Пора заглянуть в книгу Ильина подальше, за тот забор, который он выстроил из философических палей. Не так уж плотен и непроходим этот забор.

Искушенный читатель им не обманется. Меня, например, не изумило даже внезапное появление — к концу книги — Царя. Откуда бы, казалось, взяться обыкновеннейшему царю в отвлеченно-философском трактате? Да еще с полной естественностью, как будто конкретный царь там пребывал с самого начала.

Он и пребывал. Ибо книга «О сопротивлении злу» — книга *политическая*. Психо-религиозно-философские рассуждения служат лишь прикрытием определенной политической идеи, даже тактики и практики, с определенными, в определенную сторону направленными политическими целями.

На что же понадобились прикрытия?

Может быть, и это своего рода тактический прием. Русский человек любит пофилософствовать. Склонность «русских мальчиков» к отвлеченным рассуждениям под трактирную «Лючию» давно под-

мечена Достоевским. И кушанье, поданное под философским соусом, легче и незаметнее проглатывается.

Не хотелось бы употреблять слово «пропаганда», но другого нет и приходится сказать: нарочито выдержанная в подполье пропаганда иной раз действеннее открытой.

Какой-нибудь «русский мальчик» и царя на предпоследней странице проглотит без удивления, если к концу книги он уже незаметно стал чувствовать себя «царским слугой». Не всякого ведь раздражат и тяжелый, дубовый язык (точно не по-русски, точно перевод с иностранного!), и условно торжественная лирика Ильина, и дешевость его философской постройки; а уж наверно радуют — непреходящих — привычно знакомые православные банальности и привычно высокие слова о доблести, силе, мече... Если совесть все-таки взволнована — ее успокоят заверения, что никакое убийство, никакое палачество не грех, а только разве невинная, негреховная несправедливость...

Впрочем, есть в книге Ильина нечто — и довольно страшное, — перед чем может остановиться всякий человек, мало-мальски внимательный.

* * *

Это страшное — смешанность. Ильин не соединяет, но все *вмешивает* друг в друга.

Религия у него путана, ввязана в политику. Именно ввязана, а не связана с ней. Коренную, глубокую *связь* между религией и политикой трудно отрицать после Вл. Соловьева; но приуроченье религии (и философии) к известным политическим построениям, прикрыванье очень определенной политики «божественностью» — не связь, а использование религии для политики.

Отсюда и все другие спутыванья-смешивания: справедливое вмешано в недопустимое, человечность — в бесчеловечие, нужное и верное — в вопиющее, слова о Христовом духе — в дух маленькой, острой злобности, молитва — в палачество.

И смесь составлена так, что справедливое и человеческое из нее уже невыделимо и не только не побеждает вопиющего и трусливо-мстительного, но само в них разлагается. Призыв к «борьбе со злом» делается гримасой, слова о молитве под виселицей звучат, как богохульство, а торжественное требование чистоты и высоты любви... от палача похоже на кощунственную, плоскую насмешку.

Тут Ильина покидает и последний дух — дух древнего Ягве, чья «непрестанная ревность пылает, как огонь»; ибо хотя «чаша в руке

Его, и вино кипит в ней, полное смещения)...— оно полно не такого — иного — «смещения».

Но перейдем к полной конкретности: к политической стороне данной книги.

. . .

Под общими рассуждениями о «борьбе со злом» в книге разумеется борьба с «революционизмом», еще уже — с «коммунизмом» и еще уже с русскими большевиками (главными, по мнению Ильина, «революционерами»).

Сузился и мы и [осмотрим, что может выйти из конкретной борьбы «ильинцев» (носителей политической идеи Ильина) с коммунистами.

Центральная политическая идея Ильина - *власть одного над всеми* (автократия).

Центральная политическая идея коммунистов — *власть всех над одним* (охлократия*).

Обе идеи, если угодно, «религиозные», в том широком смысле, в каком всякая идея, по существу, религиозна.

Обе идеи равно и одинаково противны духу новому, для него неприемлемы уже потому, что ни та, ни другая не знают главных, в нем открывшихся ценностей: Человека, Личности и Свободы.

Обе идеи, таким образом, находятся в *равенстве противостояния*.

Выше мы уже говорили, что может дать идейное равенство противостояния. Когда оно выливается в реальное столкновение между носителями подобных идей — результат этого столкновения тот же: дурная бесконечность, в реальном образе.

На тот же вопрос: кто кого казнит? снова тот же ответ: будут казнить те и другие, поочередно, смотря по тому, на чьей стороне в данный момент окажется преобладание физических сил.

Действительность (или Жизнь) ни на линию не сдвинется при этом с мертвой точки. В самом деле, казнят ли сегодня одни, с ругательством, а завтра другие, с молитвой, что меняет повторяющаяся перемена ролей?

Физическая же сила, ее преобладание — случайность. Физической силой можно, конечно, одолеть, схватить, взять: это дело физики. Но сохранение, закрепление взятого, в подлинном смысле «за-вое-

* Беру это слово в прямом, настоящем значении, а не в историческом. Коллектив, где уничтожается личность (единый), действительно может быть назван «чернью».

вание» - это уже дело духа. Потому и решает лишь он настоящую победу, которая вовсе не есть мгновенное и случайное «одоление».

. . .

Резюмируем.

Общее утверждение Ильина, что *«сопротивляться злу нужно»*, совпадает с правдой.

Частное его утверждение, что *«коммунизм есть зло»*, совпало с правдой.

Но это случайные, формальные и — необыкновенно короткие совпадения. Едва мы удлинним: *«сопротивляться злу нужно...»*, прибавив: *«силой, насилием»*, — как совпадение исчезнет. И вовсе не потому, что силы и насилия в борьбе со злом не может быть; напротив, оно там очень может быть; да только понуждающее к нему *«нужно...»* сказано быть не может.

А что иное, как не случайность, второе верное ильинское утверждение: *«коммунизм есть зло»*? Не имея необходимого духовного критерия, чтобы различать и определять зло как зло, Ильин не имеет возможности вскрыть и подлинное зло коммунизма. Да и попыток подойти к его природе и существу он не делает: он *«злом»* его попросту называет.

Очень характерно: человека со *«злой»* волей нужно казнить; почему нужно — это в подробности доказывается; но почему *«зла»* воля данного человека, почему то, чего он хочет — *«зло»*, тут объяснений нет. На *«зле»* Ильин не останавливается. Зло — значит зло.

В иных случаях прибавляет к тому, что уже назвал злом, несколько эпитетов, долженствующих усилить злое впечатление; а то еще прибегает к такому приему: ставит свое зло в аналогию с каким-нибудь злом заведомым или всеми за таковое признаваемым (почему они аналогичны, тоже, конечно, не поясняется). Например, зло *«революции»* Ильин доказывает посредством нескольких знаков равенства: революция = всеобщее разрушение, революция = смерть и т. п. Смерть и разрушение зло, значит — революция зло. Вот и все.

Прием простой, но для кого он? Единочувственникам Ильина и это не нужно, а кто хочет размышлять, того ускоренные способы подготовки борьбы с ильинским злом все равно не удовлетворят.

О подлинной же борьбе с подлинным злом, какая может быть речь без твердого, ясного распознавания зла, без понимания

того зла, с каким сейчас хочешь бороться? Ведь самая форма борьбы, ее орудия, средства избираются в соответствии с природой и данной реальной формой этого зла. Даже болезнь нельзя победить, борясь с ней вслепую и не выбирая именно для нее годных средств.

Это слишком очевидно, и жаль, что говоря о книге Ильина, мне приходится повторять такие общие места.

* * *

А самое очевидное - роковая безысходность борьбы ильинцев с коммунистами.

Противники — обратно подобные во всем: в духе, в центральных своих идеях, религиозной и политической («один над всеми» = «все над одним») — и уже не обратно, а прямо подобные в выборе орудий и средств для «победы». Это как если бы две руки, одному и тому же телу принадлежащие, вступили друг с другом в смертный бой.

Не всякую борьбу со злом коммунизма можно назвать *борьбой со злом*. Если она ведется с политической и религиозной позиции Ильина и единственные плоды ее — дела, которые Соловьев непереступимой чертой отрезал от человеческой совести, то для «духа нового» такая борьба есть сама — *злое дело*.

* * *

Я пишу это не ради обвинения в чем-нибудь автора книги о силе — насилии. Виноват ли человек, сам не знающий, какого он духа?

Вопрос в том, насколько Ильин уже замкнулся в самоуверенности. А если не вполне? Если временами и сам он подозревает неладное в своем христианстве? Тогда ему можно было бы дать немало добрых советов.

Вл. Соловьев для Ильина, в его теперешнем состоянии, бесполезен. Нет, ему надо начинать издалека — вот хотя бы с маленькой, недавно вышедшей книжки П. Иванова «Смирение во Христе»¹³².

Трудно представить себе что-нибудь более далекое книге Ильина. Ни барабанных призывов к мечу-молитве, ни высокаторжественных лирических отступлений — ничего этого нет в немудрящих, действительно смиренных сентенциях Иванова. А главное, есть в них начаток духа, противоположного ильинскому¹³³.

Не скрою: это — приготовительный класс. Не всем Петр Иванов нужен, не всем даже полезен. Но Ильину, который добрался до последних словесных высот христианства и не ощутил первого веяния его духа, что осталось, как не сойти с голых вершин, не совлечься своей праздной мудрости, не начать с самого начала — со смирения во Христе?

Долог, тяжел, извилист путь от Петра Иванова до Владимира Соловьева, даже до понимания трагического узла «нельзя — и надо». Можно и совсем не дойти, так и утонуть в «смиренности». Но, во-первых, лучше утонуть в ней, чем засохнуть в гордыне Ильина, а во-вторых, все-таки если есть путь — есть и надежда дойти.

Вступи Ильин на этот путь, «отвергни себя» — была бы и для него, хоть малая, надежда достичь иных «видений»: уразуметь, какого «духа» был убийца, молившийся на кресте в небе; понять, во имя чего положил он душу и что значит «положить душу — жизнь»; и увидеть, наконец, в собственной совести черту, отделяющую насилие «честное» от «бесчестного».

Была бы надежда постигнуть внутренне, в безмолвии, что меч может стать подвижническим крестом, но никогда не бывает меч — молитвой.

«Сим победиши» — сказано о кресте.

Оправдана ли вера эта?

Кто подымает меч, зная, — памятью или хотя бы сердцем, — что на кресте умер Человек, открывший нам Свободу, только для того она оправдана.

В. Зеньковский

ПО ПОВОДУ КНИГИ И. А. ИЛЬИНА

«О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ»¹³⁴

Странное чувство пробуждает в душе читателя эта книга. Написанная очень патетически и напряженно, она часто раздражает читателя обилием риторики и склонностью к превысшим фразам, — а вместе с тем от нее веет подлинностью и глубиной, в ней есть особая, суровая честность. Тема книги кажется искусственной и надуманной, — ибо неужели в наши дни сила нуждается в оправдании? — а вместе с тем книга чрезвычайно современна, насыщена тем, чем живет и волнуется наше время. Посвященная формально разбору учения Л. Н. Толстого о «непро-

тивлении», она, по существу, ставит совершенно другой вопрос, вопрос высочайшей важности для нас, для нашей эпохи — о религиозной культуре, об освящении исторической стихии. В книге много казуистики, много досадного и упрямого рационализма, стремления логически выпрямить и оформить различные моменты в нашей активности, от нее веет очень ограниченным и устарелым просвещенством, — а в то же время она есть создание романтического духа и вся пронизана иррациональными движениями. Тональность книги религиозная, тема ее (не внешняя, а внутренняя) чисто христианская тема, а между тем религиозная интуиция автора, насколько она выступает в данной книге, не подымается выше ветхозаветного мироощущения, — словно Ильин знает в Боге только Судию, только начало праведности, беспощадной и сурово логичной, и не знает бездны Его милосердия и силы Его любви. Какой-то глубокой *неустроенностью* веет от книги, несмотря на всю ее логическую строгость и ее формальную законченность: в ней много как раз того, чего не хочет допустить рационализм автора, и чем больше последовательности в мыслях его, тем резче выступает вся глубина иррациональных движений, вся стихийность этого порыва, который стоит позади книги. Есть что-то суетное и неверное, когда автор педантически доказывает себе то, что он и без того знает, чем он живет *до* всяких рассуждений, но, вероятно, здесь сказывается неизжитая сила тех построений, которые коренятся в зависимости Ильина от Гегеля и в силу которых философия для него стоит выше религии¹³⁰. Еще недавно (в сборнике «Религиозный смысл философии») Ильин писал: «Философия больше жизни — она есть завершение жизни»¹³⁶. Совершенно в духе Гегеля он писал в том же сборнике: «Философия с самого начала приняла в себя тот предмет, в аффективно-иррациональном переживании которого пребывала религия»¹³⁷. То, что дано непосредственно в религиозных движениях души, еще нуждается в философском оправдании... Работа мысли нужна Ильину, таким образом, не для того, чтобы постигнуть логос своих иррациональных движений и тем поднять на высшую ступень религиозное же мироотношение, — а для того, чтобы представить в стройной рациональной системе то, что дано «непосредственно». Навыки мысли осуждают Ильина на дурную схоластику, тогда как подлинное содержание книги глядит совсем в другую сторону.

Вот отчего книга Ильина оставляет странное впечатление — и так же, как его мысль больше мешает, чем помогает ему самому, так и для читателя необходимо преодолевать те затруднения, которые отделяют его от подлинного смысла книги. Если хотеть внеш-

не критиковать книгу Ильина, то она дает для этого много оснований, но она стоит того, чтобы подойти к ней иначе - обратиться к самому существу той темы, которой она посвящена. Я и хочу высказать несколько своих соображений по основному вопросу, с которым связана книга, — по вопросу о религиозном понимании культуры¹³⁸, о разыскании в культуре освящающих ее сил.

Я не буду излагать книги Ильина - тем более что о ней шла уже речь на страницах «Соврем, записок»¹³⁹, однако нам необходимо вкратце обрисовать основные идеи Ильина, чтобы помочь тому читателю, который не имел в руках книги.

Формально трактат Ильина посвящен критике учения Л. Н. Толстого о «непротивлении», по существу же основной вопрос книги связан с темой о религиозной допустимости сопротивления силой, о религиозном смысле и ценности этого сопротивления. Отвергая учение Толстого, как сентиментализм и даже нигилизм, Ильин в качестве основной своей идеи выдвигает то положение, что честное и трезвое отношение к действительности требует активной борьбы со злом, - иначе пришлось бы сознаться в том, что мы остаемся равнодушны к жизни мира. Религиозная позиция не может не быть *приемлющей мир*: «настоящая религия, - пишет Ильин, — *приемлет бремя мира* как бремя Божие в мире». Это основное утверждение Ильина, определяющее всю его религиозную установку, разворачивается затем в необходимость религиозного оправдания «справедливости» - неизбежной в путях мира, в борьбе со злом. Эта борьба со злом, по Ильину, реальна только тогда, когда она не боится «неправедных» путей. Так религиозное приятие мира переходит у него в «сознательное и убежденное приятие неправедности». «Жизненная мудрость, пишет Ильин в одном месте, — состоит не в мнительном ирраведничании, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступать в неправедность, идя через нее, но не к ней, вступая в нее, чтобы уйти из нее». Книга Ильина посвящена в значительной своей части оправданию «меча» - она не просто констатирует естественную неизбежность «меча», но хочет показать его моральную правду - правду неправедности! — хочет связать с проблемой меча всю «мудрость» христианства. Особенно любит Ильин формулу о «православном мече», словно в этом сочетании открывается для него какой-то особенно важный смысл. Он охотно признается в отраве, которая заключена в этих идеях, но видит здесь трагический удел человека. Именно лучшие люди призваны к тому, чтобы вести борьбу со злодеями — вступать с ними в неизбежное взаимодействие, понуждать их злую волю, пресекать их злую деятельность и притом вести эту борьбу не лучши-

ми средствами, среди которых меч всегда будет еще наиболее прямым и благородным. Чтобы привести эти мысли хотя бы во внешнее согласие с началами христианства, Ильин развивает очень странное учение о незрячести и беспомощности любви самой по себе, требуя непременно сочетания любви и «одухотворенности» — только «начало духа указывает любви ее предмет», говорит он: любовь без помощи духовных сил в нас слепа. Так как понятие «духовности» достаточно неопределенно, то оно и становится у Ильина весьма существенным в его преодолении христианского учения о любви — вся книга как раз и посвящена ограничению этого учения через рациональное раскрытие неизбежности «неправедной» борьбы со злом. Так происходит «одухотворение» любви. Нечего удивляться, что у Ильина появляется учение о *границах* любви. Ильин уверен, что он способствует возрождению «религиозной и государственной мудрости восточного Православия и особенно — русского Православия». Здесь с особенной силой проявляется тенденция найти в «белой идее», философию которой и пытается построить Ильин, внутреннюю ее связь с «мудростью Православия»: в «носителях православного меча», в белых войнах Ильин чувствует оживление «православной рыцарской традиции». Это возрождение «древней мудрости» связано с крахом всего того, в чем строилась идеология прежней русской интеллигенции... В этой точке книга Ильина прикасается к самой существенной и ответственной теме нашего времени — к вопросу об основах нового мировоззрения, которое должно быть построено в итоге всего пережитого нами.

Центральным пунктом в религиозно-философском построении Ильина является, как мы видим, вопрос об отношении религиозного сознания к миру. Приятие мира¹⁴⁰, живая и творческая обращенность к нему определяют его основную позицию — и в этом пункте Ильин примыкает ко всей русской религиозной мысли, которая за исключением Л. Н. Толстого — всегда была проникнута принципиальным мироутверждением. Должно признать, что самая проблема о христианском отношении к миру, к культуре, ко всему натуральному бытию дана русской религиозной мысли Православием, которое действует в русских умах, даже чуждых ему (в своем сознании). Но «приятие мира» хотя и заключает в себе определенное направление христианской мысли, само по себе все же бессмысленно и потому не выражает, без других принципов, полноты христианской истины. В книге Ильина как раз отражается характерная ошибка в толковании этого центрального для христианской философии культуры пункта. Мы хотели бы в дальнейшем

сосредоточиться именно на этом вопросе, так как усматриваем именно здесь ключ к пониманию той концепции, которую развивает в своей книге Ильин.

В истории христианского мира вопрос об отношении к натуральному бытию, к истории, к культуре имел решающее значение. Так, в католицизме довольно рано начинают пробиваться нотки гностицизма¹⁴¹ с его презрением к плоти; веяние акосмизма все глубже входит в духовную атмосферу католичества, проникая даже в теократический замысел, в общем выражающий как раз «приятие мира» в католичестве. Отзвуки акосмизма оказались сильны и в протестантизме, который хотя и освободился от презрения к натуральному бытию, но не смог раскрыть *религиозного* начала в нем. Поэтому протестантизм *рядом* с собой имеет глубокий и последовательный натурализм, но сам он не имеет отношения ни к историческому, ни даже к индивидуальному действию. Секуляризация сфер культуры была лишь завершением того отделения религии от жизни, которое выразил протестантизм. Лишь на почве Православия не было и тени акосмизма, но было всегда живое ощущение религиозной ценности мира и яркое переживание идеала «обожения» (теозиса), как пути к преображению мира¹⁴². Этот принципиальный космизм¹⁴³ Православия определил и отношение его к историческому процессу, к власти, к войне, и на этом пути лежали всегда чрезвычайные соблазны, определявшиеся как раз внутренней невозможностью отвернуться от мира (даже уходя в монастырь). В XIX веке русская философская мысль, опираясь на эти внутренние особенности Православия, с чрезвычайной силой и настойчивостью поставила вопрос об «освящении» жизни — о раскрытии религиозной ценности культуры и об «оперковлении» ее. На фоне того распада культуры на ряд независимых и обособленных сфер, который мы видим на Западе, эти тенденции русской религиозно-философской мысли приобретают особую значительность. Наша русская тема и есть преодоление этой внутренней разорванности современной культуры, т. е. *построение религиозной культуры*. Религия не должна вытеснять или упразднять какие-либо стороны жизни, но должна поднимать и преобразовывать их — через свободное их движение к вечной правде. Но вместе с тем религия не должна и просто оправдывать или узаконять то, что существует — она призвана к тому, чтобы преобразовывать действительность в направлении к идеалу. Ни внешнее прилаживание жизни к требованиям религии, ни внешнее прилаживание религии к действительности не могут дать ничего. Религиозная культура означает свободное движение к освящающей силе религии,

но она означает и преобразование натурального бытия, просветление его темной глубины — это и есть идея *освящения* жизни, ее внутреннего преобразования.

Но если религиозная тема современности дана именно христианством, его учением о Боговоплощении, о Богочеловечестве, то возможно ли подойти к разработке этой темы, минуя самое содержание христианства? Не у одного Ильина, но и у других русских мыслителей мы встречаем любопытный парадокс: проблемы, по самому существу восходящие к христианству, к его принципиальному существу, *иногда разрешаются в тонах ветхозаветных*. Неусвоение всего таинственного смысла учения Христа о любви становится особенно понятным в эпохи, подобные нашим, — когда зло торжествует особенно нагло и дерзко, когда добро остается закрытым, придавленным: в такие эпохи особенно легко поддаться жажде «наказания» и мести, жажде воздать «око за око и зуб за зуб». Из глубины души подымается страстная потребность утверждать в Боге начало праведности и справедливости — душа как бы находит для себя утешение в том, что всякое зло будет наказано. Есть и другие корни того, почему ветхозаветные настроения овладевают христианской душой — *идея законничества*, столь связанная внутренне с Ветхим Заветом, имеет и положительные корни в современной душе. Как ни звучит парадоксально, но я склонен утверждать, что просвещение, с его отвержением всего иррационального, с его утверждением силы нашего разума и верой в его устрояющую силу, с его утопией регулировать историю личности через логику и через рационализацию всего инстинктивного и стихийного — просвещение и само было связано с расстройством целостности в духовной жизни и в то же время создавало и создает донныне ущербное восприятие христианства. Я не буду сейчас развивать этой трудной и сложной темы, мне достаточно отметить это своеобразное противоречие, в котором так часто обретается современность. Темы, по существу поставленные христианством *и только в нем находящие надлежащий смысл*, разрабатываются нередко с помощью дохристианских идей и концепций: одно из самых глубоких и существенных недоразумений на этом пути заключается в том, что можно называть *христианским натурализмом*. Это очень сложное явление, выросшее на лоне глубокого христианского настроения, но все же дающее прорасты в нем настоящему язычеству, простодушному преклонению перед фактом. Ввиду важности этого явления для правильного обсуждения вопросов, поднимаемых Ильиным в его книге, я хотел бы несколько остановиться здесь.

Мы могли бы определить христианский натурализм как при-

знание бытия, внешне связанного с Церковью, уже освященным и преображенным; это и есть забвение иноприродности мира, нечувствие неправды его, глубоко в нем лежащей. Как и всякий натурализм, христианский натурализм покоится на наивности или на потускнении духовного взора—на восторженном восприятии добра и света и совершенном нечувствии тьмы и греха в жизни индивидуальной и исторической. Трагизм участия в мире становится в этом случае чисто словесным, ибо благостное ощущение Бога в мире устраняет отрицание коренной неправды в мире, ведет к Стому, что утверждается признанием священным всего¹⁴⁴ природного — особенно смущающее русскую религиозную мысль с ее космизмом — и создает своеобразный христианский натурализм в его двух основных формах. Одна обнаруживает склонность к пантеизму, в силу чего проблема зла приобретает второстепенный, а потом и мнимый характер, как бы тонет в восприятии Бога в мире. Другое направление (оно было очень ярко выражено в почвенничестве, у Розанова) склонно принимать натуральное уже несущим в себе святыню. Отрицание коренной неправды в мире ведет к признанию священным всего натурального, в частности, борьба со злом, государственная и культурная деятельность оправданы уже в самом истоке своем. Это «романтическое» увлечение государством, культурой понижает ощущение коренной двусмысленности мира. Между тем всякое участие в жизни мира, даже под руководством церкви, не устраняет его коренной неправды, как творение «церковной культуры» не устраняет ее глубокой двусмысленности (церковная культура не есть Церковь), ибо одно сочетание натурального и Божественного не дает еще той их связности, какая раскрыта в Богочеловечестве. В путях церковной культуры благословения и молитвы Церкви присоединяются к натуральным движениям,— иногда их преображая (в меру направленности сердца нашего к этому и в меру нашей духовной зрелости), а иногда проходя для нас безрезультатно. Даже причастие Св. Тайн хотя и дает реальное сопребывание со Христом («Ядый Мою плоть и ний Мою кровь, во Мне пребывает и Аз в нем»¹⁴⁵), но само по себе не преображает нас. Лишь в Церкви и через Церковь сочетание Божественного и человеческого из простой рядоположности возвышается до таинственной «нераздельности и неслиянности»¹⁴⁶.

Христианский натурализм стирает грань между Богом и миром. Любовь к своей родине, к ее истории или быту, раскрывая благостное и ценное в них, понижает ощущение тьмы, неправды в них,— и из этого рождается и христианский национализм, и христианские утопии в вопросах социальных и государственных. В люб-

ви к миру, к родине может и даже должна быть своя романтика, но она должна быть умудрена трезвым сознанием, что за всем светлым и благодатным стоит его «подполье» -- то самое, о котором говорил Алеша Карамазов, когда, упоминая о карамазовской жажде жизни, усомнился, «носится ли Дух Божий вверху этой силы, земляной и неистовой, необделанной»¹⁴⁷. Слова Спасителя «се посылаю вас, как агнцев среди волков»¹⁴⁸ *есть общее напутствие всем христианам, пребывающим в миру.* И это совсем не означает ни вражды к миру, ни гнушения им; наоборот, чем глубже любим мы мир, тем яснее должно раскрываться для нас непросветленное и хаотическое в нем.

Это ведет к известной двойственности, к чувству принадлежности нашей к двум мирам - к миру натуральному и к миру благодатному, а утеря этого сознания означает либо *акосмизм*, выпадение мира в его стихии, в его натуральных силах, либо как раз *христианский натурализм*, т. е. признание данного, временного, ограниченного за освященное и преображенное, за вечное и универсальное. Тут-то и находит для себя точку опоры ветхозаветная интуиция, в которой близость к Богу была дана как безусловная и непререкаемая привилегия одного лишь народа, как основа мессианского сознания. Христианство совсем иначе мыслит отношение и каждого из нас, и отдельных народов к Богу; философия истории, если ее мыслить в духе христианства, не отвергает природного мира, но и не связывает безусловно какой-либо точки его с Богом, ибо связь мира л Бога, истории и Церкви всегда покоится на начале свободы. Данность этой связи ни на одну йоту не означает чего-то вечного — она может порваться, переместиться, и это сознание освобождает нас от соблазна национализма, от ложной романтики культуры и государственности.

Христианин всегда живет в двух мирах. Мы принадлежим фежде всего к натуральному миру, силами которого держимся и питаемся, связью с которым определяемся в своей индивидуальности и конкретности. Но мы принадлежим и к миру благодатному — хотя бы только частью души, только отдельными ее юрывами и движениями. Оба эти мира влекут нас к себе; жи- syю их встречу в нас, невозможность ни отмены одного из них, ни фосто внешнего сочетания, а необходимость их внутреннего органи- iesKoro срастания мы глубоко чувствуем — и отсюда рождается вся рагика нашей жизни. Разорвать эти два мира в себе, отдать часть уши только одному, сохранив для другого полюса другие ее сферы, ш не можем, это ведет к такой спиритуализации христианства, ри помощи которой оно превращается в невыразимый, невопло-

тимый, а потому и безжизненный, постепенно высыхающий поток духовной жизни. Внутренняя «секуляризация» нашей подлинной жизни от религиозного мира так же двусмысленна и губительна, как и внешняя секуляризация сфер культуры от религии. Сущность и судьбы протестантизма очень хорошо свидетельствуют об этом; протестантизм переходит постепенно в религиозный трансцендентизм, в глубокое и трагическое сознание отдаленности Бога,— и в религиозных натурах это означает глубочайший акосмизм, в натурах же, привязанных к миру, ведет к религиозному опустошению, к атеизму. Но если невозможно отрывать здешнее от потустороннего, мир от Бога, если мы стремимся жизнь понять в Боге и творчески ее преобразовать, приближать ее к Нему, то этот путь, отвечающий самому существу христианства, его основному делу (Боговоплощению и Воскресению Спасителя), путь Церкви как Богочеловеческого процесса в истории, как «неба на земле»¹⁴⁹ содержит в себе новую трудность, в различном отношении к которой определялось различие католицизма и Православия.

Как может осуществиться сочетание правды здешней и нездешней, мира и Бога (через Церковь)? *Может ли Церковь пользоваться силами мира для своих целей?* Если да, то это есть испытанный католицизмом путь теократии, историческая сущность которой заключалась в использовании сил мира (власти) для своих религиозных целей. Незачем сейчас заниматься критикой средневековой теократии, это делалось столько раз, что яснее ясного должна быть та мысль, что влияние Церкви на жизнь не может идти таким путем. Дело не в тех исторических неудачах, которыми сопровождалась теократия и которые закончились ее крахом, бунтом против нее и глубоким разрывом жизни с Церковью; дело — в несоответствии теократии самому существу христианства, его основной идее, его замыслу. Если бы вообще спасение должно было быть внешним, миновав свободу, миновав внутренний мир человека, то Спасителю не нужно было бы приходить на землю. Страдания и смерть Спасителя определяют спасение, но не насильственное, не внешне данное, а требующее свободного внутреннего движения нашего к нему — вплоть до несения каждым своего креста. Только потому, что такое свободное движение к Богу возможно, что перед нами открыт путь теозиса (обожения), Спаситель и принял плоть; иначе зачем это нужно было бы? Поэтому никакого внешнего, принудительного насаждения правды Божией¹⁵⁰ быть не может и не нужно; вся суть в том, чтобы сердце грешника возлюбило Бога и пошло к Нему. Весь путь Церкви через историю есть *путь в сердцах наших* и не иначе; всякое внешнее движение

Церкви есть ложь и неправда, есть отступление от духа Христова, — теократия есть грубчайшая ошибка, хотя бы она и была продиктована искренним и горячим стремлением к осуществлению Царства Божьего. Православие, по существу, не говорим, конечно, об отдельных и случайных фактах в его истории — не искало власти; но это означало не равнодушие его к историческому процессу; а мудрое преодоление теократического соблазна. Свое отношение к миру Православие выражало через молитвы и благословение, через работу над совестью и сердцами людей. *Этим* путем Православие влияло на жизнь, влияло на власть, — и конечно, этот путь его был *крестным* путем, мучительным и трагическим, от которого не раз падал дух и слабели силы у церковных людей; влияние Православия на жизнь было могучим и глубоким, но оно оставалось всегда внутренним. Отсюда проистекало видимое историческое бессилие Православия, которое как раз и заключает в себе тайну его исторического влияния, его вечной правды. Путь через сердца всегда невидимый, всегда закрытый — *но он единственно только и есть христианский путь*. Только этим путем вообще христианство победило мир, овладев его сердцем, только этим путем оно и может действовать и ныне, и дальше.

Конечно, в нашей неустранимой принадлежности к двум мирам, нераздельности и в то же время неслиянности этих двух сил в нас таится столько скорби и муки! Путь Православия есть дух исторических обид и частого отступления перед буйством злых сил, но это и есть *творческий* путь. Все, что вообще можно сделать в мире, идет лишь через наше сердце. Все внешние реформы и потрясения всегда останутся внешними, а потому и преходящими. Не проходит, а растет, не умирает, а вечно зеленеет лишь то, что внутренне стало дороже и нужно человеку, что стало путем его свободных, изнутри определенных движений...

Что следует отсюда для всей правовой и государственной жизни — для мира и войны, для национальной и личной жизни? То, что от мира, живет по своим законам, знает свои ступени восхождения и искупления; мир становится, может стать Церковью, но этот таинственный рост Церкви в мире введом одному только Господу. Л пока мир, даже проникаясь началами христианства, сохраняет свою природу и до своего последнего просветления в Царстве Божием останется миром. Поскольку он проникается началами христианства, поскольку он освящается благословением Церкви и устремляется к ней, *постольку в истории создается церковная культура*, которая обнимает все процессы частичного преобразования мира и его сил на путях его освящения Церковью. Церковь несет

миру, остающемуся самим собой, свою любовь и молитву, свое благословение и освящение, но это все не уничтожает мира, а лишь создает в бытии известное движение к Церкви. Как человек, пребывая в Церкви, сохраняет свободу и может ею злоупотребить, чем являет реальность непобежденного в нем зла, так и мир, даже свободно пришедший к Церкви, творящий «церковную культуру», остается во многом непросветленным, впадает в тьму и грех. Так, в мире христианском существует государство, которое укрощает зло мира мирскими же средствами,— но оно же может возлюбить Церковь, всегда просить ее молитвы и искать ее помощи. И Церковь идет миру на помощь в его мирских делах — она молится и благословляет, дает свою любовь и свою освящающую силу, но ни Церковь не становится от этого мирской, ни мир не становится Церковью. Церковь пенит государство и чтит его как натуральную форму самооздоровления и самосовершенствования мира, но она хорошо знает границы его правды и неисчезающее начало неправды в нем. Но именно потому и молится Церковь о власти, неся ей свою помощь, движимая любовью и заботой о том, чтобы власть была проводником добра. Это отношение может казаться выражением сервиллизма¹⁵⁰; в Православии очень редко проступали теократические замыслы, но зато иногда и в самом деле отношение Православия к власти отзывалось в церковных людях психологией сервиллизма и угодничества. Но эти малые грехи церковных людей вырастали на почве свободы от великого соблазна теократии, от претензии на власть. Церковь готова помочь власти во всяком ее добром деле, она всегда придет, если призовут ее, с молитвой и любовью, но это не ослабляет ее силы зрения и не дает права говорить о принципиальном сервиллизме. Плохую услугу оказывают Церкви те, кто ее постоянную готовность принести миру, государству свои дары — любви и молитвы — толкуют так, что Церковь оправдывает неправедность в жизни мира: это есть или непонимание духа Православия, или — что еще хуже — нарочитое использование сокровенной и трудной его мудрости для преходящих житейских, исторических целей.

Особенно сложно, а порой как будто бы и соблазнительно — для тех, кто не хочет изнутри понять это отношение церкви к войне. В войне полнее всего выступает стихия саморазрушения бытия, напряженнее всего прорываются силы зла, и в то же время войны, эта «варварская форма прогресса», нередко являются переломами в жизни народов, знаменующими их действительный расцвет. Натуральная двойственность войны, это сочетание высочайшей неправды с бесспорной правдой ставят перед Церковью осо-

бенно трудную проблему. Конечно, по существу, христианство относится совершенно отрицательно к войне, призывая любить врагов наших. Поэтому на известной стадии духовной жизни прямо невозможно взять оружие в руки. Преп. Сергей мог благословить идущих на войну, но сам не мог бы уже взять оружие в руки... Вот отчего христианство не может осудить тех, для кого участие в войне стало внутренне невозможно. Однако христианство сурово осуждает то уклонение от участия в войне, в основе которого лежит двуличность и трусость. Нельзя, живя в мире, принимать его блага и уклоняться от его тягот. Война есть великое несчастье, страшная болезнь, и кто не хочет нести ее тяжести, тот и не может брать от государства ничего в нормальное время. Поэтому христианство, будучи величайшим противником войны, *благословляет идущих на войну*. Что значит этот факт, соблазнительный для одних, слишком воспеваемый другими? Пока мы не отдала себе отчета в нем, мы не поймем до конца отношения христианства к миру.

Христианство отрицает всеми силами войну, зовет к любви и никакими софизмами нельзя доказать противного. Война *всегда* есть зло, есть скорбь и горе, она есть неправда. *Но и весь мир, лежащий во зле, есть неправда и зло*, — и христианство, пришедшее для того, чтобы победить это зло, *не зовет нас от мира*, не вырывает нас из него. Как это понять? Но вспомним, что путь христианства есть путь покаяния и просветления души через вхождение в Церковь; путь христианина есть несение, а не отбрасывание своего креста. Когда возникло монашество, оно было удалением не от войны, а вообще от грехов мира и сто соблазнов: для монаха его путь есть путь борьбы со злом в самом себе. Для тех же, кто остается в миру, кто берет его крест, крест плоти и страстей, чтобы быть распятым на нем, христианство несет свою помощь. Кто в миру и на войне, и вне ее, — тот пребывает в цепких объятиях мира, тот в тисках его, и христианство шлет свой луч благословения и освящения, чтобы изнутри, любовью помочь на пути преображения мира сего. Пребывая в миру, любя его и живя им, христианин постоянно ощущает его инонридность и нуждается в помощи Церкви — и для того, чтобы не захлебнуться в миру, чтобы сохранить в себе непрерывной и постоянной связь с Церковью, и для того, чтобы насаждать в мире, полном неправды, начала правды. И эти усилия не остаются тщетными — в христианском мире за сто историю есть много свидетельств одухотворения и преображения натуральных движений и отношений силами христианства.

Благословение на войну есть лишь частный случай благословения Церковью нашего пребывания в миру и несения его бремени.

Как участие в жизни мира означает не только «приятие» мира, но и борьбу с ним во имя торжества добра в нем, так и участие в войне есть некое «приятие» ее, но в то же время и борьба с ней — с силами зла, буйствующими в войне, с непросветленной стихией мира, ищущей уничтожения и гибели. И как пребывание в мире по сознанию Церкви — есть взятие на себя креста мира, есть трагический путь, *так и участие христианина в войне есть крестный путь*. Никакого «оправдания» войны благословение Церкви не заключает и не может заключать в себе и от того кощунственно и недопустимо звучат слова о «православном мече», но глубокий смысл имеет церковное слово о «христолубивом воинстве». Это не разная акцентуация одной и той же идеи, это как раз две разные идеи. Мы коснемся этого еще раз несколько дальше.

Церковь не просто принимает мир, как он есть, но принимает его, чтобы спасти и преобразовать, и самое принятие мира определяется не влечением к нему и не в силу его естественной ценности, но по любви к миру в нераскрывшейся его идеальной стороне, в силу заботы о его трагедии, требующей спасительного участия Церкви. Вот почему принятие мира для Церкви никоим образом не понижает остроты восприятия его неправды. Космизм не должен переходить в натурализм, обращенность к миру не должна обратиться в плен миру...

Христианский натурализм нередко является продуктом глубокого религиозного подъема, в силу которого открывается великая ценность, а нередко и святость жизни. Религиозно просветленный взор видит то ценное в мире, что обычно остается незамеченным — и это особенно характерно для эпох, когда торжествует зло, в годы великих потрясений и трагедий. Религиозная ценность родины, государства, культуры, открывшись нашему взору, невольно заставляет забыть о коренной двусмысленности всего натурального бытия; сердце, воспламененное любовью к родине, например, не хочет знать ничего о естественной неправде, в пей живущей. В родине есть безусловная святость — это мы глубоко чувствуем все, это чувствуют все народы о своей родине, но и эта любовь требует своего просветления во Христе, требует отчетливого разделения вечного и преходящего, подлинного и наносного, доброго и злого. Иначе говоря, любовь к родине не есть последняя инстанция в решении вопросов жизни, она должна быть подчинена высшему началу духовной жизни — религиозному. Должно поэтому всячески беречься впасть в христианский натурализм, в признание родины, государства, культуры уже освященным бытием, в какое-то саморасторжение в нем без религиозной проверки...

Возвращаясь к вопросу о благословении Церкви на участие в войне, мы должны сказать, что это благословение Церкви не покрывает все, не снимает с нас ответственности на Страшном Суде. Для Церкви идея «христолюбивого воинства», конечно, не риторика, а очень глубокая идея о том, что хочет видеть Церковь в воинстве, какой духовный строй она хотела бы в нем найти. Идею христолюбивого воинства пронесла Церковь через века хотя и позво­лительно спросить, что было в ней реального? Быть может, реальность «христолюбивого воинства» всегда была ничтожна, иначе говоря — подлинное воинство, быть может, лишь частично и редко подымалось до того, чем хотела видеть его Церковь, но сама идея светила и звала к себе. В воинстве, которое было и всегда будет как неизбежная сторона в натуральном устроении жизни, Церковь разыскивает точку опоры для себя, а именно, любовь к Христу, разыскивает не для того, чтобы вырвать воина из воинства, не для того, чтобы ослабить в нем его активность, а для того, чтобы в страшные и трагические часы напомнить сердцу человека о высшей правде, принесенной Христом. Я не могу здесь касаться вопроса о войне во всем объеме, но хотел бы подчеркнуть, что ошибаются те, кто думает, что в отношении Церкви к войне есть какая-то недоговоренность, какой-то компромисс и уступка государству. Это все не так. Церковь не замалчивает, а, наоборот, уясняет и заостряет в сознании коренную двусмысленность в мире, в истории — в том числе и в войне; она идет туда, где царит эта двусмысленность, чтобы усилить добро, чтобы извлечь его из трагедии. Отрицание войны, запрещение участия в ней (а одно неблагословение на участие в ней означало бы для христианина запрещение) означало бы уход из мира. В трезвом сознании этого и заключается мудрость Церкви, со скорбью следящей всегда за тем, как властвует мир над нами, но не оставляющей нас никогда без своей помощи.

Но все это так бесконечно далеко от идеи «православного меча», от всего этого притягивания Церкви и ее правды к самому применению силы! Ильин с присущей ему навязчивой идеей — рационализировать до конца все в нашей активности — не хочет ограничиться тем, что Церковь благословляет на участие в войне. Он понимает хорошо, что рост христианских сил ведет к невозможности пользоваться физическим насилием (см., напр., стр. 220—221)^{1a1}, но ему хочется непременно «оправдать» «временное отступление от праведности». Есть что-то отвратительное, отдающее средневековой инквизицией в тех частях книги Ильина, где он стремится доказать, что неправедность иногда *тоже обязательна* (стр. 190)¹⁵². Церковь со скорбью и любовью отпускает на войну

своих членов, но она никогда не может признать убийства заслугой или придать ему вид морально обязательного поступка. Это есть извращение христианства, недопустимое втягивание его в самые недра неправды. Церковь молится и благословляет воина, как бы закрывая от скорби свои глаза; если же стремится втянуть ее так глубоко в стихию несправедливой жизни, то это есть уже не путь конкретного христианства, а путь соблазна и искушения.

Подмен глубокой и прекрасной идеи «христолюбивого воинства» кощунственной идеей «православного меча» связан с целым рядом других aberrаций в религиозном сознании Ильина, как это выступает в его книге. Я остановлюсь очень кратко лишь на его поправках к Евангельскому учению о любви — они так характерны и в то же время так неверны, что на них как-то особенно ясно выступает опасная путаница, в которой пребывают иные умы.

Есть ли что-либо недоговоренное, неясное в учении о любви в Новом Завете? Если и есть, то только в том смысле, что нам трудно вместить, а тем более понять всю безмерность и высшую правду любви. Никогда не было на человеческом языке сказано ничего прекраснее того гимна любви, который сложил Ап. Павел (1 Коринф. гл. 13); чем больше вживаться и вдумываться в то, что здесь сказано, тем более ясно, что любовь Христова «превосходит разумение» (Ефес. 3, 19). Можно и должно говорить о «зрении любви», которое превосходит ясновидение духа; именно об этом зрении любви и говорит Ап. Павел в упомянутом гимне любви. Эта любовь уже не есть естественное состояние души — это есть благодатное озарение сердца, пребывающего в Церкви. От того, что мы не целиком живем в Церкви, а любовь Христова, согревающая иногда наши сердца, оказывается в жизни нашей бессильной; наше одновременное пребывание в двух мирах изнутри ограничивает в нас силы любви, а между тем это есть великая, творческая, огненная сила, которой, несмотря на все свое бунтарство, покорился когда-то наш мир.

Во внутренней жизни человека, по учению аскетов, постоянно нужна чрезвычайная «трезвость ума», чтобы быть свободным от соблазнов, подделок («прелести»), но эта трезвенность ума означает вовсе не вмешательство ума в самые озарения нашего сердца, а характеризует внутреннюю духовную установку, боязнь всякой возторженности. Не от ума идут озарения, по свидетельству всех опытных руководителей духовной жизни, а от сердца — но движения сердца *не устраниют ясного сознания*, внутреннего спокойствия и сосредоточенности внимания. Самые же озарения сердца, вдохновенные христианской любви в нас несут душе такой свет и такую силу.

что всякие поправки нашего «малого разума» могут только затемнить перед нами эти откровения.

Ильин впадает в роковой соблазн, когда вносит в учение Евангелия о любви свои поправки и утверждает, что любовь сама по себе беспомощна, слепа и даже беспредметна. Последнее звучит для христианского уха особенно дико, когда мы знаем, что мы, по известной формуле Мальбранша¹⁰³, даже вещи любим в Боге. Поправок требуют наши мирские привязанности, ибо в них действительно есть много натуральной ограниченности, но христианская любовь, любовь во Христе есть главная сила и христианского разума, и христианской жизни. Мы живем и движемся во Христе лишь в меру нашей любви ко Христу и во Христе. Есть в аскетической литературе дивный образ, созданный аввой Дорофеем¹⁵⁴, о том, что, приближаясь к Богу (как бы по радиусам к центру), мы становимся ближе друг к другу; любовь делает прозрачным мир и людей — она есть творческая сила в самом познавательном подходе нашем к миру.

Христианство было и остается системой *мистической этики*, чем, впрочем, вовсе не исключается и разумное начало в ней. Но христианская этика мистична в силу того, что в основу всей нашей активности, всего мироотношения она ставит Богообщение, сопребывание с Богом — оттого и конец этического пути характеризуется в христианстве как «теозис» (обожение). Но христианство не антирационально; будучи религией Логоса, оно поднимает силы разума до высочайшей степени, связывая разум со всей духовной жизнью, высшее цветение которой оно видит в любви. Зрение любви есть высшая точка Богосозерцания и мировосприятия, а в то же время и высшая точка в моральном сознании.

Есть, однако, очень трудный и порой даже соблазнительный путь любви христианской — когда мы, движимые любовью к родине, к отдельному человеку, идем на грех, чтобы помочь родиться добру. Это движение любви никогда не может быть рационализировано — книга Ильина есть лучшее доказательство этого, — но мы всегда ощущаем торжество любви на этом пути как проявление ее высшей правды. Участие в войне, заполняющее душу невыносимой мукой и болью, может держаться как раз только на подвиге любви — когда люди идут на грех, как бы разлучаются со Христом, как на это, в великой скорби о своем народе, готов был Ап. Павел (Рим. 9, 13), чтобы помочь родине, близким. Для христианского сердца невозможно иначе принять участие в войне, но это есть вдохновение любви, жертвенный подвиг, а не рационально строящийся принцип. Заменить это движение любви философией «сопротивления злу

силой» это значит ничего не понять во всей таинственной жизни и правде любви в нас, это значит уйти от христианства.

Книга Ильина включает в себе именно уход от христианства, отказ от него. Я не хочу судить Ильина, дело идет совсем не об этом, но необходима в этих основных, предельных вопросах чрезвычайная ясность. Если христианство приемлет мир, приемлет культуру, государство, если ценит оно натуральное движение к добру и правде и своим благословением и молитвами укрепляет силы натурального добра, то оно никогда не может быть понято как оправдание мира в его неправде. Участие в жизни мира всегда останется для христианина крестом; бремя мира становится легко и иго его становится благом — но лишь через силу любви, дающей возможность в порыве самопожертвования принять тяжесть неправды. Но всегда и во всем сохраняет христианский взор непобедимое сознание вечной правды, несоизмеримой с действительностью — и это сознание охраняет его от натурализма: христианство космично, но не натуралистично. Вот почему приятие прадды мира сего в такой форме, как это делает Ильин, не случайно заканчивается кошунственной идеей «православного меча»: тот самый грех, который сказался во внесении поправрк к Евангельскому учению о любви, привел к тому, что высочайшее проявление любви, как мы его видим в подвиге «христолюбивого воина», оказалось соблазном и дало повод к отказу от христианского взгляда на участие наше в жизни мира.

Было бы, однако, ошибкой думать, что единственным источником духовной аберрации, сказавшейся в книг е Ильина, является ее «просвещенство», внесение узкого и обедняющего рационализма в тайну нашего пребывания в мире как христиан. Да, конечно, если бы Ильин с достаточной силой развил приятие мира, космические идеи Православия, показал бы невозможность уклониться от участия в исторической жизни, в государственной деятельности, подчеркнул бы всю высоту подвига любви в тех, кто, неся образ Христа в душе, будучи подлинно «христолюбивым воином», берет вольно *грех* участия в войне, его книга не только заключала бы в себе «религиозную мудрость Православия», но достаточно обрисовала бы и «государственную мудрость» его. Православие никогда не смешивало натурального и благодатного, фактического и идеального, всегда ощущало духовное ущербление в погружении в мир, но движимое любовью к миру и заботой о нем, оно шло в мир, обращало свои молитвы и благословение к нему и тем и проявляло свою огромную зиждительную силу, обнаруживало свою «государственную мудрость». Но Ильину этого мало — и не ему одному. С новой силой

в различных кругах русской интеллигенции, возвращающейся к Церкви, встает соблазн христианского натурализма, стремление смешать временное с вечным, натуральное с благодатным, национальное со вселенским. В чем причина этого? Нели мы поймем это, многое станет ясно во внутренней диалектике духовного роста русской интеллигенции. В русской душе в настоящее время с особой силой пробуждается чувство Церкви, сознание ее правды, вдохновенный замысел пересоздания всей культуры в духе Церкви. Но надо помнить, что не менее сильно, а часто еще глубже и пламеннее, расцветает в нас ныне любовь к родине, страстная жажда отдать себя целиком для ее исцеления: этот национальный эрос, эта безграничная любовь к родине заполняют душу, томят ее еще сильнее и влиятельнее, чем религиозное возрождение души. «Белая идея», хотя и искаженная во многом впоследствии, в существе своем была первоначально связана именно с этой действительностью — ибо, с одной стороны, в ней уже зазвучал религиозный императив отдать себя для борьбы со злом, для жертвенного исповедничества, для перестройки всей жизни на началах подлинной правды, в духе христианства. Этот религиозный мотив был очень силен в белом движении, определяя его действенный энтузиазм, его духовную значительность: для огромного числа участников белого движения оно было священным. Отвергать или умалять это было бы близоруко или постыдно. Но рядом с этим были и иные мотивы в белом движении, тоже глубокие и ценные, но уже всецело идущие от эпохи, от наших дней: чувство национальной скорби и обиды, героическая воля к оздоровлению русской жизни, мужественная борьба с насильниками. Как раз в этой плоскости и стало возможно последующее искажение «белой идеи»... Скорбь о родине внутренне близка религиозной стихии души, но она есть совершенно натуральное движение, не просветленное и часто не желающее быть просветленным со стороны религии. И вот часто за последнее время приходится встречаться с таким сплетением двух разнородных движений, при котором фактически главная роль принадлежит горячему национальному чувству, а религиозные силы души утилизируются в целях, выдвигаемых национальным чувством. Происходит перестановка в иерархии ценностей, и на этой почве повторяется то, что не раз уже было в истории — вместо того чтобы искать в религиозной сфере освящающую и просветляющую силу, национальное чувство становится *primum movens*¹⁵⁵, неизбежно, конечно, приводя или к искажению религиозного сознания, или к обеднению религиозной жизни.

«Белая идея», конечно, глубже и значительнее «белого движения». Перед лицом того безудержного буйства, тех ужасов, которые

заполнили русскую жизнь, в русской душе выросла глубокая религиозная потребность смелого и открытого исповедничества - и отсюда выросло и окрепло и новое мироотношение и жажда служить тому, что священо, что связано с Абсолютным, Вечным. Так вновь в «белой идее» зазвенел давний мотив русских религиозных исканий -- замысел религиозной культуры, идея освящения жизни. «Белая идея» как религиозный императив для тех, кто пережил «русский опыт», была единственным исходом, как путь жертвенного, религиозного служения добру. Но в таком случае должен быть признан *примат религиозного начала*, в свете которого должно быть все пересмотрено и просветлено. Ильин и те, кто разделяет его позицию, его духовную установку, как раз не хотят примата религиозного начала - они его боятся, ибо чувствуют, что должна еще произойти перестановка в иерархии ценностей. Не отсюда ли поправки Ильина к учению Евангелия о любви? Не отсюда ли попытка придать священный смысл тому, что признается религиозным сознанием неправдой?

Я не хочу отрицать всей глубокой трагичности сложившегося положения. Перед лицом открытого, торжествующего зла, попирающего нагло и беспрепятственно все ценности, все святое и доброе, в душе закипает глубочайшая ненависть, встает чувство глубокой безусловной непримиримости ко злу - *и есть что-то священное в этом, самом движении души*, есть такая правда в этой непримиримости, которая живо и непосредственно ощущается вне всяких инстанций. Но священное в этой непримиримости, святое в гневе и ненависти еще должно пройти через очищение и молитву, еще должно услышать тихий зов Церкви к любви. Острое непримиренчество и правда Христовой любви с трудом могут ужиться одно с другим - и в последней не только смягчается непримиренческая установка, но даже по-новому раскрывается и сама святыня гнева против зла. Вот это предчувствие возможного «расслабления» святого гнева и заставляет тех, кто чувствует, что в непримиримости к реальному и торжествующему злу есть не только правда и нечто святое, *но что на этом вообще держится весь возможный процесс оздоровления нашей родины*, — сознание всего этого заставляет уклониться от примата религиозного сознания или приспособить (как это делает Ильин) самые идеи христианства к оправданию и освящению их порыва к борьбе со злом.

И еще здесь есть одно. Если книга Ильина написана на тему о борьбе со злом, то по существу она могла бы принять примат религиозной точки зрения при *общей* постановке вопроса, но она не может одного принять примиренчества по отношению к боль-

шевизму. Даже одна *принципиальная* допустимость этого («любите БраiОВ наших»...) волнует и мучит тех, в душе кого порыв к борьбе с большевиками встает как самое глубокое и праведное, как подлинная и несравнимая святыня — ибо в ней они поднимаются до высокой жертвенности, идут часто на мученичество. Здесь мы касаемся самого заветного, самого существенного пункта в психологии белого движения — не поняв которого мы не отдадим себе отчета во всей трагической сложности положения.

Да, согласимся с этим настроением *безусловной* непримиримости, поклонимся ему и скажем, что в нем дана подлинная святыня, от которой многое святится ныне в русской душе. Непримиренность по отношению к тем, кто цинично и дерзко отверг всякую мораль и всякую святыню, и именно в наши постыдные дни всеобщего оппортунизма и самого отвратительного заигрывания с носителями зла — есть подвиг и правда, есть то, чем одним уже святится наша душа. Но должно ли это — глубокое и высоко ценное наше настроение бояться примата религиозной правды, должно ли оно требовать той идеологии, которую ставит Ильин или другие вслед за ним? Та святыня, которая зажигается в нашей душе в непримиренчестве, не только не тонет в общей правде христианства, *но сама есть проявление в нас этой правды его!* Непримиренность есть выражение того, что мы веруем в Добро, в начало любви и потому никогда и ни за что не примиримся с тем попранием всего святого, которое входит в программу насильников. Однако это непримиренчество *все же не есть высшая и последняя правда* — оно должно быть восполнено сознанием того, что подлинная победа над злом дана только любви. Свержение власти насильников необходимо для того, чтобы устранить самый источник зла — и Церковь часто благословляет тех, кто идет на это; но из этого вовсе не следует *никаких* идеологических перемещений в общих основах христианства. Война против тех, кто разрушает, планомерно и систематически уничтожает все святое и безусловное, имеет совершенно бесспорный священный характер, но от этого нельзя никоим образом прийти к идее «православного меча», *нет просто надобности в этой идее. Ее и не было в белом движении* (эту формулу теперь лишь придумал Ильин), хотя глубоко и остро было чувство религиозной ответственности. Религиозное сознание подымало до жертвенности решимость встать против зла, и то, что для этого нужно было прибегнуть к мечу, встать на путь гражданской войны — это было уже не от религии, а от истории, это было не раскрытием религиозного долга, а трагическим его осложнением. Был меч, была гражданская война, благословленная Церковью, но не было «православного меча»...

Столь же мало уместна, столь же глубоко чужда православному духу та казуистическая работа, которую проделывает Ильин в своей книге, стараясь доказать, что логика борьбы со злом ведет к употреблению насилия. Пусть так — но при чем же тут христианство и «мудрость Православия»? Это есть логика «натурального» бытия, жестокой и темной нашей действительности, хотя, впрочем, и здесь не все так рационально и рационализуемо, как это думает Ильин. Но не будем спорить сейчас об этом и согласимся даже, что он решительно прав в своей диалектически изощренной казуистике. Однако из этого вовсе не следует, что «логичное» само по себе и религиозно оправдано. То, что логично, натурально, что даже может быть названо «разумным», то еще не освящено и не оправдано религиозно, а наоборот — как раз нуждается в религиозном осмыслении.

И странно подумать, что, увлекаясь защитой противления злу, Ильин забыл, «какого мы духа», забыл, к чему призывал нас Христос. О, конечно, учение Христа о любви не может быть подменено сентиментальной жалостливостью, жаждой устранить все страдания и т. п. Здесь прав Ильин, хотя в словах его — после всего, что превосходно и исчерпывающе писал об этом Влад. Соловьев, — нет ничего нового. Но Ильин забыл и просмотрел у Толстого, которого он так настойчиво критикует, то, что нельзя не ценить у него, что есть у самого Ильина. Нечувствие этой стороны у Толстого делает Ильина особенно далеким от того, что есть ценного вообще в истории русской интеллигенции, — от глубокой религиозной жажды принять учение Христа как путь жизни, а не как отдаленный идеал. Христианство в итоге разнообразных исторических условий для многих стало просто утопией, системой идеальных, но мало применимых к жизни идеалов, которые, правда, светят нам в жизни, но не могут быть признаны за основы в построении культуры. Толстой страстно боролся с этим превращением христианства в утопизм, в некоторую декоративную, безжизненную систему — и в этом огромная, забытая и малооцененная заслуга Толстого в положительной истории русского религиозного возрождения. Толстой много думал в религиозной области, и в частности, его учение о непротивлении злу было всегда очень слабо и невлиятельно, если же оно импонировало и привлекало, то как раз той драгоценной своей чертой, которую мы отметили выше. Максимализм и радикализм Толстого вполне отвечают духу Христова учения, поскольку заповеди Христовы есть путь жизни, а не некие утопические, идеальные задачи. О жизни, построенной на началах христианства, думал Толстой — и здесь он вместе со всей русской мыслью, думаю, даже вместе

с мыслью всего христианского мира шел к тому, что ныне для всех нас есть основная идея: надо жизнь строить в духе Христовом, надо в жизнь переносить принципы Его учения. Толстой, конечно, упрощал для себя проблему: борясь с превращением государства в утопию, защищая жизненность учения Христова, Толстой, видя всю двусмысленность исторического натурального бытия, *гнушался им*. Он отверг семью и государство, суд и войну, науку и искусство, чтобы остаться свободным от того дурного, что в них заключено, и оттого проблема зла вся была для него связана с уклонением от мира. Здесь Толстой оказался чужд историческому христианству, чужд остался и русской религиозной мысли с ее глубоким космизмом. Но когда мы читаем у Ильина его рассуждения, то такое принятие мира и его логики не только мало переносимо, но часто прямо отвратительно. Пребывание в мире и естественно, и христиански разумно, но это пребывание в мире не должно быть превращаемо в оправдание его неправды. И снова, снова возникает у читателя вопрос — для чего написал свою книгу Ильин? Какие мотивы определили собой сосредоточение его на этой теме?

Дело идет не о «чтении в сердцах» — дело идет об уяснении идеологических путей, по которым идет наше поколение. «Белая идея» часто искажается, еще чаще эксплуатируется и это только исторически обесценивает и обессиливает ее. Этого не понимают преданные, но часто близорукие и даже слепые ее защитники, не замечают того, что белая идея шире, глубже и значительнее белого движения, что ее смысл не исчерпывается тем, что было сделано во имя ее.

Мне кажется сейчас, что в русской интеллигенции происходит ряд очень сложных духовных сдвигов, но в силу недостаточной подготовленности к этому духовному перелому в духовном самосознании интеллигенции часто происходят весьма опасные и даже роковые смещения. То, что глубоко врезалось в сердца и написано в нас огненными письменами, смешивается с тем, что не только далеко от духовных наших движений, но просто есть следствие бытового потрясения, житейских невзгод, что диктуется скорбью о прошлом, мстительным желанием «покарать» и т. п. Глубокое и мелкое, светлое и темное, Христово и натуральное — все это одновременно подымается из глубины нашего сердца и потому требует еще внутреннего духовного расчленения, требует духовной ясности, чтобы дать ценный плод.

В книге Ильина так ясно чувствуется эта нерасчлененность глубокого и темного. Если отбросить чрезвычайно мешающую патетику речи, то нельзя не сознаться, что в книге много подлинного,

религиозного. Только религиозное в ней—дохристианское: одной лишь жертвенной верности, только мужества и подвига требует Ильин во имя Господа, еще не дойдя до того, что правда о любви шире, полнее и продуктивнее, чем правда о долге. Любовь опасна и жутка для него; он постоянно ограничивает ее «духовностью», и поскольку дело идет о «трезвости ума» и мудрости, он, конечно, прав, но поскольку дело идет о такой рациональной казуистике, образцы которой он сам дал в своей книге, он глубоко неправ. Любовь не есть только жалость, это есть духовное зрение и духовная отдача себя тому, что мы любим; *любовь есть сила*. Правда, одной этой силой не может быть устроен мир - это христианство всегда сознавало, воспринимая мир во всей его фактической неправде. Но любовь остается все же силой для Церкви — единственной силой. Для нас, пребывающих в мире, неизбежно использование и сил самого мира, но оставаясь христианами, мы должны нести начало освящения в это творение жизни силами мира. Таков религиозный императив эпохи, выражающий и скорбные итоги «секуляризации» мира от Церкви, и духовное одичание мира, предоставленного самому себе. Но все это глубокое и плодотворное движение, требующее пересмотра всей системы культуры, вовсе не стоит в противоречии с глубочайшими устремлениями русской интеллигенции. То, чего искала русская мысль, в разных ее течениях, и у Герцена, и у Михайловского и др. наших позитивистов, а тем более у религиозных мыслителей — была идея целостной, т. е. религиозной, а следовательно, освященной культуры. Освящение мира, т. е. приятие его и насаждение в нем начал правды, соединение правды факта с правдой идеала — это и есть страница из того мироприемлющего, космического понимания христианства, которое в такой полноте и ясности заключает в себе Православие. Защитники «белой идеи» нередко воображают себя единственными носителями того здорового начала, которое нужно русской жизни, не зная того, что они входят в состав огромного религиозного потока, который давно уже существует в русской жизни. Отделять себя или выделять из связи с другими — неверно и бесплодно. Приблизилась пора великого религиозного синтеза, который не должен отбрасывать русской интеллигенции, ее прошлого, ее исканий и даже заблуждений — и не потому, что этот синтез найдет в себе силу прощения и забвения, а потому, что он должен *вернуть в себя правду, какая была в интеллигенции. Запутанность религиозного сознания русской интеллигенции не должна закрывать глаза на религиозные ее силы и устремления, на религиозный смысл ее исканий. Надо смело сказать и то, что пора преодолеть психологический отход от тех идей, какими жила русская*

интеллигенция'— от идей свободы и народолюбства, демократии и либерализма. Эти идеи заключают в себе хотя и неполную, но великую правду, которая должна быть раскрыта в грядущем религиозном синтезе. Предстоит отчасти вернуться, а отчасти предстоит еще строить религиозное мировоззрение, без которого невозможно построение религиозной культуры. Но на этом пути надо особенно бережно относиться к тому, чтобы не впасть ни в акосмизм, в гнушение миром, ни в натурализм — в смешение натурального и благодатного, национального и вселенского. Православие должно войти освящающей и преображающей силой в систему культуры, но да хранит вас Господь от всего того, что искажает подлинную мудрость Православия и подменяет его в понятном, но роковом ослеплении, правдой мира сего.

Ф. Степун

ОБ ОБЩЕСТВЕННО-ПОЛИТИЧЕСКИХ ПУТЯХ «ПУТИ»¹⁵⁶

Скоро уже год, как в Париже под редакцией Н. А. Бердяева выходит журнал «Путь», «орган русской религиозной мысли». В эмигрантской прессе о нем писали сравнительно мало и как-то недостаточно существенно и внимательно; а между тем существенность «Пути» заслуживает самого внимательного к себе отношения.

«Путь» — дело не новое: оно началось еще в Москве в 1911—1912 году, началось не в форме журнала, но в форме одноименного издательства, сумевшего за сравнительно короткое время своего существования сделать очень много по распространению и пропаганде русской религиозной мысли 19-го века. Были переизданы произведения Одоевского, Киреевского, Чаадаева, выпущены книги Булгакова, Бердяева, кн. Е. Трубецкого, Эрн и др.; сборники, посвященные памяти Толстого и Соловьева; монографии о Хомякове, Сковороде, Козлове и т. д. и т. д.

Круг, духовно близкий издательству «Путь», никогда не был большим, но всегда был кругом внутренне сплоченным и духовно ревностным. Его основным ядром были столичные члены Религиозно-философского общества имени Владимира Соловьева и их провинциальные друзья, широкие круги либеральной и социалистической интеллигенции относились к ним весьма пренебрежительно, иногда снисходительно. Читая в те поры много публичных лекций (между прочим, о Владимире Соловьеве) по Поволжью, в Смоленске, в Воронеже, Николаеве, Казани и др. городах, я постоянно

наталкивался на эту беспредметную, но острую распрю. Особенно четко дело обстояло, помнится, в Нижнем Новгороде, где соловьевцы во главе с писателем Волжским-Глинкой представлялись местным социал-демократам, горьковцам и народникам, свято хранившим заветы Владимира Короленко, какими-то злостно-темными реакционерами, причем еще и не вполне нормальными, в доказательство чего всегда ссылались на «пророчицу» А. Н. Шмидт¹⁵⁷.

Сейчас времена во всех смыслах круто изменились, но отношение между русской религиозно-философской мыслью и так называемой «левой» общественностью, к сожалению, все еще далеко не то, которого во имя сущностного взаимоотношения идей постоянно и неустанно требовал Владимир Соловьев. И сейчас в этих вопросах царит какой-то глухой провинциализм: еще недавно я слышал от одного очень крупного и чуткого общественного деятеля левой формации, что статья З. Н. Гиппиус («Совр. зап.» 28), направленная против книги И. А. Ильина о «Сопротивлении злу силой», в сущности явление совершенно того же порядка, что и сама эта книга: «тоже религия, значит, тоже реакция». Нельзя отрицать, что мнение это, в корне неверное, имеет все же свои глубокие исторические корни в том синодально-реакционном цезарепапизме, который господствовал в России последнее двухсотлетие и который несет, конечно, величайшую долю ответственности за возвращение свободолюбивой Россией типа революционера-безбожника.

Революция давно уже слила оба отрицательных типа предреволюционной России — тип пресмыкающегося церковнослужителя и наглого свободолюбца — в едином образе чекиста-живоцерковника. Этому страшному синтезу революционной лжи должен быть противопоставлен живой синтез пореволюционной правды: синтез веры и свободы. «Путь» этого синтеза еще не дает, но он совершает для этого синтеза большую подготовительную работу.

Н. А. Бердяеву, редактору и наиболее активному сотруднику «Пути», не в пример Вл. Соловьеву, глубоко чужда идея синтеза. Дух его философствования гораздо ближе духу Гераклита, чем духу Гегеля. Мышление Бердяева антитетично¹⁵⁸, но не синтетично; ему органически претит всякое диалектическое облагораживание трагической сущности мира. В этом враждебном всякой диалектике динамизме бердяевской мысли кроется ключ к пониманию его писаний.

Ряд бердяевских книг — сложная система «сдвигов». В каждом периоде своего творчества Бердяев иначе повернут к миру. Эти повороты не произвольны и не субъективны; в той или иной степени они всегда зависят от вращения того духовного мира, в котором вра-

щается Н. А. Бердяев. Причем вращение бердяевской мысли никогда не попутно, а всегда встречно вращению окружающего его мира. Дарование Бердяева скорее полемично, чем декларативно. Он гораздо сильнее там, где отталкивается от лжи, чем там, где влечется к истине. С этим свойством Бердяева связана его большая чуткость к лежучконам жизни. В дни революции Бердяев жил исключительно отталкиванием от революции. Падение революционной стихии до уровня большевистского коммунизма отразилось в его книгах ненавистью не только ко всей русской интеллигенции в целом, но и ко всей гуманистической эпохе новой истории. Сейчас настроение Бердяева изменилось. Все напечатанное им в четырех номерах «Пути» исполнено радикально иных настроений, чем «Философия неравенства»¹⁵⁹. Пафос бердяевских писаний сейчас не в борьбе с революционной интеллигенцией, а в борьбе с монархической реакцией. Большевистское гонение на Церковь волнует Бердяева сейчас гораздо меньше, чем правомонархические попытки «приспособления церкви» к интересам и нуждам реставрации. С большой зоркостью борется он против всех идеологических и практических попыток восстановления дореволюционного отношения церкви и государства. Русский зарубежный монархизм представляется ему самым опасным для судеб православия общественно-политическим течением. Его «ужасает» нечувствительность монархических кругов «к историческому часу, к движению истории». Легитимная монархическая идея не имеет, по его мнению, в данный момент почвы в русском народе и всякие попытки ее навязывания «пахнут насилием и кровью»... «претят христианским чувствам». Отповедь, данная П. А. Бердяевым из глубины этих чувств И. Л. Ильину (но поводу его увлечения «православным мечом»), превосходна и по своей личной страстности, и по своей объективной встревоженности, и по своей предметной существенности. Во всей — не новой, но с новой силою подчеркнутой историко-философской позиции Бердяева очень сильно звучит сейчас окончательный разрыв с «условно-символическим христианским государством» и убедительный, горячий призыв к созиданию «реального христианского общества». Для него прежде всего важно «пробуждение творческой активности самого христианского народа», и вопрос о «православных рабочих союзах» ему кажется «важнее вопроса о монархии и республике». Мы горячо приветствуем этот уклон к народному и творческому пониманию христианства, так как считаем вопрос о возможности народного христианского творчества основным вопросом современной культуры. В этом смысле нам представляется заслуживающей особого внимания очень интересная статья Бердяева о двух путях христианства¹⁶⁰. Не отрицая ни сми-

рения, ни аскетике, ни монашества, Бердяев страстно борется в ней против снижения этих высших путей христианской жизни до ходячих штампов «смирненных мыслей», «профессионалов религии» и до апологетики бесхитростной - - бабьей, веры. Много дороже этих форм смирения представляются ему, например, искания и тревога религиозных мыслителей и христианских поэтов. <...>

Н. Макеев¹⁶¹

«СОВРЕМЕННЫЕ ЗАПИСКИ». КНИГА 29¹⁶²

<...> Статья В. Зеньковского формально посвящена разбору и критике нашумевшей книги И. Ильина «О сопротивлении злу силой». Ее ценность, однако, в уточнении понятия и в утверждении значения религиозной культуры, приемлющей творческую активность народа и великую правду тех идей, какими жила русская интеллигенция - - идей свободы, народолюбства и демократии. Ответ же его Ильину заключает в себе какое-то роковое заблуждение (предполагая «неведение» Ильина) и несравним с превосходной и достойной отповедью, данной Ильину Н. Бердяевым. <...>

А. Билимович¹⁶³

КРИТИКАМ И. А. ИЛЬИНА¹⁶⁴

Трудно указать современную русскую книгу, которая вызвала бы столь ожесточенные нападки, как книга проф. И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой»*. В нападках этих проявлено очень много злобы по адресу автора и защищаемой им идеи. И что любопытно. Вся эта злоба изливается во имя христианства. От этого во всех этих нападках чувствуется глубокая фальшь. Я имею в виду выступление против Ильина «Пути» в лице Н. А. Бердяева, заметку Ф. А. Стенуна «Об общественно-политических путях» в последней книжке «Современ. зап.», где Степун восхищается «превосходной отповедью», данной Ильину Бердяевым «из глубины христианских

* Помещая статью почтенного А. Д. Билимовича, редакция имеет в виду вернуться к предмету спора, явно возбудившего большой интерес в зарубежье.— *Ред.*

чувств», наконец, «отповедь» Ильину со стороны проф. В. В. Зеньковского в той же книжке «Современных записок».

Все эти «превосходные отповеди», если бы они оказали влияние, достигли бы только одного. Это, захватив людей ссылкой на христианство, размягчило бы руку народа, собирающего силы для свержения влившегося в него жестокого врага.

Получается наводящее на грустные размышления положение. Большевики обманули русских простых людей, пообещав им свободу, равенство и братство. На эту ложь они поймали народ, оседлали его и сейчас сосут его труд и льют его кровь для того, чтобы быть у власти. Но туман рассеивается. Массы уже видят обман, и крепнет «народный гнев». И вот в это время каждый призыв к борьбе находит здесь, в эмиграции, целую группу религиозных писателей, вероучителей и светских «пророков», прилагающих все усилия к тому, чтобы ссылками на христианскую любовь отвести от большевиков заносимый над ними меч истории. Когда же Ильин выступил с книгой, доказывающей христианскую правду и праведность этой борьбы, светские «пророки» потеряли всякое самообладание.

Куда девалась их христианская любовь и незлобивость, на которые они так усиленно ссылаются? Почему эти люди считали в свое время моральной и христианской, например, «Думу народного гнева», а призыв Ильина к священной борьбе считают кощунством? Почему требующие сейчас христианской любви сотрудники «Современных записок» не вспоминали об этой любви, когда их товарищи по журналу, если не по партии, признавали возможным бросать бомбы в выходящих из церкви губернаторов, разрывая при этом ни в чем не повинных молящихся. Вот эти две мерки у рассматриваемых писателей уничтожают всякое доверие к их писаниям и ссылкам на христианство.

Однако такие писания — мы уверены — не поколеблют веру русских людей в правоту и праведность активной борьбы с большевизмом. И когда представится возможность подлинной борьбы оружием, верующих русских воинов не обманут заявления о «соблазне национализма», о «ложной романтике государственности», о том, будто «путь Православия есть путь... отступления перед буйством злых сил» и будто «острое непримиренчество и правда Христовой любви с трудом могут сжиться одно с другим». Не остановит их и то заявление, которое нельзя не назвать дерзким в устах мирянина запугиванием, а именно, будто «благословение Церкви на участие в войне... не снимает ответственности на Страшном Суде». Лучше будет думать о своих ответах. А воинам, готовым за народ свой и за веру

отцов живот свой положить, предоставим самим дать Богу ответ. Неизвестно, кому легче будет предстать перед Судьей праведным и кто будет ближе сердцу Судии: такой воин или профессор, в жизненных удобствах читающий этому воину христианские морали.

Напрасно также критики противопоставляют понятия «христолюбивого воинства» и «православного меча», признавая первое и отвергая второе. Тождественность этих понятий многократно засвидетельствована в русской истории. Разве не яркое свидетельство этому было, когда наиболее чтимый русский святитель не только благословил русского князя и его воинство на бой с поработителями, но и послал князю двух молодых сильных иноков, послал их на бой, т. е. убивать врагов. Разве не запечатлена эта тождественность теми многочисленными и как раз морально наиболее высокими представителями православного духовенства, которые в качестве военных священников не только молились за воинов, не только причащали больных и умирающих, не только хоронили умерших, но с поднятым крестом шли вперед и вели людей в бой, то есть не только умирать, но и убивать «за Русь святую и за веру православную». Это ли не слияние, кровью этих служителей Церкви и кровью воинов запечатленное слияние «христолюбивого воинства» и «православного меча»?

Так строилась и создавалась Русь. И что бы ни писали мнящие себя новыми пророками православия - так будет она и возрождена. Какое-то воинство, которому в конце концов тошно станет быть интернациональным «красным» и которое неудержимо потянет вновь стать русским «христолюбивым воинством», — это вновь нашедшее себя воинство с мечом, осиянным православным крестом, подымет борьбу за освобождение своей православной Руси.

И все слабые и жалкие должны с величайшим почтением преклониться перед такой борьбой, как перед подлинно христианской. Ибо именно о ней сказано Христом: «никто же больше себя любви имать, да кто душу свою положит за други своя»¹⁶⁵. Все мы должны посильно помогать делу этой борьбы. Ибо она трудна, враг хитер и жесток, а силы наших борцов разрознены и большевистским шпионажем постоянно выслеживаются.

Книга профессора Ильина «О сопротивлении злу силой» есть идейная помощь делу этой борьбы. А потому тяжкий грех берет на свою душу тот, кто при столь тяжелых условиях морально ослабляет собирающиеся силы, доказывая им, будто борьба противна христианству, которое-де допускает лишь путь «отступления перед буйством злых сил».

М. Горький

ИЗ ПИСЕМ>

К. А. Федину^{III}
17 сентября 1925 г.
<Сорренто>

...У меня по вечерам температура пляшет, но это пока не мешает мне.

Ну, будьте здоровы. Какой удивительный сюжет — колдун, умирающий с голода! Мне это напомнило Петра Кропоткина, хотя он с голода и не умирал. Это удивительно и трагично, колдун! В эмиграции колдуны умирают от голода духовного. Проф<ессор> Ильин сочинил «Религию мести», опираясь на Нвангелие. Струве ходит вверх ногами. Вл. Ходасевич, переехав в Париж, тоже печатно заявляет о своей эмигрантской благонадежности. Скучно, как в погребе, где соленые огурцы прокисли уже. <...>

М. Аф. Пришвину¹⁶⁷
<15 мая 1927 г.>
<Сорренто>

<...> Да, гуманизм из жизни вытравили, и, подобно картофелю, лучшая часть его в земле. Вот я смотрю на то, что осталось, и вижу: гуманитарная интеллигенция наша, сущая «в рассеянии» по Европам, изумительно быстро потеряла лицо свое и вот: профессор Ильин пишет, опираясь на канонические Евангелия, отцов церкви, богословов и свой собственный гниловатый, но острый разум, сочиняет Евангелие мести, в коем доказывается, что убивать людей — нельзя, если они не коммунисты. А боголюбивая неохристианка Зинаида Гиппиус возглашает присным: не нужно кричать о большевиках, «повесим их в молчании». Сюда же примыкает и «богочеловек» Н. В. Чайковский¹⁶⁸, благословивший интервенцию, и профессор Дух<овной>. академии Антон Карташев, человек богобоязненный, но злой — как лисица.

Вы мне простите,— м<ожет> б<ыть>, вам неинтересно все это, но я ежедневно просматриваю две-три эмигрантских газеты, и, знаете, тяжело видеть русских людей, которые так оторвались от России, так не чувствуют ее и не хотят — или уже не могут?— понять судороги ее возрождения и убеждают друг друга изо дня

вдень, все более малограмотно и скучно, что это — судороги агонии. О малограмотности я сказал не зря: русский язык здесь даже старики забывают.

С. Н. Сергееву-Ненскому¹⁶⁹

20 октября 1927 г.

Сорренто

<...> А вот в 18-ом № газеты «Голос верноподданного» напечатана программа «партии» легитимистов¹⁷⁰, и в программе говорится, что «евангелие» оправдывает: неравенство, право господства сильного над слабым и лозунг «цель оправдывает средства». Так и напечатали. Некий проф. Ильин написал книгу, доказывая то же самое и утверждая, что Евангелие дает основание для «религии мести».

ЛЕКЦИИ ПРОФ. И. А. ИЛЬИНА¹⁷¹

Рижане в ближайшее время будут иметь возможность выслушать ряд очень интересных как по содержанию, так и по форме лекций.

Наряду с лекциями Л. Н. Немапова¹⁷² о войне и политических деятелях Европы предстоят в скором времени выступления известного профессора Ильина на темы социологически-философского характера, связанные с современными злобами дня.

Профессор И. А. Ильин, читавший лекции по философии в Московском университете, выдвинулся как ученый, мыслитель и превосходный оратор.

Сторонник религиозного и национального идейного начала, И. А. Ильин, естественно, оказался совершенно нетерпимым в царстве большевизма, где он с трибуны вел борьбу с казенной доктриной марксизма. Он был выслан из России в 1922 г. вместе с другими учеными и профессорами и посвятил себя борьбе с большевизмом в Зап. Европе. И в публицистике, и в своих книгах И. А. Ильин проводит свои религиозно-общественные взгляды, выступал горячим бойцом с большевизмом, рекомендуя сопротивляться злу всеми способами, не исключая и силу.

Если с многими взглядами И. Ильина можно не соглашаться, то его выступления сами по себе интересны.

Между прочим, проф. И. Ильин прочитал ряд своих лекций и в Германии, где он собирал большие аудитории.

ПРИЛОЖЕНИИ.

Недавно вышла под его редакцией на немецком языке его книга, посвященная большевизму и имеющая большое значение для ознакомления Зап. Европы с разными сторонами большевистской доктрины и практики. Книга эта носит название «Мир перед пропастью».

Проф. И. Л. Ильин приглашен в Ригу для чтения лекций правлением Русского Национального союза.

Первая лекция его, посвященная «мировым причинам русской революции», состоится в понедельник, 2 марта, в зале Черноголовых.

Другие его лекции имеют темы: «Русский национальный характер и его исторические корни», «Борьба за религиозную жизнь» и «О сопротивлении злу силой».

ЛЕКЦИИ ПРОФ. И. А. ИЛЬИНА¹⁷³

(2, 4, 5 и 9 марта)

Лекции пользующегося широкой известностью и популярностью в Германии проф. И. А. Ильина — талантливого по глубине и блестящего по внешней оформленности оратора, судя по ходу предварительной продажи билетов, заинтересовали широкие русские круги. Этому не приходится удивляться, так как темы, отвечающие на запросы текущего момента, надо признать весьма удачно выбранными. Лектор осветит причины русской революции не только в перспективе русской истории, но и представит ее как результат мировых событий минувшей эпохи. Во второй лекции лектору придется коснуться необходимости *волевого воспитания* и затронуть жгучий вопрос о значении сильной личности в исторических событиях.

Вопрос о борьбе за религиозную жизнь получает особенное значение в наши дни комсомольских выступлений, когда в Сов. России необходимость религии, признанной *историческим пережитком*, отвергнута самым решительным образом. Наконец, тема о сопротивлении злу силою явится ответом толстовской теории о непротivлении злу, давшей такие роковые всходы.

Весьма интересно надо признать исключительного захватывающего интереса. Услышать по затронутым вопросам живое слово будет особенно полезно юному поколению.

Э. Кейхель¹⁷⁴

МЫСЛИТЕЛЬ воли

К лекциям проф. Ильина в Риге¹⁷⁵

«Деятнадцатый век был веком победы русского общества над русской государственностью, неслыханной, оглушительной... Русская литература и поэзия во всех направлениях и до глубины разъела русскую государственность... Перед лирой Пушкина померк, побледнел, просто умер Бенкендорф... Все это хорошо. Для нас хорошо «музыкающих». Но как управлять?»¹⁷⁶

В этих полусутильных словах один из самых прозорливых русских мыслителей В. Розанов вскрыл (еще до войны) одну из главных причин разразившейся над Россией катастрофы: роковой разлад между дальнорукими представителями мысли и близорукими представителями воли народа. Первые мечтали о прекрасном будущем, которое сразу, внезапно должно осуществиться, снизить на землю, вторые жили больше прошлым, а настоящее с его «малыми делами» и его «постепенными улучшениями жизни» прозевали и те и другие.

Одно из главных условий оздоровления русского народа — примирение между «музыкающими» и «управляющими». Судя по многим признакам, в русском зарубежье уже начался такой процесс-пересмотра прежних ценностей. Одним из ярких выразителей этого течения является профессор Ив. Ал. Ильин, провозгласивший в своем журнале «Русский Колокол» лозунг волевой идеи: «Русское дело есть сразу дело религиозное, национальное и государственное; и тот, кто упускает хотя бы одну из этих сторон, тот упускает все сразу»¹⁷⁷.

Не менее гибельную роль, чем «война» общества с государством, сыграл в судьбе России вековой разлад между интеллигенцией и народом — между умом и телом русского народа. Их соединение И. Ильин правильно считал необходимой предпосылкой оздоровления. «Сущность русской революции состоит в том, что русская интеллигенция выдала свой народ на духовное растление, а народ выдал свою интеллигенцию на поругание и растерзание. И конец революции придет тогда, когда русская интеллигенция и русский народ возродят в себе верную глубину религиозно-национального инстинкта и воссоединятся»¹⁷⁸.

Лишь пережитые и выстраданные мысли ценны и плодотворны, обладают способностью «заражать» собой: начав свое учение попри-

ПРИЛОЖЕНИИ.

ще как философ-теоретик (главный «след» его — очень основательный труд «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека»), И. Ильин после революции сначала в России, а затем, после изгнания из нее (в 1922 году), в Германии под влиянием грозных событий последних лет становится пылким публицистом-бойцом, с подкупающей страстностью печатно и устно (публичными докладами) борющимся против большевизма и за будущее обновление русского народа*.

Переживший ужасы большевистского зла, И. Ильин старается постигнуть идею зла и обосновать борьбу со злом в своей книге «О сопротивлении злу силой», причем он приходит к очень резкому выводу: «Физическое пресечение и понуждение могут быть прямой религиозной и патриотической обязанностью человека, и тогда он не вправе от них уклониться. Исполнение этой обязанности ведет его в качестве участника в великий исторический бой между слугами Божьими и силами ада».

Эпиграфом к книге служит евангельский текст об изгнании Христом торговцев из храма: разгневанный бичующий Христос, по-видимому, наиболее близок сердцу автора. Это одностороннее, сгущенно-грозное понимание христианства представляет собой, конечно, такой же сектантский уклон, как и распространенное «розовое» и многие другие уклоны: но кто может по праву утверждать, что он видит само ослепительно яркое солнце христианства, а не только один из его аспектов?

Тон делает не только музыку, но и философию и публицистику: тон всех писаний и в особенности речей И. А. Ильина, неизменно бодрый и бодрящий, зовущий не только на бой со злом, но и на строительство новой, лучшей жизни. Источник этого тона — неподдельная любовь к родному народу и глубокая религиозная вера в жизнь.

ПРИЕЗД ПРОФ. И. А. ИЛЬИНА¹⁸⁰

Вчера вечером берлинским поездом в Ригу приехал проф. И. А. Ильин.

Профессора встречали на вокзале председатель Национального Союза П. Н. Якоби, члены правления и представители некоторых организаций русской молодежи.

По желанию проф. И. А. Ильина он и встречавшие его пешком

* В недавно вышедшем на немецком языке под редакцией И. Ильина сборника «Welt vor den Abgrund»¹⁷⁹ он поместил 5 статей о большевизме.

ПРИЛОЖЕНИИ.

направились с вокзала на частную квартиру, где профессор будет проживать во время своего пребывания в Риге.

В Ригу профессор приехал по приглашению Национального Союза для прочтения нескольких лекций. Первая лекция на тему «Мировые причины русской революции» состоится сегодня вечером в зале Черноголовых.

№11 ЦошШпГ
Заль Черноголовыхъ
Завтра, п поведѣльница, 9 марта

**ПОСЛЕДНЯЯ
лекция**

Профессор И. А. Ильина
проф. И. А. ИЛЬИНА
[QiwMMin щ mm]

ваш п 1 к нщ

Билеты П. ИЛЬИНА
металлические, Срий-
ни N 21, 10 билетов Наво-
тны. Наво-тны: 23 в
книжке Металлические
скаго, Крт писта R 43/45

СЕГОДНЯ В РИГЕ⁸¹

Сегодня - последняя лекция проф. И. А. Ильина.

Сегодня в 8 час. веч. в зале Черноголовых профессор И. А. Ильин прочтет свою последнюю лекцию на тему о сопротивлении злу силой.

Завтра утром проф. И. А. Ильин уезжает в Берлин.

Ф. С.¹⁸²

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ

Четвертая лекция проф. И. А. Ильина¹⁸³

Эта лекция была особенно насыщена внутренней страстью, горячей убежденностью, пронизана трепетом нервов, призывно звучала. Она закончилась овациями переполненного зала. Но и по остроте своей темы лекция была наиболее боевой.

Из трех потоков — религии, искусства и философии — последняя в России неизменно питалась западными соками, пройдя чрез гегельянство, шеллингизм, материализм, кантианство, континизм, и русские философы раскапывали источники и архивы Европы, чтобы отрыть и предъявить миру забытого или еще неизвестного мыслителя Германии, Франции, Италии. То, что считалось в России самостоятельной философией, являлось не более, чем простыми публицистическими упражнениями. Так прошло, между прочим, субъективное течение в социологии - субъективная философия и даже субъективная религия (очевидный намек на Михайловско-го). Неверные ответы принимались за истину. Властовали и поко-

ряли парадоксы. Чем крайней была проповедь, тем больший успех ее сопровождал. Этим объясняется популярность идей Бакунина и Кропоткина - их отрицание государственного порядка, анархические идеи, точно так же как и известность Розанова с его теорией родства религиозных порывов и полового возбуждения.

Особенно резко и страстно лектор нападал на Толстого, на его сентиментальное умиление, отвлеченную рассудочность, отвержение от мира, непротивление злу. Это обожествление пассивности как нельзя лучше совпало с коренными чертами русского национального характера. Меж тем русский человек для строительства России *нуждается, прежде всего, в воле — везде: в жизни, в практике, в идеях, в быту, в суде.*

Аполитичность и непротивленчество — путь гибели, ведущий к упадку и предательству родины. Это забывают, этого не понимают, и в Париже сейчас возникла даже теория, считающая государство изобретением дьявола. Ее защитники должны быть признаны врагами высшей религиозности. Они или не ведают, что творят, или слишком хорошо знают, что делают. Возникает и углубляется идеологическая гангрена. Эти теоретики знают только одну постановку вопроса, — дилемматическую: или-или, либо-либо. Они ставят вопрос лживо и неверно, а на нелепый вопрос бывает только нелепый ответ.

Самый важный вопрос: смеет ли человек не сопротивляться злу силой, оправдываясь соображениями политики, идеологии, партии или религиозности? Но следует, прежде всего, разобраться в понятиях зла и добра. Побеждать зло — значит растворять его. Когда налицо злая человеческая воля, направленная против духа и его свободы, *сопротивление необходимо и свято*, и оно становится не только нашим правом, но и нашей обязанностью. Для Толстого же зло только недуг, случайное падение, зла нет — есть только слабость и страдание. Но «центральное чувствилище души» определяет личное бытие и небытие, разрешает вопрос: стоит ли жить при победе зла? Ответ должен быть точен и смел. Нельзя оставаться безразличным. Необходимо волевое отношение к мировому процессу, а оно требует и волевого действия. Здоровый дух неизбежно содействует одному и противостоит другому. В конце концов, надо понять, что проблема о сопротивлении злу в своих логических путях разрешается физическим воздействием на злодея, и это единственное средство остановить зло и неправду. У каждого только два исхода: либо потакать бездействию, не мешать, стать в сторону, либо пойти на физическое пресечение без сентиментального попустительства. Буйствующих не уговаривают. Кто верит в иное, тот

таит в себе «приглубь воззрений». История не идиллия и не водевиль, а трагедия, требующая зоркости и дел. Криводушие и празднословие никогда не успокоят ни русскую, ни общечеловеческую совесть и честь. Смешно думать, что преображение злодея может прийти чрез сияние чужой святости.

Да, конечно, путь меча - тоже не святой путь. Но нет такого закона, чтобы идущий чрез неправедность шел непременно к греху и бездне. Жизненная мудрость и жизненный путь не прокладываются и не создаются мнимым праведничеством. Пусть путь меча не свят и даже неправеден, но где другой? Надо воспитать в себе одно убеждение: *Божье дело и сама истина могут обрести свое торжество не только в путях праведных.*

В конце концов, даже соблюдение личной святости и праведности является лишь уклонением от дела, эгоизмом, и трагедия в том, что святых исходов нет. Нужно открытое приятие духовного компромисса, и этого слова не надо бояться. Речь идет не о компромиссе эгоистическом или корыстном, а о другом, полном жертвенности, о компромиссе меченосца, решающегося взять на себя всю ответственность и всю вину.

А это — героизм, возложение на себя бремени мира, это - путь судьбы, другого выхода нет: или изживать зло пассивно, или приять меч и судьбу во имя Божие, не страшась раскаяния, не возвеличивая своего подвига, не боясь, что потом придется нести бремя терзаний совести хотя бы всю жизнь. Приятие меча есть приятие смерти, но в любви страх смерти погибает. В этом - «достоинство Божьего слуги», где личное становится общим, смертное — бессмертным.

Трагический парадокс земного героизма: лучшие люди вступают в борьбу со злом, вынужденные вести ее не лучшими и не чистейшими средствами. Конечно, счастливы монахи, художники, ученые, созерцатели, свершающие чистыми руками чистое дело, но свершать его они могут только потому, что другие обречены идти с чистыми руками на нечистые дела.

В заключительной части лекции проф. Ильин говорил о России, о ее поругании, падении ее культуры, осквернении алтарей — обращался главным образом к молодому поколению, еще не расточившему ни своей воли, ни своих порывов, готовому верить в могущество грозной любви и борьбы. Вся лекция прошла в страстно построенных парадоксах. По умению вычерчивать внешне логическую линию проф. Ильин является исключительно гибким теоретиком. Этому спорнейшему проповеднику удалось наружно привести в логическую связь даже христианство и насилие — задача, посильная только одаренному оратору, строителю труднейших схем.

Н. Лосский¹⁸⁴

И. А. ИЛЬИН¹⁸⁵

Иван Александрович Ильин родился в 1882 г.¹⁸⁶ Он был профессором философии права в Московском университете. Выслан из России советским правительством в 1922 г. В настоящее время живет в Швейцарии.

Его основные работы: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека», в двух томах, 1918; «О сопротивлении злу силой»*, Берлин, 1925; «Религиозный смысл философии», Париж, 1925; «Основы художества», Рига; «Путь духовного обновления», Париж, 1937.

Для русских философов характерна отчетливо выраженная тенденция к конкретному идеал-реализму. Не случайно поэтому, что они создали работы о Фихте и Гегеле, отмечая конкретный характер учений этих мыслителей.

Вышеславцев изучал конкретную этику последнего периода творческого развития Фихте, а Ильин доказал ложность широко распространенного представления о философии Гегеля как о системе абстрактного панлогизма. Он показал, что идея для Гегеля конкретный принцип, т. е. то, что Лосский называет конкретно-идеальной сущностью. Далее он показал, что гегелевская конкретная спекуляция представляет собой интуицию, направленную на конкретно-идеальное бытие.

Смысл философии состоит, по Ильину, в познании Бога и Божественной основы мира, а именно в изучении истины, добра и красоты как исходящих от Бога. Ильин объясняет упадок современного искусства недостаточным распространением в настоящее время религии среди народа, высказывая надежду, что опять наступит период религиозного возрождения, когда снова расцветет искусство.

Ценной работой Ильина является его исследование «О сопротивлении злу силой». В ней он резко критикует учение Толстого о непротивлении. Ильин говорит, что Толстой называет всякое обращение к силе в борьбе со злом «насилием» и рассматривает его как попытку «кощунственно» узурпировать Божью волю путем вмешательства во внутреннюю жизнь другого лица, которая находится в руках Бога. Ильин полагает, что учение Толстого содержит следующую нелепость: «Когда какой-нибудь негодяй наносит оскорбление честному

* Название этой книги и нижеследующих, а также цитаты из них даны в переводе с англ. яз.—Примеч.. ред.

человеку или развращает ребенка — это, очевидно, совершается по Божьей воле; но когда честный человек пытается помешать негодю — это происходит не по воле Бога.

Ильин начинает конструктивную часть своей книги указанием на то, что не всякое применение силы должно считаться «насилием», так как это оскорбительный термин, заранее предreshающий исход спора. «Насилием» нужно называть только произвольное, безрассудное принуждение, исходящее от злой воли или направленное ко злу. (29). В целях предупреждения непоправимых последствий грубой ошибки или дурной страсти человек, стремящийся к добру, должен сначала искать психические и духовные средства для преодоления зла добром. Но если он не имеет в своем распоряжении таких средств, то обязан использовать психическое или физическое принуждение или предупреждение.

«Справедливо оттолкнуть от края пропасти рассеянного путника; вырвать флакон с ядом из рук раздраженного самоубийцы; в нужный момент ударить по руке политического убийцу, целящегося в свою жертву; вовремя сбить с ног поджигателя; выгнать из церкви бесстыдных осквернителей святынь; произвести вооруженное нападение на толпу солдат, насилующих ребенка» (54). «Сопrotивление злу силой и мечом позволительно не тогда, когда оно возможно, но когда оно необходимо, потому что нет других средств». В этом случае не только правом, но и обязанностью человека является его вступление на этот путь (195), даже если это может повести к смерти преступника.

Означает ли это, что цель оправдывает средство? Конечно, нет. Зло физического принуждения или предупреждения не превращается в добро оттого, что оно употреблено как единственное средство, имеющееся в нашем распоряжении для достижения хорошей цели. В таких случаях, говорит Ильин, путь силы и меча «как обязателен, так и справедлив» (197).

«Только лучшие из людей могут проводить в жизнь эту несправедливость, не заражаясь ею, могут находить и соблюдать должные пределы в ней, могут помнить, что она дурна и опасна в духовном отношении, и отыскивать личные и общественные противоядия против нее. Как счастливы по сравнению с правителями государства монахи, ученые, артисты и мыслители: им дано делать чистую работу чистыми руками. Они не должны, однако, порицать или осуждать солдат и политиков, но должны быть благодарны им и молиться, чтобы они были очищены от своего греха и умудрены: их собственные руки чисты для выполнения чистой работы только потому, что у других людей—чистые руки для грязной работы» (209).

«Если бы принцип государственного принуждения и предупреждения нашел свое выражение в образе воина, а принцип религиозного очищения, молитвы и праведности - в образе монаха, решение проблемы состояло бы в признании их необходимости друг-другу» (219).

Возможность положений, которые неизбежно ведут к противоречию между благой целью и несовершенными средствами, является *моральной трагедией* человека. Так ставят вопрос Ильин и другие мыслители, разделяющие его точку зрения.

Р. Редлих¹⁸⁷

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ ПО И. А. ИЛЬИНУ¹⁸⁸

Биографическая справка

Иван Александрович Ильин (род. в 1883 году) получил степень доктора за двухтомную диссертацию «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» (Москва, 1918). Он преподавал в Московском университете и в 1922 году вместе с Бердяевым, Франком, Вышеславцевым и другими русскими философами-идеалистами был выслан по ленинскому декрету за границу.

Поселившись в Берлине, И. А. Ильин сначала принимал участие в руководимой Н. А. Бердяевым Религиозно-Философской академии, но вскоре, разойдясь с ним во взглядах, покинул ее и отдался общественно-политической деятельности. В течение трех лет (1927—30) Ильин издавал журнал «Русский колокол», статьи которого сыграли немалую роль в образовании будущего НТС¹⁸⁹.

Будучи блестящим оратором, Ильин много выступал с лекциями и речами о России, русской национальной культуре и русской исторической судьбе. С приходом к власти национал-социалистов, он занял резко антигитлеровскую позицию и получил запрещение выступать публично («Redeverbot»), а в 1938 году переехал в Швейцарию и поселился в Цюрихе, где привел к окончанию ряд своих философских трудов, опубликованных, к сожалению, уже после его кончины.

И. А. Ильин умер в Цюрихе в 1954 году.

Главнейшие произведения И. А. Ильина

Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. Москва, 1918.

Религиозный смысл философии. Париж, 1925.
О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925.
Путь духовного обновления. Белград, 1937.
Основы художества. Рига, 1937.
Аксиомы религиозного опыта. Париж, 1953.
О сущности правосознания. Мюнхен, 1956.
Путь к очевидности. Мюнхен, 1957.
О тьме и просветлении. Мюнхен, 1959.

Объяснять, почему написанная уже больше полувек назад книга «О сопротивлении злу силою» остается морально и политически актуальной, значило бы не заметить вопроса, с которого она начинается: «Может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Может ли человек, верующий в Бога, приемлющий Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу мечом и силою? Вот двуединый вопрос, требующий ныне новой постановки и нового разрешения. Ныне особенно, впервые, как никогда раньше; ибо беспочвенно и бесплодно решать вопрос о зле, не имея опыта подлинного зла; а нашему поколению опыт зла дан с особенною силой, впервые, как никогда раньше».

И страницу ниже:

«Каково бы ни было последнее решение вопроса, оно не может быть единым и одинаковым для всех: наивность всеуравнивающей отвлеченной морали давно уже осознана философией, и требовать, чтобы все всегда сопротивлялось злу силой или чтобы никто никогда не сопротивлялся злу - бессмысленно».

Ильин, конечно, не первый поставил вопрос о применении физической силы в борьбе со злом. Этот поистине двуединый вопрос, как все подлинно философские вопросы, всегда стоял и всегда будет стоять перед людьми, и не только каждое новое поколение, но и каждый отдельный человек будет снова и снова решать его по-новому и по-своему. В политике этот вопрос — центральный, ибо в конечном счете единственная нравственная задача политики способствовать добру и противостоять злу, причем эта задача должна разрешаться политически, т. е. от случая к случаю, в зависимости от изменяющихся общественно-исторических условий, иной раз без, а иной раз и с самым решительным применением даже и самой грубой физической силы, включая силу оружия.

И не случайно апокалиптические «Три разговора» Владимира Соловьева начинаются с вопроса: «существует ли теперь или нет христолюбивое и достославное российское воинство?», а иначе говоря, достойно ли христианина и патриота братья за меч? И там,

в первом же разговоре (это только кажется, будто брошено мимоходом): «все святые собственно нашей русской Церкви принадлежат лишь к двум классам: или монахи разных чинов, или князья, то есть по старине значит непременно военные, и никаких других святых у нас нет разумею святых мужского пола. Или монах, или воин».

Но не будем судить о святости. В наш пацифистский век, в испуге перед атомным грибом, вопросы войны стоят иначе, чем они стояли до сих пор перед христианской Церковью, да и перед первыми читателями «Трех разговоров». Проблема пресечения зла принудительной силой этим, однако, не снимается. Не устранение этой силы, а отвечающие нравственному сознанию нашей эпохи формы ее применения вот задача сегодняшней политики.

Оговоримся, чтобы не было никакой путаницы: между той силой, которой, очевидно, можно и должно сопротивляться злу, и насилием следует ясно различать. Насилие есть деяние произвольное, необоснованное, возмутительное; насильник есть человек, преступающий рамки дозволенного, нападающий, притесняющий угнетатель и злодей. Против насилия надо протестовать, с ним надлежит бороться. Насилие как раз очевидное зло, вернее, очевидное проявление злого начала. Именно против насилия можно и должно применять силу.

Но прежде чем говорить о сопротивлении злу, спросим, а что такое зло? Выяснению природы зла в книге Ильина посвящена глава третья.

О ДОБРЕ И ЗЛЕ

«Проблему сопротивления злу невозможно поставить правильно, не определив сначала «местонахождение» и сущность зла.

Так, прежде всего, «зло», о сопротивлении которому здесь идет речь, есть зло не внешнее, а внутреннее. Как бы ни были велики и стихийны внешние, вещественные разрушения и уничтожения, они не составляют зла: ни астральные катастрофы, ни гибнущие от землетрясения и урагана города, ни высыхающие от засухи посевы, ни затопляемые поселения, ни горящие леса. Как бы ни страдал человек, какие бы печальные последствия они ни влекли за собой, — материальная природа, как таковая, даже в самых с виду нецелесообразных проявлениях своих не становится от этого ни доброю, ни злою...

Зло начинается там, где начинается человек, и притом, именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях как таковых, а человеческий душевно-духовный мир. Никакое внешнее

состояние человеческого тела само по себе, никакой внешний «поступок» человека сам по себе, т. е. взятый и обсуждаемый отдельно, отрешенно от скрытого за ним или породившего его душевно-духовного состояния,— не может быть ни добром, ни злом...

Перед лицом добра и зла всякий поступок человека таков, каков он внутренне и изнутри, а не таков, каким он кому-нибудь показался внешне или извне. Только наивные люди могут думать, что улыбка всегда добра, что поклон всегда учтив, что уступчивость всегда доброжелательна, что толчок всегда оскорбителен, что удар всегда выражает вражду, а причинение страданий — ненависть. При нравственном и религиозном подходе «внешнее» оценивается исключительно как знак «внутреннего», т. е. устанавливается ценность не «внешнего», а «внутреннего, явленного во внешнем», и далее, внутреннего, породившего возможность такого внешнего проявления».

Анализ добра и зла у Ильина построен, как мы видим, на безоговорочном признании внутренней субъективной природы добра и зла. Это очень важно, и мы хотим особенно подчеркнуть это, чтобы избежать впечатления, будто, по его мнению, зло может быть преодолено и изжито с помощью внешних средств. Ильин никогда не утверждает,— как это приписывали ему некоторые критики,— будто зло можно искоренить с помощью внешней силы.

Добро и зло суть явления субъективные, внутренние, духовно-душевные. Во внешнем, материальном мире их просто нет. Там, где действует закон причинности, нет ни добра, ни зла, и нельзя говорить о заслуге, вине и ответственности. Добро есть, прежде всего, добрая воля, а зло — злая воля; добро есть поэтому не просто любая любовь, но непременно одухотворенная любовь, как зло — слепая сила ненависти. Добро, по самой природе своей, религиозно,— ибо оно состоит в зрячей и целостной преданности Божественному. Зло, по самому естеству своему, противорелигиозно, ибо оно состоит в слепой, разлагающейся отвращенности от Божественного. Это значит, что добро не есть просто «любовь» или просто «духовная» зрячьсть: ибо религиозно-неосмысленная страстность и холодная претенциозность не создают святости. И точно так же это значит, что зло не есть просто «вражда» или просто «духовная слепость»: ибо вражда ко злу не есть зло; и беспомощное метание непрозревшей любви не составляет порочности. Только духовно слепой может восхвалять любовь как таковую, принимая ее за высшее достижение, и осуждать всякое проявление враждебного отвращения. Только человек, мертвый к любви, может восхвалять верный духовный вкус как таковой, принимая его за высшее достижение, и презирать искреннее и цельное заблуждение духовно непрозревшей

любви. Такова сущность добра и зла; и может быть, христианскому сознанию достаточно вспомнить о наибольшей Евангельской заповеди (полнота любви к совершенному Отцу) для того, чтобы в нем угасли последние сомнения».

ЛЮДИ СВЯЗАНЫ МЕЖДУ СОБОЙ

Глубинная приверженность Ильина к христианской традиции в этике очевидна. Он ясно видит, что царство добра и зла не от мира сего и что оно внутри нас. Но в противоположность своим философским учителям, немецким идеалистам, он понимает душевно-духовное «внутри нас» не только как «внутри каждого из нас», но и как «внутри нас всех вместе». Человеческая личность для него — как любят теперь говорить — «открытая система», она не замкнута сама в себе и общается с другими личностями. Ему свойственно характерное для русского склада чувство соборности, общности всех людей и всех дел их. Для него, как почти для всех русских мыслителей, люди живут в общем душевно-духовном лоне, в котором с нравственной точки зрения все во всем виноваты и все за все отвечают.

«От Бога и от природы,— пишет он,— устроено так, что люди влияют друг на друга не только преднамеренно, но и непреднамеренно; и избежать этого нельзя. Подобно тому, как таинственный процесс внутреннего очищения духом и любовью неизбежно, хотя и невольно, выражается во взгляде, в голосе, в жесте, в походке, он столь же неизбежно, хотя часто и бессознательно, действует на других...

...Подобно тому, как «доказательство» помогает другому увидеть и признать, а сильная, искренняя любовь помогает другому загореться и полюбить,— подобно этому крепкая, формирующая воля помогает другому принять решение, определиться и поддержать духовную грань своей личности. И это происходит не только в том порядке, что волевой акт действует своим непосредственным примером, заражением, наведением, увлечением («суггестия»), но и в том порядке, что воля к чужому волеию помогает безвольному осуществить волевой акт...

Человек с детства воспринимает в душу поток чужого воспитывающего волеизъявления; уже тогда, когда сила очевидности еще не пробудилась в его душе и сила любви еще не одухотворилась в нем для самовоспитания,— в душу его как бы вливалась воля других людей, направленная на определение, оформление и укрепле-

ние его воли; еще не будучи в состоянии строить себя самостоятельно, он строил себя авторитетным, налагавшимся на него изволением других,— родителей, Церкви, учителей, государственной власти,— научаясь верному, твердому волеуправлению...

В процессе духовного роста человечества запасы верно направленной волевой энергии накаплиются, отрешаются от единичных, субъективных носителей, находят себе новые, неумирающие, общественно организованные центры и способы воздействия, и в этом сосредоточенном и закреплённом виде передаются из поколения в поколение. Образуются как бы безличные резервуары внешней воспитывающей воли, то скрывающиеся за неуловимым обликом «приличия» и «такта», то проявляющиеся в потоке «распоряжений» и «законов»; то поддерживаемые простым и безличным общественным «осуждением», то скрепляемые действием целой системы организованных учреждений».

Личная этика, исходящая из непосредственной личной оценки добра и зла, дополняется, таким образом, общественной, исторически складывающейся этикой, зачастую понуждающей даже злого человека вести себя так, чтобы если >же быть, то хоть казаться добрым в глазах того общества и того времени, в котором он живет.

Это понуждение носит, правда, психический характер. Оно остается в сфере духовной и душевной жизни. Но ведь эта внутренняя сфера по самой своей природе открыта людям и миру. Она проявляет себя во внешних физических действиях и сама принимает в себя, наряду с психическими, и физические воздействия. И те, кто вслед за Львом Толстым учит о неприменении силы в борьбе со злом, может быть, правы, считая применение физической силы всегда насилием и непременно злом. «Может быть, - говорит тут Ильин, это и значит «воспротивиться злу злом»? Может быть, не психическое понуждение, а физическое понуждение и пресечение есть сущее зло и путь дьявола?»

О ФИЗИЧЕСКОМ ПОНУЖДЕНИИ И ПРЕСЕЧЕНИИ

В этой главе Ильин отвечает на поставленный вопрос:

«Именно в этой связи и только в этой связи правильно подходить к проблеме физического заставления других людей. Потому что этот вид заставления, прежде всего, не самодовлеющ и не отрешен от других видов, а является их опорой и укреплением. Физическое воздействие на других людей образует последнюю и крайнюю стадию заставляющего понуждения; он выступает тогда, когда само-

заставление не действует, а внешнее психическое понуждение оказывается недостаточным или несостоятельным. Конечно, натуры упрощенные и грубые, порывистые, неуравновешенные и злые бывают склонны упускать из виду эту связь и пренебрегать этой градацией; однако принципиально это дела не меняет: нет такого средства, нет такого лекарства или яда, которым люди не могли бы злоупотребить по легкомыслию или по необузданности, и все эти злоупотребления нисколько не опорочивают данных средств как таковых.

Внешнее физическое воздействие, как таковое, не есть зло, уже по одному тому, что ничто внешнее, само по себе, не может быть ни добром, ни злом: оно может быть только проявлением внутреннего добра или зла. Тот, кто нравственно осуждает внешнее, тот или совершает нелепость, прилагая нравственные понятия без всякого смысла, или же, сам того не замечая, он осуждает не внешнее, а внутреннее, которое, может, и не заслуживает осуждения. Гак, имеет смысл сказать, что «свиная мнительность есть зло», но не имеет смысл сказать, что «кровавый разрез есть зло». Точно так же имеет смысл сказать, что «ненависть, приведшая к отравлению, есть зло»; но бессмысленно говорить, что «введение яда в чужой организм есть зло».

Но если бы кто-нибудь захотел утверждать, что всякое физическое воздействие на другого есть зло, поскольку оно состоялось преднамеренно, то и это было бы несостоятельно. Всякое преднамеренное физическое воздействие на другого есть, конечно, проявление волевого усилия и волевого воздействия; однако усилие воли, само по себе, не есть зло: ибо оно может прямо обслуживать требования очевидности и любви; оно может порываться им навстречу; оно может условно предвирать и временно заменять их.

Ввиду этого внешнее физическое заставление не подлежит осуждению ни в силу своей внешней телесности, ни в силу своей волевой преднамеренности. Обе черты могут быть налицо без того, чтобы состоялось злодеяние. Так, строжайший запрет самовольному ребенку ехать на лодке в бурное море, запрет, сопровождаемый угрозой запереть его и, наконец, завершающийся ввиду непослушания осуществлением угрозы,— невозможно признать злодеянием; физическое пресечение состоится, но осудить его как «насилие» значило бы проявить полное невнимание к нравственной сущности поступка. Подобно этому, если мои друзья, видя, что я одержим буйным гневом, что я порываюсь к убийству и не внемлю уговорам, свяжут меня и запрут, пока не пройдет припадок озлобления,— то они не «насилие» совершат надо мною, а окажут мне величайшее духовное

благодетельство и, естественно, что я сохранию к ним благодарное чувство до конца моих дней. Напротив, приказ вымогателя уплатить неслыханные ему деньги, сопровождаемый угрозой замучить похищенного ребенка и завершающийся, ввиду неуплаты, осуществлением угрозы,— будет подлинным злодеянием; и только духовная и терминологическая ослепленность может приравнять все эти поступки в общем отвержении «насилия как такового».

Все это означает, что вопрос о нравственной ценности внешнего физического заставления зависит не от «внешней телесности» воздействия и не от «волевой преднамеренности» поступка, а от состояния души и духа физически воздействующего человека».

Иначе говоря, в вопросе применения силы в борьбе со злом остается действительным фундаментальный принцип нравственной оценки: оценивать следует, прежде всего, мотивацию поступка; нравственная мера может прилагаться лишь к душе действующего или бездействующего человека, к его чувству, разуму и воле, проявляющейся в его поведении и диктующей ему его поступки.

Ильин совершенно прав, когда устанавливает, что «пресекающий внешнее злодеяние злодея есть не враг любви и очевидности, но и не творческий пробудитель их, а только их необходимый и верный слуга». Применяющий силы в борьбе со злом и не может претендовать на большее. И если он морально полноценен, он понимает, что, прибегнув к силе, он не становится сам и не ставит другого на путь добра, но лишь преграждает путь внешнему проявлению злой воли.

Мы сказали «злой воли», но Ильин говорит «воли злодея». И не случайно, потому что,— как ныне многие,— видит зло не как самодовлеющее губительное начало, а лишь как отрицание добра, вследствие чего «воля злодея» представляется ему не активной и целеустремленной силой, а «неспособной к самопонижению и самообузданию», «расшатанной, разложившейся, мятущейся похотью».

«Если это воля,— пишет он,— то воля слепая; не ведущая, а одержимая; не выбирающая, а нагруженная; и если властвующая: то из-под власти злобных страстей. Это «воля», не знающая самообуздания и не желающая звать его; и притом уже настолько внутренне мотивированная, что сила психического понуждения, идущего извне, оказывается бессильною и несостоятельною. Однако это есть все-таки «воля», выявляющая, объективирующая себя в потоке внешних действий и поступков, которые дают ей жизненное удовлетворение. Настаивать на том, что внешнее давление на эту «волю» допустимо только с ее предварительного согласия, может лишь духовно и психологически наивный человек: ибо только духовная наив-

ность способна благоговеть перед автономной злобной похоти; и только психологическая наивность может допустить, что злая похоть изъявит свое согласие на то, чтобы внешнее вмешательство лишило ее наслаждений. Поэтому не следует ослепляться и затрудняться этим «несогласием» злодейской похоти. Злодей, конечно, «не согласен» на это злобою своею; и это естественно, ибо зло было бы не злом, а добродушной слабостью, если бы оно мирилось с противодействием. Но сопротивляющийся, понуждая и пресекая, внешне поражая активную злую похоть злодея, должен обращаться к его потенциальной духовности, в уверенности, что это духовное воление, поскольку оно еще живо, находится на его стороне. Автономия злодея была бы священна только тогда, если бы она и в злобе, и в злодеяниях оставалась проявлением духа; но на самом деле она есть проявление противодуховности; и сущность ее уже не в самозаконности (авто-номии) и не в самоуправлении, а в беззаконии и саморазнуздании».

Ильин указывает, что «понуждающее и пресекающее сопротивление злу отнюдь не становится проявлением зла или злым делом оттого, что оно передается человеку через посредство его тела» и решительно настаивает на том, что «тело человека не выше его души и не священнее его духа». Разумеется, психическому воздействию следует отдать предпочтение перед физическим, хотя бы уже потому, что оно воздействует на внутренний источник зла, а не на внешние его проявления. Но, тем не менее, «физическое воздействие на другого человека против его воли духовно показуется в жизни каждый раз, как внутреннее самоуправление изменяет ему и нет душевно-духовных средств для того, чтобы предотвратить непоправимые последствия ошибки или злой страсти».

Ильин понимает, конечно, что в применении силы есть элементы насилия, на которые нельзя закрывать глаза: «и насильиик, и пресекающий — не уговаривают и не ласкают; оба воздействуют на человека вопреки его согласию; оба не останавливаются перед воздействием на его внешний состав. Но какое же глядение поверху необходимо для того, чтобы на основании этих формальных аналогий утверждать существенную одинаковость и духовную разнотенность насилия и пресечения!» Ибо «прав тот... кто выгонит из храма кошунствующих бесстыдников... кто свяжет невиняемого и укротит одержимого злодея».

И совершенно по Ильину сказано у Солженицына «В круге первом»: «волкодав прав, а людоед—нет»⁹⁰.

ВОПРОС ЛИЧНОЙ ПРАВЕДНОСТИ

Применение физической силы к другому человеку, даже к злодею, само по себе ни при каких условиях не может быть добром. Но нередко оно есть наименьшее зло. Путь сопротивления злу открытой физической силой не есть путь праведности. Но в определенных жизненных ситуациях отказаться от него нельзя, и возведение непротивления в ранг нерушимой этической основы поведения ведет к тому, что Бердяев так выразительно назвал «трансцендентальным эгоизмом». Этическую несостоятельность погони за личной праведностью во что бы то ни стало Ильин убедительно показывает в полемике с тезисом Льва Толстого, советовавшего в крайнем, предельно остром случае «ставить самого себя на место убиваемого» (Круг чтения, II) или жертвовать своей жизнью, но не прибегать к физической силе.

Возражая Толстому, Ильин пишет так: «Если волевая, героическая, несентиментально-любящая душа стоит перед заданием спасти от смерти любимого человека (или соответственно оградить от насильников-растлителей семью, церковь, родину),— то она не может считать свое задание разрешенным, если она праведнически погибнет вместе со спасаемым и притом погибнет потому, что не решится преступить пределов своей моральной праведности. Но сентиментальный моралист любит только до пределов своей личной моральной праведности. За спасение любимого он согласен отдать, в крайнем случае, свою жизнь, но не свою моральную безукоризненность. Правда, он любит и готов защищать любимое; но лишь до тех пор, пока не окажется необходимым физическое противодействие, которое для него морально-запретно как греховное, постыдное насилие. Поэтому, если жизнь ставит его перед необходимостью выбора между спасением любимого человека и спасением своей личной праведности — он, не обвиняясь, спасает свою праведность (хотя бы ценою ее смертного конца) и предаёт любимый предмет. Его жертва заключается не на алтаре любимого предмета, а на алтаре собственного морального совершенства.

Этим и определяется предел его эгоцентрической любви. Конечно, это совсем не мало, если человек ставит свою моральную безукоризненность, как он ее сам понимает, выше собственной жизни. Однако именно эта преданность его своей собственной добродетели обнаруживает, сколь мало он предан всему, что не есть она. Если насильник нападает на любимого человека и я в этот момент предпочитаю, чтобы он был убит (хотя бы вместе со мною), чем чтобы я оказал насильнику физическое противодействие,— то вся моя лю-

бовь оказывается аффектированным прекраснословием. Я обнаруживаю тем самым, что моя любовь ограничена своею собственною природою; что эти пределы обрекают ее на своеобразное практическое дезертирство и предательство, и притом в наиболее критический момент; что я в действительности не смею любить самозабвенно, целно и героически из боязни согрешить; и что вся моя «любовь» есть разновидность практического безразличия к якобы любимому предмету...

Понятно, что если бы акцент любви лежал не на самом любящем субъекте, а на любимом предмете, то обращение к физическому противодействию не выросло бы в непреодолимую преграду. Спасаящий спас бы любимого, не рефлектируя на возможный грех и не трепеща перед своею возможною моральною небезукоризненностью: ибо им двигала бы реальная любовь и реальная необходимость. Он отложил бы моральный суд над собою, и этот несвоевременный суд не поверг бы его в момент действия в раздвоенность, колебание, безволие и практическое предательство.

Ясно также, что сентиментальная любовь не единит людей, а разъединяет их. В самом деле, если бы каждый человек, следуя правилу субъективистической морали, предоставил других самим себе, заботясь о своей собственной моральной безгрешности, то возникло бы не братское единое, а распыление отвернувшихся друг от друга пассивных атомов. Все были бы погружены, каждый про себя и для себя, в самодовлеющий процесс морализирующего самоумиления и каждый сознавал бы, что в критическую для него минуту нападения он не найдет у других ничего, кроме безвольного и пассивного сострадания или, в самом лучшем случае,— готовность быть изнасилованным вместе с ним».

Человеку вовсе не легко различать между добром и злом, а тем паче, когда, как это почти всегда бывает в жизни, он видит их перед собою в трагическом смешении. В своей оценке добра и зла мы, увы, слишком часто делаем зло, думая сделать добро. Наши ошибки и заблуждения не меняют, однако, того основного факта, на котором построено все ильинское оправдание сопротивления злу силою.

«Добро и зло в действительности не равноценны и не равноправны; и точно так же не равноценны и не равноправны их живые носители, осуществители и слуги. Называть того, кто пресекает злодейство, «насильником» можно только от слепоты или от лицемерия; осуждать «наравне» казнь злодея и убийство праведного мученика можно только от лицемерия или от слепоты. Только для лицемера или слепца равноправны Георгий Победоносец и закалаемый им дракон; только лицемер или слепец могут при виде этого подвига

«держат нейтралитет», и звать к «гуманности», ограждая себя и выжидая...»

И далее:

«Все это, вместе взятое, делает то, что понуждающий и пресекающий, совершая в качестве неправедника свой трудный, ответственный и опасный путь, возлагает на себя и несет на себе особливые бремена неизбежной неправедности, возможной греховности и вероятной виновности. Активная, героическая борьба со злом отнюдь не является прямою и непосредственною дорогою к личной святости; напротив, этот путь есть путь наитруднейший, ибо он заставляет брать на свои плечи помимо собственного, недопреодоленного зла еще и бремя чужих, пресекаемых злодеяний; он не позволяет «творить благо», «отходя от зла», но заставляет идти ко злу и вступать с ним в напряженное, активное взаимодействие. На этом пути человека ждут большие подвиги, требующие от него большей силы, но возлагающие на него и большую ответственность. И поскольку ему не удастся справиться с принятою на себя обязанностью, постольку на его душу может лечь и большая вина.

Можно легко понять и объяснить, что слабый человек испугается этого пути, устрасится ответственности и не примет подвигов. Но было бы совершенно неосновательно и легкомысленно делать отсюда тот вывод, что путь этого устранившегося человека, слабого, уклоняющегося от подвига и мирового бремени, является по одному этому более совершенным, духовно более верным и нравственно менее виновным. Не говоря уже о том, что он грешит по-своему, по-своему изживая свои слабости и злые влечения,— но он принимает на себя еще и вину злодея (ибо он потакает ему и пассивно соучаствует в его злодеяниях), и неправедность пресекающего (ибо он неизбежно пользуется плодами и благами его подвигов); и если он увенчивает все это фарисейским самодовольством и осуждением, гордясь своей мнимой праведностью и переоценивая свою добродетель, то высота его нравственного облика оказывается совсем сомнительной... И не выше ли ее возносится возмущенная в своей чистоте и растревоженная в своей совести душа пресекающего человекоубийцы?»

А ХРИСТИАНСКОЕ ПРОЩЕНИЕ ОБИД?

Ведь учил же Христос любить врагов и прощать обиды? Да, учил. Но непротивлению злу, пассивности перед лицом зла Христос не учил никогда. У Ильина об этом сказано очень ясно и достаточно подробно.

Призывая любить врагов, Христос имел в виду личных врагов самого человека («ваших», «вас»; ср. Евангелие от Матфея, гл. 5, 43—47; от Луки, гл. 6, 27—28), его собственных ненавистников и гонителей, которым обиженный, естественно, может простить и не простить. Христос никогда не призывал любить врагов Божиих, благословлять тех, кто ненавидит и попирает все Божественное, содействовать кощунственным совратителям, любовно сочувствовать одержимым растлителям душ, умиляться на них и всячески заботиться о том, чтобы кто-нибудь, воспротивившись, не помешал их злодейству. Напротив, для таких людей, и даже для несравненно менее виновных, Он имел и огненное слово обличения (от Матфея, гл. 11, 21—24, гл. 23; от Марка, гл. 12, 38—40; от Луки, гл. 11, 39—52; 13, 32—35; 20, 46—47 и др.), и угрозу суровым возмездием (от Матфея, гл. 10, 15; 18, 9, 34—35; 21, 7, 13; 24, 51; 25, 12, 30; от Марка, гл. 8, 38; от Луки, гл. 19, 27; 21, 20—26; от Иоанна, гл. 3, 36), и изгоняющий бич (от Матфея, гл. 21, 12; от Марка, гл. 11, 15; от Луки, гл. 19, 45; от Иоанна, гл. 2, 13—16), и грядущие вечные муки (от Матфея, гл. 25, 41, 46; ср. от Иоанна, гл. 5, 29). Поэтому христианин, стремящийся быть верным слову и духу своего Учителя, совсем не призван к тому, чтобы противоестественно вынуждать у своей души чувства нежности или умиления к нераскаянному злодею как таковому; он не может также видеть в этой заповеди ни основания, ни предлога для уклонения от сопротивления злодеям. Ему необходимо только понять, что настоящее, религиозно-верное сопротивление злодеям ведет с ними борьбу именно не как с личными врагами, а как с врагами дела Божия на земле; так что чем меньше личной вражды в душе сопротивляющегося и чем более он внутренне простил своих личных врагов,— всех вообще и особенно тех, с которыми он ведет борьбу,— тем эта борьба его будет, при всей ее необходимости суровости, духовно вернее, достойнее и жизненно целесообразнее...

И дальше:

«Вообще говоря, нужна сущая духовная слепота для того, чтобы сводить всю проблему сопротивления злу к прощению личных обид к моим врагам, моим ненавистникам и к моему душевно-духовному преодолению этой обиженности; и было бы совершенно напрасно приписывать такую духовную слепоту Евангелию. Естественно, что наивный человек, с его чисто личным и скудным мировосприятием, не видит добра и зла в их более чем личном — общественном, общечеловеческом и религиозном измерении: и именно потому он полагает, что личное прощение угашает зло и разрешает проблему борьбы с ним. Но на самом деле это не так. Простить обиду значит по-

гасить в себе ее злотоворящую силу и не впустить в себя поток ненависти и зла; но это совсем не значит победить силу злобы и зла в обидчике. После прощения остается открытым и неразрешенным вопрос: что же делать с обидевшим, не как с человеком, который меня обидел и которому за это причитается от меня месть или возмездие, а как с нераскаявшимся и не исправляющимся насильником? Ибо бытие злодея есть проблема совсем не для одного пострадавшего и совсем не лишь в ту меру, в какую ему не удалось простить; это — проблема для всех, значит и для пострадавшего, но не как для пострадавшего и непростившего, а как для члена того общественного единения, которое призвано к общественному взаимовоспитанию и к организованной борьбе со злом...

Ибо: «Наивно было бы думать, что деятельность злодея сводится к физическому нападению, отнятию имущества, ранению, изнасилованию и убийству. Конечно, все эти деяния обычно мало затрудняют или совсем не затрудняют злодейскую душу; и поражая внешние блага других людей, злодеи наносят им через это и жизненный, и душевный, и духовный ущерб. Мало того, насилующие злодеи, сговорившись и организовавшись, могут нанести неисчислимый вред духовной жизни не только отдельных людей, но и целых народов, и всего человечества...»

Вот почему, пишет Ильин, «обиженный может и должен простить свою обиду и погасить в сердце свою обиженность; но именно его личным сердцем и его личным ущербом ограничивается компетентность его прощения; дальнейшее же превышает его права и его призвание... В составе каждой неправды, каждого насилия, каждого преступления, кроме личной стороны обиды и ущерба, есть сверхличная сторона, ведущая преступника на суд общества, закона и Бога; и понятно, что личное прощение частного лица не властно погасить эту подсудность и эти возможные приговоры. В самом деле, кто дал мне право прощать от себя злодеям, творящим поругание святыни, или злодейское соблазнение малолетних, или гибель родины? И каков может быть смысл этого мнимого «прощения»? Что означает оно: что я их не осуждаю и не обвиняю? Но кто же поставил меня столь милостивым судьей? Или что я примиряюсь с их злодеяниями и обязуюсь не мешать им? Но откуда же у меня может взяться такое мнимое право на предательство, на предательство святыни, родины и беззащитных? Или, быть может, это прощение означает, что я воздерживаюсь от всякого суждения, умывая руки и предоставляю события их неизбежному ходу? Однако такая позиция безразличия, безволия и попущения не имеет ничего общего

с христианским прощением и не может быть обоснована никакими ссылками на Евангелие...

Именно в этой связи следует понимать и евангельские слова «не противься злому» (от Матфея, гл. 5, 39). Правило, заключающееся в них, определительно разъяснено последующими словами - I» смысле кроткого перенесения личных обид («Кто ударит тебя в правую щеку твою». От Матфея, гл. 5, 39; от Луки, гл. 6, 29), а также щедрой отдачи личного имущества «взять у тебя рубашку» (от Матфея, гл. 5, 40, 42; от Луки, гл. 6, 29, 38; «Просящему у тебя» ...«взявшего твое». От Луки, гл. 6, 30) и личных услуг («и кто принудит тебя идти с ним». От Матфея, гл. 5, 41). Истолковать этот призыв к кротости и щедрости в личных делах как призыв к безвольному созерцанию насилий и несправедливостей или к подчинению злодеям в вопросах добра и духа было бы противосмысленно и противостоительно. Разве предать слабого злодею - значит проявить кротость? Или человек волен подставлять нападающему и чужую щеку? Разве щедрость не распространяется только на свое, личное? Или растративший общественное достояние и отдавший своего брата в рабство — тоже проявил «щедрость»? Или предоставлять злодеям свободу надругиваться над храмами, насаждать безбожие и губить родину -значит быть кротким и щедрым? И Христос призывал к такой кротости и к такой щедрости, которые равносильны лицемерной праведности и соучастию со злодеями? Учение Апостолов и Отцов Церкви выдвинуло, конечно, совершенно иное понимание. «Божие слуги» нуждаются в мече и «не напрасно носят его» (Рим., гл. 13, 4); они — гроза злодеям. И именно в духе этого понимания учил св. Феодосий Печерский, говоря: «живите мирно не только с друзьями, но с врагами; однако только со своими врагами, а не с врагами Божиими».

СОЛИДАРНОСТЬ В БОРЬБЕ СО ЗЛОМ

О связи людей между собой в добре и в зле мы до сих пор упоминали только попутно и бегло. Выберем главное, что сказано об этом в «Спротивлении злу силою». Ильин безусловно и ясно видит, что «в творчестве добра и в борьбе со злом люди связаны друг с другом не только взаимностью, но и общностью. Ибо у них имеется одна, единая, всем им общая цель, такое общее благо, которое или сразу у всех будет, или сразу у всех не будет: это есть мир на земле, расцветший из человеческого благоволения. Именно единство и общность этой цели заставляют людей объединять свои силы и вносить

единую организацию в дело борьбы со злом. Каждый злодей мешает всем остальным быть не злодеями; каждый колеблет и отравляет весь общий уровень духовного бытия. Поэтому каждый злодей, злодействуя, должен встретиться со всеми, объединений сопротивляющимися ему; это сопротивление ведется немногими от имени всех и от лица единой, общей цели. Таков смысл всякой духовно осмысленной общественной организации. Чувство взаимной связи и взаимной ответственности, созревая, указывает людям их общую духовную цель и заставляет их создать единую, общую власть для служения ей. Эта власть (церковная или государственная) утверждает в своем лице живой орган общей священной цели, орган добра, орган святости; и потому совершает все свое служение от ее лица и от ее имени. Понуждающий и пресекающий представитель такого общественного союза делает свое дело не от себя, не по личной прихоти, не по произволу; нет, он выступает как слуга общей святости, призванный и обязанный к понуждению и пресечению от ее лица. Он является живым органом той силы, которая составлена из всех индивидуальных, духовных сил, связанных солидарным отношением к общей святости; эта сила есть сила самой святости, а он есть ее живое явление и ее живой меч.

Именно благодаря тому, что духовно осмысленная общественная власть почерпает свои права из отношения к общей цели, а свою силу - из общей солидарности, воля каждого отдельного члена влияет в эту власть, признает ее добровольно и, подчиняясь ей, сохраняет свою духовную свободу. Мало того, правосознание связывает каждого с общею и единою властью в ее служении так, что каждый участвует своею волею и своею силою в ее актах, даже и в тех, в которых он сам непосредственно не выступает. И в результате этого слагается организация, в которой общий элемент единого блага и единой цели получает единого и общего волевого двигателя, до известной степени снимающего с единичных людей задание и бремя непосредственного понуждения и пресечения злодеев.

Благодаря такой организации каждый член союза может и должен чувствовать, что его воля и его сила участвуют в борьбе центральной власти с началом зла и его носителями. Это выражается в признании и поддержании актов этой борьбы не только за страх, но и за совесть, в сочувствии им и активном, инициативном содействии. Властвующий центр, ведя эту борьбу, нуждается в этом сочувствии и содействии и имеет право на него; мало того, - побеждать в этой борьбе и строить совместную жизнь ради общей цели он может только тогда и лишь постольку, поскольку общественное мнение (и в его распыленном, и в его сосредоточенном состоянии)

поддерживает его своим сочувствием и содействием. Власть и народ должны быть согласны в понимании зла и добра и солидарны в волевом отвержении зла; вне этого обе стороны идут навстречу гибели. Эта гибель и наступает, если одна из сторон изменяет общей цели или ее верному пониманию: если власть начинает потакать злодеям или если народ начинает их укрывать. Тогда общественно организованное сопротивление злу прекращается, уступая свое место более или менее злонамеренному непротивлению; и в результате победа зла оказывается обеспеченной».

Оговоримся еще раз: людям вовсе не легко различать между добром и злом, особенно в том трагическом смешении добрых и злых начал, с которыми нам приходится иметь дело и в конкретно окружающей нас действительности, и в наших собственных душах. Как часто, увы, доброе поведение диктуется нам расчетом, выгодой, боязнью общественного осуждения или правового преследования! Все ли мы откажемся от злого дела, если есть уверенность, что оно останется безнаказанным и никому не известным? И как часто, увы, вредные, соблазнительные, злые дела совершаются из добрых побуждений, с чистой совестью и с желанием послужить добру! И многие ли способны противостоять давлению организованного зла, будь то в лице шайки преступников, будь то в лице злых правителей?

Ильин, к сожалению, ничего не сказал о зле, организованном в государственных масштабах. Государственная власть, даже несовершенная и неполноценная, есть для него, как для апостола Павла, орган добра, проявление солидарности добрых граждан. А когда это не так? Когда государственная власть в результате злой солидарности захвативших ее злодеев превращается в орган зла? Несмотря на то, что его книга вышла в 1925 году, у Ильина нет ответа на этот вопрос, хотя складывающееся тогда положение вещей ясно охарактеризовано следующей страницей.

«Каждое внешнее злодеяние является как бы испытанием или пробным камнем для всех, воспринимающих его: самым осуществлением своим оно испытывает духовную зрелость предстоящих, их преданность добру, их силу в добре, чуткость их совести, их любовь к ближнему, но и их способность мириться с победою зла и потворствовать ему. Присутствующий при злодеянии переживает некое искушение и соблазн: ибо во всяком злодеянии зло провоцирует всех окружающих, властно заставляя их высказаться и обнаружиться, занять решительную позицию: против зла или в пользу зла. Уклониться от этого испытания нельзя, ибо уклонившийся и отвернувшийся высказывается тем самым в пользу зла. Именно эта острота

проблемы придает каждому злодеянию характер трагический — не для злодея только, но и для всех воспринимающих. Подавляющее большинство людей предстает злодеянию в состоянии внутренней неготовности: их собственная, лично-внутренняя борьба со злом не закончена и не завершена, и из этого неустойчивого равновесия они вынуждены совершить внешнее волевое оказательство, резко ставящее их на одну сторону и нередко заставляющее их нести длительные или вечные последствия этого поступка. Вот почему большинство людей оказывается растерянным перед лицом злодеяния и растерянность эта бывает тем большею, чем дерзновеннее и самоувереннее злодей. И какие только благовидные мотивы не приходят здесь на помощь тому, кто тянется к «безопасной» пассивности: и «отвращение к насилию», и «жалость» к злодею, и ложное смирение («я и сам грешный человек»), и ссылка на свою «неуполномоченность», и обязанность сохранить себя «для семьи», ...и мудрое правило «в сомнении воздержись», и многое другое. И все это служит одной цели: оправдать и приукрасить свое религиозное и нравственное дезертирство».

На этой цитате мы окончим наше изложение книги Ильина «О сопротивлении злу силою». Не входя в субъективные переживания ныне уже исторических фигур Ленина, Троцкого и Сталина и их нынешних преемников, предоставим читателю самому решить для себя, считает ли он их злодеями. Объективно их политика была и осталась дерзновенным и самоуверенным злодейством, перед которым неуместно ложное смирение и отвращение к насилию, непростительны ссылки на свою неуполномоченность, небезопасна пассивность и бессмысленно стремление что-либо отстоять и сохранить, жертвуя главным — очевидностью нравственного суждения.

Книга Ильина напоминает о том, что применению принципов мирного сосуществования и ненасильственного разрешения конфликтов положен определенный этический предел. В этом ее сегодняшняя злободневность, но в этом же и ее неустаревающее значение.

Н. Полторацкий¹⁹¹

**И. А. ИЛЬИН И ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ЕГО ИДЕЙ
О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЙ¹⁹²**

Посвящается моему сыну

Иван Александрович Ильин был выдающимся русским ученым и мыслителем, одним из главных представителей русской религиоз-

ной философии XX века. Он родился 28 марта (10 апреля) 1883 г. в Москве, где потом получил первоклассное гимназическое и университетское образование и где в течение десяти лет, с 1912 по 1922 г., преподавал в Московском университете и в ряде других высших учебных заведений. В сентябре 1922 г. был большевиками в шестой раз арестован, а затем и выслан из России. Следующие 16 лет провел в Берлине, где до укрепления национал-социалистического режима преподавал в Русском Научном институте, выступая одновременно в Германии и в других странах Европы с многочисленными публичными докладами. В 1934 г. был гитлеровцами из Института удален и в дальнейшем лишен прав публичных выступлений, как печатных, так и устных. В 1938 г. смог выбраться в Швейцарию и последние 16 лет прожил, напряженно работая, в Цолликоне под Цюрихом, где умер 21 декабря 1954 года.

Ученый юрист и философ, Ильин был также искусствоведем, литературоведом и историком. Он был блестящим оратором, лектором, педагогом, публицистом и редактором, законченным стилистом, мастером русского языка. Его перу принадлежит несколько сот статей и свыше тридцати книг и брошюр*. Как ученый и мыслитель Ильин рано, сразу же и навсегда завоевал себе прочное место в истории философии своим двухтомным капитальным исследованием «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Но его полемическая репутация была и, вероятно, останется связанной с другим его философским исследованием «О сопротивлении злу силою»: из всех многочисленных трудов Ильина ни один не вызывал такой острой реакции, как этот.

Со времени выхода книги Ильина прошло уже полвека, ее автор и его знаменитые и малоизвестные оппоненты и единомышленники давно умерли, но самый вопрос о сопротивлении или непротивлении злу силой остается в категории вечных, «проклятых» вопросов, и уже хотя бы по одной этой причине книга Ильина и та полемика, которую эта книга породила, представляет не только преходящий исторический, но и постоянный теоретический и практический интерес и значение.

* Подробнее о жизненном пути, трудах и некоторых основах мировоззрения проф. Ильина см. в моей статье «И. А. Ильин» в сб. «Русская религиозно-философская мысль XX века», под ред. Н. П. Полторацкого, издание Отдела славянских языков и литератур Питтсбургского университета, Питтсбург, 1975, стр. 240- 250. О литературно-философских взглядах Ильина см. мою статью «Русские зарубежные писатели в литературно-философской критике И. А. Ильина» в сб. «Русская литература в эмиграции», под ред. Н. П. Полторацкого, в том же издании, Питтсбург, 1972, стр. 271—287.

І. КНИГА И ИДЕИ ИЛЬИНА. ЭТАПЫ ПОЛЕМИКИ

1. Некоторые краткие сведения, относящиеся к истории создания книги, можно найти в еще неопубликованных воспоминаниях Ильина*. Так, мы узнаем, что через год с небольшим после высылки из Советской России Ильин заболел гриппом, болезнь затянулась, и к весне 1924 г. врачи установили катар верхушек легких (рецидив после болезни 1916 г.). Ильин должен был уехать с женой из Берлина на юг, в Австрию и Италию, и провел в отъезде с мая 1924 до марта 1925 года. Во время этой поездки, с июля 1924 г., он и стал писать свою книгу «О сопротивлении злу силою». Необходимую ему для работы иезуитскую литературу вопроса Ильин нашел, в частности, в библиотеке Уффици во Флоренции и в библиотеке Сан-Ремо. Работал также в Сиузи и Меране. Именно тогда, 26 августа 1924 г., в Сиузи, художник Георгий Георгиевич Габрический¹⁹³ и написал с него портрет, воспроизведенный во втором издании книги.

К весне книга была готова и вышла в свет в Берлине 27 июня 1925 года.

2. Как И. А. Ильин указывает в предисловии, поводом к написанию его книги явились грозные и судьбоносные события, обрушившиеся на Россию и опрокинувшие «все ложные основы, заблуждения и предрассудки, на которых строилась идеология прежней русской интеллигенции» и которые вели и привели Россию «к разложению и гибели». Свою задачу автор видел в том, чтобы вскрыть эти ложные основы, заблуждения и предрассудки — и противопоставить им возрожденную религиозную и государственную мудрость и силу «восточного Православия и особенно русского Православия».

Продуктом этого одновременно негативного и позитивного подхода и стала книга, формально состоящая из 22-х глав (фактически — из «Введения» и 21-й главы), трактующих в большинстве ряд отдельных тем, относящихся к общей проблеме о сопротивлении злу силою.

Вскоре после выхода книги в свет И. А. Ильин, узнав, что П. Б. Струве собирается написать о ней в «Возрождении» статью, дал — в пока еще не опубликованном письме к Струве¹⁹⁴ от 19 июля 1925 года** то, что сам Ильин определил как «маленький коммен-

* Работая над этой статьей, я широко пользовался материалами архива проф. И. Л. Ильина (Courtesy of Michigan State University Special Collections, I. L. Iljin Collection.)

** Архив, пакет № 197 (микрофильм 7), документ 48. За исключением особо оговоренных случаев, курсив всюду — цитируемых авторов.

тарий» в книге. Этот комментарий может служить своего рода ключом к книге, позволяя еще лучше уразуметь ее внутреннюю структуру и общий идейный замысел.

Ильин писал, что книга делится на *четыре части*:

1) главы 1- 8 (т. е. «Введение», «О самопредании злу», «О добре и зле», «О заставлении и насилии», «О психическом понуждении», «О физическом понуждении и пресечении», «О силе и зле», «Постановка проблемы») — это есть «расчистка дороги от мусора, уяснение, уточнение, удаление плевел из мысли, чувства и воли; *постановка проблемы*;

2) главы 9 — 12 («О морали бегства», «О сентиментальности и наслаждении», «О нигилизме и жалости», «О мироотвергающей религии») — это «погребение набальзамированного Толстовства»;

3) главы 13—18 («Общие основы», «О предмете любви», «О границах любви», «О связанности людей в добре и зле», «Обоснование сопротивляющейся силы») суть «разрешение проблемы — начало: бей, но когда? но доколе? но отколе? но кого? но зачем? но почему?»;

4) главы 19—22 («О мече и праведности», «О ложных решениях проблемы», «О духовном компромиссе», «Об очищении души») суть «разрешение проблемы - конец: *очищайся*, от чего? почему? для чего?». Ильин тут же добавляет: «В частности, глава 20 («О ложных решениях проблемы») отмежевывается от Лютера и иезуитских соблазнов. Центральное различие этих глав — «неправедность», «грех» — вводится мною сознательно, в нем *корень* всего разрешения...».

Из этого плана книги совершенно очевидно, что — как Ильин шуточно выразился — «погребение набальзамированного Толстовства» отнюдь не являлось главной задачей автора. В том же письме, несколько выше, Ильин прямо об этом говорит очень четко и точно формулируя свой основной идейный замысел:

«Книга задумана не как антитезис Толстовству, а как антитезис-*{синтез}* верного решения:

Сопротивляйся всегда любовью

а. самосовершенствованием

в. духовным воспитанием других

с. мечом.

Я искал не только опровержения Толстовства, но и доказательств того, что к любви — меченосец способен *не меньше, а больше* непротивленца. Словом, я искал *решения* вопроса, настоящего, религиозного, пред лицом Божиим; и считаю, что оно содержалось в древнем духе *православия*».

Уже из этого автокомментария Ильина ясно видно, насколько глубоко и ответственно была им продумана вся проблема непротivления и сопротивления злу силою. Поражает необыкновенная методичность в раскрытии и разрешении этой проблемы. Ильин начинает с объяснения основных понятий; он как бы расчищает почву для постановки вопроса. И только расчистив почву, формулирует самый вопрос. И затем, глава за главой, раскрывает разные стороны проблемы и находит ее правильное решение.

Какова же была реакция русских читателей на книгу Ильина «О сопротивлении злу силою»?

3. Как и можно было ожидать, реакция была неоднородной и привела к острой полемике. Полемика вокруг идей и книги Ильина возникла, впрочем, еще до выхода книги и прошла через четыре основных этапа.

Первый этап начался с того, что Ильин, закончив свое нравственно-философское исследование, сделал из него практические выводы применительно к недавней русской истории. В начале лета 1925 г. он выступал с публичными докладами в разных странах русского рассеяния, а затем, 17 июня, напечатал в пятнадцатом номере газеты «Возрождение» статью «Идея Корнилова. Из речи, произнесенной в Праге, Берлине и Париже». В этой статье Ильин упоминал о предстоящем выходе своей книги и излагал некоторые ее основные идеи. В силу этого и поскольку доклады и статья послужили сигналом ко всей полемике — передадим ее содержание по возможности несколько полнее.

Ильин начинает свою статью с общей характеристики героя и его значения для породившего его народа. Считая Лавра Георгиевича Корнилова русским национальным героем, Ильин предупреждает, что будет говорить, однако, не о жизни и личности Корнилова, а о его идее. Идея Корнилова есть, для Ильина, идея православного меча.

Ильин полагает, что одной из причин постигшей Россию беды было неверное строение русского характера и русской идеологии, главным образом у интеллигенции. В особенности вредным по своим последствиям было учение Льва Толстого о непротivлении злу силою. «Придавая себе соблазнительную видимость единственно верного истолкования Христова откровения, это учение долгое время внушало и незаметно внушило слишком многим, — что любовь есть гуманная жалостливость; что любовь исключает меч; что всякое сопротивление злодею силою есть озлобленное и преступное насилие; что любит не тот, кто борется, а тот, кто бежит от борьбы; что жизненное и патриотическое дезертирство есть проявление святости;

что можно и должно предавать дело Божие ради собственной моральной праведности...» Задачу предпринятого им исследования Ильин и видел, в частности, в том, чтобы «попытаться найти верный исход и разрешение вопроса, перевернуть раз навсегда эту толстовскую страницу русской нигилистической морали и восстановить древнее русское *православное учение о мече* во всей его силе и славе...».

Ильин должен был прежде всего очистить от сентиментального морализма христианское учение о любви, о человеколюбии. Христианство призывает любить человека, но при этом оно видит в человеке «не страдающее животное, а *духовное* существо, обращенное к Богу как своему небесному Отцу. Евангелие учит — прежде всего и всеми силами любить Бога; и это есть первая, большая заповедь; любовь же к человеку выступает лишь на втором месте. И это не только потому, что Бог выше человека, а еще и потому, что только в Боге и через Бога человек находит своего ближнего, своего брата по единому небесному Отцу». Призыв Христа любить врагов относился к врагам человека, но не к врагам Божиим. Призыв прощать обиды имел в виду личные обиды — «никто не вправе прощать *чужие* обиды или предоставлять злодеям обижать слабых, развращать детей, осквернять храмы и губить родину». Так, христианская любовь имеет не только утверждающий, но и отрицающий лик. Христианин должен помнить «тот великий исторический момент, когда Божественная любовь в обличии гнева и бича изгнала из храма кощунственно-пошлую толпу; и вслед за тем ему надлежит понять, что все пророки, государи, судьи, воспитатели и воины должны иметь перед своими духовными очами образ этого праведного гнева и не сомневаться в правоте своего дела». Вдохновляемая любовью к Богу, к святыням, к родине и к ближним, борьба со злодеями необходима. И осуждению в борьбе должен подлежать «не меч, а злые и своекорыстные чувства в душе воина. Любовь отвергает не пресекающую борьбу со' злодеем, а только *зложелательство* в этой борьбе».

Это понимание идеи любви и меча связано еще с водительными образами Архангела Михаила и Георгия Победоносца, и оно выговорено было устами представителя древнего русского православия св. Феодосия Печерского: «живите мирно не только с друзьями, но и с врагами; однако только со своими врагами, а не с врагами Божиими». «Именно этой любви,— продолжает Ильин,— учили нас наши нерархи и угодники; так носили свой меч русские православные цари и их верные бояре; так служили и слагали свои головы православные воины» — в том числе и русский национальный герой Лавр

Георгиевич Корнилов. И победим мы, говорит Ильин в заключение, «тогда, когда наш меч станет как любовь и молитва, а молитва наша и любовь наша станет мечом!...».

Таким образом, проблема и ее решение были сформулированы Ильиным остро и недвусмысленно. Реакция последовала незамедлительно*.

4. Первым известным нам полемическим выступлением против идей Ильина была статья не зарубежного, а советского автора — Михаила Кольцова, в московской газете большевиков «Правда» от 19 июня 1925 г. Откликнулся — но не в печати — и Максим Горький. В зарубежной русской печати первенство принадлежало, как и можно было ожидать, главному идейному противнику «Возрождения», газете П. Н. Милюкова «Последние новости». В ней появились две статьи И. Демидова, поддержанные еще статьей Н. П. Вакара**. Дважды выступил против Ильина и Леонид Добродрагов, в еженедельнике «Родная земля».

Положительные отклики на идеи Ильина о сопротивлении злу силой были, на этом первом этапе, со стороны неизвестного автора («Русская газета»), П. Б. Струве («Возрождение»), В. Арденнского («Новые русские вести»), В. М. и В. Даватца («Русь»), другого неизвестного автора («Еженедельник Высшего монархического совета») и П. Петропавлова («Ревельское слово»)¹⁹⁵.

Осенью 1925 г. полемика на время затихла. Второй ее этап начался с появления исключительно резкой статьи З. Н. Гиппиус в «Последних новостях» от 25 февраля 1926 г. На этот раз «Последние новости» были поддержаны еще газетой А. Ф. Керенского «Дни» (статьи неизвестных авторов и «Церковника»). Но главная роль принадлежала журналам «Путь» (Николай Бердяев) и «Современные записки» (З. Н. Гиппиус, Ф. А. Степун и В. В. Зеньковский). Бердяева безоговорочно поддержал также Ю. Айхенвальд. В защиту И. А. Ильина и его идей выступали в «Возрождении» Петр Струве и проф. А. Билимович.

Третий этап связан с тем, что 9 марта 1931 г. И. А. Ильин прочел в Риге доклад «О сопротивлении злу силой». В газете «Сегодня вечером»¹⁹⁶ на него откликнулись Эр. Кейхель и некий Ф. С.

* Газетные вырезки, относящиеся к этой полемике, хранятся главным образом в пакете №21 (тетрадь), частично в пакетах №19 и №198 (микрофильм 8), документ 52, тетради 1, 5, 6, 7, 12 и 13.

** В своей второй статье Демидов упоминает о том, что еще до его первой статьи в «Последних новостях» 9 июня 1925 г. были помещены выдержки из речи Ильина.

Четвертый этап — это уже 40-е и 50-е годы, когда и сам Ильин, и его оппоненты и сторонники подводили итоги. Существенными моментами на этом этапе были выход в свет двух основных трудов по истории русской философии — о. В. Зеньковского и Н. О. Лосского, и смерть Ильина в 1954 г., давшая основание для появления в печати обобщающих статей о нем.

Но своего апогея полемика достигла, конечно, на втором этапе, в 1926 году, когда высказались, — правда, за одним очень важным исключением: Н. О. Лосского, — все наиболее авторитетные в этом вопросе лица из числа пожелавших публично выступить.

Ильин отвечал своим оппонентам в печати трижды: отдельно И. Демидову и Н. А. Бердяеву — в «Возрождении», и суммарно — в газете «Новое время». Но он неоднократно возвращался к проблеме сопротивления злу силой и позже — не только в своем рижском докладе, но и, попутно, во многих своих статьях и книгах.

С целью более полной и систематической передачи *идей* участников этой полемики, мы в дальнейшем несколько отступим от хронологического принципа и сведем все выступления к трем основным категориям: *contra*, *pro* и ответы Ильина.

II. CONTRA

Идейные противники И. А. Ильина принадлежали к трем главным лагерям — большевистскому, республиканско-демократическому и религиозно-философскому:

1. *Большевистский лагерь.* Время, когда вышла книга Ильина, было еще периодом НЭПа в Советской России. В отличие от наступивших вскоре сталинских тридцатых годов, когда даже о самом факте существования русской эмиграции писать не полагалось, советская печать в двадцатых годах проявляла к эмиграции явное внимание и быстро откликалась на некоторые события в ее жизни.

1) Уже 19 июня 1925 г. в «Правде» (№ 137) появилась статья *Михаила Кольцова* «Омоложенное евангелие» — в связи с докладом Ильина об идее Корнилова. Кольцов называет этот доклад «богословско-этическим» и существо его сводит к тому, что служение Богу «требует безжалостности к человеку. А жалость к человеку является иногда предательством божьего дела», ибо человек, угасивший в себе образ Божий, нуждается не в благожелательстве, а в гневе. С приходом «религиозного реформатора» Ильина, пишет Кольцов, все прежние «непротивленские штучки в церкви упраздняются» и выдвигается «новая христианская теория: о сопротивлении злу», которая утверждает, что «есть люди, которым лучше уме-

реть», и что «любовь кончается там, где начинается зло!». Однако у Ильина «есть, кроме духовных, еще и светские обязанности». И когда он, проповедуя «непорочное убийство», поучает: «Мы не левые, мы не правые! Мы русские патриоты!» — он на самом деле выдвигает, вместе с Петром Струве, «новойшей марки патентованное православие, с оправданием еврейских погромов, гражданской войны и белого террора».

Так хлестко и лживо представил читателям «Правды» идеи Ильина один из наиболее популярных советских фельетонистов Михаил Кольцов.

2) В это самое время буревестник русской революции *Максим Горький* находился еще в Италии, в Сорренто, и формально продолжал числиться в эмиграции, — но душой был уже всецело на стороне советской власти*. Насколько известно, Горький в печати об идеях Ильина не высказывался. На книгу Ильина он все же откликнулся — в ненапечатанной статье и в письмах.

Так, в письме К. Федину от 17 сентября 1925 г. Горький сообщал, что «Проф<ессор> Ильин сочинил «Религию мести», опираясь на Евангелие»**. Позднее, в письме М. М. Пришвину от 15 мая 1927 г., Горький несколько видоизменил и развернул эту свою мысль: «профессор Ильин пишет, опираясь на канонические евангелия, отцов церкви, богословов и свой собственный гниловатый, но острый разум, сочиняет Евангелие мести, в коем доказывается, что убивать людей — нельзя, если они не коммунисты»***.

В связи с тем, что 11 августа 1926 г. в «Правде» и «Известиях» было опубликовано письмо Горького Я. С. Ганецкому¹⁹⁷, в котором Горький в высшей степени сочувственно — с уважением и любовью — откликнулся на смерть чекиста Ф. Э. Дзержинского¹⁹⁸, Правление Союза русских журналистов в Германии напечатало в берлинском «Руле» статью «Против Горького»¹⁹⁹. Горький отвечал на нее статьей («О «механическом» гуманизме»), опубликованной не так

* О своих тогдашних политических настроениях и намерениях Горький писал в письме Е. Д. Кусковой от 19 августа 1925 г.: «Мое отношение к Соввласти вполне определено: кроме ее, иной власти для русского народа я не вижу, не мыслю и, конечно, не желаю. Наверное поеду в Рос(сию) весной (19)26 года, если к тому времени кончу книгу» («Жизнь Клим Самгина». — *Н. П.*). («Летопись жизни и творчества А. М. Горького», выпуск 3, 1917-1929, изд-во АН СССР, Москва, 1959, стр. 419).

** «Литературное наследство», т. 70: «Горький и советские писатели. Неизданная переписка». Изд-во АН СССР. Москва, 1963, стр. 498.

*** Там же, стр. 346. Несколько месяцев спустя, 20 октября 1927 г. Горький упоминал о книге Ильина в письме С. Сергееву-Ценскому («Собрание сочинений», т. 30, стр. 41).

давно в XII томе «Архива А. М. Горького». Считая, очевидно, что нападение — лучший способ обороны, и перечисляя грехи «гуманистов» из «Руля», Горький напоминает: «Не осуждено авторами статьи и Евангелие мести, сочиненное г. Ильиным»*.

2. *Республиканско-демократический лагерь*. Этот лагерь в русской зарубежной печати был представлен в первую очередь газетами «Последние новости» и «Дни».

1) Насколько можно было установить, первым зарубежным враждебным откликом на идеи Ильина о сопротивлении злу силой была статья *И. Демидова* «Творимая легенда» в «Последних новостях» от 25 июня 1925 г. Игорь Платонович Демидов (1837—1947), в прошлом кадет и член 4-ой Государственной Думы, был в эмиграции правой рукой П. Н. Милюкова в его газете «Последние новости».

В статье Ильина «Идея Корнилова» Демидов усмотрел очередную попытку — каких уже много было в истории, в том числе и во времена крестоносцев — «не только оправдать меч с христианской точки зрения, но даже его канонизировать - *крест превратить в меч* и вложить его в руки человечества, как оружие, завешанное Христом для борьбы со злом». Приведя образ Христа, изгоняющего торговцев из храма, Ильин дает право на бич и меч всем пророкам, государям, судьям, воспитателям и воинам, которых противопоставляет пошло-кошунственной толпе. «Оно,— продолжает Демидов,— так и подобает новоявленному, тактическому последователю большевиков, тоже открыто признающему, что «организованное классовое меньшинство» должно и имеет право диктовать над пошло-кошунственной толпой». Вся сложная религиозно-философская процедура, к которой прибегает Ильин, нужна ему, утверждает Демидов, лишь*«для «освящения» лика монархии и посрамления идеи демократии. Требуется — «мы, Божьей милостью...». Подытоживая, Демидов категорически отвергает идею священного меча в любом ее значении — «христианско-церковном, христианско-национальном или христианско-государственном». По его мнению, мораль,

* М. Горький. Художественные произведения. Статьи. Заметки. Изд-во «Наука», Москва, 1969, стр. 120. Редакторы сборника датируют эту статью Горького «Не позднее 11 сентября 1926 г.» (121). В этом же сборнике публикуется заметка Горького о людях, которые «ненавидят Христа ради» (заметка № 28 на стр. 272). В примечаниях к ней указано: «По-видимому, имеется в виду книга реакционного философа-эмигранта И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» (Берлин, изд-во «Книга», 1925)» (стр. 405). Издательство указано неправильно. Книга вышла в издании частного лица; печаталась в типографии Об-ва «Прессе»; главным складом издания был «Град Китеж».)

против которой борется Ильин, не толстовская, а подлинно христианская, новозаветная. И какова бы ни была обещанная книга Ильина, «ложь останется ложью».

На эту статью Демидова откликнулся в «Возрождении» П. Б. Струве. Он был возмущен тем, что Демидов превратил Ильина в тактического последователя большевиков и писал о грехах крестоносцев, вместо того чтобы объяснить «себе и нам, какой - с его точки зрения — меч благословлял преподобный Сергей Радонежский и каким мечом сражались иноки Пересвет и Ослябя?».

Демидов ответил Струве статьей «Путь ученичества» в «Последних новостях» от 2 июля. Он утверждал, что говорил только о тактике Ильина и большевиков и что преп. Сергея принимает «всей душой». Между тем он тут же заявил, что и крестоносцы, и преподобный Сергей одинаково «говорят нам о мече, который был благословлен церковью. Нельзя одно отбросить, а другое принять. ...здесь не одно и другое, а одно и то же». Возвращаясь к Ильину, Демидов теперь исходит, помимо статьи Ильина «Идея Корнилова», также из выдержек из речи Ильина «О сопротивлении злу», опубликованных в № 1571 «Последних новостей» от 9 июня. Для Демидова эта речь говорит «не только о мече воина, но и о мече палача», и не просто признает смертную казнь как факт, но и стремится «освятить и благословить» ее, приходя тем самым «не к христианскому, а к антихристианскому выводу», который означает отказ от новозаветного учения о любви.

2) Выступление Демидова Ильин не оставил без ответа (о нем речь будет дальше). Это побудило другого ближайшего сотрудника «Последних новостей», Н. П. Вакара (впоследствии эмигрировавшего в США, где он стал профессором), напечатать в № 1623 «Последних новостей» от 9 августа 1925 г. статью «По поводу «меча».

Вакар утверждает, что борьбу со злом Ильин понимает «только как *сопротивление*». Разъяснения Ильина о том, что православное «обоснование» меча не то же самое, что его «оправдание» или «освящение», по мнению Вакара, наносят ущерб его основному утверждению. По существу, «обоснование» меча и казни сводится у Ильина «всего только к *допущению* их христианским сознанием, что очевидно не одно и то же». И если дело только в допущении, «то, собственно говоря, не из-за чего ломать копий: христианское сознание последних семнадцати веков шло ведь еще дальше и не только «допускало», но и само, устами церкви, вооружало меч...» и в католичестве, и в русском Православии.

Но за «сопротивлением злу» и «мечом» Ильина скрывается на самом деле «иная проблема, более существенная и важная»: «Как

служить миру сему, Мамоне, сохраняя спокойную совесть для ответа Господу Богу?» Решение этой проблемы у Ильина, говорит Вакар, не ново. Однако словами Ап. Павла (Римл. 13, 3—5) Ильин придает «формально-нормативный смысл» и, цитируя 13-ую главу, пренебрегает 12-ой. У Ап. Павла (12, 20—21) уже «не сопротивление злу (Ветхий Завет), а преодоление и претворение зла и преобразование злодея (Новый Завет)». Ильин же возводит «человеческую помощь в Христову заповедь».

3) Наряду с «Последними новостями» в полемику с Ильиным и «Возрождением» вступила и гораздо менее читаемая *газета А. Ф. Керенского «Дни»*. Когда — на втором этапе, в конце февраля 1926 г. — в «Последних новостях» появилась статья Гиппиус «Предостережение», «Дни» сразу же напечатали статью «Военно-полевое богословие» (без подписи), в которой известили своих читателей, что Гиппиус дала «давно заслуженную отповедь лжефилософу, кликушествующему на страницах «Возрождения», г. Ильину». «Дни» с дополнительными комментариями использовали слова Гиппиус, свидетельствующие якобы о том, что Ильин находится «в инкубационном периоде одержимости», что есть основание так же «побаиваться за здоровье маститого комсомольца, редактирующего «Возрождение», и что новейшая деятельность Ильина есть военное богословие и палачество. «Дни» писали в заключение: «Нам уже приходилось отметить особые свойства возрожденской «религиозности». *Палачество* г. Ильина лишь дополняет и украшает *религию сундука* г. К. Зайцева». Таким образом, заодно были сразу посрамлены три идейных и публицистических столпа тогдашнего «Возрождения» И. А. Ильин, П. Б. Струве и К. И. Зайцев (впоследствии архимандрит Константин).

4) Статья Бердяева в № 4 «Пути» за 1926 г. (о ней, как и о статье Гиппиус, будет особо сказано дальше) дала повод и основание для нападок на Ильина автору статьи в одном из летних номеров «Дней», скрывшемуся за подписью «Церковник». Статья его состоит почти исключительно из пространных цитат и пересказа некоторых наиболее «ударных» мест статьи Бердяева. Но есть и дополнительные, более расширенные и еще более острые, преимущественно политические (у Церковника!) суждения. Так, например, Церковник пишет: «Проф. И. А. Ильин взял на себя роль идеолога махровой правой эмиграции и в названной книге он делает попытку обосновать и от философии, и от религии, и от Священного Писания истинность устремлений правых к власти и истинность их методов борьбы со «злом революции». Видя «общий смысл» бердяевской статьи о-книге Ильина в словах Бердяева «чека» во имя Божие более отвратитель-

на, чем «чека» во имя дьявола», Церковник без всякого колебания делает и следующий шаг — от чеки к чекисту — и озаглавливает свою статью: «Чекист во имя Божье». При этом он берет это заглавие в кавычки, — как если бы это была прямая цитата из Бердяева. Заканчивается статья Церковника не менее энергично: «Книга И. А. Ильина — хула на Духа!»

5) Осенью газета «Дни» еще раз вернулась к Ильину, но уже лишь попутно, мимоходом, 30 октября 1926 г. в «Днях» под рубрикой «Печать и жизнь» был помещен редакционный (без подписи) обзор «Охота за мужиком»²⁰.

«Дни» обратили внимание на то, что «Возрождение» напечатало программу «Русской аграрной группы в Чехословакии», сближавшейся с программой чешской аграрной партии Швеглы. Поговорив о программе русской группы и комментариях к ней «Возрождения», обозреватель «Дней» неожиданно заключил: «А газета Струве проповедует фашизм — «армию в сапогах» Шульгина и изуверство — мистическое оправдание плетки г-на Ильина, а также внешнее и внутреннее давление».

6) Кроме таких левых русских изданий, как «Последние новости» и «Дни», выходивших в «столице» русской эмиграции Париже, определенное значение имели также и некоторые «провинциальные» издания, включая рижские «Сегодня» и «Сегодня вечером».

Когда на третьем этапе полемики И. А. Ильин выступал в Риге в марте 1931 года с рядом докладов, в том числе и о сопротивлении злу силой, в «Сегодня вечером» появились две статьи довольно путанного свойства. Несмотря на отдельные сочувственные и даже хвалебные замечания в адрес Ильина, эти статьи надо все же отнести в категорию отрицательных откликов.

Так, касаясь книги Ильина, и в особенности ее эпиграфа, *Эр. Кеухель* («Мыслитель воли. К лекциям проф. И. А. Ильина в Риге») писал: «разгневанный бичующий Христос, по-видимому, наиболее близок сердцу автора. Это одностороннее, сгущенно-грозное понимание христианства представляет собой, конечно, такой же сектантский уклон, как и распространенное сентиментальное «розовое» и многие другие уклоны...»

7) Автор другой статьи («О сопротивлении злу силой. Четвертая лекция проф. И. А. Ильина», № от 10 марта 1931 г.), подписавшийся инициалами *Ф. С.*, хотя и отметил вначале, что лекция Ильина «закончилась овациями переполненного зала», закончил свой отчет так: «Вся лекция прошла в страстно построенных парадоксах. По умению вычерчивать внешне логическую линию проф. Ильин является исключительно гибким теоретиком. Этому спорнейшему

проповеднику удалось наружно привести в логическую связь даже христианство и насилие — задача, посильная только одаренному оратору,— строителю труднейших схем».

3. *Религиозно-философский лагерь.* На первом этапе полемики в ней приняли участие преимущественно публицисты и журналисты, в вопросах церковных, религиозных и философских нередко малоавторитетные. «Профессиональный» религиозно-философский лагерь еще молчал,— вероятно, не только потому, что был менее «оперативен», чем политический, но и потому, что желал предварительно ознакомиться с философским исследованием Ильина, а не только с его публицистическими выступлениями. Наконец заговорив, этот лагерь, однако, тоже — подобно большевистскому и республиканско-демократическому оказался втянутым в политическую полемику в некоторых случаях не менее, чем в философскую и религиозную.

1) Как уже упоминалось, второй этап в полемике вокруг идей Ильина о сопротивлении злу силой начался с исключительно резкой, чтобы не сказать непристойной, статьи З. Н. Гиппиус «Предостережение» в «Последних новостях» от 25 февраля 1926 г. Внешним поводом к ее выступлению была статья И. А. Ильина «Дух преступления», напечатанная перед тем в «Возрождении», но фактически фронт ее нападения был гораздо шире: она призывала читателей «отнестись внимательнее» вообще ко всем последним книгам Ильина и его фельетонам на страницах «Возрождения». В особенности задел Гиппиус за живое такой силлогизм, якобы выдвинутый Ильиным: революция=большевизм; большевики=преступники; таким образом, революция=преступление. Возмутило Гиппиус не то, что революционерами-грабителями оказались большевики, а то, что якобы «уголовной бандой грабителей и убийц с их сообщниками оказывается вся русская интеллигенция».

Обидевшись за всю русскую интеллигенцию и в особенности за себя, Гиппиус ругнула заодно и Струве («да уж не коснулась ли и его та же зараза? Сам-то Струве •- уж вполне ли Струве?...») и объявила Ильина *бывшим* философом, не считающимся более с условиями разумного мышления, одержимым, человеком в пене, не пишущим, а буйствующим, «изрыгая свои беспорядочные проклятия и угрозы», и мешающим «с бранными какие-то «христианские» слова». Чтобы придать своим заключениям еще больший вес, Гиппиус ссылаясь — не называя, однако, имен — на других: «От лиц, высокоавторитетных в этой области, мне пришлось слышать два кратких определения последней «деятельности» Ильина: *военно-полевое богословие*» и,— еще выразительнее и прямее,— *«палачест-*

60». В заключение Гиппиус объявила, что в случае Ильина «это не философ пишет книги, не публицист фельетоны: это буйствует одержимый».

Гиппиус не ограничилась одним этим бранным выступлением против Ильина и его идей. Еще раньше, в сентябре 1925 года, она написала, а затем в книге XXVII «Современных записок» за 1926 г. опубликовала статью «Меч и крест» (346–368)*, в которой уже непосредственно характеризовала книгу Ильина «О сопротивлении злу силою».

Статья начинается с эпиграфа (Лук. IX, 54—55—56) о том, что сын Человеческий пришел не губить души человеческие, а спасать. Выдвигая свое собственное понимание проблемы «убийства», Гиппиус сводит ее суть к трем словам: *«нельзя и надо»*, расширяя далее эту формулу до *«нельзя — но еще надо. Никогда нельзя, но иногда еще надо»* (348). Возражая против «чисто рассудительной манеры» (346) и «странной терминологии» (349) Ильина, Гиппиус пишет, что ее, однако, в книге Ильина интересуют «не теоретические положения, и не высокие ее слова, а самое важное: ее дух» (350). Гиппиус утверждает, что Толстой «ближе к духу христианства» (352), чем Ильин, которого она дважды (346 и 353) сопричисляет к духу ревнивого Бога кровей Ягве, никакого Сына, никакого Христа не знавшего. Вообще «насилие есть насилие, убийство — убийство, и доказать, что, с христианской точки зрения, оно не «грех», а какая-то «негреховная несправедливость», — нельзя, сколько ни старайся» (353).

Переходя к вопросу о войне и сопоставляя взгляды на нее Ильина и Толстого, Гиппиус находит «прямой ответ и Толстому, и, главное, Ильину» (358) в высказываниях Вл. Соловьева. В отличие от последнего, Ильин «равняет» «честное насилие воина» с «бесчестным насилием палача», даже не заметив «противоположности их дел» (361).

Несколько, впрочем, отступив потом от авторитета Соловьева (как представительница еще более зрелого духовного возраста), Гиппиус решила, что, дойдя до этого места, «теперь пора поговорить начистоту» (363). Ее не проведешь: «О сопротивлении злу силою» вовсе не отвлеченно-философский трактат, а чисто *политическая*,

* В целях экономии места страницы журнала, книг и архивных материалов, откуда взяты цитаты, указываются по возможности не в примечаниях, а в основном тексте, в скобках. Страницы архивных материалов даются в соответствии с системой пагинации, установленной при фотографировании этих материалов на микрофильмы.

монархически-пропагандная книга. Беда Ильина, однако, в том, что у него политика не связана с религией, как у Вл. Соловьева, а ввязана, впутана в нее, религия используется для политики. Нет у Ильина и необходимого духовного критерия, который позволил бы ему вскрыть подлинное зло коммунизма, а потому его борьба с коммунистами обречена на роковую безысходность. Такая борьба со злом «есть сама •- злое дело» (367). Вообще, заканчивает Гиппиус, меч «может стать подвижническим крестом, но никогда не бывает меч - молитвой» (368).

2) Как ни остры были выступления Гиппиус, вероятно, самым темпераментным и известным — и тоже глубоко несправедливым, о чем дальше — выступлением против Ильина и его книги надо считать статью *Николая Бердяева* «Кошмар злого добра. (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою»)». Статья эта появилась в журнале «Путь» (№ 4, за июнь — июль 1926 г.), имевшем подзаголовок «Орган русской религиозной мысли» и выходившем в Париже в издании ИМКА-Пресс под редакцией Н. А. Бердяева. Статья обширная — в ней свыше 13 страниц (103—116) большого формата «Пути» того времени.

По своей внутренней структуре статья Бердяева состоит как бы из двух основных частей. В первой (103 -108) дается общая характеристика Ильина и его книги, во второй (гл. о. стр. 108—115) излагается и опровергаются взгляды Ильина на государство, свободу, человека и любовь. Есть еще эпиграф и что-то вроде заключения.

Приводить все бранные суждения об Ильине и его книге тут нет никакой возможности (отчасти о них будет сказано, когда речь пойдет об ответах Ильина), но центральным надо, пожалуй, признать следующее: «Чека» во имя Божье более отвратительно [sic], чем «чека» во имя дьявола» (104). А в этом именно, оказывается, и повинен Ильин. В соответствии с этим и взгляды Ильина на государство, свободу, человека и любовь тоже оказываются «совершенно не христианскими и антихристианскими» (108).

Основная ошибка Ильина, говорит Бердяев, заключается в том, что он абсолютизирует относительное, он «смешивает государство с церковью и приписывает государству цели, которые могут быть осуществлены лишь Церковью» (108). Побеждать зло может лишь Церковь, лишь свобода и благодать в их взаимодействии. Необходимо признать «не только свободу добра, но и некоторую свободу зла... Отрицание свободы зла делает добро принудительным (110). Для Ильина же свобода есть явление нормативное — принудительная организация добра в мире через государственную систему. Корень тут в неверном отношении к проблеме человека.

Ильин — монист, монофизит и монофелит. Человеческую природу и человеческую свободу он считает «лишь проявлением божественной природы и божественной свободы (III) — вместо того чтобы исходить из тайны Богочеловечества как центральной тайны христианства. Надо любить и греховного человека, и *«не только Бога в человеке, но и человека в Боге»* (112). Ильин же смотрит на человека лишь как на орудие добра, для него вечно добро, а не человек. При этом он хочет не столько творить добро, сколько истреблять зло. «Отвратительнее всего в книге И. Ильина его патетический гимн смертной казни» (113), выдаваемой за акт любви.

В заключительной части своей статьи Бердяев опять возвращается к общей отрицательной характеристике Ильина, объявляет его чуждым «лучшим традициям нашей национальной мысли» и принадлежащим «отмирающей эпохе «новой истории» (115).

3) Эта статья Бердяева послужила удобным основанием и поводом для выступлений других авторов против Ильина. Об одном таком авторе, скрывшемся в газете «Дни» за псевдонимом «Черковник», мы уже говорили. Другим лицом, ухватившимся за авторитет Бердяева, был известный литературный критик *Юлий Айхенвальд*. Вскоре после появления в «Пути» статьи Бердяева в рижской газете «Сегодня» (№ 196 от 3 сентября 1926 г.) появилась статья Айхенвальда, озаглавленная (в оригинале тоже в кавычках) «Злое добро», — что было уже прямо из Бердяева.

Айхенвальд пишет: «Можно не быть противником смертной казни, можно и должно стоять за насильственное укрощение зла; но чего нельзя, так это — примирять казнь с любовью и видеть в палаче пособника Христу». Ильин же все силы своего философского таланта тратит «на то, чтобы ореолом любви осенить виселицу, плаху и пулю», чтобы от Голгофы сойти в конце концов до эшафота, от альфы Христа — до омеги палача. Признавая, что Ильин «победоносен в опровержении непротивления, т. е. в области бесспорной», Айхенвальд считает, что Ильиным «зато не решена его главная задача оправдать «православный меч» и возвести карающее государство на вершину христианского идеала». Вопреки книге Ильина, и после нее *«христианство остается само по себе, а государство — само по себе*. Никому еще не удалось, да уdatся и не может, в одну высшую гармонию сочетать Кесаря и Галилеянина». Развивая далее в этом духе свой взгляд на государство, добро, зло, любовь и казнь, Айхенвальд заключает: «Есть добро и есть зло. Каждое из них отдельно. Потому и вызывает такой протест книга Ильина, в которой делается попытка добро со злом внутренне соединить, казнь пронизать любовью, палача осветить

и освятить Христом. Есть добро и есть зло. Но нет злого добра».

4) Авторитетом Бердяева воспользовались не только Церковник и Юлий Айхенвальд, но и лицо, казалось бы, имеющее в этих вопросах свой собственный вес — *Ф. А. Степун*. Нам ничего не известно о каком-либо специальном выступлении Степуна в связи с выходом книги Ильина. Но в своей статье «Об общественно-политических путях «Пути», помещенной в XXIX книге «Современных записок» за 1926 г. (442—448), Степун, между прочим, упоминает и о книге Ильина. Он полностью солидаризируется со статьей Бердяева в «Пути». Говоря о христианских чувствах, вдохновляющих Бердяева в этой статье, Степун заключает: «Отповедь, данная Н. А. Бердяевым из глубины этих чувств И. А. Ильину (по поводу его увлечения «православным мечом»), превосходна и по своей личной страстности, и по своей объективной встревоженности, и по своей предметной существенности» (444). Этим заключением Степун, однако, и ограничивается, сам ничего предметно-существенного о книге Ильина не говоря.

5) В том же номере «Современных записок», в котором появилась статья Степуна, была напечатана и статья *В. В. Зеньковского* «По поводу книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силой» (284—307).

Касааясь основного вопроса, с которым связана книга, Зеньковский пишет, что христианское сознание не может избежать двойственности, определяемой принадлежностью христианина к двум мирам, натуральному и благодатному. Тут две опасности — «либо *акосмизм*, выпадение мира в его стихии, в его натуральных силах, либо как раз *христианский натурализм*, т. е. признание данного, временного, ограниченного за освященное и преображенное, за вечное и универсальное» (291). Об этой двойственности христианского сознания и об этих двух подстерегающих его опасностях и надо помнить, когда решается вопрос об отношении Православия ко всей правовой, государственной, национальной, культурной и личной жизни. Особенно сложно отношение Церкви к войне, которая есть «сочетание высочайшей неправды с бесспорной правдой» (294). Христианство величайший противник войны и в то же время оно «благословляет идущих на войну (295). Но это благословение Церкви отнюдь не означает оправдания войны. Вот почему «кощунственно и недопустимо звучат слова о «православном мече», но глубокий смысл имеет церковное слово о «христовлюбивом воинстве». Это не разная акцентуация одной и той же идеи, это как раз две разные идеи» (296). Их подмена недопустима, она означает аберрацию в религиозном сознании. Такой же аберра-

цией является и внесение поправок в учение о любви — когда Ильин «утверждает, что любовь сама по себе беспомощна, слепа и даже беспредметна» (299). Превращать вдохновение любви в рационально построенный принцип значит уходить от христианства, которое есть система мистической этики. Вообще, христианство остается благодатным и космичным, не становясь натуралистичным. Этого как раз и не учитывает Ильин с его «просвещенством», внесением «узкого и обедняющего рационализма в тайну нашего пребывания в мире как христиан» (300). Христианство приемлет мир, культуру, государство, натуральное движение к добру и правде, но христианство не оправдывает мира в его неправде.

Далее Зеньковский довольно много внимания уделяет «Белой идее», вдохновлявшей участников белого движения на борьбу с большевиками. Положительно оценивая эту идею, он в то же время видит у Ильина и его единомышленников попытку «придать священный смысл тому, что признается религиозным сознанием неправдой» (302).

В конце статьи Зеньковский уточняет свою собственную идейно-общественную позицию. «Приблизилась,— пишет он,— пора великого религиозного синтеза, который не должен отбрасывать русской интеллигенции, ее прошлого, ее исканий и даже заблуждений...»; более того: *«Надо смело сказать и то, что пора преодолеть психологический отход от тех идей, какими жила русская интеллигенция — от идей свободы и народолюбства, демократии и либерализма»* (307).

На этом публичные выступления представителей религиозно-философского лагеря тогда, собственно, и закончились.

б) Несколько особняком,— но ближе к религиозно-философскому, а не республиканско-демократическому лагерю, ибо исходило оно из сугубо церковных предпосылок,— стоит выступление в печати, еще на первом этапе полемики, *Леонида Добронравова*. Его статья «Единый путь» с готовым заключением в подзаголовке: «Оправдание меча и убийства» была напечатана в еженедельнике «Родная земля» № 26 от 10 августа 1925 г.

Включаясь в спор между Демидовым и Ильиным и имея, видимо, в виду главным образом статью Ильина «Отрицателям меча» в № 57 «Возрождения», Добронравов возражает против любых попыток православно обосновать приемлемость для христианина государственности, меча и сопротивления злодеям силой. Он противопоставляет Христа Апостолам, Евангелие — Апостольским Посланиям. По его мнению, когда Христос, чье Царство не от мира сего, сказал, что надо воздавать Кесарево Кесарю, а Божие —

Богу, Он провел непроходимую границу «между царством, покаявшимся на насилии, угнетении и несправедливости, и царством любви, прощения и свободы». Когда же Апостол Павел в послании к Римлянам написал: «Всяка душа властям предержащим да повинуется. Нет власти не от Бога...» и «Всякий противящийся власти, Божию повелению противится», — то он не просто подчинил христианина царству Кесаря. «Тут большее: признание его [царства Кесаря] равносущным Царству Божию, тут начало скрытой капитуляции христианства перед царством «мира сего»». Но следовать тут надо не за Апостолом, а за Христом, для которого земная власть над царствами есть власть дьявольская. Царство Кесаря есть зло, и против зла надо бороться, чтобы его преобразить в добро, но в Царстве Божием есть только «не убий!».

На эту статью Добронравова в газете «Возрождение» был, очевидно, какой-то критический отклик (который нам не удалось обнаружить²⁰¹), т. к. в следующем номере «Родной земли» (№ 27 от 17 августа 1925 г.) Леонид Добронравов поместил короткий ответ под заглавием «Возрождение». Он писал, что его статья не преследовала полемических целей, он отмечал «лишь фактические неточности, допущенные проф. И. Ильиным, произвольное толкование им текстов и поразительное для профессора легкомыслие в вопросе о смертной казни...». Заключение же обозревателя «Возрождения», нашедшего у Добронравова уклон в протестантизм, — старый, «давно известный прием. К нему всегда прибегали в тех случаях, когда резко ставился вопрос о некоторых расхождениях православия с Евангелием».

III. РГО

В той полемике вокруг идей о сопротивлении злу силой, которая возникла в связи с публичными лекциями, статьями и книгой проф. Ильина, положительные отклики были менее многочисленными и привлекли к себе меньше внимания, чем отрицательные.

1. Первым дошедшим до нас благожелательным откликом на позицию Ильина можно считать статью-отчет «Доклад проф. Ильина» в парижской «Русской газете» Бориса Суворина от 10 июня 1925 г. Автор статьи (без подписи) отметил, что длившуюся два часа лекцию проф. Ильина «о непротивлении злу» переполненная большая зала в Париже «слушала с напряженным вниманием». Полагая, что «трудно сказать», насколько удалась докладчику поставленная им себе задача разбить в сознании слуша-

телей «внедренное не одному уже поколению русской интеллигенции» ошибочное и вредное Толстовское истолкование христианской любви, автор статьи признавал: «Несомненно, однако, что приведенные лектором доводы заставляют задуматься над этим вопросом серьезно всякого, впавшего в соблазн подмены идеи деятельного добра и любви к ближнему, как она требуется христианством, сентиментальным и дряблым чувством терпеливого и добродушного преклонения пред силою зла во имя будто бы христианского прощения, неосуждения и непротивления злу. Такое пассивное хотя бы и любовное отношение человека к окружающему не только не есть христианская любовь, а, напротив, пособничество злодею, служение не Христу, а Дияволу». Автор статьи приводил далее — сомысленно — целый ряд основных положений Ильина, знакомых нам по его статье «Идея Корнилова».

2. Настоящая полемика началась, однако, только после появления в печати статьи Ильина «Идея Корнилова» и выступлении против этой статьи И. Демидова в «Последних новостях». И первым полемическим откликом в защиту Ильина и его идей надо поэтому считать статью *Петра Струве* «Дневник политика» № 7 в газете «Возрождение» от 25 июня 1925 г., которая была ответом на статью Демидова «Творимая легенда».

Струве писал, что демидовская характеристика Ильина как «новоявленного тактического последователя большевиков» есть не что иное, как «явное и объективное недомыслие и недочувствование». Отметив, что «большевики тем сильны и ужасны, что у них не только одна «тактика», как часто бывает у Г. Н. Милюкова и его последователей, а целое мировоззрение», Струве переходит к главному предмету спора — об отношении христианства к мечу и государству. Соглашаясь с тем, что «христианство можно понимать в смысле непротивленства и абсолютной отрешенности от государственности», т. е. так, как его понимал Толстой, Струве напоминает, что Толстой при этом «имел последовательность и мужество не признавать никакого церковного (и в том числе православного) ни учения, ни предания».

Как было уже упомянуто, Струве призвал Демидова — вместо того чтобы говорить общеизвестные вещи о грехах крестоносцев — ответить на «основной и роковой» для русской православной души вопрос о том, «какой с его точки зрения — меч благословлял преподобный Сергей Радонежский и каким мечом сражались иноки Пересвет и Ослибя». Ибо православные души «не могут выносить «двойной бухгалтерии», совмещающей религиозное горение с безразличным отношением к родине и государственности».

Струве отметил не только неспособность Демидова «ни в точной форме поставить, ни до конца продумать» занимающий православное сознание «основной и роковой вопрос», но и большой вклад Ильина, которому, по словам Струве, удалось «*поставить и в определенном христианском смысле разрешить проблему противостояния злу силою*» (подчеркнуто мною.— Н. П.).

Специально к Ильину и его идеям Струве вернулся в «Возрождении» осенью 1926 г. в «Дневнике политика» № 82, под заглавием «О брошюре И. А. Ильина и о нем самом». Статья Струве была написана в связи с тем, что он хотел обратить внимание читателей газеты на «превосходную, сильно и метко написанную брошюру И. А. Ильина «Родина и мы». Выход этой брошюры позволил Струве дать общую характеристику Ильина, его дарований и заслуг. «И. А. Ильин,— писал Струве, есть интересное и крупное явление в истории русской образованности. Формально — юрист, он по существу философ, т. е. мыслитель, а по форме изумительный оратор или ритор в хорошем античном смысле этого слова. ...Такого, как он, русская культура еще не производила, и он в ее историю войдет со своим личным, особым и неподражаемым, со своим оригинальным дарованием, сильным и резким, во всех смыслах».

Дав общую оценку Ильина и его брошюры, Струве в заключительной части статьи специально коснулся и книги Ильина «О сопротивлении злу силою». «Те же черты своеобразного и единственного в истории русской образованности «ораторского» дарования Ильина ярко сказались,— писал Струве, не только в его брошюре «Родина и мы», но и в его замечательной книге «Сопротивление злу силой». Основные мысли своей книги Ильин сам излагал на страницах «Возрождения». Однако ввиду того, что эта блестящая, но трудная книга на сложную и жестко-трудную нравственно-политическую тему навела на автора в нашей печати нелепые и недостойные нападки, мы к этой книге и к ее теме вернемся на страницах «Возрождения».

Специальных статей на эту тему со стороны Струве, насколько можно судить, в дальнейшем не было (отчасти, вероятно, в связи со все более трудными отношениями Струве с издателем газеты Гукасовым, которые закончились уходом Струве с поста редактора и из газеты вообще), но безоговорочно-положительная оценка книги Ильина была уже достаточно ясно и твердо выражена в двух его процитированных нами здесь статьях.

3. Другим положительным откликом на книгу Ильина была рецензия В. Лрденского «О книге, которую следует прочитать»

в гельсингфорской (Финляндия) газете «Новые русские вести» (№ 481, от 1 августа 1925 г.).

Автор пишет, что книга Ильина имеет «бесспорное право на внимание» уже хотя бы по одному своему введению, ставящему «старый, но вечно живой вопрос: может ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом?». Арденнский далее сочувственно и пространно цитирует слова Ильина об опыте подлинного зла, впервые даваемого в наше время человеческому духу с такою силою и откровенностью, а также о толстовстве, его опасностях и вредных для русской религиозной и политической культуры последствиях («учение, узаконивающее слабость, возвеличивающее эгоцентризм, потакающее безволию, снимающее с души общественные и гражданские обязанности и, что гораздо больше, *трагическое бремя мироздания*»).

4. Тогда же, в августе 1925 г., в «Ревельском слове» появилась рецензия А. Петропавлова «Против Л. Толстого». В отличие от ее заглавия, в самой рецензии Петропавлов совершенно верно отмечает, что в своей книге Ильин ставит и решает не одну, а две задачи. Он, «во 1-х, подвергает уничтожающей критике и выясняет всю несостоятельность, одностороннюю ошибочность учения и мирозерцания Л. Толстого, а отсюда вскрывает и ложность его принципа о «непротивлении злу», во 2-х, на основе религиозного мирозерцания и православия, путем логического и психологического анализа, утверждает и обосновывает необходимость борьбы со злом силою». Приведя многочисленные выдержки из труда Ильина, Петропавлов пишет: «Заканчивая свои мысли по поводу книги И. Ильина «О сопротивлении злу силою», я только выскажу пожелание, чтобы с этой полезной книгой познакомилось большее число читателей. Пора отказаться от дурмана «непротивления».

5. На противоположном конце Европы, в софийской газете «Русь» (№ 709, от 14 августа 1925 г.), под рубрикой «Книжная полка», книгу Ильина рецензировал автор, подписавшийся инициалами В. М. Рецензент с полным сочувствием отнесся к критике ложных основ идеологии прежней русской интеллигенции, которую И. А. Ильин «с присущей ему искренностью и горячностью» дал в своей книге. «Приводимые г. Ильиным выписки из таких произведений Толстого, как «Закон насилия», «Царство Божие», «В чем моя вера» и проч., производят в сопоставлении поистине удручающее впечатление и действительно должны быть призваны пригодными лишь для подготовки разрушителей, а не строителей государства», — пишет В. М. Учение Толстого действительно отравляло русскую религиозную и политическую культуру, придавая себе при

этом ложную видимость согласия с духом Христова учения. В. М. заканчивает свою рецензию словами: «Прекрасная, умная, ясно написанная книга, исключительно приятное явление, и появление ее мы горячо приветствуем».

6. Среди тех, кто на книгу Ильина откликнулся в высшей степени положительно, был и проживавший в Югославии проф. В. Х. Даватц. В статье «Искания духа», напечатанной в газете «Русь» (№ 711, София. 16 августа 1925 г.), он решил, однако, подойти к книге Ильина не с богословской или философской точки зрения, а с психологической и бытовой. Тот факт, что «книгу, написанную без всякой политической тенденции, уже зачислили в «правый лагерь», а самого автора (должно быть, чтобы было обиднее!) сравнили с Победоносцевым», только подтверждает, насколько велико было влияние на русскую интеллигенцию Л. Н. Толстого и вульгаризованного гуманизма. Даватц вспоминает слова одного своего соратника по Белому движению: «Выше идеала единой России (и большевики борются за единую Россию) стоит идеал правды и добра, за который мы боремся», — и считает, что обязанность принять участие в борьбе со злом стоит выше и «вне отношений не только к политике, но к самой России». Тезис Ильина о нашей обязанности бороться со злом, принимая на себя ответственность за несправедливые пути, когда не остается путей праведных, его призыв к трагическому приятию героической борьбы, — есть ответ на запросы духа, а не политики.

В этой связи Даватц вспомнил о статье, которая появилась во втором номере журнала «Корниловец», вышедшем в Софии в апреле 1922 г. В ней высказывалась мысль о желательности создания рыцарского ордена в среде бывших участников Белого движения, поскольку меч духовный теперь даже важнее меча вещественного. «Тем отраднее видеть, — писал Даватц, — что ученый философ и корниловский офицер пришли к одному и тому же выводу о необходимости не слепой, но одухотворенной борьбы».

Получив позже от своих друзей второй номер «Корниловца» со статьей А. Дисского «Утопическая идея и ее реальное осуществление», Даватц поместил в газете «Новое время» статью «По-забытая статья», в которой полностью воспроизвел то, что в свое время писал Дисский. В этой статье «не квалифицированного философа, но просто русского офицера», отметил Даватц, был тот же призыв к духовному возрождению на христианских началах, что и у И. А. Ильина.

7. Положительно отозвался на выход книги Ильина и «Еженедельник Высшего монархического совета» от 16 августа 1925 г.

Автор рецензии (без подписи) писал, что одного только заглавия труда проф. Ильина «было достаточно, чтобы страдающая застарелым прогрессивным параличом российская общественность зашипела и вознегодовала на талантливого автора, дерзнувшего не только развенчивать идола российского непротивленства Льва Толстого, но и доказывать научно, морально и религиозно всю необходимость и справедливость суда, кары и смертной казни». Рецензент согласен «не со всеми положениями» «этой не только глубоко продуманной, но и горячо прочувствованной книги». Это не отражается, однако, на общей положительной оценке книги. В заключение автор рецензии пишет: «Хотя в книге И. Ильина всего 221 страница, по содержанию, по богатству мыслей и интересов она стоит многотомного сочинения. ...Всем читателям, которых волнуют вопросы о добре и зле, о силе и насилии, о сентиментальности и праведности, о любви одухотворенной и любви отрицающей, о праве меча и о мече нрава - и о многом, многом другом - мы советуем приобрести и хорошенько прочесть книгу профессора И. Ильина».

8. На втором этапе полемики существенным выступлением в защиту идейной позиции Ильина была, кроме статьи П. Б. Струве, также статья проф. *А. Билимовича* «Критикам И. А. Ильина» («Возрождение», 18 ноября 1926 г.). Проф. Билимович замечает, что ни одна другая современная русская книга не вызвала таких ожесточенных нападок, как книга проф. Ильина. В этих нападках было «проявлено очень много злобы по адресу автора и защищаемой им идеи», причем «вся эта злоба изливается во имя христианства». Билимович видит «глубокую фальшь» в нападках на Ильина и его идеи со стороны Бердяева, Степуна и Зеньковского. Религиозные писатели, вероучители и светские пророки этого направления забывали о христианской любви и незлобivosti, когда дело касалось, например, «Думы народного гнева», а призыв Ильина к священной борьбе против большевиков считали чуть ли не кощунством. «Почему требующие сейчас христианской любви сотрудники «Современных записок» не вспоминали об этой любви, когда их товарищи по журналу, если не по партии, признавали возможным бросать бомбы в выходящих из церкви губернаторов, разрывая при этом ни в чем не повинных молящихся? Вот эти две мерки у рассматриваемых писателей,- продолжает Билимович,— уничтожают всякое доверие к их писаниям и ссылкам на христианство». Не признает проф. Билимович и противопоставления понятий «христололюбивое воинство» и «православный меч». «Тождественность этих понятий, — пишет он, — многократно засвидетельствована в

русской истории». Напомнив о роли Св. Сергия Радонежского и других представителей русского православного духовенства, проф. Билимович заключает: «Это ли не слияние, кровью этих служителей Церкви и кровью воинов запечатленное слияние «христолюбивого воинства» и «православного меча»?..» Именно так строилась и создавалась Русь, так она будет и возрождена—тогда, когда «вновь нашедшее себя воинство с мечом, осиянным православным крестом, подымет борьбу за освобождение своей православной Руси».

9. В отличие от о. В. Зеньковского, который, говоря об Ильине в своей «Истории русской философии», проблемы зла и сопротивления злу совершенно не касается* и Ильина вообще не жалует, Н. О. Лосский в своей английской «History of Russian Philosophy» (International Universities Press, New York, 1951) очень положительно отнесся к Ильину, его книге и его идеям. Лосский отдает должное Ильину как видному участнику русского религиозно-философского возрождения первой половины XX века и как автору двухтомного исследования о Гегеле (стр. 52: «один из лучших трудов о Гегеле» в мировой философской литературе). Но более всего Лосский останавливается на Ильине как авторе исследования «О сопротивлении злу силою», которое считает «ценным трудом» (387–388). Ссылаясь на целый ряд страниц в книге Ильина (29 и след., 54, 195 и след., 197, 209, 219) и приводя цитаты, Лосский с полным сочувствием говорит и о критической части книги Ильина, направленной против учения о непротивлении у Толстого, и о ее конструктивной части, которой и уделяет главное внимание.

Лосский приводит (388–389) суждения Ильина о том, что не всякое применение силы есть насилие; что надо в первую очередь прибегать к душевным и духовным средствам для преодоления зла, но если это невозможно, то и к психологическому и физическому принуждению и пресечению; что есть случаи, когда применение силы безусловно правильно и спасительно; что сопротивляться злу

* Излагая идеи Ильина (т. II, 365—369), о. В. Зеньковский цитирует главным образом «Философию Гегеля» и «Религиозный смысл философии», дважды ссылается на «Путь духовного обновления» и только один раз — на «О сопротивлении злу силою», и притом по вопросу, не имеющему отношения к основной проблематике книги. В одном из подстрочных примечаний о. Зеньковский упоминает, что эта книга Ильина привлекла «особое внимание» и по поводу ее «в различных журналах появилось несколько критических статей» (365). Но он ничего не сообщает об этих статьях, в том числе и о своей собственной статье 1926 года, и обходит полным молчанием содержание и проблематику книги «О сопротивлении злу силою», никак этого молчания не объясняя.

силой и мечом позволительно не тогда, когда это возможно, а когда необходимо, ибо иных средств нет — и когда пойти по этому пути силы и меча есть не только право, но и обязанность человека, даже если это приведет к смерти злодея.

Значит ли это, — продолжает сочувственное изложение идей Ильина Лосский, — что цель оправдывает средства? Конечно, нет. Физическое принуждение и пресечение не становятся сами добром от того, что служат достижению доброй цели. Обязательный в таких случаях путь силы и меча остается несправедливым, и устоять на нем могут только лучшие люди. Символически, однако, воин и монах одинаково необходимы; и монахи, ученые, художники и созерцатели потому и могут сохранять чистые руки для чистого дела, что у воинов и государственных деятелей находятся чистые руки для нечистого дела. *Нравственная трагедия* человека в том и состоит, что бывают положения, которые с необходимостью приводят к конфликту между хорошей целью и несовершенными средствами.

Заканчивая на этом обзор враждебных и сочувственных откликов на идеи и книгу Ильина, перейдем теперь к его собственным ответам на статьи его оппонентов, а также к некоторым более поздним его высказываниям по затронутым здесь вопросам.

IV. ОТВЕТЫ ИЛЬИНА

Как было уже отмечено, сам Ильин на первых двух этапах полемики выступал в печати трижды.

1. Первым выступлением Ильина была его статья «Отрицателям меча» в № 57 «Возрождения» от 29 июля 1925 г., написанная в ответ на статьи Демидова в «Последних новостях» от 25 июня и 2 июля по поводу публичной лекции Ильина о сопротивлении злу силою и его статьи «Идея Корнилова».

Ильин был поражен недобросовестностью своего оппонента: Демидов, писал Ильин, «не только сам сочинил ту точку зрения, которую он излагает, как мою, но и все самые острые цитаты, приписываемые мне, он *целиком выдумал*». Точно так же и приписываемые Ильину отдельные положения нередко прямо противоположны тому, что утверждал Ильин. «Все мое исследование,— говорит Ильин,— доказывает, что меч не «свят» и не «справедлив»; что Крест не меч и что меч не есть оружие Христа; что понуждения и меча абсолютно не достаточно для борьбы со злом; что зло и злой человек совсем не одно и то же и т. д. А между тем все это и многое другое г. Демидов приписывает мне. Я совсем не

касаюсь в моем исследовании ни вопроса о «большинстве» и «меньшинстве», ни вопроса о «демократии», ни вопроса о Монархии Божией Милостью»; но зато я подробно выясняю различие — во-первых, между «принуждением», «понууждением» и «насилием» и, во-вторых, между «неправедностью» и «грехом». И вот все, что г. Демидов уловил, да и то только по внешней видимости, это то, что я считаю государственность и меч приемлемыми для православного христианина. Остальное — его собственные вымыслы». Приписывать же Ильину сочувствие тактике большевиков есть самая настоящая *инсинуация*, — вполне, впрочем, в духе «Последних новостей» и их редактора.

Во второй части своей статьи Ильин обращается непосредственно уже к тем читателям, которые по совести ищут правду. «Да, — пишет он, — я утверждаю, что государственность, и меч, и сопротивление злодеям силою приемлемы для православного христианина. И когда я говорю о «православном мече», то я разумею меч, *православно обоснованный* (совсем не «оправданный», и не «освященный», и не «святой»)». Такое обоснование давно было уже в Апостольских Посланиях — у Апостола Петра (1, 2, 13—16) и Апостола Павла (Римлянам, 13, 3—5). Прочитав эти Послания, Ильин поясняет: «В приведенных мудрых словах Апостольских все выговорено определительно и недвусмысленно: и задача правителя, и цель, для коей он носит меч, и критерий истинного правления, и допустимость казни, и мера применимости меча. ...И сколько бы сентиментальное воображение ни ужасалось при слове «палач» и ни взывало к непротивлению, — смертная казнь для злодея здесь *допущена как необходимость*». И это надо понимать очень точно, недвусмысленно и нерасширительно. «Допустить как необходимость не значит «оправдать». И казнь здесь не оправдана, и не освящена, и не свята, и не священна. А только *допущена*, т. е. не воспрещена и не отвергнута, и не проклята, а *прямо предоставлена* в меру ее необходимости и применительно к злодеям. И надо *все* сделать, чтобы меч и палач были не нужны; и после этого, если они все-таки будут необходимы, надо *принять их*».

Для того чтобы разобраться в этих действительно очень трудных и сложных вопросах, необходимо, говорит Ильин, различать «неправедность» и «грех». Для понимания того, есть ли война «грех», надо обратиться ко всей святоотеческой литературе этого вопроса (Иоанна Златоуста, Амвросия Медиоланского, Василия Великого, Афанасия Великого и других), а равно и к русским источникам, основывающимся на святоотеческой литературе, в частности к православному Требнику, к малому Катехизису Митрополита Филарета,

специально написанному «для военного сословия», к сочинениям Митрополита Антония (Храповицкого), написанным для военных, и его Катехизису и т. д. «Кто же из русских православных великих Святителей, строивших Русь, учил непротивленству? — спрашивает Ильин.— Или Епископы, советовавшие Владимиру Святому казнить разбойников (С. Соловьев. История России, т. I, гл. 7)? Или Сергей Радонежский? Или Петр, Алексий, Иона и Филипп? Или Гермоген? Или Филарет и Никон? Или Серафим Саровский? Или старцы наших дней?»

Всему этому сентиментальный аполитист и толстовствующий непротивленец может противопоставить лишь свое личное «не приемлю», имеющее значение разве только автобиографическое. Ссылки же на грабежи крестоносцев, на то, что оружие в истории употреблялось и во зло, никак не доказывает, что оружие невозможно употреблять во благо.

2. Статью Бердяева «Кошмар злого добра», появившуюся летом 1926 г., Ильин прочел, видимо, только осенью. Он ответил на нее особой статьей, напечатанной 26 октября 1926 г. в «Возрождении» под заглавием «Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона».

Ильин отмечает прежде всего общий *тон* статьи Бердяева, в идейном споре совершенно недопустимый. «Статья г. Бердяева написана тоном патологического аффекта; он сам так публично и характеризует свое собственное состояние как переживание «кошмара», «удушья», «застенка», «отвращения» и т. д.. При таком ненормальном состоянии Бердяеву приснился кошмар: ему пригрезилась целая система идей, которую он приписал Ильину, но которая Ильину не принадлежит и которую сам Ильин тоже считает заслуживающей отвержения. В полную противоположность тем, кто думает, что государству принадлежит абсолютная власть над человеком и его духом, Ильин утверждает, что *«духовное начало в человеке требует для своего осуществления на земле именно личного, свободного, добровольного, невынужденного и невынуждимого обращения души к предмету и Нозу... В последнем счете духовное обращение человека или совершается изнутри, из его свободы, в глубине его самобытного духовного естества, или не совершается вовсе»*. Именно из такого убеждения исходит Ильин в своей книге, многократно его высказывая (страницы 13, 20, 21, 22, 23, 28, 40, 45, 46, 49, 50, 55, 112, 114, 115, 116, 156, 162, 166, 167, 169, 187).

Общее принципиальное отношение Ильина к государству двуедино: «Если *отрицать* государственное дело нелепо, зловредно и фальшиво, то *переоценивать* государственное дело недопустимо,

опасно и гибельно. Дело государства является, по моему убеждению,— пишет Ильин, - в полном смысле слова второочередным, предварительно-отрицательным, *не абсолютным, не праведным*; и все же необходимым, ответственным и могущественным делом. Исследованию этой *необходимости и пределов* этой мощи и посвящена моя книга».

Далее Ильин приводит «живые примеры» созданной Бердяевым картины, которую Ильин считает *«идеологической инсинуацией»*. Таких примеров, в сущности, семь. Приводя их, Ильин начинает с изложения своих взглядов, а потом противопоставляет им утверждения Бердяева. Поскольку нам уже известны основные замечания Бердяева, мы тут будем держаться обратного порядка: сперва напомним то, что писал Бердяев, а потом процитируем утверждения Ильина.

1) Бердяев пишет, что Ильин совершенно смешивает и отождествляет церковь и государство. На самом деле Ильин утверждает совсем другое - что «*религиозно-церковный дух*» не осуждает, но осмысливает и освящает путь Кесаря» (стр. 162); что истинное соотношение церкви и государства найдено в духе древнего русского Православия: оно состоит в обоюдной независимости их организаций, при духовном руководстве и содействии Церкви и лояльном невмешательстве ее в дела земные (стр. 220)».

2) Бердяеву в его кошмаре видится, что Ильин с «упоением» оправдывает смертную казнь и не постигает благодатной силы таинства покаяния. На самом деле вся книга Ильина и в особенности ее основные, последние главы «доказывают, что человекоубийство *ни при каких условиях* не будет праведным делом; что государственная необходимость есть *трагедия* и ведет к духовному компромиссу, который возлагает на правителя и на воина обязанность *покаянного самоочищения*» (напр., стр. 215)».

3) Бердяев пишет, что Ильин «не столько хочет творить добро, сколько истреблять зло». На самом деле задача, которую решает книга Ильина, совсем иная. «Я *не исследую* в моей книге,— пишет Ильин,— путей внутреннего, религиозного и нравственного (т. е. *главного и священного*) процесса перерождения человеческой души. Я сознательно ограничиваю свою проблему исследованием *социальных* путей взаимовоспитания, ибо мое внимание сосредоточено на необходимости и на пределах государственного воздействия».

4) Бердяев говорит, что Ильину «очень легко признать проявлением любви какое угодно истязание» человека. В действительности Ильин доказывает, что «государство обязано избегать всяких способов воздействия на преступника, которые его «же-

сточают», «озлобляют», вредят его телесному, душевному или духовному здоровью (стр. 114, 115)».

5) Бердяев видит личное самовосхваление там, где на самом деле выясняется важная духовно-методологическая проблема - о том, от чьего лица должен ставиться вопрос о сопротивлении злу силой. Конечно, не от лица преступных и злонамеренных людей: «проблема нравственной и религиозной правоты не весит в душе злодея, он сам уже разрешил себе все. Вопрос надо ставить от лица человека, искренно желающего добра, т. е. от лица *благородного* человека, сознающего свою собственную грешность (стр. 173, 174) и тем не менее идущего на борьбу с насильником».

6) Бердяев продолжает видеть у Ильина расхваливание своей особы и «неслыханную духовную гордыню» там, где в действительности Ильин в своей книге описывает «возможную полноту христианской духовной любви, необходимой для постижения и осуществления заповедей Христа».

7) Бердяев объявляет, что Ильин отдал свои силы «для духовных и моральных наставлений организациям контрразведки, охранным отделениям, департаменту полиции, главному тюремному управлению, военно-полевым судам», что он проповедует «чеку во имя Божье», — и все это только потому, что Ильин посвятил свое исследование русской белой армии и ее вождям.

Подводя итоги, Ильин не удивляется, что Бердяев признал его воззрения кошмарными: «Ясно, что это не мои воззрения, а созданный им самим кошмар. Это ему самому пригрезился «кошмар злого добра»; а он реагирует на него, как на объективную действительность. И с какою злобою... Последние странички его статьи... производят такое впечатление, как если бы человек торопился наговорить как можно больше неприятностей и дерзостей...»

В заключение Ильин характеризует философскую публицистику Бердяева в целом. Он всегда воспринимал ее как публицистику, не прошедшую через бережно возвращенный духовный опыт и умственную аскезу. Независимо от того, поносит Бердяев что-либо или превозносит, то, что он при этом создает, это всегда «его *субъективные химеры*». А потому «мудро будет поступать тот, кто будет читать и слушать его с крайней осторожностью».

3. В своей статье «Кошмар Н. А. Бердяева» Ильин указывал, что покада Бердяев пребывает в состоянии кошмара, спорить с ним он не видит смысла и со своими утверждениями и доказательствами обращается не к нему, а «к читателю, признающему справедливость и ищущему объективной правды; и прежде всего, к чи-

тателю единомышленнику и другу». Еще более подчеркнут такой подход в следующей статье Ильина «О сопротивлении злу (Открытое письмо В. Х. Даватцу)», напечатанной в трех ноябрьских номерах газеты «Новое время».

Обращаясь к проф. Даватцу, который сам показал образец сопротивления злу «и словом, и делом, и жизнью», Ильин сравнивает выступление Демидова в 1925 г. с выступлениями Бердяева и Айхенвальда в 1926 г. и отмечает «совпадение тона и способа «аргументации». Задача этих и им подобных авторов — «изобразить в отвратительном виде ненависящее им и затем скомпрометировать идеи, а по возможности и личность противника». На этой почве создается некий единый фронт между христианскими непротивленцами и русской левой печатью в Париже, выступающий якобы во имя христианской любви. Эта любовь простирается непротивленцами «и на большевиков, и на злодеев, и на всякую человеческую душу», но только не на Ильина, по отношению к которому все позволено.

Переходя к самому существу своего идейного расхождения с новейшими непротивленцами, Ильин пишет, что центральным вопросом является тут вопрос о государстве и об отношении к нему христианина. В этом вопросе необходима честность, твердость и недвусмысленность. Не смешивая (вопреки утверждениям Бердяева) церкви и государства и не превращая ни государства в церковь, ни церкви в государство, Ильин считает, что государство необходимо принять, оставаясь христианином и осмысливая его пусть и иной, чем в церкви, но тоже христианской любовью (о чем Ильин специально пишет в главе 22 своей книги). Такой подход к государству христианский, православный и русский, свободный от всякого цезарепапизма и папоцезаризма — прямо отвергается Айхенвальдом («христианство остается само по себе, а государство само по себе») и — более проникновенно — Бердяевым. Бердяев, говорит Ильин, «предпочитает обойти центральный вопрос о *государстве и любви*», но все же «категорически отвергает то положительное, воспитательное задание государства, на котором настаивает Апостол Павел».

Приведя ряд аргументов, связанных с проблемой борьбы против коммунизма (в особенности важной для Даватца и других участников белого движения), Ильин переходит к вопросу о том, чем он мог бы подтвердить православность своего подхода к государству и смертной казни, исходя из Священного Писания Нового Завета. Он напоминает, что в своей книге «поставил перед собою проблему философскую, а не богословскую». Считая, что с чисто

богословской точки зрения соответствующие места Евангелия надлежит толковать не светским людям, а духовным, имеющим авторитет, связанный с саном, Ильин пишет, что он в своей книге «совсем воздержался от привлечения и истолкования этих мест» — а те толкования, которые у него приводятся, он «предварительно надлежащим образом проверил у авторитетных лиц, дабы избежать личного произвола и кривотолка».

Понимая, что корень всех нападков на НейО со стороны непротивленцев в том, что он мыслит «государственное дело, а вместе с тем и меч, и казнь (поскольку они необходимы) как служение Богу и притом Богу любви, Христу Сыну Божию», Ильин цитирует далее дословно то, что по этому вопросу сказано в 13-й главе Послания Апостола Павла к Римлянам (1—10) и во 2-й главе Первого Послания Апостола Петра (13—17) и ссылается еще на Послание Апостола Павла к Титу (гл. 3, стих 1 и сл.) и на указания на Апостольские разъяснения и определения, содержащиеся в его книге (страницы 162, 192, 207). Если, пишет Ильин, все эти указания Апостолов устарели для нашего гуманного века и все книги Нового Завета нуждаются в, пересмотре в духе нынешней «гуманности», то это необходимо так именно открыто и высказать, чего, однако, Бердяев и его единомышленники не делают.

В течение всей своей истории, говорит Ильин, христианская православная Церковь понимала слова Апостолов «прямо и непосредственно, не обращаясь ни к каким «образным» перетолкованиям». Таков же подход и святоотеческой литературы — «прочтите же хотя бы толкование Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея (том 1), особенно то место, где он говорит о *любви, повергающей злодеев в темницу*»... Точно таков же был подход и русских святителей. Перечислив ряд примеров из русской истории, Ильин заключает, что все это есть несомненная древне-православная, русско-национальная традиция, против которой «господа двусмысленные непротивленцы» могут выдвинуть лишь «традицию русской sentimentalной интеллигенции XIX в. до г. Бердяева и г. Айхенвальда включительно».

Суммируя возражения своих идейных противников, Ильин сводит их к трем положениям. «Во-первых, мое воззрение противоречит христианству. А во-вторых, если оно не противоречит христианству, то теперь не своевременно об этом говорить. А если даже и своевременно, то, в-третьих, это «принижает достоинство философа»...» Следующий этап — это уже превращение идейной полемики в личную инсинуацию.

Ильин характеризует, далее, настроение русской sentimental-

ПРИЛОЖЕНИЕ

но-непротивленческой интеллигенции, впадающей в самую опасную крайность — крайность в добре. Это настроение не считается с личного трагедией мира как с волевым заданием и приводит к религиозному дезертирству. «Подумайте только,— восклицает Ильин,— русская интеллигенция девятнадцатого века гуманнее Апостола Павла и Преподобного Сергия, милосерднее Апостола Петра и любвеобильнее Патриарха Гермогена... И традиция наших великих святых, ныне мною выдвинутая, оказывается традицией «злого добра»...» Опасность этой малодушной гуманности в том, что она оборачивается гуманностью предателей, «как только трагическая борьба со злом ставит ее перед необходимостью *совершить несправедность во имя любви*».

В заключительной части своей статьи Ильин касается еще политической стороны вопроса, пристегнутой к полемике его оппонентами. «Пусть знают и помнят мои читатели,— пишет Ильин,— что мое исследование *никак и ничем* не предрешает и не предначертывает никаких «политических лозунгов» и никаких «тактических путей».

Этими тремя статьями и исчерпываются выступления Ильина в печати на первых двух этапах полемики*. Пять лет спустя Ильин вернулся к этой проблематике в публичном докладе, в печати пока еще не появлявшемся.

4. В начале марта 1931 г. Ильин читал в Риге ряд лекций. Четвертой по счету была лекция «О сопротивлении злу силой», прочитанная 9 марта**. Она состояла из двух частей, в первой части Ильин говорил о неправильном развитии русской философской и религиозно-философской мысли XIX века, о верной постановке вопроса о сопротивлении злу силой и о требовании исторического момента. Специально остановившись на Толстом,

* Если бы место позволяло, следовало бы остановиться еще на двух дополнительных источниках, позволяющих судить о реакции Ильина на выступления некоторых его оппонентов — авторском экземпляре книги и комментариях в газетных вырезках. В экземпляре книги, хранящемся в архиве, есть целый ряд любопытных карандашных подчеркиваний и иных отметок и замечаний, сделанных рукой Ильина. Двое из его оппонентов, Бердяев и Айхенвальд, упоминаются специально (нелестно). Газетные вырезки содержат иногда — помимо подчеркиваний, отчеркиваний, вопросительных и восклицательных знаков — также прямые словесные комментарии Ильина. Так, например, после отчета Ф. С. в «Сегодня вечером» о докладе Ильина в Риге в 1931 г. Ильин отметил: «Автор рецензии изо всех сил старался изказать мои воззрения, чтобы изобразить их неприемлемость».

** Рукописный текст лекции хранится в пакете № 193 (микрофильм 3), документ 20.

Ильин отметил, что Толстой «выдвинул такое понимание добра и зла, которое религиозно сводилось к отвержению мира, а практически к непротивленчеству» (6). Ильин ограничился, однако, лишь кратким изложением самых главных положений в учении Толстого, отослав своих слушателей к главам 9—12 своей книги, в которых подробно разбираются состав этого учения, его религиозно-философские корни, его аргументы и ошибки.

Верное разрешение вопроса о сопротивлении злу силой, говорил далее Ильин, возможно лишь при верной постановке этого вопроса. А он формулируется так: «Смеет ли человек, стремящийся к нравственному совершенству, сопротивляться злу силою и мечом? Смеет ли человек, религиозно приемлющий Бога, Его мироздание и свое место в мире, не сопротивляться злу силою и когда необходимо, то и мечом?» (8). Чтобы дать правильный ответ, необходимо помнить, что «зло и добро суть состояния душевные и духовные, внутренние — возникающие и созревающие в таинственной глубине личной души — и потому невынужденные и не искоренимые извне» (10). Сопротивление злу посредством физического принуждения и пресечения требует поэтому наличия известных условий. Ильин подробно останавливается на пяти таких условиях. Налицо должны быть: 1) *подлинное зло*, изливающееся во внешнем деянии, 2) *верное восприятие зла*, 3) *подлинная любовь к добру*, 4) *волевое отношение к мировому процессу* и 5) *ясное сознание*, что при данном стечении обстоятельств физическое воздействие является «единственно действительным средством (11—19). Ибо сущность проблемы сопротивления злу силой именно «в том, что человеку практически даются всего две возможности, всего два исхода: или потакающее злодею бездействие, или физическое сопротивление» (19). Такой верной постановки вопроса не было ни у Толстого, ни у близких к его умонастроению русских философов и публицистов.

Вторую часть своей лекции Ильин начал с указания на то гонение, которое подняла на его книгу русская зарубежная публицистика. Ознакомившись со всеми этими литературными эксцессами, Ильин пришел к выводу, что «ни один из возражавших не читал» его исследования и что кампания против его книги шла по указке определенных центров, решивших, что книга чревата для них нежелательными политическими последствиями (25). Но это исследование написано главным образом для молодых поколений, не виноватых в русском крушении. Обращаясь к ним, Ильин останавливается на том главном, христиански-православно верном и философски доказательном решении вопроса, которое его эмиграцион-

ные критики «просмотрели потому, что ими владели политические страхи и интеллигентские предрассудки» (26).

Существо утверждений Ильина не только в том, что человечество не может жить без государственно организованного понуждения и пресечения, но и в том, что 1) «угроза, тюрьма и казнь не суть средства святые и праведные»; что 2) «они не преобразуют злой воли»; что 3) «они допустимы только тогда, когда по совести считаются необходимыми и единственно целесообразными»; и наконец, что 4) «душа человека, прибегающая к ним, должна постоянно заботиться о своем внутреннем, духовном очищении» (26).

После этого Ильин в своей лекции прочитал аудитории страницы 201—209 своей книги «О сопротивлении злу силою» (глава 21 — «О духовном компромиссе»), которые полнее всего передают его идеи о нравственной трагедии, связанной с принятием духовного компромисса. Хотя, пишет в своей книге Ильин, путь меча есть неправедный путь, «нет такого духовного закона, что идущий через неправедность идет ко греху» и «жизненная мудрость состоит не в мнительном праведничании, а в том, чтобы в меру необходимости мужественно вступать в неправедность, идя через нее, но не к ней, вступая в нее, чтобы уйти из нее» (202). Нет другого, праведного пути, который заменил бы неправедный путь силы и меча. Основная жизненная трагедия в том и состоит, что «из этой ситуации нет идеального исхода» (202), а потому «мужество и честность требуют здесь открытого принятия *духовного компромисса*» (203). Такой духовный компромисс не может преследовать никакой личной выгоды, он есть «*бескорыстное принятие своей личной неправедности в борьбе со злодеем как врагом Божьего дела*» (204). Сознательно и убежденно принимая неправедность и подымая бремя мира, религиозно приемля свою судьбу и принимая меч во имя Божьего дела, «человек *«полагает свою душу»*, но утверждает свой дух и его достоинство» (206); поступая так, он «не праведен, но *прав*» (207).

Переходя к Евангельским свидетельствам, Ильин пишет: «Христос учил не мечу; он учил любви. Но ни разу, ни одним словом не осудил он меча, ни в смысле организованной государственности, для коей меч является последней санкцией, ни в смысле воинского звания и дела. И уже первые ученики его Апостолы Петр и Павел (1 Петра II. 13—17. Римл. XIII. 1—7) раскрыли положительный смысл этого неосуждения» (207).

Прочитав полностью страницы 201—209 своей книги, Ильин в заключение призвал свою молодую аудиторию к выработке *целост-*

ного характера (28), к грозной любви и гибкой борьбе (30). И подытожил: «Учитесь христианской любви у Преп. Сергия, у Патриарха Гермогена, у Александра Невского; и не учитесь ей у Льва Толстого и его последователей» (29).

5. После рижской лекции 1931 года Ильин неоднократно возвращался к вопросу о зле и о сопротивлении ему силой в своих печатных выступлениях на другие темы. К сожалению, ограниченные местом, мы не можем здесь на этих выступлениях специально останавливаться*. Перейдем поэтому прямо к последнему, итоговому периоду в жизни и идейном творчестве Ильина.

В 1953 г. в Париже вышло капитальное двухтомное исследование Ильина «Аксиомы религиозного опыта», которое он вынашивал и постепенно писал в течение свыше тридцати лет (декабрь 1919 г.— декабрь 1951 г.). Во втором томе этого труда, в 27-ой главе, озаглавленной «Трагические проблемы религиозного опыта», пятая и шестая подглавки (стр. 206– 211) специально посвящены трагической проблеме зла и сопротивления злу. Отсылая читателей к своей книге «О сопротивлении злу силою», в частности к главам 8, 9, 10, 11 и 12, в которых дается критика учения Толстого о непротивлении и вскрываются «элементы «морального бегства», «сентиментальности», «духовного нигилизма» и «религиозного миротвержения» (208), Ильин и в «Аксиомах» касается целого ряда относящихся сюда вопросов.

Ильин начинает с указания на необходимость *предотвращения* зла. Но предотвращение не всегда удается, и проблема сопротивления злу принимает иногда *трагический* аспект и требует *героического* решения. Трагичность заключается в том, что «человек, исповедующий духовную религию, не может найти здесь праведного исхода» (208). Убедившись в трагической природе этого конфликта, религиозный человек должен будет или включиться в борьбу со злом, или уклониться от нее. Однако все попытки укло-

* Из статей Ильина тридцатых годов следует особо упомянуть «О христологическом воинстве» («Православная Русь», март 1939 г., №6), из брошюр — «Основы христианской культуры» (Женева, 1937; особенно важны главы: «О приятии мира», «Культура и Церковь», «Церковь и государство», «О власти», «О сопротивлении злу силой», «О компромиссе»), а из книг — «Путь духовного обновления». Эта книга писалась в 1932—1935 гг. Первое ее издание (Белград, 1935) было неполным — в него вошли только 7 глав. Второе, полное издание (Мюнхен, 1962) включает все 10 глав. Вопросы, о которых тут идет речь, Ильин более всего касается — иногда прямо ссылаясь на свою книгу «О сопротивлении злу силою» — в главах 3 («О свободе»), 4 («О совести»), 9 («О государстве») и 10 («О частной собственности»).

няться от духовной, религиозной и нравственной ответственности просто иллюзорны.

Этим вопрос не исчерпывается. «Верное разрешение этого великого и для всей человеческой культуры неизбежного вопроса, верный выход из этого трагического задания состоит в *необходимом* сопротивлении злу силою с принятием на себя *ответственности* за свое решение и деяние и с *непрерывным* последующим, *всежизненным* нравственно-религиозным очищением. Это и есть исход, указуемый православным христианством» (209).

Отправляться при сопротивлении злу силой надо не от «права», не от «возможности» или «осуществимости», а от *неизбежности*. «Сопротивляться злу силою надлежит с сознанием, что средство это есть *единственно оставшееся*, крайнее и несправедливое; что это средство не «оправданное» и не «освященное», а *принятое в порядке* духовного компромисса; и что в силу этого оно должно быть при *первой же* возможности оставлено и заменено другими, более духовными, достойными и любовными средствами. ...Ибо дух человека преобразуется любовью, свободой, убеждением, примером и воспитанием, а не силою. Сила не строит дух, а только пресекает нападающую противодуховность» (210).

Все мы призваны к религиозному катарсису, а люди трагически-героического служения тем более: «государственному правителю, воину, судье и всем, кто, по слову Апостола Павла, сим делом «постоянно занят» (Римл. 13, 6), необходимо постоянно заботиться о духовном и религиозном очищении своей души. ...Тот, кто сопротивляется злодеям силою или мечом, тот должен быть *всегда чище и выше своей борьбы*, чтобы бездна, таящаяся в каждом и даже самом бескорыстном компромиссе, не поглотила его. Меч его должен быть, как молитва; а молитва его должна иметь силу меча. И чем совершеннее будет его молитва, тем меньше, может быть, ему придется прибегать к мечу» (211).

К каждой главе своих «Аксиом религиозного опыта» Ильин дает обширные «Литературные добавления». Добавлениям к этой 27-ой главе («Трагические проблемы религиозного опыта») предпослан эпиграф из Мтф. 11, 29: «Возьмите иго Мое на себя». Приведя большой литературный материал для остальных частей главы, Ильин пишет: «Литературный материал по вопросу о допустимости «сопротивления злу силою» приведен мною в моей книге с соответствующим заглавием (срв. особенно стр. 180—199)» (307).

Вопросов о сопротивлении злу силой Ильин касался, помимо «Аксиом религиозного опыта», а также и в других своих итоговых трудах, в частности в книге «О сущности правосознания» (Мюн-

хен, 1956), в которой для нашей темы наиболее существенны главы 12 («Сущность государства») и 21 («Правосознание и религиозность»).

Но пора уже перейти к некоторым дополнениям и подвести итоги.

V. ДОПОЛНЕНИЯ И ИТОГИ

Отвечая своим оппонентам, Ильин обращал главное внимание на их возражения и на возникновение некоего единого фронта между христианскими «непротивленцами» и русской левой печатью, направленного против воззрений и личности Ильина. То, что сблизало его оппонентов с ним, или то, что свидетельствовало о непоследовательности или даже противоречивости в их позиции, а равно и расхождения между самими оппонентами, в ответах Ильина осталось мало отмеченным. Но для нас и эта сторона дела представляет определенный интерес и значение.

1. Самыми объективно важными были, конечно, возражения, шедшие из религиозно-философского лагеря. Остановимся поэтому хотя бы коротко на позиции Гиппиус, Айхенвальда и Добронравова и несколько более подробно — Бердяева, Степуна и Зеньковского.

1) В статье «Меч и крест» основная идея Зинаиды Гиппиус — как в краткой («нельзя и надо»), так и в расширенной формулировке («нельзя, но еще надо. Никогда нельзя, но иногда еще надо») — очень, в сущности, близка к основной идее Ильина. Гиппиус ведь и сама признает, что — в отличие от слов Толстого — «все слова Ильина о христианстве, его словесные обоснования христианства верны и правильны» (352). В конце статьи, резюмируя, она выговаривает еще два очень важных признания: «Общее утверждение Ильина, что *«сопротивляться злу нужно»* — совпадает с правдой. Частное его утверждение, что *«коммунизм есть зло»* — совпало с правдой (366). А если так, то спрашивается, из-за чего же в таком случае и огород городить, выступая в печати с такой обширной и негодующей статьей? Тем более, что Гиппиус, оказывается, вовсе и не собиралась подвергнуть книгу Ильина серьезному анализу. Она так об этом откровенно и пишет: «Я, впрочем, не ставлю себе задачей последовательно разбирать книгу Ильина. Я просто хочу высказать о ней или около нее то, что хочу, относительно вопросов, над которыми пришлось мне думать в продолжение долгих лет» (347). Это «впрочем», это «о ней или около нее» и это «просто хочу ...то, что хочу» (совсем в стиле некой капризной

барыньки!) поистине весьма характерны для статьи Гиппиус.

Юлий Айхенвальд тоже иной раз очень далеко заходит в своем «соглашательстве» с Ильным. Так, оказывается, как мы уже читали, что «можно не быть противником смертной казни, можно и должно стоять за насильственное укрощение зла». «Бесспорной» для Айхенвальда является и ложность учения о непротивлении, в опровержении которого Ильин, по выражению Айхенвальда, «победоносен».

Весьма знаменательно, что и Леонид Добронравов, вступивший в спор во имя защиты Евангельских истин, должен был признать, что в своем подходе к государству и государственности Ильин «несомненно ...совпадает с апостолом».

2) Даже в статье Бердяева — наиболее, может быть, философски непримиримой по отношению к Ильину и его идеям — среди бесчисленных гневных и даже бранных суждений об Ильине и его книге есть целый ряд как бы случайно оброненных — и тоже выраженных негодуяще, а потому не сразу и не всякому заметных — замечаний, которые подтверждают скорее правильность идей Ильина, а не Бердяева. Так, например, если, по признанию Бердяева, «весь род человеческий поражен первородным грехом» (104), то как же можно обойтись без той системы ограничений и пресечения крайних проявлений социального греха-зла, о которой говорит Ильин? Конечно, нельзя, и Бердяев сам пишет нечто, для него, казалось бы, абсолютно невысказанное: «казнь, как трагический и жертвенный акт, совершаемый в жизни, *имеет свое оправдание*» (там же, подчеркнуто мною). Бердяев вступился за Толстого и пользовался аргументами, которые сейчас воспроизводит и И. Ильин, да и вообще «И. Ильин говорит много несомненно верного о Толстом» (105). С принципиальной, идейной точки зрения оказывается, что довольно просто обстоит дело и с вопросом о сопротивлении злу, в частности такому — тогда еще для Бердяева явному — злу, как большевизм. Вопрос отнюдь не в принципиальной допустимости сопротивления силой и мечом, а лишь в целесообразности тех или иных методов борьбы. О себе лично Бердяев так именно и пишет: «Я, напим., никогда не был толстовцем и непротивленцем и не только не сомневаюсь в принципиальной допустимости действовать силой и мечом, при соблюдении целесообразности и духовной гигиены, но и много писал в защиту этого тезиса...» (106).

Столь же неоднозначно обстоит дело и с теми четырьмя категориями (государство, свобода, человек и любовь), вокруг которых Бердяев строит свои основные возражения Ильину. Так, говоря о

природе и задачах государства, Бердяев вынужден признать, что «государство должно и может ограничивать проявление зла в мире, пресекать известного рода обнаружения злой воли. ...Государство по природе своей не может не прибегать к силе и принуждению для ограничения и пресечения проявлений злой воли. ...Человеческое общество, бесспорно, не может существовать без государственной власти, которая будет силой ограничивать и пресекать проявления злой воли» (109). Точно так же, всячески отстаивая принцип свободы, в том числе и свободы зла, Бердяев вынужден согласиться, что «свобода зла должна быть внешне ограничена в своих проявлениях» (110). Наконец, указывая на различие между смертной казнью и убийством на войне, Бердяев признает неизбежность и приемлемость второго (стр. 114: «Неизбежность убийства на войне, которой никто не отрицает, не есть смертная казнь»). Но ведь и в отношении смертной казни Бердяев, как мы видели, тоже писал, что она «имеет свое оправдание». Таких компромиссных суждений у Бердяева немало — в полном противоречии с общим бескомпромиссным тоном его гневных нападок на идеи и личность Ильина.

3) Как отмечалось, формально Федор Степун полностью солидаризировался с «отповедью», данной Ильину Бердяевым в журнале «Путь». Но если присмотреться к другим суждениям Степуна в той же его статье, то нельзя будет не заключить, что, пользуясь его выражением, «по своей предметной сущности» он далеко не так солидарен с Бердяевым и не так далек от Ильина, как это следует из категорического благословения, данного им Бердяеву с его «отповедью».

Так, Степун считает, что большинство центральных статей редактируемого Бердяевым журнала «Путь», в том числе и статей Бердяева, «написано весьма общо и размашисто». Это не так страшно, пока речь идет о самых последних вопросах, но становится «гораздо страшнее», когда Бердяев и его сотрудники подходят с таким «чрезмерно большим масштабом мышления» к вопросам общественным и политическим (446). Полагая, что Бердяев «гораздо сильнее там, где отталкивается от лжи, чем там, где влечется к истине» (443), Степун приходит к выводу, что общественно-политический пафос Бердяева «сводится к презрению всей общественно-политической сферы» (447) и что «если вина русской интеллигенции, по правильному мнению «Пути», действительно заключалась в придании абсолютного значения политике, то вина «Пути» в том, что он вообще не указывает ей места в системе своего абсолюта» (там же.). Но ведь именно в таком «аполитизме» — в

непонимании и непризнании, на деле и по существу, положительной роли государства и политической власти — и обвинял Ильин Бердяева и его коллег-«непротивленцев».

Степун сочувственно упоминает о статье одного из сотрудников Бердяева В. В. Зеньковского, который основную идею религиозного движения среди русской молодежи в эмиграции видит в том, чтобы «связать все формы с церковью, связать не внешне, а в самом существе», что применительно к проблемам политического порядка приводит к идее «освящения власти». Но Степун беспокоит то, что руководители религиозного движения совсем не ставят вопроса о том, какую должна быть эта приемлемая для церкви власть и на каких конкретных политических путях эта власть может быть создана. «Христианская республика,— утверждает Степун,— конечно, еще меньше возможна, чем православная монархия...» (там же). Ильин в своем религиозно-философском исследовании этими конкретными политическими вопросами тоже не занимается (он разбирает их в других своих трудах), но его книга как раз и посвящена проблеме если не освящения власти, то духовного и религиозного обоснования функций и пределов власти и государства.

Степун отмечает, что он не нашел того синтеза между идеями представителей русской религиозно-философской мысли и русской левой общественности, к которому он сам стремился, не только в религиозно-философском лагере Бердяева и его журнала «Путь», но и в лагере левой русской общественности. «И сейчас,— пишет Степун,— в этих вопросах царит какой-то глухой провинциализм: еще недавно я слышал от одного очень крупного и чуткого общественного деятеля левой формации, что статья З. Н. Гиппиус («Совр. зап.», 28), направленная против книги И. А. Ильина о «Соппротивлении злу силой», в сущности, явление совершенно того же порядка, что и сама эта книга: «тоже религия, значит, тоже реакция» (442). Степун с таким мнением, конечно, не согласен, но его существование только подтверждает, что «синтез веры и свободы» (443) в среде левой русской общественности отсутствует так же, как и в лагере Бердяева и других сотрудников «Пути». Все это, однако, означает, что синтеза веры и свободы Степун искал не там, где нужно. Именно этот синтез — но с иной религиозно-волевой направленностью — и выдвигал Ильин в своих трудах.

4) Из всего, что было написано оппонентами Ильина, наиболее значительной является, на мой взгляд, статья В. В. Зеньковского в «Современных записках». В ней тоже много недостатков. В ней есть мнимые расхождения с Ильиным, критика Ильина, которая

на самом деле к нему не относится, пожелания, которые Ильиным в действительности уже были осуществлены в его книге. Враждебные по отношению к Ильину чувства облеклись у Зеньковского — в частности при защите христианского учения о любви — в отнюдь не любовную, не христианскую словесную форму. Зеньковский гораздо более снисходителен к Толстому, Герцену, Михайловскому и русским позитивистам, к прежней не церковной и даже не религиозной части русской интеллигенции вообще, чем к выразителю церковно-религиозных идей Ильину. Обвиняя Ильина в рационализировании христианского учения, Зеньковский сам иногда впадает в рационализирование. У него в таких случаях получается большею частью то, что Степун находил в свое время у Бердяева: «двойная итальянская бухгалтерия» в вопросах, действительно очень сложных и ответственных. Его анализ построен нередко по принципу, «с одной стороны, нельзя не признаться, а с другой — нельзя не сознаться», который едва ли может удовлетворить читателя, ищущего недвусмысленного ответа на вопрос, как ему быть в том или ином случае. Есть в статье Зеньковского и ряд других недостатков. Значительность ее, однако, в том, что Зеньковский исходил не из своих лишь собственных идей и мнений (как, например, Бердяев — человек и вообще, и в те годы в особенности, с неизмеримо большим именем), а из учения Православной Церкви, пусть и несколько по-своему понимаемого. Это был в принципе подход мироутверждающего христианства — христианства, приемлющего мир, историю, культуру, государство, войну, идею родины, идею христолюбивого воинства, даже идею Белого движения, боровшегося против большевизма-коммунизма.

В отличие от своих коллег по религиозно-философскому лагерю, увидевших в книге и идеях Ильина о сопротивлении злу силой одно только отрицательное, Зеньковский находит у Ильина и немало положительного. Он признает, что от книги Ильина «веет подлинностью и глубиной, в ней есть особая, суровая честность», она «чрезвычайно современна, насыщена тем, чем живет и волнуется наше время», она ставит «вопрос высочайшей важности для нас, для нашей эпохи — о религиозной культуре, об освящении исторической стихии», вся тональность книги «религиозная, тема ее (не внешняя, а внутренняя) чисто христианская тема» (284); и когда книга вскрывает крах всего того, на чем строилась идеология прежней русской интеллигенции, она «прикасается к самой существенной и ответственной теме нашего времени — к вопросу об основах мировоззрения, которое должно быть построено в итоге всего пережитого нами» (287). Даже с внешней, иссле-

довательской и литературной стороны Зеньковский совершенно иначе воспринял книгу Ильина, чем, например, Гиппиус: характеризуя книгу, Зеньковский отмечает «ее логическую строгость и ее формальную законченность» (284).

Со многими положениями Зеньковского, которые сам Зеньковский считает возражениями Ильину, Ильин, несомненно, и сам бы по существу согласился, как, например, в тех случаях, когда Зеньковский пишет, что «всякое участие в жизни мира, *даже под руководством церкви*, не устраняет его неправды» (290); или что «путь через сердца всегда невидимый, всегда закрытый — но он единственно только и есть христианский путь» (293); или что «Церковь ценит государство и чит его как натуральную форму самооздоровления и самосовершенствования мира, но она хорошо знает границы его правды и неисчезающее начало неправды в нем» (294); или что любовь к родине, которая есть «безусловно святая», все же «не есть последняя инстанция в решении вопросов жизни, она должна быть подчинена высшему началу духовной жизни — религиозному» и что необходимо «всячески беречься впасть в христианский натурализм, в признание родины, государства, культуры уже освященным бытием, в какое-то саморастворение в нем без религиозной проверки» (296); или что «участие в войне, заполняющее душу невыносимой мукой и болью, может держаться как раз только на подвиге любви — когда люди идут на грех, как бы разлучаются со Христом, как на это, в великой скорби о своем народе, готов был Ап. Павел (Римл. 9, 3), чтобы помочь родине, близким» (299—300); или что «если христианство приемлет мир, приемлет культуру, государство, если ценит оно натуральное движение к добру и правде и своим благословением и молитвами укрепляет силы натурального добра, то оно никогда не может быть понято как оправдание мира в его неправде» (300) и т. д.

Точно так же многое из того, что Зеньковский хотел бы найти в книге Ильина, в ней уже есть — и Зеньковский этого просто не заметил. Так, например, Зеньковский пишет: «Да, конечно, если бы Ильин с достаточной силой развил принятие мира, космические идеи Православия, показал бы невозможность уклониться от участия в исторической жизни, в государственной деятельности, подчеркнул бы всю высоту подвига любви в тех, кто, неся образ Христа в душе, будучи подлинно «христолюбивым воином», берет вольно *грех* участия в войне,— его книга не только заключала бы в себе «религиозную мудрость Православия», но достаточно обрисовала бы и «государственную мудрость» его» (300). По ведь имен-

но все это и делает Ильин в своей книге! Можно только поражаться, как Зеньковский мог это просмотреть.

В целом, однако, при сопоставлении высказанных тогда Зеньковским мыслей с мыслями Ильина приходится заключить, что Зеньковский был гораздо ближе к Ильину, чем к религиозно-философскому лагерю Бердяева — и тем более лагерю левой русской общественности, о которой говорил Степун и в печатном органе которой появилась статья Зеньковского. Остается впечатление, что расхождение между Ильиным и Зеньковским в те годы было не столько в основной идее, сколько в комплексе частных идей, стоявших за этой основной идеей, в общем духе. Как и Ильин, Зеньковский был за христианство, приемлющее мир, историю, культуру, государство, войну, христолюбивое воинство, родину, Белое движение. В особенности далек был Зеньковский от своих коллег и по журналу «Путь», и по журналу «Современные записки» в этом последнем пункте — отношения к Белому движению, активно сопротивляющемуся большевизму-коммунизму. Как уже упоминалось, Зеньковский в своей статье много внимания уделил Белому движению и Белой идее — неизмеримо больше, чем Ильин в своей книге. И при всех своих оговорках Зеньковский должен был признать, что «Белая идея» как религиозный императив для тех, кто пережил «русский опыт», была единственным исходом как путь жертвенного религиозного служения добру» (302) и что хотя непримиренчество к большевикам не есть последняя правда в борьбе со злом (окончательная победа над злом дана только любви), однако «та святая, которая зажигается в нашей душе в непримиренчестве, не только не тонет в общей правде христианства, *но сама есть проявление в нас этой правды его!*» (303). Подобные высказывания далеко уводили Зеньковского от его сонападателей на Ильина и очень приближали его к самому Ильину и к тем, кто выступил в поддержку Ильина.

2. Когда читаешь книгу Ильина, его первые ответы оппонентам и его более поздние высказывания, нельзя не видеть, с какой последовательностью, тщательностью и ответственностью подходил Ильин к формулировке своих идей. Как государствовед и философ он поставил перед собой ту задачу, в решении которой был предельно компетентен: дать социально-политическое и нравственно-философское обоснование идеи о сопротивлении злу силой. Но как мыслитель религиозный, для которого человек, мир, история и культура получают свой окончательный смысл только в свете православного христианского учения, Ильин не мог иначе формулировать и решать свою проблему, как в плане религиозно-философском.

1) Ильин неоднократно подчеркивал, что он не богослов и что в плоскости богословской затрагиваемые им вопросы должны освещаться богословами, имеющими духовное звание и авторитет. Поскольку, однако, Ильину приходилось прямо касаться и богословских вопросов, он предварительно советовался по ним с иерархами Русской зарубежной Церкви — и получил их полную поддержку. На этот счет есть конкретные указания не только в статьях, но и в переписке Ильина. Так, в письме к Струве от 9 июля 1925 г. Ильин сообщал: «Епископ берлинский Тихон и [глава Русской зарубежной Церкви] Митр. Антоний считают мою книгу подлинным и точным выражением православного воззрения». Десять дней спустя в уже цитировавшемся здесь письме к Струве от 19 июля 1925 г. после слов о том, что он «искал *решения* вопроса, настоящего, религиозного, пред лицом Божиим» и считает, что это решение «содержалось в древнем духе *православия*», Ильин пишет: «Еп. Тихон (Берлинский) после моего доклада в церкви перед «приходом», заслушав последние 4 главы книги, говорил с большим подъемом о том, что «это есть истина», которую православие носило веками *в чувстве и в воле* и которая впервые выговорена разумом и доказана». Указав далее, что в важнейших главах книги (19—22: «О мече и праведности», «О ложных решениях проблемы», «О духовном компромиссе», «Об очищении души») центральное различие — «неправедность»-«грех», и в нем именно и заключается «*корень* всего разрешения» проблемы, Ильин добавляет: «по этому пункту я оговаривался и списывался с нашими иерархами — решение вопроса остается *моим* и терминология *моя* — но они считают (Антоний и Тихон), что это *верное* решение».

Кроме митрополита Антония и епископа Тихона, у Ильина по поводу его книги была переписка еще и с Анастасием (Грибановским), в то время архиепископом Иерусалимским, впоследствии митрополитом и главой Русской зарубежной Церкви, сменившим на этом посту митрополита Антония (Храповицкого). Об этой переписке Ильин упоминал в открытке к Струве осенью 1926 г., уже после появления статей всех главных представителей религиозно-философского лагеря, обвинявших Ильина в неправославности. Отметив, что статья Бердяева в «Пути» — «*все одна сплошная «личность»* и одна сплошная *ложь о книге!*», Ильин извещал Струве: «Я на днях пришлю Вам копии с нескольких писем архиепископа Анастасия Иерусалимского ко мне (он просил их не печатать за его подписью) — и Вы увидите, как обстоит вопрос о «православности» моей книги. Нам надо еще иметь в виду, что здесь вообще организованный поход: они решили убить книгу, скомпрометиро-

вав автора. Напр., Франк писал даже Анастасию, понося книгу, - но тот дал ему отповедь».

Эта поддержка русских иерархов имела для светского философа, решавшего религиозно-философскую проблему, конечно, огромное значение.

2) Следует особо остановиться еще и на вопросе о том, изменил ли Ильин в какой-либо степени свои взгляды в результате всей возникшей вокруг него и его книги острой полемики.

Среди тех, кто на том, что мы условно называем четвертым этапом полемики, коснулся идей и книги Ильина о сопротивлении злу силой, был, в частности, проф. Валентин Сперанский. После смерти Ильина он напечатал в парижской «Русской мысли» (№ 728 от 14 января 1955 г.) большую статью «Памяти русского философа», которая потом была перепечатана в посмертно изданном двухтомнике статей Ильина «Наши задачи» (т. II, Париж, 1956, стр. 621—624)²⁰². В этой статье Сперанский противопоставляет позднейшую книгу Ильина «Аксиомы религиозного опыта» его ранней книге «О сопротивлении злу силою». Приветствуя «Аксиомы» («полноценная книга — лебединая песнь мудреца, ...выношенный и выстраданный завет соотечественникам»), Сперанский говорит, что в «Аксиомах» Ильин отступил от «О сопротивлении злу силою» и «очень смягчил» «суровые тезисы» этой ранней книги.

Пишущему эти строки такой подход и заключение Сперанского представляются неправильными. Чтобы их опровергнуть, достаточно было бы указать на то, что в «Аксиомах» Ильин сам неоднократно отсылает читателя к своей книге «О сопротивлении злу силою». Он никогда бы этого не сделал, если бы считал свою книгу устаревшей, не отвечающей его окончательному мировоззрению. На самом деле все основные идеи Ильина остались абсолютно теми же. Но небольшое зерно правды в том впечатлении, под которым остался Сперанский при чтении «Аксиом», все же имеется. Оно заключается в том, что изменились не *идеи* Ильина, а его *упор* на те или иные идеи, входящие в его учение о сопротивлении злу силой, количественное их соотношение.

Необходимо помнить, что в своей книге «О сопротивлении злу силою» Ильин ставил себе *двойную* задачу: отрицательную — опровержение ложного учения толстовства, и положительную — разрешение проблемы в духе древнего Русского Православия. Критика обратила главное внимание на отрицательную сторону дела и проглядела или исказила положительную. И это — как в лагере врагов, так в меньшей степени и среди некоторых сторонников Ильина. При создании книги Ильин считал, что его отри-

цательная задача не менее важна, чем положительная, отсюда и количественный баланс между двумя частями книги. Раз и навсегда решив отрицательную задачу, Ильин в дальнейшем мог сосредоточивать свое главное внимание на задаче положительной, которая и объективно была неизмеримо важнее, чем отрицательная.

Отказ от того количественного соотношения частей, которое мы находим в книге, виден уже в рижском докладе Ильина о сопротивлении злу силой, состоявшемся через пять лет с небольшим после выхода в свет его книги. Этот доклад — краткий, четкий — построен уже иначе, чем книга. Критика Толстого и его учения сведена к минимуму — с отсылкой слушателей к соответствующим страницам книги Ильина. Вообще, очень сокращена часть, расчищающая почву для правильной постановки и решения вопроса. Удалена часть, посвященная подробному выяснению всех ступеней отрицательного воздействия. Специально подчеркнута главная, просмотренная критиками Ильина часть (стр. 201—209 книги), где говорится о том, что угроза, тюрьма и казнь не суть средства святые и праведные, что они не преображают злой воли, что они допустимы только тогда, когда по совести считаются необходимыми, и что после них требуется духовное очищение. Общее впечатление от доклада: абсолютно тот же подход, те же идеи, но иная пропорция, иной упор. Возможно, конечно, что тут сказываются и результаты полемики, но главное объяснение, думается, то, которое дано было выше.

Эти соображения относятся также и к книге Ильина «Аксиомы религиозного опыта» — с тем, однако, добавлением, что общая задача этой книги совсем иная, и для нее вопрос о сопротивлении злу силой — всего лишь один из трагических вопросов религиозного сознания. Но и тут то, что Ильин отрицает, и то, что он утверждает, полностью совпадает с тем, что мы находим в его ранней книге «О сопротивлении злу силой».

3. Заканчивая этот обзор полемики, возникшей вокруг идей и книги Ильина о сопротивлении злу силой, отметим хотя бы следующее:

1) Оппоненты Ильина не были единомысленны. Они сходились в отвержении его идей и его самого, но расходились в очень многом. Хотя с внешней стороны действительно получился единый антиильинский фронт — как правило, от религиозного, философского и политического центра налево, и даже иногда далеко налево, — налицо были расхождения не только между отдельными лагерями — большевистским, республиканско-демократическим и

религиозно-философским, но и внутри двух последних лагерей. И это как в общей позиции отдельных авторов, так и по ряду конкретных вопросов. Говоря о Степуне, принадлежавшем, как и Бердяев, к религиозно-философскому лагерю, мы отметили не только согласие, но и несогласие Степуна с Бердяевым и ближайшими сотрудниками Бердяева по религиозно-философскому журналу «Путь». Помимо вопроса о синтезе веры и свободы, о котором писал Степун, тут были и многие другие вопросы. Далеко не одинаково было отношение нападавших на Ильина авторов к вере и неверию, к Ветхому и Новому Заветам, к словам и деяниям Христа и к Апостольским Посланиям и деяниям, к историческому пути христианства вообще и Русской Православной Церкви в частности, в том числе и Русской зарубежной Церкви к самому началу государства и власти и к русскому государству и его верховной власти, к монархии и республике, к русской революции, большевизму и Белому движению, к Толстому, его учению и духу и к сопротивлению злу силой, войне, мечу и смертной казни и т. д. И когда Ильин писал о непротивленцах, то для него это было понятие родовое, включающее в себя много видовых оттенков. Имелся в виду весь спектр непротивленчества, или, как, пользуясь терминологией Ильина, правильно отметил в свое время Р. М. Зиле, «явные и чаще неявные, соблазнительно-скрытые непротивленцы, полу-непротивленцы и не-то-что-непротивленцы - но-и-не-то-что-противленцы», обычно левой формации» («Наши задачи», II, 651)²⁰³.

2) В полемике приняли участие видные представители русской философии, науки, критики и общественности. Но полемика с самого начала пошла по линии не столько религиозно-философской, сколько политической. Во всяком случае, политика и идеология сильно примешались к философии и религии. Отчасти в этом «виноват» был сам Ильин, который был не только философом и ученым, но и публицистом и оратором. Противники его были виноваты, однако, уже по-настоящему; они не подождали выхода его философского исследования, а когда оно вышло в свет, то или вообще не потрудились его прочесть, или прочли предвзято и поверхностно — и судили часто не о книге и ее философских идеях, а о публицистических выступлениях и политических взглядах автора, нередко эти взгляды искажая и иногда прибегая даже к прямой инсинуации. Критика была не на уровне книги, против которой была направлена.

3) Своим оппонентам из большевистского лагеря (Ильину была известна лишь статья Михаила Кольцова) Ильин не счи-

тал **нужным** отвечать. Но он по существу, конкретно и исчерпывающе ответил и республиканско-демократическому лагерю в лице милюковца И. П. Демидова, и религиозно-философскому лагерю в лице Н. А. Бердяева. В своих ответах — а еще больше в своей книге — Ильин, как это отметил П. Б. Струве, смог в точной форме поставить, до конца продумать и в определенном христианском смысле разрешить основную и роковую для христианского сознания проблему противления злу силой. Еще большее значение, чем поддержка таких выдающихся светских мыслителей, как П. Б. Струве и Н. О. Лосский, имел? в этом религиозном вопросе поддержка (хотя, по понятным причинам, и не публичная) таких иерархов Русской Православной Церкви, как выдающийся богослов митрополит Антоний, архиепископ (митрополит) Анастасий и епископ Тихон, который, как мы знаем, признал учение Ильина истиной, в течение веков существовавшей в православии в *чувстве* и в *воле*, но впервые выговоренной *разумом* и *доказанной*.

4) При всех ее недостатках полемика вокруг идей Ильина о сопротивлении злу силой — значительный эпизод в истории русской мысли и русского зарубежья. Что же касается книги Ильина, давно уже ставшей библиографической редкостью, но теперь выходящей вторым изданием*, то можно с уверенностью сказать, что к ней будет обращаться еще не одно поколение русской интеллигенции. И это тем более, что книга Ильина учительна и водителна не для одних только русских. Ибо проблема, которой книга посвящена, относится к разряду «проклятых» или «вечных», а решение проблемы принадлежит одному из самых религиозно, философски и научно компетентных и ответственных мыслителей XX века.

В. Офферманс²⁰⁴

ДОБРО и зло²⁰⁵

В основе любого нравственного поступка, любой этики как учения о добродетели, любого исследования о добре и зле лежит пережитый акт совести. На лично пережитом и прочувствованном акте совести зиждется истинное понимание добра, которое

* Второе издание этой книги проф. Ильина оказалось возможным благодаря поддержке издательства «Заря» и его директора С. А. Зауера, а также друзей и единомышленников покойного мыслителя. Всем им приношу мою искреннюю благодарность.

Текст настоящей статьи печатается одновременно в виде отдельной брошюры, выходящей в том же издательстве.

Ильин рассматривает не философски-абстрактно, а в связи с важными коренными нравственными человеческими проблемами.

Одной из важнейших, основополагающих проблем в этическом плане была для Ильина пережитая им на личном опыте проблема сопротивления злу силою. События первой мировой войны, революционной смуты, гражданской войны в России побудили Ильина после его высылки с Родины написать исследование «О сопротивлении злу силою», проникнутое большой нравственной убежденностью и христианским чувством ответственности. Эта работа направлена прежде всего против тех, кто с позиции далекого от жизни морализма и рационализма (подобно Льву Толстому и его приверженцам, попавшим впоследствии в плен ложно-религиозного сентиментализма, не имеющего ничего общего с истинным христианским духом), проповедовал *не-насилие*.

Вопрос о сопротивлении злу силою приобретает особую актуальность в XX веке именно ввиду широкого распространения зла в мире. Поэтому-то Ильин пытался прийти к нравственно зрелому истинно христианскому его решению. Он рассматривал природу добра и зла, сущность христианской любви к ближнему и различные возможности сопротивления, пытаясь найти взвешенный ответ на столь жизненно важный вопрос в духе Христа.

Представление о добре и зле, каким его дает в своей работе Ильин, восходит к раннехристианским источникам богословия — трудам отцов Церкви и опыту монашеского аскетизма. Он поселяет добро и зло во внутренний, духовно-душевный, мир человека. Преодоление и изживание зла в себе самом — задача, требующая внутренних духовных усилий человека. Не внешние поступки и обстоятельства делают человека добрым, а сто внутренняя позиция и точка зрения. Сам по себе человек достигнет тут малого; только через приятие в себя Божественного откровения и истинной любви к Божественному совершенству пойдет он по пути благонравия и добра. Отсюда добро и зло определяются в существе своем тем, в какой мере здесь наличествуют или отсутствуют основополагающие признаки любви и одухотворения («О сопротивлении злу силою», с. 21).

Если человек объективно устремлен к совершенствованию, ищет его, напрягая всю имеющуюся у него силу любви, он вступает в область духовного и начинает оценивать все свои жизненные содержания соответственно критериям Божественности, правды, красоты, честности и совершенства. По-настоящему и всем своим существом человек может любить только то содержание жизни, которое заслуживает истинной любви — т. е. Бога и все Божественное,

именно то бытие, которое желаемо и сотворено Им. Следовательно, добро и зло, по Ильину, в равной степени нравственные и религиозные величины, которые укоренены внутри человека и должны быть познаны во всей их жизненности, в целостной значимости. Только после этого человек вправе решать проблему сопротивления. Наконец Ильин определяет добро как «одухотворенную (или, иначе, религиозно-опредмеченную) любовь», а зло, наоборот, как «прогиводуховную вражду» («О сопротивлении злу силою», с. 22).

Таким образом, главной задачей человека является реализация добра в жизни - добра, создаваемого им в себе самом. В этом его предназначение, в этом его призвание. Однако фактическое положение вещей доказывает нам, что большей частью такого никогда не происходит, вследствие чего встает вопрос о возможностях обеспечения его реализации и, соответственно, воспрепятствования ме-реализации. В конечном счете это вопрос о сопротивлении злу всем напряжением человеческих сил. Здесь русское Чюнятие «сила» имеет общее значение и уточняется Ильиным с помощью тонких оттенков и различий. По сути дела, на немецкий язык его можно было бы перевести общепринятым «Gewalt», но поскольку в нем чувствуется негативная нотка, оно несет в себе особый смысл, следовательно, уже не нейтрально.

Напряжение сил, необходимое для преодоления зла, Ильин называет словом «заставление», что означает нечто вынужденное, настоятельно необходимое в физическом плане и, кроме того, направленное как на себя, так и на других. Это принуждение может носить или внутренне-внешний характер, или быть внутренне-внешним проявлением силы («О сопротивлении злу силою», с. 25). С помощью таких тонких различий Ильин подходит к постановке и решению проблемы сопротивления, которая обуславливается как полемической позицией его по отношению к Л. Толстому и его последователям, так и отрицанием «правдоподобия» католического учения о морали.

Свои размышления он подытоживает рядом формальных положений («О сопротивлении злу силою», с. 119):

- 1) Тот, кто решает сопротивляться злу, должен развивать в себе чуткость и зоркость для распознавания зла и для ограничения его от явлений, сходных с ним по внешней видимости. Это дается лишь постепенно, только в долгом нравственно-религиозном очищении личной души, только в личном и подлинном, духовно осмысленном жизненном опыте.
- 2) Сопротивляющийся должен стремиться к постижению тех

путей и Законов, по которым протекает жизнь зла в человеческих душах, а также всей, выработанной великими христианскими учителями и аскетами, техники его внутреннего одоления.

- 3) Тот, кто оказывает сопротивление, должен всегда при выборе меры и средства в борьбе со злом мысленно начинать с духовных средств и прибегать к мерам внешней борьбы лишь постольку, поскольку духовные средства оказываются неосуществимыми, недействительными и недостаточными. И даже тогда, когда необходимость физического воздействия выясняется с самого начала и сразу, сопротивляющийся должен помнить, что эта мера есть несамостоятельная, вторичная, подчиненная и крайняя.
- 4) Тот, кто обращается к физическому воздействию, должен всегда искать умственно и практически тот момент и те условия, позволяющие ему воздержаться от него и продолжать борьбу на духовном уровне.
- 5) Наконец тот, кто сопротивляется злу, должен постоянно проверять подлинные, внутренние истоки и мотивы своей личной борьбы со злом, в уверенности, что от этого зависит и предметное постижение побораемого зла, и овладение духовной техникой борьбы, и выбор средств, и осуществление самой борьбы.

Глубочайшая сущность и необходимость борьбы со злом проистекают из реальной направленности человека на добро, в которой выражается его «воля к добру», в конечном счете означающая то же самое, что и «воля к духу». Тот, кто хочет победить зло, должен преодолеть его, сначала преодолев собственную духовную слепоту, превратив ее постепенно в «духовную зрячесть, а силу каменеющей ненависти в благодатность приемлющей любви» («О сопротивлении злу силою», с. 112).

Именно «одухотворенная» любовь является той единственной силой, которая способна противостоять злу. Для Ильина это означает, что «начало духа указывает любви ее верный предмет, ограничивает ее и видоизменяет ее обличие и ее проявление» («О сопротивлении злу силою», с. 122). Взятая сама по себе и для себя, независимо от духа, своего предмета, цели и задач, любовь является уделом слепой страсти, всего-навсего «открытостью души», просто движущей силой, сентиментальным сочувствием. Любовь без духа не несет в себе ни благоразумия, ни предметности, а остается лишь *возможностью* добра, нереализованной силой.

Истинная любовь к Богу, высшему совершенству, истинному

Добру открывает человеку и истинный смысл любви к ближнему, предметно направляет силу его любви на истинно доброе и совершенное и тем завершает жизнь человека в его духовном бытии. В Боге, единственном «Предмете», достойном любви, заключается истинное добро, на которое должны быть ориентированы все его нравственные поступки. Ильин пишет не трактат об основах христианской этики, а указывает путь самостоятельного постижения этого идеала и его христианского пресуществления.

Перевод с немецкого *Т. В. Гусевой*.

Ю. Линник²⁰⁶

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИЛЬИН²⁰⁷

Вот внешние рамки жизни Ивана Александровича Ильина, выдающегося представителя русской религиозной мысли XX века: родился 10.IV. 1883 г.²⁰⁸ в Москве — скончался 21.XII. 1954 г. в Цюрихе. Внутри этих рамок — катаклизмы столетия: они сотрясали жизнь Ильина, насильственно меняя ее русло. Философ дважды один на один пытался противостоять тоталитаризму. И терпел поражения: в 1922 г., после шести арестов, его высылают из России; в 1938 г., вытерпев четыре года унижений, он покидает Германию. Однако в обоих случаях нравственная победа, несомненно, осталась за Ильиным.

Библиография И. А. Ильина насчитывает свыше тридцати книг, среди которых есть фундаментальные труды. Однако в каталогах наших библиотек мы обнаруживаем лишь одно название: «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» — это единственная книга, которую молодой приват-доцент Московского университета успел выпустить в РОССИИ. Все остальное издано за рубежом; в отрыве от родины издавался Ильиным и замечательный журнал «Русский Колокол», отразивший универсальное мышление редактора: правовые, экономические, политические, философские, культурологические проблемы России здесь решались в живом сопряжении друг с другом.

Первые уроки такого синтетического подхода к обществу и человеку Ильин, несомненно, получил у Гегеля. Надо отметить, что интерес к Гегелю нехарактерен для русской идеалистической мысли, — она больше тяготела к Шеллингу, к эстетизированной философии немецких романтиков. На русский экзистенциализм

сильно повлиял Кьеркегор, сознательно противопоставлявший два стиля философствования: импульсивность своей мысли и гегелевскую системность. Гегеля штудировали русские марксисты, следовавшие известному призыву: перевернуть гегелевскую диалектику «с головы на ноги» — подвести под нее материалистическую почву. Это был по-своему интересный эксперимент, хотя о его конкретности и результативности можно спорить. В самом деле, это ведь рискованная операция: полная инверсия, переброска полюсов в органически цельной системе. Не сродни ли она некоторым другим глобальным проектам, связанным с поворотами и переворотами? Так или иначе, но мир с позиции перевернутой диалектики выглядел обедненно: в нем не нашлось места для кибернетики, генетики, социологии. Гегель не отвечает за это. Адекватное понимание его философии нам может вернуть строго и трезво написанный труд И. А. Ильина.

Историком философии Ильину не суждено было стать: события в России повернули его к другим проблемам. Однако при их разработке он сохранял идущую от Гегеля основательность. Книги мыслителя похожи на стройные кристаллы: в них все выверено, все точно выстроено. И вместе с тем это очень страстные книги. Лед и пламень удивительным образом примирились в душе этого философа. Нго академизм от дореволюционной выучки, его темперамент -- от послереволюционных потрясений.

Наиболее известна книга И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» — ее выход в Берлине в 1925 г. вызвал много споров в русском зарубежье. С годами актуальность этой книги неуклонно возрастает, ибо возрастает и зло в мире; ибо с ним все труднее бороться. Перелистывая ее неостывшие до сих пор страницы, невольно задаешь вопрос, поставленный А. А. Любищевым в одной из его исторических работ: «А если бы?»²⁹ А если бы не было той боли, которая обрушилась на Россию, возникла бы ильинская книга? Ни за что и никогда. Духовный алмаз этой книги мог кристаллизироваться лишь при мощном сдвиге социальных пластов, когда возникают чудовищные давления и напряжения, превышающие меру человеческих возможностей!

Книга рождена в экстремальных исторических условиях. И ставит читателя в экстремальную ситуацию, когда надо перешагнуть через себя, дабы поднять меч па зло. Иначе крах, иначе — гибель. Но поднять меч трудно. Его тяжесть неимоверно возрастает в руках христианина, привыкшего к проповеди любви и смирения, и кротости духа. Совместимо ли это: меч и любовь? Многим интеллигентам того времени такое совмещение казалось решительно не-

возможным. Слишком влиятельной была идеология непротивленчества, с главным апостолом которой, Л. Н. Толстым, идет спор на многих страницах книги. Но полемика с толстовством была для Ильина лишь отправной точкой. Содержание книги шире: в ней ставится вопрос о структуре зла и отношении человека к нему. Причем на первый план выводится проблема активного противодействия злу.

Как эта проблема решается в классическом христианстве? Ведь толстовство никоим образом не эквивалентно ему. На поставленный вопрос блестяще ответил П. Флоренский в своем труде «Столп и утверждение истины»²¹⁰. Флоренский утверждает, что христианская истина — по причине своей глубины - антиномична. То есть она заключает в себе и тезис, и антитезис - в проекции на нашу проблематику это означает, что истина объемлет меч и любовь. Вспомним Новый Завет: создается ощущение, что Христос иногда противоречит себе: вот он говорит, что пришел с миром, а вот утверждает, что пришел с мечом. Это противоречие-антиномия: две стороны одной цельной истины. Христос, бичующий торгующих в храме,— и Христос, прощающий своих гонителей: это две ипостаси одного поразительно гармоничного образа. Образа-истины!

Простить или покарать?

Этот вопрос вновь встает перед русским сознанием со всей остротой. И. Д. Ильин против колеблющейся позиции: когда мы не можем выбрать между тезисом и антитезисом. Или механически их соединяем. Сами такие колебания и соединения свидетельствуют о том, что проблема, решение которой требует подвига, остается для нас на рассудочном уровне. Не надо ставить вопрос альтернативно: или меч или любовь. Не надо искусственно освящать меч любовью, ибо поднять его нас вынуждает беда. Но надо озаренно и мужественно понять, что в час этой беды когда все другие средства остановить зло исчерпаны - меч становится горестным, но необходимым орудием любви.

Существуют различные варианты отношения ко злу. Напомним некоторые из них: можно считать, что зло столь же изначально и онтологично, как добро, и объявить борьбу с ним бессмысленной, отвернувшись от страшного мира и уйдя в себя; можно надеяться на то, что непротивление злу, став осознанной жизненной позицией, как-то отразится на зле — уменьшит его, что-то изменит в нем; можно уповать на то, что в зле заложен механизм саморазрушения: «один гад съест другую гадину», - однако опыт тридцатых годов в нашей стране показал, что при акте самопожирания гады не теряют способности к самовоспроизводству.

Все три подхода ко злу отличаются пассивностью. И каждый из них нашел отклик в славянской душе: вспомним о богомилах², принявших манихейский дуализм добра и зла; вспомним о чертах высокой, вовсе не рабской покорности и смиренности в рублевских ликах; вспомним, наконец, о том, что позиция «поверх барьеров» была популярна у многих наших интеллигентов, — увы, башни из слоновой кости никогда не оказывались на нейтральной почве, ибо таковой больше нет.

Пассивность: она связана с женственностью русского характера? Тут можно вспомнить и В. С. Соловьева, и Н. А. Бердяева, утверждавших, что варяги с их мечами пришли на Русь как жёны. Это красивая, но спорная мысль. Думается, что в русском характере все же нет асимметрии, а есть полнота и гармония. Разве в жилах Пересвета и Осляби текла варяжская кровь? Однако они без колебаний подняли мечи за святую Русь. И все же мысль В. С. Соловьева и Н. А. Бердяева родилась не случайно. Россия всегда и во всем отдавала предпочтение эстетике мягких округленных линий, — резкость в ней проявлялась лишь краткими вспышками, о которых потом вспоминалось с чувством вины и досады. Есть несомненная закономерность в том, что идея Софии, столь близкая идее «вечной женственности», стала центральной в русской философии. Это очень хрупкая, нежная, умиротворенная идея. На фоне ее преобладающего влияния книга И. А. Ильина прозвучала с подчеркнутой мужественностью. Этим голос Ильина сразу выделился среди голосов других русских философов. Его книге присущ подлинно рыцарский дух, нечасто проявлявшийся в русской культуре.

Когда же православный рыцарь должен поднять свой меч?

И где критерии того, что он обрушен действительно во имя правого дела?

Это вопросы колоссальной нравственной важности. Последовательно отвечая на них, Ильин все время подчеркивает: меч — не панацея в борьбе со злом, а крайняя и вынужденная мера. Прибегая к ней, рыцарь добра неизбежно принимает опасное бремя на душу, — и потому должен быть максимально внимателен к себе, к чистоте своего сердца, дабы при умерщвлении зла не заразиться от него. Страшно увлечься мечом! Ведь меч лишь пресекает зло, а не уничтожает его в корне, в истоках. Подлинная победа над злом означает его трансформацию в добро, когда победитель, по словам И. А. Ильина, «...из глубины преобразует духовную слепоту в духовную зрячесть и силу каменеющей ненависти в благодать приемлющей любви» (курсив Ильина. — Ю. Л.). Казнь тирана — непосредст-

венно-физическая или условно-посмертная — не есть казнь зла. Зло убивается лишь воскресением его в добре,— это по сути своей глубоко-позитивная, а не негативная задача. Меч же по природе своей изначально заряжен отрицательной энергией. Нельзя любоваться мечом. Грешно его воспевать. А если приходится взять меч в руки, то с мужественным и честным сознанием всего ужаса свершаемого акта, требующего, по словам философа, «всезиженного очищения». Вот что пишет И. А. Ильин в своей поздней книге «Аксиомы религиозного опыта»: «Спротивляться злу силою надлежит с сознанием, что средство это есть единственно оставшееся, крайнее и несправедливое; что это средство не «оправданное» и не «освященное», а принятое в порядке духовного компромисса; и что в силу этого оно должно быть при первой же возможности оставлено и заменено другими, более духовными, достойными и любовными средствами... Ибо дух человека преобразуется любовью, свободой, убеждением, примером и воспитанием, а не силою. Сила не строит дух, а только пресекает нападающую противодуховность»²¹². В этих словах ядро этики И. А. Ильина.

Традиция непротивленчества призывает изжить зло прежде всего в самом себе — и тогда его уровень во внешнем мире упадет до нуля. Когда бы так! Нет, И. А. Ильин не отрицает мудрости толстовских установок на внутреннее самосовершенствование — он правомерно опасается вот какой ситуации: пока мы направляем свою нравственную энергию внутрь, зло изливается вовне, оккупируя тварный мир. И. А. Ильин умеет делать последние логические выводы из того или иного положения. И он говорит: непротивление злу — при всем его несомненном, хотя и идиллическом гуманизме — имеет шанс превратиться в потворство злу. Душу холодит от перспективы такого превращения.

Злу должно сопротивляться силою.

Мужественный русский мыслитель сделал этот вывод в те дни, когда волна зла поднялась очень высоко, по все же еще не достигла своего максимума. Что бы его оппоненты сказали после 1929, 1937, 1941 года? А оппоненты у И. А. Ильина были эрудированные и блистательные, острые на язык.

Впрочем, первый удар по Ильину нанесли не те, кто разделил его участь изгнанника, а наша «Правда», с поразительной оперативностью откликнувшаяся на берлинскую новинку в номере от 19.06.1925. Не кто иной, как сам Михаил Кольцов, которому будет суждено пасть от руки сталинских антирыцарей, рецензирует рыцарскую книгу Ильина, его отзыв носит хлесткий и поверхностный характер.

Реакция милюковских «Последних новостей» опоздала сравнительно с «Правдой» ровно на неделю, но по своему тону мало отличалась от московской рецензии. Однако «Последние новости» использовали клеймо как бы с обратным знаком: если в глазах Кольцова автор книги «О сопротивлении злу силою» был агентом белогвардейцев, то, по мнению И. Демидова, ближайшего сотрудника П. Милюкова, Ильин является агентом большевиков. Если бы обе редакции учли эту амбивалентность оценок, то они, сделав соответствующие минимальные поправки, могли бы смело обменяться своими материалами.

На некорректность И. Демидова указал в своем «Возрождении» благороднейший П. Струве. Как же ответила Струве газета А. Ф. Керенского «Дни»? Она назвала его «маститым комсомольцем». Зинаида Гиппиус тоже не выбирала выражений, сказав о книге Ильина: «Это буйствует одержимый». Н. А. Бердяев в своем «Пути» превзошел всех, пригвоздив коллегу таким афоризмом: «Чека» во имя Божие еще более отвратительно, чем «чека» во имя дьявола». Это очень обидные и несправедливые слова. Н. А. Бердяев бывал в ЧК не из любопытства; особого комфорта он там не ощутил, однако в «Самопознании» отметил такт Дзержинского: тот после допроса предложил философу отвезти его домой в мотоциклете. Это было начало двадцатых годов. Но незаконные уже набирало силу. Зная об этом и тем не менее бросая свой упрек, Н. А. Бердяев сознательно или бессознательно игнорировал следующие слова И. А. Ильина: «Физическое воздействие должно при всех условиях беречь духовную очевидность человека, не подавляя в нем чувства его собственного духовного достоинства и не колебля доверия человека к самому себе. Вот почему должны быть осуждены и отвергнуты все формы физического понуждения, разрушающие душевное здоровье и духовную силу человека: лишение нищи, сна; непосильные работы; пытки; заключение в обществе злодеев; унижительное обхождение и т. п.». Разве творцы ГУЛАГа смогли бы разделить эти благородные мысли?

Авторитет Н. А. Бердяева сейчас в России очень высок. И это заслуженный авторитет. Однако нельзя забывать об импульсивности и субъективности этого гениального мыслителя. Порой та или иная мысль Бердяева кажется оправданной лишь тогда, когда воспринимается в контексте его неповторимой личности. Но вне этого контекста ее дискуссионность становится очевидной. В полемике с Н. А. Бердяевым И. А. Ильин трезвее, объективнее, реалистичнее своего оппонента. И бескомпромисснее его: если Бердяев, отчаянно пытаясь нащупать смысл истории, иногда попадал под

гипноз действующих в ней разрушительных сил, то сознание Ильина всегда бодрствовало — ко злу он оставался абсолютно непримиримым.

Есть у мыслителя замечательное выражение: «индивидуальный Кремль»²¹³. Ясно, что понятие Кремля здесь еще свободно от современных наслоений — речь идет о крепости человеческого духа. Со всех сторон ее обступают злые силы хаоса. Но прорыв этих сил возможен и изнутри: ведь зло еще не выплеснуто из нашего генотипа, из глубин нашей природы. По определению Ильина, зло есть прежде всего «...живущее в нас *страстное* тяготение к разнузданию зверя, тяготение, всегда стремящееся к расширению своей власти и к полноте захвата».

Сейчас этот зверь все чаще поднимает голову. Стены многих индивидуальных кремлей прохудились — зло просачивается через них; а навык строить укрепления утрачен. Никогда еще зло не одерживало своих побед с такой легкостью, как в наше время. Вот почему нам сегодня нужна, как спасение, действенная и устремленная этика добра. Ее не нужно изобретать заново — она содержится в недрах традиции: «Как обновившаяся икона являет царственные лики древнего письма, утраченные и забытые нами, но незримо присутствовавшие и не покидавшие нас, как в нашем новом видении и волеии да проглянет древняя мудрость и сила, которая вела наших предков и строила нашу святую Русь!» Эти патетические слова И. А. Ильина обращены к нам.

Б. Любимов²¹⁴

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ²¹⁶

...Мысль Ильина более волевая, действенная и предметная, нежели, скажем, мысль Бердяева. Недаром его книга о Гегеле начинается с анализа категории конкретно-эмпирического. В его мирозерцании государство, родина, быт значат куда больше, чем не только для ненавистных Ильину Мережковского и Бердяева, но и для Булгакова и Франка. Недаром из современных ему писателей И. Ильин больше всех ценил И. Шмелева, отдавал ему предпочтение не только перед Мережковским, но даже и перед Буниным. И. Шмелев ответил посвящением «Лета Господня» И. Ильину и его жене²¹⁶.

«Неотжившее достоинство отжившего быта»*, — мог ли бы так выразиться Бердяев и признавал ли он таковое за бытом?

* Помещик [Ильин И. А.]. «Смотреть вперед и созидать свое!» (Отрывок из частного письма, — «Возрождение», 26.1.26).

Философ акта, воли, И. Ильин вызвал острую полемику своей наиболее известной после труда о Гегеле книгой «О сопротивлении злу силою». Не насилием, а силой — это разные вещи, справедливо указывал Ильин. Споря со своими критиками, И. Ильин писал: «Да, я утверждаю, что государственность, и меч, и сопротивление злодеям силою — приемлемы для православного христианина. Когда я говорю о «православном мече», то я разумею меч, православно обоснованный (совсем не «оправданный», и не «освященный», и не «святой»))*».

М. Кольцов на страницах «Правды» явно передернул карты, утверждая, что И. Ильин пропагандирует «новейшей марки патентованное православие, с оправданием еврейских погромов, гражданской войны и белого террора»** — об этом в книге И. Ильина нет и слова. З. Гиппиус написала остроумнее, злее, но тоже несправедливо, назвав труд И. Ильина «военно-полевым богословием***». Еще более темпераментно высказался Н. Бердяев в статье «Кошмар злого добра», приписывая И. Ильину позицию «Чека» во имя Божье», еще более отвратительную, «чем «чека» во имя дьявола»****. С этого момента И. Ильин повел войну на два фронта — направо и налево. Идеолог Белого движения, автор статьи «Белая идея», он восхищается «волевым, мужественным и честным духом» Врангеля и именуется «дивизионным интеллигентом» с душой штабного писаря, «бывшим человеком» — Деникина. Монархист, И. Ильин связывает свои надежды с «Вождем» (великим князем Николаем Николаевичем), именно «Вождем», а не «Царем», а направиению сторонников великого князя Кирилла Владимировича дает кличку «густопсовый черносотенный кириллизм».

У этой странной на первый взгляд для убежденного монархиста позиции были свои причины. Во-первых, сказалось отношение И. Ильина к окружению обоих претендентов. С точки зрения И. Ильина, сторонники великого князя Кирилла Владимировича были больны бонапартизмом, жаждой власти; во-вторых — отношение к личностям самих великих князей. Уместно вспомнить замечание Н. Андреева²¹⁷ о том, что в бунинской «Жизни Арсеньева» «страницы, связанные с именем великого князя Николая Николаевича, не «звучат» для тех, кто не знает, что символизируют

* Ильин И. А., «Отрицателям меча» («Возрождение», 29.7.25).

** Кольцов М., «Омоложенное евангелие» («Правда», 19.6.25).

*** Гиппиус З., «Предостережение» («Последние новости», 25.2.26).

**** Бердяев Н., «Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою»)» («Путь», 1926, №4, стр. 104).

вало его имя именно в эмиграции»*. Для И. Ильина, как и для И. Бунина, великий князь Николай Николаевич был символом чистого монархизма, без примеси черносотенства и обскурантизма. Наконец, за этим стояло отношение И. Ильина к политической ситуации второй половины 20-х годов: время Царя еще не наступило и неизвестно, наступит ли; сейчас нужен внепартийный Вождь, а не Царь.

Н. Гаврюшин²¹⁸

АНТИТЕЗЫ «ПРАВОСЛАВНОГО МЕЧА»²¹⁹

В истории русской религиозно-философской мысли известен не один спор на тему о «сопротивлении злу силою». Пожалуй, самый ранний запечатлен перепиской московского митрополита Даниила (1547) с боярином Федором Карповым²²⁰. Отвечая на вопросы последнего, касавшиеся, очевидно, основных начал человеческого общежития, митрополит выдвигает на первое место принцип «терпения», который без особых натяжек может быть признан родственным «непротивлению». Эта точка зрения, свидетельствующая о том, что Даниил не был безоговорочным приверженцем осифлянской идеологии²²¹ (включавшей убеждение в правомерности казни еретиков), вызывает решительное возражение Федора Карпова как практически мыслящего государственного мужа:

«Аще речем, пишет он Даниилу,— яко търпение паче есть потребно к соблюдению владычества или царства, тогда вотще сложены суть законы, тогда обычаи святые и благые уставы разрушени, и в царствах, и в начальствех во градах сожителство человек живет без чину»**.

Осмотрительно избегая пространных доказательств («аще реку множаиша, тогда нечто тая языческая и чюжа быти речеш»), Федор Карпов ограничивается ссылкой на авторитет Аристотеля («всяк град и всяко царство, по Аристотелю, управитися иматъ от начальник в правде и известными законы праведными, а не търпением»***) и не раскрывает своих взглядов во всех подробное-

* Андреев Н., «Об особенностях и основных этапах развития русской литературы за рубежом (Опыт постановки темы)» («Русская литература в эмиграции». Сб. статей. Питтсбург, 1972, стр. 23).

** Цит. по: Дружинин В. Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. — Летопись занятий Археографич. Комиссии. Вып. XXI. Спб., 1909, с. 108.

*** Там же, с. 109.

тах, но совершенно очевидно, что применение силы для осуществления «правды и закона» у него сомнений не вызывало.

Если же выйти за рамки отвлеченно-теоретических дискуссий и обратиться к сочинениям, написанным на злобу дня, то история спора о «сопротивлении злу силою» окажется еще более продолжительной. Не говоря уже об известных разногласиях по поводу наказания новгородско-московских еретиков (т. н. «ересь жидовствующих»²²²), когда архиепископ Геннадий прямо призывал последовать примеру «гишнанского короля» и усвоить методы инквизиции²²⁵, нельзя не вспомнить о знаменитом послании на Угрю ростовского владыки Вассиана, написанном во время противостояния войск Ивана III и хана Ахмата (1480)²²⁴.

«Прииде же убо в слухи наша,— обращается Вассиан к князю,— яко прежнии твои развратници не престають, шепчуще в ухо твое льстивая словеса и совещают ти не противитися супостатом, но отступити и предати на расхищение волком словесное стадо Христовых овец... И что убо съвещевают ти льстивии сии и лжеименитии, мнжсея быти хрестьяне? токмо еже повергше щиты своя и нимало сопротивлешеся ока<я>нным сим сыроядцам, предав хрестьянство, свое отечество, яко бегуном скитатися по иным странам»*.

Обосновывая свой призыв к вооруженному сопротивлению «агаряньскому языку», архиепископ Вассиан ссылается не только на Св. Писание, но и на Демокрита («И слыши, что глаголет Димокрит философ: первый князю подобает имети ум ко всем переменным, а на супостаты крепость и мужество храбрость, а к своей дружине любовь и привет сладок»), а также на пример прародителей великого князя, которые «не точию Рускую землю обороняху от поганных, но иныя страны приимаху под себе»**.

Тема «православного меча» неоднократно возобновлялась в русской мысли, особенно во время нашествия Наполеона (сразу приходит на память письмо митрополита Платона императору Александру I: «Франция познает в Боге Господа отмщений»), освобождения Балкан, первой мировой войны. Особенно здесь следует выделить книги В. Ф. Эрн «Меч и крест» (1915), «Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия» (1915), а также «Духовный смысл войны» И. А. Ильина (1915).

Брошюра И. А. Ильина положила начало его работе над одной из самых сложных проблем христианской культуры. Но в

* Поли. собр. русских летописей, т. VI. Спб.. 1853, с. 226.

** Там же, с. 227.

предреволюционные годы на патриотической волне спор шел не столько о «сопротивлении злу силою», сколько о метафизических предпосылках и последствиях мирового конфликта: искали связи между военной индустрией Крупной и философией Канта²²⁵... А вот в пору гражданской войны неожиданно вновь нашла приверженцев толстовская идея «непротивления».

Именно в это время кн. Е. Н. Трубецкой в своей итоговой книге «Смысл жизни» (1918) со всей решительностью высказался в пользу деятельной христианской борьбы за «Мир», за вселенную, предупреждая, что отказ от этой борьбы означает добровольную сдачу во власть Антихриста. Ильин несомненно разделял это убеждение Е. Н. Трубецкого, свидетельством чему является его дерзновенная речь, произнесенная в 1921 г. и посвященная князю как ратоборцу христианской культуры: «Духовная культура и ее национальные вожди»*.

Другого вождя нации и подлинно православного полководца Ильин видел в генерале Корнилове. В ряде выступлений посвященных этому герою «белого дела», Ильин впервые достаточно подробно развернул свои взгляды на сопротивление злу силою**.

В статье «Идея Корнилова» Ильин выступил как убежденный идеолог «православного меча», нашедший духовную опору в иконописных образах архистратига Михаила и Георгия Победоносца. Он отстаивал, казалось бы, самоочевидную истину, утверждая, что никто не вправе «предоставлять злодеям обижать слабых, развращать детей, осквернять храмы и губить родину». Однако самоочевидной эта истина была для русской интеллигенции десятилетием раньше. Теперь же на нее приходилось смотреть сквозь призму международного признания большевистского государства, которое осуществляло свою власть с позиций куда более порочных, чем у императора Юлиана Отступника²²⁶, первого врага христианской теократии. И потому толстовская идея «непротивления» не только вновь обрела актуальность, но и неприметно отождествилась с евангельскими принципами повиновения внешней власти***.

* Позднее она была напечатана в «Русской мысли». См.: Струве Г. Из истории русской зарубежной печати. Издания П. Б. Струве.— В кн.: Русская литература в эмиграции. Питтсбург, 1972, с. 339.

** Ильин И. Идея Корнилова. Из речи, произнесенной в Праге, Берлине и Париже.— «Возрождение», № 15, 1925, 17 июня.

*** «Всякая душа властей предержащим да повиновется; несть бо власть аще не от Бога» — Рим. 13, 1; «воздадите убо Кесарева Кесареви» — Мф. 22, 21; «Рабом своим господом повиноватися» — Тит. 2, 9; «Повинуйтеся убо всякому человеку созданию Господа ради; аще царю, яко преобладающе, Аще ли же князем, яко от него посланным... Раби. повинуйтеся во

И. А. Ильин, конечно же, предвидел подобное развитие событий и основательно подготовился к опровержению толстовства. Его статья об идее Корнилова была только прелюдией к фундаментальному исследованию «О сопротивлении злу силою», вышедшему в свет в 1925 г.

Эта книга — одна из самых знаменитых в истории русской эмиграции. История полемики вокруг нее предмет специального исследования, проведенного Н. П. Полторацким*. Частью резюмируя, частью дополняя его, мы можем констатировать, что в числе противников И. А. Ильина оказались люди столь различной политической и мировоззренческой ориентации, как З. Гиппиус, М. Горький, М. Кольцов, Ю. Айхенвальд, П. Бердяев, Ф. Степун, В. Зеньковский... Вера Николаевна Бунина определила их одним словом - «левые»**. Сам же И. А. Бунин был склонен принять сторону Ильина, хотя в свое время и не заявил об этом открыто. «Я еще не продумал глубоко его теорию,— делился он с женой,— но помнишь, что я говорил о возмездии, что, если видишь издевательства, нужно броситься на мучителя. И ведь не зло руководит тобою, а добро»***.

Взгляды Ильина разделяли также П. Б. Струве, И. С. Шмелев, П. О. Лосский, Н. С. Арсеньев²²⁷, иерархи зарубежной Церкви и ряд менее известных публицистов, но не все они открыто включились в полемику, и в целом их голоса звучали не столь громко, как у противоположной стороны. Нельзя не заметить также, что оппоненты Ильина зачастую не давали себе труда вникнуть во всю систему его аргументации, а порой и просто приписывали ему мысли, которых он не высказывал и не разделял.

На одно из подобных выступлений Ильин ответил статьей «Отрицателям меча», в которой писал: «Все мое исследование доказывает, что меч не «свят» и не «праведен»; что Крест не меч и что меч не есть оружие Христа; что понуждения и меча абсолютно недостаточно для борьбы со злом; что зло и злой человек совсем не одно и то же, и т. д. А между тем все это и многое другое г. Демидов приписывает мне»****.

всяком отрасе владыкам, не токмо благим и кротким, но и строптивым».— I Петр. 2, 13 14, 18.

* Полторацкий Н. П. И. А. Ильин и полемика вокруг его идей о сопротивлении злу силою.— В кн.: Ильин И. А. О сопротивлении злу силою, 2-е изд. Лондон (Канада), 1975, с. 223—279.

** Устами Буниных. Т. 2. Франкфурт-на-Майне, 1981, с. 153.

*** Там же, с. 144.

**** «Возрождение», № 57, 29 июля 1925 г.

В целом возражения противников И. А. Ильина, обнаруживая опасные крайности принципа «сопротивления злу силою», были неконструктивны в том отношении, что не предлагали равно никакой положительной программы сохранения христианской культуры. Вслед за автором «Заратустры»²²⁸ Ильин имел основания утверждать, что вся жизнь есть спор о вкусах, спор о ценностях и «непротивление» в этом споре означает потворство вытеснению одних вкусов и ценностей — другими.

«Все люди,— писал он,— непрерывно воспитывают друг друга, хотя бы они этого или не хотят; сознают они это или не сознают; умеют или не умеют; радеют или небрегут... Человек злодействует не только потому, что он злодей, а еще потому, что он приучен к этому безвольным самоунижением окружающих»*.

Несмотря на бесспорность этих рассуждений, критика идей Ильина со стороны Н. А. Бердяева прозвучала удивительно целенаправленно и остроумно. Бердяев без обиняков заявил, что Ильин проповедует «Чека» во имя Божие»**. Хорошо еще, что Бердяев не был осведомлен при этом о революционном прошлом²²⁹ идеолога «Белой идеи»; тогда его выводы приобрели бы еще большую весомость. Однако и без подобного аргумента *ad hominem*²³⁰ Бердяев достиг главного, сознательно или непроизвольно побудив подготовленного читателя связать систему идей Ильина с «Легендой о Великом Инквизиторе» Ф. М. Достоевского. Здесь он явно продвигался в верном направлении, хотя бы уже потому, что во время работы над книгой «О сопротивлении злу силою» Ильин немало времени провел в библиотеках Флоренции и Сан-Ремо, изучая литературу иезуитов, и, конечно же, теократический идеал, прямо или косвенно предполагающий принцип инквизиции, в какой-то мере должен был отразиться на его построениях.

В связи с этим чрезвычайно любопытно отметить, что С. Л. Франк, открыто не выступивший в свое время против книги Ильина, но в частном письме к архиепископу Иерусалимскому Анастасию Грибановскому критиковавший ее «в духе Бердяева»***, много лет спустя, в годы второй мировой войны, фактически полностью перешел на позиции «сопротивления злу силою». В книге

* Ильин И. Л. О сопротивлении злу силою. Берлин, 1925, с. 37.

** Бердяев Н. А. Кошмар злого добра (О книге И. Ильина «О сопротивлении злу силою»),— «Путь», 1926, № 4.

*** Письмо архиепископа Анастасия к И. А. Ильину от 13 сентября 1926 г. Цит. по: Полторацкий П. П. Иван Александрович Ильин. Жизнь, труды, мировоззрение. Сб. статей. Лондон (Канада), 1989, с. 255.

«С нами Бог» он уже прямо пишет о том, что убийце мы обязаны противодействовать, «обезвредить его, связав и заперев его — в крайнем случае, если для обороны жертвы не остается никакой иной возможности — даже убив его. Грех убийства в этом случае, оставаясь грехом, будет все же меньше греха пассивности». По убеждению Франка, в таком вынужденном убийстве «будет больше любви не только к жертве... но даже и к самому преступнику»*. Это уже почти дословное изложение мыслей Ильина.

«Поправение» Франка совпало, как неявно у Ильина, а много раньше вполне открыто у Геннадия Новгородского, с определенно выраженным прокатолическим настроением. «Единственной земной инстанцией,— писал теперь Франк,— на которую можно возлагать надежды в деле спасения христианской культуры, остается римско-католическая церковь в неукоснительной твердости действующей в ней дисциплины и власти»**.

Подобное движение мысли совершенно закономерно, ибо в конечном счете позиции религиозного мыслителя определяются его пониманием Церкви, его экклезиологией²³¹. В том случае, если экклезиология развивается в плоскости социальной и имеет своим идеалом «вселенскую теократию», она неизбежно тяготеет к римской кафедре «викария Христа» и иезуитизму. «*Societas Jesu*»²³² выражает истинную сущность католического видения Церкви как «общества людей» («Православный Катехизис»). Мистическое понимание Церкви исключает как видимый «викариат» (а равно и священнодействия *in Persona Christi*²³³, оставляя лишь «предстоятельство»), так и всяческий социологизм, а уж тем более «вселенскую теократию».

Однако обе эти экклезиологические доминанты в известном смысле «нераздельны и неслиянны», ибо выражают внутреннюю противоречивость самой идеи христианской культуры, как попытки законоположить свободу, создать в греховном мире живую икону «царства не от мира сего».

Католицизм и осифлянство, вкупе с последовательным «сопротивлением злу силою», таят в себе угрозу появления Великого Инквизитора. И от «меньшего» греха убийства до пожертвования младенцем ради счастья всего человечества расстояние не столь уж далекое...

Мистическое православие, нестяжательство и «непротивление» рискуют растерять все ценности христианской культуры и под натиском внешних сил прервать живую традицию Предания.

* Франк С. Л. С нами Бог. Три размышления. Париж, 1964, с. 243.

** Там же, с. 328.

Тем не менее обе экклезиологические тенденции, по существу, приняты Русской Православной Церковью как равночестные, что выражается, в частности, в почитании преподобных Иосифа Волоцкого и Нила Сорского.

Универсального же разрешения антиномий «православного меча» (или православной культуры), по-видимому, быть не может, ибо разрешить их за других значит лишить свободы выбора тех, для кого смысл жизни осуществляется в свободном самоопределении, непрерывном каждодневном выборе: «или-или».

Не дал такого разрешения и Ильин. Однако что ему несомненно удалось, так это дать обобщающий философско-психологический портрет моралиста-непротивленца, который можно сопоставить, пожалуй, только с написанным в несколько иной манере, но столь же детально проработанным портретом «скептика» (Г. Г. Шпет, «Скептик и его душа»²³⁴). Этот портрет входит как важная составная часть в книгу «О сопротивлении злу силою».

В неопубликованном письме к П. Б. Струве от 19 июля 1925 г. Ильин пояснял, что его книга делится на 4 части: 1) главы 1—8 — постановка проблемы; 2) главы 9—12 — «Погребение набальзамированного Толстовства»; 3) главы 13—18 — «разрешение проблемы — начало»; 4) главы 19—22 — «разрешение проблемы — конец», включая (гл. 20) «отмежевание от Лютера и иезуитских соблазнов».

Ильин далее уточняет, что книга задумана им «не как антитезис Толстовству, а как антитезис + синтез верного решения»*...

Свящ. Валентин Свенцицкий

ВОЙНА И ЦЕРКОВЬ**

<...;>

Если в мире Церковь для своего окончательного торжества не нуждается в мече, то из этого не следует, что то или иное проявление зла в форме обиды или жестокости над человеком должно быть мною принято без «сопротивления». Когда *тебя* ударят в одну щеку — надо подставить другую. Но когда бьют беззащитного

* Цит. по: Полторацкий Н. П. И. А. Ильин и полемика вокруг его идей., с. 225 - 226.

** Публикуются отрывки из брошюры.

ребенка и я *могу силой* защитить его, я обязан это сделать, а не подставлять его под новые удары.

В Сыне Божием была Божественная любовь, но не было слабо-сильной сентиментальности!

Когда-то Победоносцев писал Толстому, что они по-разному понимают Христа.

Для Победоносцева Он — муж, исполненный силы.

Для Толстого — расслабленный.

Я не принадлежу к числу поклонников Победоносцева! Я считаю, что Церковь долго не оправится от того тяжелого наследия, которое он оставил после себя в качестве обер-прокурора.

Но здесь Победоносцев был прав!

«Непротивленцы» вынули из Христа его Божественную *силу*. Они подменили Его сожигающую огнем проповедь сентиментальными словами о «непротивлении злу» и великое дело — спасение мира на Голгофе — свели к простому убийству хорошего человека за то, что он проповедовал целомудрие и вегетарианство!

Выбросив душу, они в мертвые схемы вдохнули совсем другой дух.

Наш Христос — Муж силы.

Слова Его горят огнем негодования, когда Он обличает. Они жгут совесть, когда Он говорит о грехах. Они воскрешают, когда Он одобряет нас.

Наш Христос победитель мира. Не раб тления, хотя и честный вегетарианец, так думают Толстовцы. Наш Христос Сын Божий, воскресший и победивший смерть, искупивший страданиями своими мир и давший нам обетование общего воскресения.

Он заповедовал нам любить людей *действительно* любовью. Нас не остановит страшный выбор, и если в грозный час эта действительная любовь подскажет нам: «возьми меч — иного пути спасти ближнего твоего нет», - мы бестрепетно возьмем его!

Мы исповедуем, что Господь создал Церковь — и врата адовы не одолеют ее. Мы знаем, что крест непобедимое оружие правды. Мы знаем, что насильники, подымающие меч против нас — погибнут.

Но если история мира приведет нас к неизбежному столкновению с насильниками народа, мы подыдем против них свой меч и впереди его понесем животворящий крест Господень!

Мы умеем жалеть несчастных. Мы готовы «оставлять долги должником нашим». Мы готовы прощать личные обиды. Мы гото-

вы отдать последнюю рубашку даже тому, кто требует лишнего. Но когда мы видим, как обижают ребенка или оскорбляют женщину, когда злодеи отнимают последнюю рубашку не у нас, а у нашего ближнего, когда насилию подвергаются беззащитные, слабые, несчастные и иного средства нет спасти их, как только подняв меч, - мы поднимаем его не во имя свое, а во имя той действительной любви, которую заповедал нам Христос.

Для нас Христос не «смертная тварь», а воскресший Богочеловек. И учение Его не мертвый сборник «правил». Не отрывной календарь на каждый день.

Мы исповедуем *живого Христа*. Мы пребываем в живом общении с Ним в Церкви. И мы веруем не в мертвые буквы, а в живой смысл Его слов.

<...>

Свящ. Валентин Свенцицкий

ОБЩЕЕ ПОЛОЖЕНИЕ РОССИИ И ЗАДАЧИ ДОБРОВОЛЬЧЕСКОЙ АРМИИ*

Добровольцы подняли меч во имя единой России.

Это значит, что они встали на защиту поправленной свободы, обесчещенной семьи и гонимой Церкви!

Добровольческая армия — не политическая партия.

<...>

Решить спор «соглашением» с насильниками — невозможно. Они возводят в принцип неподчинение большинству.

Они не признают никаких обязательств. Никаких прав. Против разбойников одно только средство действительно оружие.

Насильники должны быть побеждены. Это первое необходимое условие спасения русского народа.

Но мечом воскресить страну невозможно. Мечом можно разорвать ту петлю, которая его задушила. А вдохнуть жизнь должна другая внутренняя сила.

Если витязи Земли Русской подняли меч, то вожди духовные должны поднять Животворящий Крест!

— Я поднимаю меч на насильника, чтобы меч его не опустился на невинную жертву. Я беру на себя крест неизбежного убий-

* Публикуются отрывки из брошюры.

ства, чтобы из двух убийств выбрать то, которое падает на преступника, а не на праведника.

< . >

Христианская война должна быть подвигом. Она должна быть крестным путем на Голгофу во имя воскресения распинаемой Родины.

Именно такую войну и ведет Добровольческая армия.

Главная причина зла — внутреннее разложение народной души. И потому сила внутренняя и должна быть призвана на борьбу со злом.

Оружие освобождает народ.

Оружие «собирает» распавшееся Российское государство.

Церковь должна «собрать» воедино распавшуюся народную душу. Меч и крест должны соединиться для этого великого дела.

Церковь и может и должна осуществить ту величайшую историческую задачу, которая сейчас стоит перед ней...

Сколько храмов на святой Руси! Пусть же около них пастыри соберут живые души в одну общую дружескую семью.

Вот тогда-то и начнется новое, русское, национальное государственное строительство!

А. Дисский

УТОПИЧЕСКАЯ ИДЕЯ И ЕЕ РЕАЛЬНОЕ ОСУЩЕСТВЛЕНИЕ

То, о чем я буду говорить, для многих, возможно, покажется нелепой, дикой и смешной фантазией. Пусть! Ни убеждать, ни доказывать я не собираюсь. Я лишь излагаю ту мысль, которая давно уже многих нас, галлиполийцев, мучает и которая у иных уже вполне созрела и перешла в убеждение, иными пока смутно предчувствуется. Я указываю на тот несомненный, непреложный факт, который явился как следствие пережитых Русской Армией всех перипетий русской революции, гражданской смуты, анархии и жизни в изгнании и который требует к себе серьезного внимания и, быть может, определенных решений и действий.

Факт этот тот, что многие теперь всей душой уверовали в то, что жить далее так, как жили до этого — невозможно, что нужно и должно в этом отношении что-то изменить и в Армии, и в обществе, и прежде всего в самом себе; совершить что-то огромной важности, без чего все усилия наши и борьба по восстановлению

Великой России если не останутся вообще одной бесплодной мечтой, то, во всяком случае, далеко не дадут результатов в той мере, в какой желательно было бы это восстановление. Что же именно?

Всюду и везде чувствуется, скрывается в глубочайших тайниках души, но все более и более прорывается и пробивается наружу огромная тоска не только по Родине и боль к ее страданиям, но и тоска по правде, по утраченным и отвергнутым человеческим идеалам добра, справедливости, взаимной братской любви, милосердия, чести. Многие и многие ясно сознали, что без восстановления этих идеалов, без обновления и оздоровления души каждого в отдельности, мыслящего, искренне любящего Родину-Мать и жаждущего ее спасения человека, путем нравственного самоочищения и самоусовершенствования, не может духовно возродиться ни Армия, ни общество, ни нация.

Нельзя возвращаться в Россию с тем нравственным багажом, с которым оттуда ушли. Правда, много и очень ценного приобрела Армия за год галлиполийского пустынножительства, научилась пламенно любить Отечество, созналась во многих своих грехах, ошибках и заблуждениях, но все же этого слишком мало и недостаточно.

Страшно много предстоит сделать в этой области и, главное, каждому в самом себе. Духовное возрождение и нравственное очищение сердца на великих, вечно немеркнущих основах христианской этики не менее необходимы нам, чем орудия, пулеметы и винтовки. Иными словами, прежде чем взять в руки меч всеобщий, необходимо каждому вооружиться мечом духовным. Ибо одного избавления страны от ига узурпаторов и палачей, от голодной смерти, физических и моральных пыток, одного восстановления экономической жизни страны, восстановления промышленности ее, транспорта, разрушенных городов и сел и т. д. будет далеко не достаточно.

Необходимо также поднять и возродить душу народную, усыпленную нечеловеческими страданиями, небывалыми в истории человечества тиранией и рабством, отуманенную и отравленную сатанинскими учениями социализма и материализма. Ибо в этих учениях, отвергнувших учение Христа и нравственный закон как стимул человеческих взаимоотношений и единения, отразились и суммировались вся мировая ложь, все грехи и заблуждения мира.

Большевизм явился реальным и практическим проведением в жизнь наивысших социалистических идеалов этой мировой лжи и возведением законов борьбы за существование и лозунгов «*Nomo homini lupus est*», «Человек человеку — зверь» на степень рели-

гнозных верований, и неизбежно должен был дать все следствия и плоды, достойные этих верований.

Почти пятьдесят лет тому назад величайший писатель-пророк и патриот Земли Русской Ф. М. Достоевский уже тогда отверг социализм как ложную веру в возможность осуществления когда-либо на земле наилучших условий общественной жизни, основанной исключительно на выводах человеческого ума и науки, как учение, построенное на антихристианских началах. Социализм, говорил он, есть «верх эгоизма, верх бесчеловечия, верх экономической неурядицы, верх уничтожения всякой свободы людей».

Антихристианским идеям большевизма, социализма, коммунизма необходимо противопоставить идею христианскую. Ведь вся идеология большевизма есть, прежде всего,— прежде чем стремление к политическому господству над всем миром и переустройству его на новых экономических и социальных началах,— есть проникнутое страшной ненавистью отрицание всей христианской культуры, всех ее ценностей, попрание всех Божеских и человеческих законов, есть определенный поход против христианства как самой всемогущей и величайшей идеи, препятствующей реставрации язычества.

Другой великий русский мыслитель²³⁵ сказал однажды: «В мире происходит вечная борьба Сатаны с Богом и ареной этой борьбы служит сердце человеческое». Никогда еще зло не торжествовало на земле в такой степени, как теперь, никогда враг не был так близок к победе, как сейчас. Что мы видим?

Отрицание религии породило безверие. Мораль, оторванная от своего источника — религии, неизбежно должна была вылиться и вылилась в аморальность, в полнейшую беспринципность. Культ Божества сменился культом собственного «Я», культом сатанинской гордости и эгоизма. Богочеловека заменил человекобог.

Нравственное падение, духовное убожество, эгоизм, бессердечие, откровенное, доходящее до цинизма отрицание самых элементарных понятий о человечности, о простой порядочности охватили не только отдельных людей, но целые народы, стали обычным нормальным явлением. Пустоту, образовавшуюся в духовном мире народов, утративших веру в высшие идеалы, в Божественную Вечную Правду, в Бога, заполнил дух тьмы, неверия, разрушения.

Где же выход? В чем спасение? — мучительно думают многие. Одни ищут ответов на эти «нелепые и смешные» вопросы в философских системах, другие в политико-экономических учениях, иные в религии. Многие в тиши, невидимо, пытаются работать сами

над собой, жаждут и боятся искать поддержки у других, веруют и сомневаются, надеются и впадают в мрачный пессимизм. Души горят, мучаются, ищут выхода настойчиво и непреодолимо. И ответ и выход должны быть. Но где? Как воплотить свои «праздные и несбыточные» мечты, свою веру и убеждения в плоть и кровь, в живую действительность?

У большевиков замыслы грандиозные и, по-видимому, тоже не сбыточные; их заветная мечта - всемирная революция, мировое владычество и они ни перед чем не останавливаются, чтобы их замыслы осуществились. Они твердо убеждены, что их идея не дикая и смешная фантазия, но реальная вещь, которой они рано или поздно, а достигнут.

Я уже сказал, что борьба с большевиками будет успешна только тогда, когда помимо вооруженной силы противопоставят им силу идейную и диаметрально противоположную, силу, опирающуюся прежде всего на нравственные христианские начала, которая явится для них самой страшной и которой они смертельно боятся. Эта сила рано или поздно и нанесет им окончательный, сокрушающий Удар.

Эту силу необходимо создать во что бы то ни стало. Искать и создавать ее надо, прежде всего, в своей душе, там, где не угасла еще вера в вечные идеалы, торжество истины над ложью, добра над злом, света над мраком. Как драгоценные алмазы и бриллианты, надо всюду собирать и накапливать эту силу, которая находится в распыленности, незримо таится и скрывается, но которая уже нарождается и начинает по законам вечной жизни прорастать наружу, необходимо собрать эту драгоценную пыль в одно целое, сконцентрировать в один фокус.

Реальное осуществление этой идеи — основание в Русской Армии, в Армии как единственной носительнице национально-государственной идеи, как поборнице за счастье и честь Родины, такой организации, которая бы служила собирательным фокусом распыленных в ней духовных сил, которая бы направляла их и руководила бы ими.

Эта организация должна послужить ядром и началом образования огромнейшей идейной силы в живом ее воплощении, которая в своем развитии приведет неизбежно к конкретным образованиям и послужит благотворной почвой для дальнейшего духовного оздоровления армии, что, в свою очередь, не может не отразиться и на оздоровлении общества.

Такой организацией, по моему предположению, могло бы быть учреждение в Армии рыцарского Ордена Св. Александра

Невского. Наименование Ордена я предreshаю намеренно, и вот почему.

В личности Св. Александра воплотился идеал и князя, и гражданина, и воина как христианина. Это был рыцарь в идеальнейшем значении этого слова. В Александре соединились все благороднейшие порывы сердца, мужество и великодушие, пламенная и самоотверженная любовь к поработанной Руси, сострадание и милосердие к ближнему и кристальная чистота сердца. Вся жизнь и деятельность Александра — непрерывное служение Родине, непрерывный нравственный подвиг и самопожертвование за благо своего народа. Вот почему я и взял в покровители Ордена светлую личность Александра Невского, с тем чтобы каждый член Ордена носил в душе чудный образ этого св. Рыцаря и во всем старался быть достойным этого высокого звания.

Этот Орден ни в коем случае не должен иметь и тени какой-либо политической окраски. Основные лозунги Ордена:

- 1) Бескорыстное служение Родине;
- 2) Неустанная борьба с палачами народа русского и врагами христианства;
- 3) Беспрерывная работа над собой, борьба со своими дурными привычками и наклонностями, везде, всегда и при всяких обстоятельствах.

Основные цели Ордена:

- 1) Самое широкое распространение в военной среде путем устного и печатного слова (лекции, книги и пр.) идей и лозунгов Ордена;
- 2) постоянное привлечение и соби́рание новых сил возможно большего числа последователей.
- 3) неустанное стремление к поднятию нравственного, а также умственного и эстетического уровня в Армии и
- 4) хранение и соблюдение во всей чистоте установлений и тезисов Ордена.

Не монахов и аскетов должен создавать Орден, не монархистов и республиканцев должен он объединить, но рыцарей-воинов и граждан будущей великой России в наилучшем и благороднейшем значении этого слова, воспитывающихся на живом примере, на личной жизни и деятельности своего Покровителя.

Вступление в Орден ни для кого не должно быть обязательным, но исключительно добровольное и должно производиться не простой записью, а после того, когда каждый проникнется задачами и целями Ордена, уверует в необходимость и спасительность этой идеи после того, как проверит себя, подготовит и очистит ис-

крением раскаянием перед самим собой свое сердце, сознается в своих ошибках и заблуждениях, и только когда почувствует в себе силы на высокий нравственный подвиг, пусть дает торжественное обещание быть истинным и верным рыцарем и смело становится под знамя Ордена.

Никаких прав и преимуществ Орден не дает, но одни обязанности и обязанности далеко не легкие. И тем тяжелее эти обязанности, что каждый добровольно их на себя принимает и исполняет как нравственный свой долг.

Заключаются эти обязанности прежде всего:

1. Свято и ненарушимо блюсти и охранять честное имя Ордена и высокое звание воина-рыцаря.

2. Отказаться от личной жизни и личного счастья, если того Родина потребует;

3. Честное и бескорыстное служение Родине, никогда не забывая, что благо Родины выше и прежде всего;

4. Неусыпная работа над собой в смысле нравственного и духовного саморазвития и

5. Открытое исповедование и наивозможно старательное и полное проведение в личной жизни основных тезисов Ордена, определенных его уставом.

Пусть будут в Ордене члены и мало религиозные. Вера есть дар, огромное счастье человека. Она зарождается в душе человеческой произвольно, приходит сама собой. Пусть только неверующие не отрицают в сердце своем великих истин, стремления к источникам вечной Жизни — Правды, Любви, Разума и Добра.

Огромная задача стоит перед каждым членом Ордена. Слишком, надо сознаться, мы стали уже жестокими, колючими, слишком нетерпимыми, озлобленными, завистливыми и эгоистичными; слишком замкнулись в себе и обособились, слишком во всем разуверились, погрязли в материализме. Надо возрождать вместе со своей души других, зажигать сердца верой в вечную Правду, пробуждать в душах энтузиазм и идеализм. Ведь вне идеализма и энтузиазма душа человеческая дряхлеет, погружается в сумерки пессимизма, тонет в беспечности своего существования. Вот задачи рыцаря, помимо работы над самим собой. Как бы мало он ни сделал в этом направлении, лишь бы делал, лишь бы стремился делать.

Бывает достаточно одного доброго слова, самой малой лепты, чтобы сделать благое дело любви. Никаких прав, одни обязанности, один нравственный подвиг.

Конечно, немало будет на тернистом пути каждого члена Ордена и искушений, и великих соблазнов; будут и падения, их человеку

не избегать. Пусть только рыцарь не надает духом, не теряет веры, не впадает в отчаяние. Пусть не находит в своем сердце оправданий своим ложным поступкам и падениям, пусть никакими доводами разума не усыпляет свою совесть, и тогда он, даже через свои ошибки и падения, станет подниматься выше и выше, и все легче ему будет борьба над собой. Тем самым закалится его воля, тем ярче в душе его будет гореть огонь истины и любви и ярче освещать жизненный путь.

Пусть многие не согласятся со мной! Но так или иначе мы, Армия — исторические люди. История возложила на нас хотя и слишком тяжелое, но зато и самое почетное, благородное, выше которого едва ли что может быть на свете. Это — жертвенное служение Родине, борьба за счастье ее, за честь и счастье своего народа. Что может быть выше этого призвания? А между тем мы призваны на этот подвиг. Так не должны ли мы и быть достойными вполне этого назначения?

Пусть каждый из нас отбросит от себя ту мысль, что он должен рассчитывать в будущем на чью-либо благодарность и признательность, на права и привилегии. Пусть знает только одно: все права и преимущества его — в одних обязанностях, вернее, в долге перед Родиной, в неустанном труде по ее восстановлению, в труде над своим умом и сердцем и в труде как назначении человека, как источнике счастья на земле.

Бесспорно, Орден в начале своего возникновения будет весьма немногочислен, соберет лишь единицы, но они будут. Будут в каждой маленькой части, в каждой роте, в каждой сотне, эскадроне. Пусть их будет немного, но тем тверже, настойчивее, терпеливее и сильнее духом должны быть эти пионеры, тем пламенней верить в правоту своего дела и в свой Орден. Пусть вначале они встретят со стороны и насмешки, и нападки, и, быть может, клевету, злобу, ненависть. Пусть, повторяю, не падают духом, остаются верными себе, будут терпеливее и доброжелательнее к другим, и они победят. Найдутся и у них защитники и сторонники их идей и придут к ним на помощь. Ничто не дается даром, а этот подвиг в особенности. Пусть их только ничто не смущает. Истинная горячая вера, чистое доброе сердце все преодолевают.

Подобно тому, как малый ручеек превращается в стремительный мощный поток, так и Орден послужит семенем, из которого произрастет крепкое, здоровое, огромное дерево, которое принесет неисчислимые плоды. Повторяю, идея эта грандиозна до фантастичности, но это не фантазия, и осуществить ее в доброй воле каждого человека. Она и не нова, ибо источник ее — Христово

учение. Но кто скажет, что Христос не есть Вечно новый Источник Вечной Жизни — Любви.

В ней залог спасения Родины и нас самих. Высшая санкция наших вождей, их опыт и умелое руководство и благословение Божие помогут направить это доброе дело на правильный путь.

КОММЕНТАРИИ

В настоящий том вошли работы, в которых рассматриваются главные вопросы, составляющие предмет серьезного анализа нравственной философии: что такое добро и зло, как проявляют они себя в нашей жизни, следует ли бороться со злом и какие методы и средства в этой борьбе допустимы для христианина. Построен том не совсем обычно, поскольку наряду с ильинскими сочинениями в него в качестве приложения включены материалы полемики, развернувшейся в среде русской эмиграции (не осталась в стороне от нее и совдеповская пресса) после публикации И. А. Ильиным книги «О сопротивлении злу силою». Эта полемика позволяет глубже понять существо поднятых философом проблем, а также уловить их тончайшие оттенки, которые могут ускользнуть при чтении книги. Кроме того, в приложении помещены работы российских и иностранных авторов написанные уже в наше время и как бы продолжающие дискуссию 20-х - 30-х гг. вокруг идей Ильина о сопротивлении злу. Это было признано целесообразным, ибо сегодня тема борьбы со злом снова оказалась насущной и обсуждается в обществе.

Ильин до конца дней оставался православным христианином, и для него не существовало автономной нравственности, оторванной от религии, христианского учения, евангельских истин. Согласно традициям Церкви, цель и назначение своей жизни христианин видит в стремлении к святости и праведности, к восстановлению в себе образа Божия, к достижению богоподобия через внутреннее совершенствование. Святость и праведность означают не только отсутствие изъянов в человеке, но и наличие в нем положительных качеств: его ум, чувства, воля должны находиться в гармонии и ясности, в целомудрии, т. е. *в целостной, совершенной мудрости.*

Первородный грех поразил самую природу человека, который после своего падения, в силу дарованной ему свободы сам отошел душой от Бога, стал невосприимчив к открытой для него Благодати Божией, перестал слышать обращенный к нему Божественный голос, «закон греха» вошел в него и он стал «рабом греха». Однако спасительная жертва Иисуса Христа дает христианам силу, веру и надежду на исправление жизни и спасение от греха. В выполнении этой трудной религиозно-нравственной задачи человеку незримо помогает Благодать Божия. Так утверждает догматическое и нравственное богословие. Не исключено, что Божья Благодать действует и на нехристиан, на всех людей как сынов Бога. Мы не знаем, как такое происходит. В этом заключается всеобщность задач нравственного совершенства, нравственной жизни и, наконец, самой нравственной философии.

Соответственно такому пониманию задач человека в мире рассматривается и проблема добра и зла. В христианском мировидении зло *не онтологично, не бытийственно*. Создав мир, Бог увидел, что все, что сотворено, «добра зело»: значит, зло не пришло в мир вместе с его (мира) творе-

нием. Святые отцы и учителя Церкви указывают, что зло не имеет действительного самостоятельного бытия. Оно всего лишь отклонение, повреждение Божественного правильного устройства мира, *недостаток добра*, это не сила, а одно *бессилие*, или *немошь*. С другой стороны, все в мире, даже по виду злое, кроме греха, происходит по воле Божией. Грех (греч. 'nfiagxia — беззаконие; в русском языке восходит к санскр. gargh — хула, презрение — начало зла. «В каждом грехе заключается: 1) причина, его производящая (aiTia causa), и 2) ее неизбежные последствия, исправление вообще угрозой, наказанием и, наконец, казнью. Причина греха есть лживость, или своеволие горделивого грешника; наказания же вообще (как исправительные, так и казни), будучи горькими последствиями своей причины, происходят по воле Божией, как причине не греха, но исправления или уничтожения оного». (Митрополит Иоанн Максимович. Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественною Волею. Киев, 1890 С. 4-5.)

Трактовка Ильиным проблем добра и зла не противоречит христианскому их пониманию, в чем читателю дается возможность убедиться. Это с очевидностью становится ясно не только по ознакомлению с его работами, но и с полемическими материалами приложения, хотя многие оппоненты философа и обвиняли его в отступлении от норм христианского учения.

ОСНОВНОЕ НАВРСТВЕННОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ ВОЙНЫ

Впервые опубликовано в журнале «Вопросы философии и психологии» (М., 1914. XXV. Кн. 125 [5]. С. 797—826). Текст печатается по указанному изданию.

¹ *Inter arma (лат.)* — перед оружием (перед войной).

² «*Оправдание добра*» — основное сочинение Владимира Соловьева в области философии нравственности (оно имело подзаголовок: «Нравственная философия»). Впервые вышло в 1897 г. И. А. Ильин пользуется вторым изданием — 1899 г., значительно переработанным и дополненным.

³ *fii'auToii (греч.)* — через самого себя.

A se ipso (лат.) от себя самого, самолично.

⁴ *Стоики* — представители стоицизма, школы античной философии (III в. до н. э.- I в. н. э.), получившей название от портика в Афинах (по-гречески — стоя), где она вначале размещалась. Первостепенное внимание в их философских разработках уделялось вопросам этики.

⁵ *Прекарный* (лат. precarius) временный, преходящий.

⁶ Дополняя И. А. Ильина, можно отметить и мрачную сторону двойственной морали стоиков, на которую обратил внимание русский религиозный философ С. Н. Трубецкой: «...Человек считается до такой степени вободным, что за ним признается право располагать своей жизнью и смертью — убить себя, если его ждут невыносимые страдания. И действительно, многие стоики кончили жизнь самоубийством» (Трубецкой С. Н. (урс истории древней философии. Ч. 2. М., 1912. С. 130).

Яркий пример такого ухода из жизни - смерть римского стоика *Сенеки* Луния Аннея (ок. 5 до н. э.— 65 п. э.), покончившего с собой.

⁷ *Привилегированное преступление* — в широком понимании это самоубийство, вершащийся над своими сородичами за их проступки главой семьи

или рола. Примерами таких преступлений богата художественная литература. В частности, у Н. В. Гоголя в «Тарасе Бульбе» Тарас за измену приговаривает к смерти и убивает своего сына Андрия. Характерно обоснование им права на убийство: «Я тебя породил, я тебя и убью».

⁸ *Jus vitae ac necis* (лат.) право жизни и смерти.

^Аваддон (Аввадон) (в пер. с др.-евр. губитель) — имя ангела, получившего ключ от кладезя бездны. По-гречески именуется Аполлион (см.: Апок. IX, II). В толкованиях Апокалипсиса высказывается мысль, что это имя «употреблено здесь как указание на диавола, который есть воплощенная гибель и смерть» (см.: Толковой Библия/Под. ред. А. П. Лопухина. Т. II. Спб., 1913. С. 552).

¹⁰ *Animus sibi habendi* (лат.) дух себе подвластный.

¹¹ *Testimonium pauperatis* (лат.) -свидетельство бедности. В переносном смысле — свидетельство слабости, несостоятельности.

¹² Психоанализ учение о бессознательном в психике человека. В узком смысле — метод психотерапии и исследования бессознательных психических процессов. Основные положения психоанализа были разработаны в конце XIX - начале XX в. австрийским психиатром Зигмундом Фрейдом (1856—1939). Идеи, положенные им в основу этого учения, оказали влияние на развитие западной философии, социологии, психологии, литературы, искусства. И. А. Ильин знал Фрейда лично, был хорошо знаком с его работами и по достоинству оценивал высказанные в них плодотворные мысли.

¹³ *Катартический* (от греч. катарсис - очищение) очистительный.

¹⁴ См.: Достоевский Ф. М. Преступление и наказание//Поли. собр. соч.: В 30 г. Т. 6. - Л., 1973. С. 322. В цитате восстановлены много-точия и запятые.

Дословно Шлейермахер писал следующее: «Конечно, я могу сказать, что друзья не умирают для меня; я вбираю в себя их жизнь, и их действие на меня никогда не прекращается; но меня самого убивает их смерть. Жизнь дружбы есть прекрасный ряд аккордов, основной тон которых смолкает, когда друг покидает мир. Правда, тон этот продолжает еще звучать в длительном внутреннем эхо, и музыка не прерывается; но вместе с другом умерла созвучная гармония, для которой я был основным голосом и которая принадлежала мне, подобно тому, как гармония во мне принадлежала ему. Мое воздействие на него прекратилось, часть жизни погибла. Своей смертью каждое любящее существо убивает друг их, и у кого умерло много друзей, тот под конец сам умирает от их руки, когда его дух, отторгнутый от своего влияния на людей, которые были его миром и оттесненный назад к самому себе, начинает сам себя пожирать» (Шлейермахер Ф. Д. Речи о религии. Монологи. М., 1911. С. 376).

¹⁶ *Quaternio tersminorum* (лат.) - четырехкратное отмежевание.

¹⁷ «Три разговора. О войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями» (Спб., 1900) — последняя книга Владимира Соловьева, вышедшая после журнальных публикаций 1899 - 1900 гг. еще при жизни автора. Она является итоговой для философа. Это своего рода духовное завешание, в котором нашли выражение разочарование, крушение его теократических надежд и пророческие видения грядущих бед. Соловьевская работа (особенно «Повесть об Антихристе», часто упоминавшаяся и обсуждавшаяся) была очень популярна в среде русской интеллигенции. В связи с этим чрезвычайно примечательна оценка, которую дает книге И. А. Ильин как религиозный

философ, существенно отстраненный от соловьевской традиции и потому более трезвый в своих суждениях.

¹⁸ *Cui licitus est finis, etiam licent media* (лат.) — букв.: кому дозволено окончание, тем позволена и середина.

¹⁹ Наиболее всесторонне проблема благой цели и средств ее достижения разработана в учении испанского иезуита Франса Свареса (1548—1617). Он считал, что любое действие зависит от того, ради чего оно совершается, т. е. от цели. В качестве высшей и конечной цели, к которой сводятся все остальные, у него выступает Бог. Это абсолютное благо, совершенство, добро, к нему должна стремиться любая вещь. Средства же, по своей сути, есть активная внешняя причина, под действием которой осуществляется движение к высшему благу и которая в конечном счете подчинена ему. Отсюда следует, что оправдано любое действие (средство), побуждающее к достижению благой цели, т. е. Бога.

²⁰ // *робабилистические* — здесь: оправдывающие данное деяние как наиболее оптимальную или единственную возможность из всех.

²¹ Она была написана Л. Н. Толстым в 1885 г. Полное ее название — «Сказка об Иване-дураке и его двух братьях: Семене-воине и Тарасе-брюхане, и немой сестре Маланье, и о старом дьяволе и трех чертенятах». Отдельной книжкой сказка вышла в 1886 г. с цензурными изъятиями, а в 1887 г. второе отдельное издание ее было арестовано московским цензурным комитетом (см.: Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 12 т. Т. 9. М., 1987).

²² Брошюра И. А. Ильина «Духовный смысл войны» вышла в Москве в 1915 г.

²³ *Даймоний* — согласно древнегреческому философу Сократу (ок. 470—399 до н. э.) внутренний божественный голос в человеке, предостерегающий его от совершения дурных поступков. Подробнее см.: Платон. Апология Сократа//Соч.: В 3 т. Т. 1.—М., 1968.— С. 100.

²⁴ *Софисты* — древнегреческие философы, выступавшие в роли профессиональных учителей «мудрости» и «красноречия» (V—IV вв. до н. э.). Они не составляли единой школы. Общее в их взглядах — отказ от религии, рационалистическое объяснение явлений природы, признание относительности этических и социальных ценностей. Начисто отрицали существование абсолютной истины. Свою задачу видели в том, чтобы научить человека убедительно доказывать истинность любой точки зрения, выгодной ему в данный момент.

О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ

Впервые книга была издана в Берлине в июне 1925 г. в частном издательстве на средства барона Б. Г. фон Коплена, состоявшего одно время в Высшем Монархическом Союзе. С бароном Ильин поддерживал тогда тесные отношения. Печаталась она в типографии общества «Прессе» — там же, где и многие другие работы Ильина; главный склад издания — «Град Китеж».

26 сентября 1925 г. в письме из Италии к К. И. Зайцеву (помощник П. Б. Струве по газете «Возрождение») Иван Александрович сообщает некоторые подробности, проливающие свет на трудности публикации своего сочинения:

«Дорогой Кирилл Иосифович!

Позвольте мне обратиться к Вам с нижеследующей большой просьбой личного характера.

В силу целого ряда условий, жертвою которых я сделался, мой прожиточный минимум повис на распространении моей книги о «Сопроотивлении злу силой». С каждого экземпляра я получаю 45% номинала. Издатель передал книгу мне и не публикует ее. Ныне склад извещивал меня, что он тоже публиковать ее не может. След.<овательно>, сие падает на меня.

Вот я и прошу Вашей протекции! <...>» (Письма И. А. Ильина//Записки Русской Академической группы в США. Т. XIX. Нью-Йорк, 1986.)

Первые два экземпляра Ильин послал на отзыв в парижскую газету «Возрождение» — ее редактору Струве и Зайцеву. В номере от 6 июля газета извещивала читателей о выходе книги. И сразу же она вызвала бурную полемику, которая почти полностью воспроизводится в приложении к настоящему тому. Повторно работа была опубликована в 1975 г. в лондонском (Канада) издательстве «Заря».

Предлагаемый текст печатается по второму изданию.

¹ Толстой Л. Н. Закон насилия и закон любви. Мс в силе Бог, а в правде. Издание «Свобода слова». № 106. А. Tchertkoff, Christchurch, Hants, England, 1909.

² Толстой Л. Н. Круг чтения. Избранные, собранные и расположенные на каждый день Львом Толстым мысли многих писателей об истине жизни и поведении.—2 изд., испр. и доп. Л. Н. Толстым. Т. I IV. - М., 1911- 1913.

Толстой Л. Н. Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жизнепонимание: Единственное, автором разрешенное издание. Ч. I-- II.— Берлин: Изд. Августа Дейбнера, 1893—1894.

⁴ Толстой Л. Н. В чем моя вера. Geneve: M. Elpidine, Libraire-éditeur, <1892?>; Толстой Л. Н. В чем моя вера?— М.: Тип-литография И. И. Кушнерева и К°, 1884.

⁵ *Хлыстовство* религиозное течение христоверов (секты духовных христиан), возникшее в России в конце XVII в. Хлысты отвергают авторитет церкви, считают возможным прямое общение со Св. Духом, воплощение Бога в праведных сектантах - «христах» и «богородицах». На радениях (молитвах) дают волю своим чувствам и доводят себя до религиозного экстаза.

⁶ *Стратейя* (греч.) букв.: войско, воинство; поход, воинское предприятие.

⁷ См. 2-е Послание к Коринфянам св. ап. Павла. 10, 3—5.

⁸ *Климент I Римский* (? 101)— отец церкви, святой, обращен в христианство ап. Петром, сотрудничал с ап. Павлом в его проповеднической деятельности, с 92 по 101 г. епископ римский. За приверженность учению Христа был сослан императором Траяном в Херсонес Таврический на каменоломни, где принял мученическую смерть, обвиненный в проповеди христианской веры среди язычников Крыма. По одной из версий, его мощи обнаружил просветитель славян св. Кирилл и привез их в Рим, где они были погребены в церкви Сан-Клименте. Св. Климент — автор ряда раннехристианских сочинений, в том числе «Первого Послания к Коринфянам» (ок. 96 г.) на которое и ссылается И. А. Ильин.

⁹ *Агонидзестай* (греч.) — вести трудную борьбу; *стратеузстай* (греч.) — предпринимать поход.

¹⁰ *Марк Подвижник* (Отшельник) (нач. IV нач. V в.) - - один из

знаменитейших египетских монахов, святой христианской церкви, по преданию, знал наизусть Новый и Ветхий Завет. Творения св. Марка см. в изд.: Migne. Patrologiae cursus completus. (RG).— Т. 65. Рус. пер. см.: Добротолюбие. Т. I. М., 1895.

¹² *Иоанн Кассиан* (Римлянин) (? 435) христианский писатель, противник несторианства и августиновского учения о предопределении, автор собрания житий святых, правил иночества, теологических сочинений. См. его работы в издании: Migne. Patrologiae cursus completus. (PL).— Т. 49-50. Рус. пер. см.: Добротолюбие, - Т. II.— М., 1895.

Антоний Великий (ок. 250- 356) — египетский отшельник, основатель христианского монашества. Его сочинения в рус. пер. см.: Добротолюбие, - Т. I.- М., 1895.

¹³ *Макарий Великий* (Египетский) (ок. 300 - ок. 390) — знаменитый монах-подвижник, отшельник-аскет, автор нравоучительных бесед-диалогов. См. его работы: Migrie. Patrologiae cursus completus. (RG). - Т. 34. Рус. пер. см.: Добротолюбие. - Т. I. М., 1895.

¹⁴ *Ефрем Сириан* (Сирий) (ок. 306 373)- сирийский раннехристианский теолог-экзегет (толкователь библейских текстов), автор множества догматических и богослужебных сочинений. Его работы в рус. пер. см. в изд.: Ефрем Сирий. Творения: В 8 т. - Спб., 1851 1913.

¹⁵ *Иоанн Лествичник* (483/484—563) христианский отшельник, проживший 40 лет в уединении и безмолвии у подножия Синайской горы. Впоследствии стал монахом Синайского монастыря, был избран его настоятелем. По просьбе игумена Раифского написал известное сочинение «Лествица, возводящая к небесам», в которой в форме 30 бесед рассказывает о степенях восхождения к совершенству в духе. См. рус. пер.: Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, лествица.— Сергиев Посад, 1908.

¹⁶ *Великая европейская чума* — страшная эпидемия, разразившаяся в Европе в XIV в. и получившая название черной смерти. Проникла сюда через Северную Африку из Азии. Место ее возникновения — Восточный Китай, где в 1334 г. она унесла пять миллионов жизней. Полагают, что в Европе от нее погибла четверть населения.

Согласно воззрениям стоиков, одним из которых был и Сенека (ок. 5 до н. э. -65 н. э.), добродетель есть единственное благо, а порок—единственное зло; все остальное само по себе безразлично, ибо может содействовать и тому и другому. Добродетель они понимали как мудрость, благоразумие, знание того, что такое добро и зло. Их этический идеал — достижение добродетельного склада души, что позволяет исключить зависимость от внешних обстоятельств и всегда совершать этически правильные поступки.

В распоряжении И. А. Ильина имелись следующие переводы трактатов Сенеки: Избр. письма к Луцилию.— Спб., 1893; О благодеяниях.— Б./м., 1889- 1897; О провидении.-- Керчь, 1901.

¹⁸ *Повапленный* — окрашенный, имеющий красивую наружность. *Гробы повапленные* --- библейская метафора для характеристики людей, которые внешне демонстрируют праведность, благочестие, доброту, сердечность, а внутренне пусты, порочны, одержимы злыми помыслами. Ср.: «Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что уподобляетесь окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты» (Мтф. 23, 27).

¹⁹ Этот термин ортодоксальной христианской мистики означает неко-

тую духовную сущность в ее полноте и неуязвимости либо единство отдельных духовных сущностей, образующих внутренне завершенную «целостность». Под плеромой понимают также Церковь как всемирную общину верующих, предстающую в качестве некоего мистического тела, обеспечивающего жизненное единство ее многочисленных членов.

²⁰ «Учитель! Какая наибольшая заповедь в законе?

Иисус сказал ему: «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим» (Мф. 22, 36—37).

²¹ *Сцевола* Муций Гай — легендарный римский герой, прославившийся тем, что во время осады Рима этрусками (ок. 510 г. до н. э.) отправился в лагерь противника с целью убить царя Порсену и, будучи схвачен, опустил в огонь свою правую руку, тем самым демонстрируя презрение к пыткам и смерти. Изумленный стойкостью юноши, Порсена не только отпустил Муция, но и снял осаду с Рима. Муций получил прозвище «Сцевола», что значит «левша», которое стало передаваться в его потомстве по наследству как родовое имя.

²² *Процессы ведьм* — суды инквизиции над ведунями, происходившие в Европе с середины XIII до конца XVIII в. Первый такой процесс имел место во французской провинции Лангедок в 1264 г. Это был год смерти Фомы Аквинского — теолога, первым высказавшего мысль, что дьявольская магия возможна; до того церковь руководствовалась постановлением Падерборского синода (785 г.), запрещавшим под страхом смерти верить в существование ведьм.

Подозреваемого обыкновенно подвергали пыткам, и если он не умирал, то, как правило, кончал свою жизнь на костре. Признание в ведовстве рассматривалось как доказательство вины; непризнание, несмотря на пытки, считалось еще большим ее доказательством, т. к. такое упорство могло быть проявлено якобы только с помощью дьявола.

²³ Имеется в виду предание о том, что после отречения на суде инквизиции от учения Коперника Галилей будто бы произнес знаменитую фразу: «А все-таки она вертится!»

²⁴ Здесь и далее И. А. Ильин ссылается на изд.: Сочинения графа Л. Н. Толстого. — М.: Типография И. Н. Кушнерова и К°, 1903.

²⁵ *Гаррисон* Уильям Ллойд (1805—1879) — американский общественный и политический деятель, писатель, противник рабовладения, основатель Американского общества борьбы с рабством. Выступал против использования активных политических действий и вооруженной силы для искоренения рабства.

И. А. Ильин имеет в виду написанное Гаррисоном «Провозглашение основ, принятых членами общества, основанного для установления между людьми всеобщего мира», которое было напечатано в т. 1 «Круга чтения» (М.: Посредник, 1905) и в брошюре «Свобода» (М.: Посредник, 1906), содержащей избранные места из «Круга чтения». Постановлением Московской судебной палаты от 8 ноября 1911 г. статья Л. Н. Толстого о Гаррисоне и само «Провозглашение» были изъяты из первого издания «Круга чтения» и не появились во втором. И. А. Ильин ссылается на трактат Толстого «Царство Божие внутри вас», в первой главе которого и помещено упомянутое «Провозглашение».

²⁶ *Балу* (Баллу) Адин (Эйдин) (1803 -1890) —американский публицист и проповедник. И. А. Ильин упоминает его книгу «Учение о христианском непротавлении злу насилием» (пер. с англ. С предисловием И. Горбунова-Посадова. М.: Посредник, 1908. № 697). В «Круг чтения»

включен сокращенный перевод «Катехизиса непротivления» Балу из первой главы сочинения Толстого «Царство Божие внутри вас».

²⁷ Том и страница (III, 61) указаны И. А. Ильиным неверно.

²⁸ Том и страница (III, 155) указаны И. А. Ильиным ошибочно.

²⁹ *Индетерминист* — приверженец философского учения, отрицающего объективность и универсальный характер причинной связи природных и социальных явлений, ('читает волю самостоятельной, автономной силой и проповедует ее абсолютную свободу).

³⁰ *Суггестия* (лат. suggestio) — внушение.

•³¹ *Лфинагор* (II в.) — христианский апологет. Точных сведений о его жизни не сохранилось. Известен как автор первой в истории христианства попытки «дедуктивного доказательства» бытия Бога. См. его труды в издании: Migne, Patrologiae cursus completus. (PG).— Т. 6. Рус. пер. см.: Сочинения древних христианских апологетов/Пер. П. Преображенского,— Спб., 1895.

Татиан (ок. 120 — ок. 175) — представитель грекоязычной христианской апологетики, по происхождению сириец. Отрицательно относился к греческой учености. В конце жизни отошел от христианства, основал аскетическую секту энкратистов (отвергали брак, мясо и вино), примкнул к учению раннехристианского теолога Маркиона о добром и злом началах. Из сочинений самое известное «Oratio adversus graecos» («Речь против эллинов»). См.: Migne. Patrologiae cursus completus. (PG). - Т. 6. Рус. пер. см.: Сочинения древних христианских апологетов.—Спб., 1895.

³² *Аврелий* Марк (121- 180) - римский император, философ, представитель позднего римского стоицизма. И. А. Ильин цитирует строку из русского перевода известной книги Марка Аврелия «Наедине с собой. Размышления» (М., 1914).

³³ Страницы 1 3 указаны И. А. Ильиным неверно.

³⁴ Страница 385 указана И. А. Ильиным неверно.

³⁵ Неточная цитата. Следует читать: «указания человеку никогда не достижимого им совершенства» (Т. XII. С. 438).

³⁶ *Карпентер* Эдвард (1844—1929)—английский философ-культуролог, писатель, социальный реформатор, пропагандист возврата к идеалам деревенской простоты. Его статью «Современная наука», вошедшую в сборник «Цивилизация, ее причины и излечение» (Спб.: Изд. И. Ф. Наживина, 1905), Толстой перевел и опубликовал в виде отдельной брошюры, снабдив ее обстоятельным предисловием. Толстому была близка мысль Карпентера о том, что недостаток нравственного начала в науке приводит к последствиям, от которых страдает все человечество.

³⁷ *Шопенгауэр* Артур (1788—1860) — немецкий философ. В его представлении существующий мир — наихудший из возможных миров. Жизнь человека в нем — непрерывная череда страданий, лишений и невзгод. И счастье заключается в том, чтобы избежать страданий, а не в получении наслаждений и удовольствий. «Кто желает измерять счастье чьей-либо жизни этими последними, тот обращается к ложному масштабу. Ибо наслаждения отрицательны и остаются такими: думать, будто они даруют счастье,— заблуждение, которого держится зависть в наказание самой себя. Страдания, напротив, представляют собою чувство положительное, и потому масштабом житейского счастья служит их отсутствие» (Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости//Избр. произв. М., 1992. С. 278).

Эпикурейцы — последователи эпикуреизма, направления в древнегреческой и римской философии (IV в. до н. э.— II в. н. э.), названного по имени

его основателя—афинянина Эпикура (341—270 до н. э.). Центральным в их этическом учении является положение о том, что наслаждение— единственное благо человека. Сам Эпикур понимал наслаждение как отсутствие страданий, а лучшим средством достижения его считал самоустранение от всего, что негативно влияет на человека.

Утилитаристы — приверженцы этического учения, получившего распространение в Англии в XIX в. Согласно их взглядам, польза — это основа нравственности и критерий человеческих поступков. Родоначальник утилитаризма *Вентам* Иеремия (1748 -1832) назначение морали видел в том, чтобы содействовать стремлению человека к выгоде, удовольствию, наслаждению и ограждать его от страданий.

³⁸ Речь о статье теоретика русского анархизма П. А. Кропоткина (1842—1921), написанной по-английски: «Mutual Aid: a Factor of Evolution». В русском переводе она вышла в Петербурге в 1907 г. и называлась «Взаимная помощь как фактор эволюции» (пер. с англ. В. П. Батуринского, под ред. автора). Впоследствии эта работа неоднократно переиздавалась под разными названиями: «Взаимная помощь среди животных и людей как двигатель прогресса» (Харьков, 1919); «Взаимная помощь среди животных и людей» (М., 1924). См.: Кропоткин П. Собр. соч. Т. 7.— Спб., 1907.

³⁹ Страницы 47—59 указаны неверно. Правильно: с. 47—58.

⁴⁰ Предисловие к сборнику «О том, в чем правда в искусстве» (М., 1887).

⁴¹ *Impliquee* (фр.) — содержать в себе, заключать.

⁴² Неточная цитата. Следует читать: «в старую мудрость, ложь которой уже развенчана».

Толстой Л. Н. Критика догматического богословия: Полное критическое исследование академического курса догматического богословия митрополита Макария//Полн. собр. соч. •- Т. IV.— Спб.: Изд. Е. В. Герцыка, 1908: Полн. собр. соч. Льва Николаевича Толстого.— Т. XI. М., 1913.

⁴⁴ И. А. Ильин цитирует сказку по собранию сочинений Л. Н. Толстого (М.: Изд. И. Н. Кушнерева. 1903. Т. XI. С. 141—145).

⁴³ Слова в скобках • ильинская вставка, уточняющая цитату Толстого.

⁴⁶ Неточная цитата. Правильно: «Призвание всякого человека, мужчины и женщины, в том, чтобы служить людям».

⁴⁷ *Пелеон, Осса* — название двух гор в Греции, на юго-востоке Фессалии.

⁴⁸ Том и страница (III, 220) указаны И. А. Ильиным неверно.

⁴⁹ Страницы 21—59 указаны И. А. Ильиным неверно.

⁵⁰ Неточное цитирование и передача мысли. У Л. Н. Толстого это звучит так: «Воля человека может простирается за пределы его существа, по кто решится утверждать, чтобы она была там необходима?»

Том и страницы (II, 18—21) указаны неверно.

⁵² Слова из романа Ф. М. Достоевского «Братья Карамазовы». Принадлежат Ивану Карамазову и полностью звучат так: «Один гад съест другую гадину, обоим туда и дорога!» (Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14^е. Л., 1976. С. 129).

⁵³ Подразумевается Гераклит Эфесский (544/540—ок. 480 до н. э.) греческий философ. Учил, что все происходит из огня — стихии, представлявшейся грекам наиболее тонкой, легкой и подвижной. У древнегреческого философа Секста Эмпирика имеется следующее высказывание об учении Гераклита: «...Как угли, приближаясь к огню, становятся после

соответствующего изменения горящими, а удаляясь от огня, тухнут, так же и усвоенная нашими телами от окружающего доля, с одной стороны, определяясь, становится почти неразумной, с другой же, вливаясь через множество отверстий, оказывается однородной целому.

Вот этот-то общий и божественный разум, причастием к которому мы становимся разумными (i>oe(joi), Гераклит и называет критерием истины» (цит. по: Секст Эмпирик. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1975. С. 86). Сам И. А. Ильин в работе «Русские писатели, литература и искусство» (Вашингтон, 1975. С. 115) писал: «Гераклит недаром обозначал начало старости как начало влаги и пояснял, что Божий огонь сушит влажность...»

Относительно строки А. С. Пушкина из стихотворения «Пророк» («Глаголом жги сердца людей») Ильин заметил в своей книге «Аксиомы религиозного опыта» (Т. 2. Париж, 1953. С. 80): «Слово, по Пушкину, горит само и «жжет сердца людей».

⁵⁴ Имеется в виду эпизод из проповеднической жизни Христа, описанный в Евангелии: «И сделав бич из веревок, выгнал из храма всех, *также* и овец и волов; и деньги у меновщиков рассыпал, а столы их опрокинул. И сказал продающим голубей: возьмите это отсюда, и дома Отца Моего не делайте домом торговли» (Иоанн. 2, 15 -16).

⁵⁵ См.: Фрагменты ранних греческих философов.— Ч. 1.- М., 1989.— С. 245.

⁵⁶ *Феодосий Печерский* (ок. 1008 -1074)—учредитель монашеского общежития на Руси, игумен Киево-Печерского монастыря. Ввел строгий монастырский устав по византийскому образцу.

⁵⁷ Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей.— Т. I.— Пг., 1915.

⁵⁸ См.: Жуковский В. А. О смертной казни//11олн. собр. соч.- Т. III.—Пг., 1918.

⁵⁹ *Ричард III Йорк* (1452—1485) - английский король с 1483 г., последний из династии Йорков. Назначенный протектором при своем племяннике — малолетнем короле Эдуарде V, низложил его, заключил в Тауэр (где он был задушен) и захватил трон. Однако в битве при Босворте потерпел поражение от претендента на престол Генриха Тюдора (будущего короля Генриха VII) и был убит.

Александр VI (Родриго Борджиа) (1431—1503)- папа римский с 1492 г. Добился избрания на этот пост во многом благодаря подкупу кардиналов. В основу своей политики положил принцип личной выгоды, не гнушаясь прибегать в достижении поставленных целей к яду и кинжалу. Активно участвовал в междоусобной борьбе феодалов за власть, поддерживая своего сына Чезаре Борджиа.

Малюта Скуратов (Скуратов-Бельский) Григорий Лукьянович (?— 1573) — думный дворянин, приближенный Ивана Грозного. Организатор опричного террора, участник убийства князя Владимира Старицкого, патриарха Русской православной церкви Филиппа и других. В 1570 г. руководил казнями в ходе опричного погрома в Новгороде. Погиб во время военных действий в Ливонии.

⁶¹¹ *Франциск Ассизский* (118/82 — 1226) — итальянский проповедник, основатель нищенствующего монашеского ордена францисканцев, святой христианской церкви, автор сочинений «Похвала добродетели», «Похвала Богу» (на лат. яз.), а также поэтических произведений (на ит. яз.).

Гермоген (ок. 1530 1612) - патриарх Московский и всея Руси в 1606—

1612 гг. После сдачи Москвы польским интервентам открыто призвал население России к всенародному восстанию. Был заключен поляками в Чудов монастырь, где погиб от голода.

Оптинские старцы — имеются в виду старцы Оптиной пустыни Лев, Макарий и св. Амвросий.

Подразумевается известное место из Библии — обращение Авраама к Богу с просьбой о пощаде погрязшего в грехах и приговоренного за это к уничтожению Содома. Бог обещал не губить город, если там найдется хотя бы пятьдесят праведников. Однако Авраам упросил Его проявить милость, если их будет всего десять. «Авраам сказал: да не прогневается Владыка, что я скажу еще однажды: может быть, найдется там десять? Он сказал: не истреблю ради десяти» (Быт., 18, 32).

⁶² *Блаженный Августин* Аврелий (354—430) — христианский теолог и церковный деятель, главный представитель западной патристики. См. его труды в издании: Migne. Patrologiae cursus completus. (PL).— Т. 32- 47. Рус. пер. см.: Творения Блаженного Августина: В 2 ч.— Киев, 1880—1908.

⁶³ *Bellum omnium contra omnes* (лат.) — война всех против всех. Выращение, впервые употребленное английским философом Томасом Гоббсом (1588—1679) в работе «Левиафан».

⁶⁴ См.: Книга Правил Св. Апостолов Вселенских и Поместных Соборов и Св. Отцов. — М., 1893.

⁶⁵ *Василий Великий* (ок. 329—379) — архиепископ Кесарии Каппадокийской, один из восточных отцов церкви, сторонник «буквального» толкования текстов Св. Писания. Наиболее значительное его сочинение «Гомилии на Шестоднев» — популярный натурфилософский комментарий на 1-ю главу Бытия, получило широкую известность на Руси. Выступал против арианской ереси, поддерживал монашество. См. его труды в издании: Migne. Patrologiae cursus completus. (PQ).— Т. 24—32. Рус. пер. см.: Василий Великий. Творения в семи томах.— СПб., 1845— 1848.

⁶⁶ *Амфилохий* (Р--394) — епископ Иконийский с 372 г., друг св. Василия Великого. Известен как ревностный защитник чистоты христианской веры, обличитель еретиков.

⁶⁷ *Афанасий Великий* (ок. 295—373) — церковный деятель и богослов, представитель восточной патристики, епископ города Александрии, глубокий знаток Св. Писания. С его именем связана победа над арианской ересью и принятие догмата о «единосущии» Бога-Отца и Бога-Сына на 1-м (325) и 2-м (381) Вселенских соборах. См. его труды в издании: Migne. Patrologiae cursus completus. (RG). - Т. 25—28. Рус. пер. см.: Афанасий Великий. Творения в четырех томах.— СПб., 1851.

⁶⁸ *Валсамон* и *Зонар* — толкователи Номоканона — сборника законов византийского церковного права, составленного из императорских постановлений (номо), касающихся церкви, и сугубо церковных правил (канон).

⁶⁹ *Антоний* (Храповицкий Алексей Павлович) (1863--1936) - митрополит Киевский и Галицкий, ректор Московской духовной академии, член Святейшего Синода, один из трех кандидатов в патриархи на церковном Поместном соборе 1917 года. В 1921 г. после раскола Русской Православной зарубежной Церкви возглавил так называемую Карловацкую (Синодальную) церковь. И. А. Ильин ссылается на его книгу «Опыт христианского православного Катехизиса» (Стрем. Карловцы, 1923).

⁷⁰ *Лютер* Мартин (1483—1546) —теолог, один из вождей Реформации в Германии, основоположник немецкого протестантизма. В историю страны

вошел как выдающийся деятель культуры, своим переводом Библии утвердивший общенемецкий литературный язык, как реформатор системы образования, традиций музыкального искусства.

⁷¹ *Бузенбаум* Герман (1600—1663) — немецкий богослов, член ордена иезуитов. Известен как автор сочинения «*Medulla theologiae moralis*» («Сердцевина нравственного богословия»), выпущенного в 1645—1650 гг. в Мюнстере в 7 книгах, до 1776 г. выдержавшего более 200 изданий и изучавшегося во всех иезуитских семинариях. Однако в 1776 г. эта книга была осуждена и сожжена.

⁷² «Бывает ли когда-либо позволено убивать? По прямому намерению и с ведома — никогда не допускается, разве только, если разрешит Бог, Владыка всяческой жизни» (лат.).

⁷³ «Бывает ли когда-либо позволено убивать невинного?» (лат.).

⁷⁴ *Алагона* Петр — теолог-иезуит конца XVI — начала XVII в., известный комментатор Фомы Аквинского.

⁷¹ *Art liceat?* — можно ли?; *licet, potest, licite potest* — позволено, можно; *excusator* — оправдано, извинительно; *absolvetur* — оправдано, освобождено от обвинения; *non tenetur* — не сдерживается, не удерживается; *ad nit tenetur* — ничем не сдерживается, ничем не удерживается (лат.).

⁷⁶ *Gravis necessitas* — тяжелая необходимость; *voluntas consentiens* — соглашающаяся воля; *usus rationis perturbatur, libertas tollitur* — опыт разума приведен в замешательство, свобода уничтожена; *non advertatur malitia* — незаметное злонамерение (лат.).

⁷⁷ *Эскобар* и *Мендоза* Антонио (1589—1669) — известный испанский иезуит, первым высказавший и развивший в своих сочинениях мысль о том, что чистота намерений оправдывает антиморальные и антизаконные действия.

⁷⁸ *Natura suo* (лат.) -- по своей природе.

⁷⁹ «*Primam amplector sententiam*» (лат.) — одобряю первое мнение; «*probabiliorem esse judico*» (лат.) — полагаю это более правдоподобным.

⁸⁰ *Кветизм* (от лат. *quietus* — спокойный, безмятежный) — религиозное течение, возникшее в XVII в. в католической церкви. Его последователи абсолютизировали христианское требование подчинения воле Бога, доведя его до полного безразличия к собственной судьбе и спасению.

⁸¹ *Тертуллиан* Квинт Септилий Флоренс (ок. 160 — после 220) — критик языческой культурно-философской традиции. Позднее, порвав с епископальной церковью, обратился к монтанизму — раннехристианскому еретическому учению, отвергавшему авторитет епископов, проповедовавшему скорый конец света и второе пришествие Христа, крайний аскетизм, мученичество во имя веры. В конце жизни отошел от монтанизма и, по некоторым сведениям, основал собственную секту. См. его сочинения в издании: Migne. *Patrologiae cursus completus*. (PL).— Т. 1—2. Рус. пер. см.: Творения К. С. Ф. Тертуллиана в трех частях.— Киев, 1910, 1912, 1915.

⁸² *Амвросий Медиоланский* (339/340—397) — представитель латинской патристики, сторонник аллегорического толкования Св. Писания. Будучи правителем области Эмилия-Лигурия, выступил посредником в споре между никейскими церковными ортодоксами и арианами и был избран епископом Медиолана. Впоследствии способствовал победе над арианством на христианском Западе, оказывал влияние на политику римских императоров Грациана, Валентиниана II и Феодосия. См. его труды в издании: Migne.

Patrologiae cursus completus. (PL).- Т. 14 17. Рус. пер. см.: Полные творения Амвросия Медиоланского.— Киев, 1875.

⁸³ В данном контексте плерома — это совершенство и благодать небесного, Божьего мира.

СТАТЬИ, ПИСЬМА, ВЫСТУПЛЕНИЯ

Идея Корнилова

Из речи, произнесенной в Праге, Перлине и Париже

Впервые опубликовано в парижской газете «Возрождение», № 15 от 17 июня 1925 г. Печатается по указанному изданию.

¹ *Корнилов* Лавр Георгиевич (1870 1918) генерал от инфантерии. Родился в Семипалатинской области в семье отставного казачьего офицера. Окончил Сибирский кадетский корпус, Мхайловское артиллерийское училище и Николаевскую академию Генштаба. С 1899 г. на службе в русской армии. Участник русско-японской и первой мировой войн. Был энергичен, инициативен, обладал личной храбростью. После февральской революции занимал ряд высоких должностей в армии: в марте — апреле командующий войсками Петроградского военного округа, с 7 июля главнокомандующий войсками Юго-Западного фронта, с 18 июля Верховный главнокомандующий русской армии. Видя неспособность Временного правительства контролировать обстановку в стране и стремясь предотвратить назревающий революционный взрыв, 25 августа 1917 г. поднял военный мятеж и двинул войска на Петроград. Приказ А. Ф. Керенского о снятии его с должности и объявление вне закона не остановили генерала. «Поддержанный в этом решении, - говорилось в телеграмме Корнилова, направленной в войска, всеми главнокомандующими фронтов, я заявляю всему народу русскому, что предпочитаю смерть устранению меня от должности Верховного главнокомандующего. Истинный сын народа русского всегда погибает на своем посту и несет в жертву Родине самое большое, что он имеет свою жизнь». 31 августа мятеж был подавлен, а Корнилов арестован и посажен в тюрьму г. Быхова. Однако при содействии высокопоставленных офицеров в ноябре был освобожден и уехал на Дон, где занялся организацией добровольческой белой армии. С декабря 1917 г. Корнилов стал ее командующим. 31 марта 1918 г. при штурме Екатеринодара (совр. Краснодар) убит шальным снарядом в помещении штаба.

² *Архангел Михаил* (в пер. с др.-евр. тот, кто как Бог) согласно библейской традиции, один из семи ангелов, имена которых известны. Вот как характеризует его комментатор Толковой Библии: «Михаил есть ангел, один из тварных духов, приближенных к Господу Богу... Михаил, как архистратиг небесных сил (ср. Ис. Нав. V, 13-16), как их руководитель, во главе их является защитником добра и правды и блага всего человечества, в особенности же христиан как духовного Израиля, народа Божия по преимуществу» (Толковая Библия. Т. XL Спб., 1913. С. 564). Наиболее почитаем в православии как предводитель небесного воинства Христова, олицетворяющий торжество добра и справедливости в борьбе со злом.

³ *Георгий Победоносец* великомученик, особо почитаемый святой христианской Церковью. Родом из Каппадокии, занимал высокое положение

в римском войске. В 303 г. при императоре Диоклетиане, когда началось очередное гонение на христиан, Георгий сложил с себя воинские обязанности и принял христианство. За это ему после долгих пыток отрубили голову.

Со временем его имя обросло легендами. Наиболее известная - «Чудо Георгия о змие», родившаяся на греческом Востоке и впоследствии распространившаяся на христианском Западе. Согласно ей, лютый змий (дракой) опустошал земли одного языческого царя и поедая детей. Когда наступил черед царской дочери, явился Георгий-воин и силой слова и креста укротил змия, чем спас ей жизнь. Среди славянских народов легенда претерпела изменения: Георгий не словом, а копьем поражает чудище.

На Руси Георгий, олицетворявший победу над злом, почитался с момента принятия христианства, его именем нарекали членов великокняжеского рода, в его честь строились храмы и монастыри. Со времен Ярослава Мудрого (XI в.) изображения святого в облике молодого воина на белом коне, копьем поражающего змия, встречаются на княжеских монетах и печатях. При Дмитрии Донском (XIV в.) он стал считаться покровителем Москвы. Позже его образ появился на гербе Русского государства. В некоторых духовных стихах Георгий Победоносец воспевается как устроитель земли русской.

Отрицателям меча

Впервые опубликовано в газете «Возрождение», № 57 от 29 июля 1925 г. Печатается по указанному изданию.

¹ См. прилож. к наст. тому.

Демидов Игорь Платонович (1873 -1946) —член ЦК партии конституционных демократов, представитель ее «демократического» крыла. После эмиграции состоял в тесных отношениях с бывшим лидером кадетов П. Н. Милюковым, работал редактором в газете «Последние новости», выходившей в Париже с 1921 г. Ее идейно-политическая позиция станет ясна, если иметь в виду, что с момента основания и до 1943 г. ее редактировал Милюков Павел Николаевич (1859—1943) — историк, публицист, политический деятель. Убежденный монархист, затем конституционалист, в эмиграции он постепенно менял свои взгляды, все больше дрейфуя «влево», высказываясь неодобительно по адресу белого движения, по ряду вопросов сближаясь с эсерами, склоняясь к признанию успехов Советской власти. Был одним из лидеров так называемого республиканско-демократического крыла в эмигрантской среде.

² *Струве* Петр Бернгардович (1870—1944) русский экономист, философ, публицист, политический и общественный деятель. В 90-х гг. XIX в. активный сторонник легального марксизма в России, один из его теоретиков. На рубеже 900-х гг. отошел от марксизма. После октябрьского переворота 1917 г. принимал участие в создании добровольческой белой армии на Дону, входил в состав правительств генералов А. И. Деникина и П. Н. Врангеля. В эмиграции занимался общественно-политической работой, редактировал журнал «Русская мысль» (Прага), газеты «Возрождение» (Париж) и «Россия» (Париж), занимался преподавательской деятельностью, написал ряд трудов по философии, истории России и русской общественной мысли. Был ведущим теоретиком и организатором консервативного крыла эмиграции.

¹ Имеется в виду Август Октавиан (63 до н. э.— 14 н. э.) — римский император с 27 г. до н. э., покончивший со смутами и гражданскими войнами в Риме, установивший режим сильной императорской власти, который получил название принципата. В правление Августа значительно окрепло государство, наблюдался расцвет культуры.

⁴ В Новом Завете стоит «Господа» (1 Петр. 2, 13); также не совпадает пунктуация.

⁵ В Новом Завете это слово дается курсивом.

⁶ И здесь тоже должен быть курсив.

⁷ *Филарет* (Дроздов) (1782—1867) митрополит Московский. Малый Катехизис был составлен им и выпущен с одобрения Священного Синода и по высочайшему повелению в 1823 г. тиражом 18 тыс. экз. Катехизис — это краткое, ясное, доступное изложение христианского вероучения в форме вопросов и ответов. Малый Катехизис не следует путать с Большим, изданным впервые при патриархе Филарете (Романове) (1554/1555-1633).

⁸ Имеется в виду *Антоний* (Храповицкий Алексей Павлович) — митрополит Киевский и Галицкий, после раскола Русской Православной зарубежной Церкви возглавивший Карловацкую, или Русскую зарубежную (Синодальную), церковь. Подробнее см. коммент. 69 к работе «О сопротивлении злу силою».

Письмо в редакцию

Впервые опубликовано в газете «Возрождение», № 277 от 6 марта 1926 г. Печатается по указанному изданию.

¹ Письмо было направлено И. А. Ильным в редакцию газеты «Возрождение», которую редактировал П. Б. Струве.

² *Гиппиус* Зинаида Николаевна (1869-1945) — русская поэтесса, писательница, публицистка, идеолог символизма — одного из литературно-художественных направлений начала XX в. Резко отрицательно относилась к Октябрьской революции и большевистской власти. Покинув в 1920 г. Россию, она вместе со своим мужем известным писателем и публицистом Д. С. Мережковским, поселилась в Париже. За границей сотрудничала в ряде русских периодических изданий, разделяя взгляды левого крыла российской эмиграции.

¹ Имеется в виду Храповицкий Алексей Павлович.

⁴ *Анастасий Иерусалимский* (Грибановский Александр Александрович) (1873—1965) — ректор Московской семинарии (1901), епископ Серпуховской (1906) и Холмский (1914), архиепископ Кишиневский (1914). Эмигрировал в 1919 г. Сначала опекал Русскую Церковь в Константинополе, с 1924 по 1935 г. возглавлял русскую православную миссию в Палестине. В 1936 г. после смерти митрополита Антония (Храповицкого) возглавил Русскую зарубежную (Синодальную) Церковь. С 1950 г. жил в Нью-Йорке.

⁵ *Тихон Берлинский* (Лещенко) — иерарх Русской Православной Церкви, эмигрант. С 1924 по 1933 г. сначала епископ, а затем архиепископ Берлинский.

Кошмар Н. А. Бердяева

Необходимая оборона

Впервые опубликовано в газете «Возрождение», № 514 от 29 октября 1926 г. Печатается по указанному изданию.

¹ Бердяев Николай Александрович (1874—1948) — русский религиозный философ, публицист, общественный деятель. В 1922 г. выслан за границу. До 1924 г. жил в Берлине, затем переселился в Париж. За границей принимал активное участие в общественно-политической жизни русской эмиграции. Основал Религиозно-философскую академию, стоял у истоков создания Русского студенческого христианского движения (РСХД), был главным редактором издательства «YMCA-PRESS», основал и возглавил религиозно-философский журнал «Путь», активно выступал в печати с публицистическими статьями. Написал ряд книг по философской тематике, которые были переведены на многие языки и принесли ему широкую известность в Европе. Очень трудно в нескольких словах определить его идейно-политические позиции в этот период, однако приведем хотя бы такие факты: Бердяев отрицательно относился к снержению большевизма путем интервенции, отвергал белое движение, резко выступал против Карловацкого епископата, и в частности против митрополита Антония. А вот что пишет о себе он сам: «Я все время боролся против реакционных религиозных и политических настроений, боролся в журнале «Путь», боролся в Религиозно-философской академии, боролся в христианском движении молодежи... Умеренно «правые» течения (с крайними «правыми» течениями я совсем не соприкасался), то, что можно было бы назвать эмигрантским центром, особенно в молодежи, сначала, очевидно, предполагали, что я но своим эмоциям и оценкам их человек, в то время как я никогда им не был. По основным своим эмоциям и оценкам — я скорее «левый», революционный человек, хотя и в особом, духовном смысле» (Бердяев Н. Л. Самопознание. М., 1990. С. 239, 240).

² См. приложение к наст. тому.

³ *Монофизит* (от греч. *монос* — единственный и *физис* — природа) — приверженец монофизитства, еретического учения в христианстве, основанного в V в. константинопольским архимандритом Евтихием. Он выдвинул тезис, что Христу присуща только одна, божественная, природа. Монофизитство было осуждено как ересь Халкидонским собором христианской Церкви в 451 г. Однако часть церквей (Коптская в Египте, Яковитская в Сирии и Григорианская в Армении) осталась в этой ереси.

Монофелит (от греч. *монос* — единственный и *фелема* — воля) — сторонник еретического христианского учения, возникшего в Византии в VII в. после отделения монофизитских церквей и являвшегося попыткой достижения компромисса с монофизитами. Признавая решения Халкидонского собора о двойственной (божественной и человеческой) природе Христа, монофелиты утверждали, что ему свойственна одна-единая воля. Монофелитство было осуждено в 680 г. на Константинопольском соборе христианской Церкви.

⁴ Парафраз знаменитого высказывания Козьмы Пруткова: «Рассуждай токмо о том, о чем понятия твои тебе сие дозволяют» (Сочинения Козьмы Пруткова, М., 1976. С. 115, 55).

⁵ Имеется в виду работа «О сопротивлении злу силою». См. соответствующие страницы настоящего тома.

⁶ С. 169 наст. тома.

⁷ С. 219 наст. тома.

⁸ С. 215 наст. тома.

⁹ С. 128-129 наст. тома.

¹⁰ С. 179 наст. тома.

" Сам И. А. Ильин в работе «Путь к очевидности» так объясняет смысл употребляемого им термина: «Аскез обозначает не только «упражнение», но и «воздержание», причем и то и другое ведет к *лучшему уменю*. Это слово говорит о *постоянной работе над усовершенствованием*; вызывает же эта работа *чувством ответственности*. Аскез есть *школа*, ведущая к лучшему; дисциплинирование и сосредоточение силы; восхождение к властному искусству» (см. т. 3. наст. собр. соч., с. 439).

О сопротивлении злу

(Открытое письмо С. Х. Даватцу)

Впервые опубликовано в 1926 г. в трех номерах белградской газеты «Новое время», № 1663 от 12 ноября, № 1664 от 13 ноября и № 1665 от 14 ноября. Печатается по указанным изданиям.

Статья И. А. Ильина — это ответ на публикации В. Х. Даватца в «Новом времени» (см. прилож. к наст. тому) и в болгарской газете «Русь» (№ 711 от 16 августа 1925 г.).

¹ *Даватц* Владимир Христианович (1883—1945) — математик, приват-доцент Харьковского университета, впоследствии журналист. В 1919 г. вступил добровольцем в белую армию (Вооруженные силы юга России), в 1920 г. получил звание подпоручика. Эвакуировался из Крыма в составе разбитой красными русской армии генерала Врангеля. Идеолог и историк русской военной эмиграции.

² *Айхенвальд* Юлий Исаевич (1872—1928) — литературный критик, эмигрант. Обосновался в Берлине. Был ведущим критиком-публицистом русской правоэмигрантской газеты «Руль». Погиб нелепой, как говорят простые верующие, «наглой» смертью, попав под трамвай. Статья Ю. И. Айхенвальда см. в приложении к наст. тому.

³ *Reservatio mentalis* (лат.) — задняя мысль (т. е. неискренность).

⁴ *Львов* Георгий Евгеньевич (1861- 1925) — русский помещик, известный политический деятель. С начала Февральской революции возглавлял два первых кабинета Временного правительства (март — апрель, май — июль 1917 г.).

Избранное 2 марта Временным комитетом Государственной Думы правительство по своему партийному составу было в основном кадетско-октябристским. Лишь эсер А. Ф. Керенский (министр юстиции) представлял в нем социалистов. В своих действиях оно было вынуждено считаться с позицией меньшевистско-эсеровского Петроградского Совета, который фактически являлся второй властью, опиравшейся на питерских рабочих и революционных солдат и матросов. Однако народная поддержка давала Г. Е. Львову и его министрам шанс укрепить и расширить свою социальную базу, консолидировать страну и избежать возможных гибельных для государства потрясений.

Тем не менее этого не произошло. Пассивность и нерешительность кабинета вели к хаосу и анархии, дискредитации власти в глазах масс. 19—21 апреля в Петрограде прошли мощные антиправительственные демонстрации, предопределившие политический кризис. 23 апреля министры опубликовали декларацию, содержащую призыв к социалистам принять участие в управлении Россией.

В начале мая было сформировано коалиционное правительство во главе с Львовым, куда наряду с кадетами вошли шесть представителей от партий меньшевиков, эсеров и энзсов. Один из ключевых постов — пост военного и морского министра, занял Керенский. Однако и в новом составе Временное правительство проявило нерешительность, обнаружило неспособность эффективно руководить страной. Возглавленные большевиками массовые антиправительственные вооруженные демонстрации 3—5 июля в Петрограде вызвали новый кризис власти: кадеты ушли из правительства, а Львов, не желая более нести бремя ответственности за судьбу страны, добровольно сложил с себя полномочия министра-председателя. Его место занял А. Ф. Керенский.

Фактически с июльских событий началось неумолимое движение России к катастрофе. Логическим продолжением этих событий стали мятеж генерала Корнилова, а затем захват власти большевиками.

Упреки И. А. Ильина по адресу Г. Е. Львова небезосновательны. Вот что в связи с этим пишет В. Д. Набоков...управляющий делами первого состава Временного правительства: «...Кн. Львов не только не сделал, но даже не попытался сделать что-нибудь для противодействия все растущему разложению. Он сидел на козлах, но даже не пробовал сообразить вожжи.

...Тем удивительнее, что он не умел использовать тот нравственный авторитет, с которым он пришел к власти. Тоню власть имеющего говорил во Вр. правительстве не он, а Керенский...» (Архив русской революции. Т. 1. М., 1991. С. 39, 40).

⁵ *Новгородцев* Павел Иванович (1866—1924) — русский правовед и философ, глава московской школы философии права, учитель И. А. Ильина. Сторонник построения правового государства в России. Будучи членом ПК партии кадетов, отказался войти в состав Временного правительства и осуждал его за безволие и неспособность остановить развал страны. Участвовал в белом движении, в 1920 г. эмигрировал, в 1922 г. основал в Праге Русский юридический факультет, где училась эмигрантская молодежь.

⁶ Князь П. А. Кропоткин (1842—1921), теоретик анархизма, полагал, что государство и частная собственность -- главные препятствия на пути построения справедливого общества, поэтому они подлежали уничтожению в ходе революции. Идеальной формой будущего общественного устройства считал «анархический коммунизм» — федерацию свободных самоуправляющихся производственных общин.

⁷ 2 марта 1917 г. император Николай II отрекся от престола в пользу своего брата великого князя Михаила Александровича. В свою очередь, Михаил Александрович заявил 3 марта Временному комитету Государственной Думы и Временному правительству о своем отречении.

⁸ *Зиновьев* (Родомысльский) Григорий Евсеевич (1883—1936) — советский партийный деятель. С декабря 1917 г. председатель Петроградского Совета, в 1919—1926 гг. председатель Исполкома Коминтерна, в 1921—1926 гг. член Политбюро ЦК РКП (б). В 1925 г. один из лидеров так называемых

мой «новой оппозиции» в партии, в 1926 г. — троцкистско-зиновьевского блока. За фракционную деятельность и критику официальной партийной линии был исключен из партии, снят со всех постов, а впоследствии судим и приговорен к расстрелу.

Унилихт Иосиф Станиславович (1879 - 1938) — советский партийный и государственный функционер. Активный участник октябрьского переворота 1917 г., член Петроградского Совета и Военно-революционного комитета (руководящего органа вооруженного захвата власти). С 1919 г. входил в состав Реввоенсоветов 16-й армии и Западного фронта, с 1921 г. зам. председателя ВЧК, с 1923 г. занимал ряд руководящих должностей в Красной Армии и Наркомате обороны. Расстрелян.

Кун Бела (1886 -1938) — венгерский и советский партийный функционер. В 1916 г., будучи в русском плену, вступил в РСДРП (б). Участвовал в подавлении левозсеровского мятежа 1918 г. в Москве. В 1918—1919 гг. один из организаторов и руководителей компартии Венгрии, активный участник венгерской революции, нарком иностранных дел и обороны в правительстве Венгерской советской республики. После ее падения перебрался в Россию и жил здесь до конца своих дней. Во время гражданской войны состоял в Реввоенсовете Южного фронта. В 1920 г. Дзержинский поручил ему вместе с чекистами Фельдманом и Землячкой (Р. С. Залкинд) расправиться с остатками солдат белой армии в Крыму. Тогда было расстреляно до 50 тыс. человек. Свои действия Бела Кун мотивировал так: «...товарищ Троцкий сказал, что не придет в Крым до тех пор, пока хоть один контрреволюционер останется в Крыму» (Гуль Р. Дзержинский. М., 1991. С. 29).

⁹ *Менжинский* Вячеслав Рудольфович (1874--- 1934) — советский партийный и государственный функционер. Участник октябрьского большевистского переворота 1917 г., комиссар Военно-революционного комитета. В 1918 г.— нарком финансов, с 1919 г.— член президиума ВЧК, с 1923 г. - зам. председателя ВЧК, с 1926 г.— председатель ОГПУ. С 1927 г.— член ЦК партии. Подробнее см.: Гуль Р. Дзержинский.— Глава «Менжинский».

¹⁰ *Вениамин* (Федченков Иван Афанасьевич) (1880—1961)—иерарх Русской Православной Церкви. Родился в Тамбовской губернии. В 1903 г. окончил Тамбовскую семинарию, в 1907 г. на последнем курсе Петербургской духовной академии принял монашество. Участник Поместного собора Российской Православной Церкви 1917—1918 гг. В 1919 г. хиротонисан во епископа Севастопольского. Тогда же примкнул к белому движению. После эвакуации войск генерала Врангеля из Крыма жил в Турции, затем в Сербии и наконец во Франции. В 1925—1927 и 1929—1931 гг. преподавал в парижском Православном богословском институте. Тогда Вениамин находился в лоне Русской Православной зарубежной Церкви под управлением митрополита Евлогия (Георгиевского). В 1930 г. вернулся под юрисдикцию Московской Патриархии. С 1933 г. архиепископ Православной Церкви в Америке. Во время Великой Отечественной войны проявил себя русским патриотом, оказывал деятельную помощь Красной Армии. В 1947 г. вернулся в Россию.

¹¹ Имеется в виду Константин I Великий (285—337) — римский император, уравнивший христианство в правах с другими религиями (в частности, с римским язычеством), всячески поддерживавший христианскую Церковь и сам крестившийся в конце жизни.

Катон Марк Порций (Старший) (234—149 до н. э.)- древне-

римский государственный деятель и писатель. Непримируемый враг Карфагена.

¹³ *Inde irae et studium (lat.)* — отсюда гнев и пристрастие.

Кто совершил?

Впервые опубликовано в газете «Новое время», № 1578 от 5 августа 1926 г. Печатается по указанному изданию.

¹ Феликс Эдмундовн¹; Дзержинский (1877- 1926) умер 20 июля. По официальному заключению врачей, смерть наступила от паралича сердца (см. Правда. № 166, 1926. 22 июля). В советской печати первым откликнулся на его кончину ветеран революционного движения, член РСДРП с 1896 г., друг юности Я. Ганецкий статьей «Борцу революции» (Правда. № 165. 1926. 21 июля). 22 июля в «Правде» появились публикации советских партийных и государственных деятелей И. Сталина, А. Рыкова, Г. Кржижановского, И. Уншлихта, В. Межлаука, Н. Скрипника, Р. Эйдемана, Ф. Раскольников, К. Радека. Они высоко оценивали заслуги Дзержинского в деле защиты революции и Советской власти.

Эмиграция также откликнулась на его смерть, дав свои оценки деяниям «реального палача». В частности, в полемике вокруг книги И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» несколько раз упоминалось имя Дзержинского, что породило дополнительную дискуссию в эмигрантской печати (об этом будет сказано ниже).

Написал статью и И. А. Ильин. Его особое мнение о личности Дзержинского на фоне всего революционного движения весьма к месту. Поэтому ильинская статья и включена в том нравственной философии.

² *Tæt-de-pont* (фр. tete tie pont) - плацдарм.

¹ Имеется в виду Международная конференция социалистических партий, проходившая с 5 по 8 сентября 1915 г. в швейцарском городе Циммервальде. Была созвана для выработки позиции социалистов в отношении первой мировой войны. В. И. Ленин организовал на ней группу своих сторонников — «циммервальдскую левую», которая настаивала на принятии резолюции, призывавшей рабочих воюющих стран к гражданской войне с целью захвата власти. Однако большинством конференции эта резолюция была отвергнута. Прошел компромиссный вариант, осуждавший войну как империалистическую и лозунг «защиты отечества» как ложный.

Братья Гракхи — Тибериус (162- 133 до н. э.) и Гай (153—121 до н. э.), политические деятели Древнего Рима. Будучи избранными народными трибунами, пытались провести аграрные реформы с целью наделить землей нищих и тем самым приостановить разорение крестьян. Оба убиты своими политическими противниками. Несмотря на кажущиеся неудачи, братья Гракхи в корне изменили уклад жизни римских граждан.

О сопротивлении злу силою

Данная статья — это текст лекции, прочитанной И. А. Ильиным на собрании русской молодежи в Риге 9 марта 1931 г. Подготовлена к печати Н. П. Полторацким. Впервые опубликована в мюнхенском журнале «Вече» (1984. № 16). Печатается по указанному изданию.

¹ Идеолог русского революционного народничества, теоретик анархизма Михаил Александрович Бакунин (1814—1880) рассматривал государство как источник всех социальных зол и его ниспровержение считал ближайшей задачей революционного движения. По Бакунину, она достигается через мощный социальный взрыв в виде стихийно разрастающегося и все сметающего на своем пути бунта угнетенных «низов». Носителями и движущими силами этой разрушительной стихии выступают крестьянство, полупролетарские слои города и люмпены. Задача же революционеров заключается в том, чтобы бросить искру в уже готовый к взрыву социальный материал.

² Розанов Василий Васильевич (1856—1919) — русский философ, публицист, писатель, самобытный и оригинальный мыслитель. Его весьма обширное и многообразное творчество покоилось не на каких-то определенных философских принципах, общепринятых установках и взглядах, а на глубоко личном восприятии мира. Оно несет на себе печать его трагической жизни с ее деликатными семейными проблемами, с острыми переживаниями за судьбу России и русской нации, с сугубо индивидуальным, на грани ереси пониманием христианской веры, wучительными исканиями истины без оглядки на авторитеты. Увлечение Розанова вопросами пола, так раздражавшее И. А. Ильина, имеет свои объяснения. Однако Ильин не принимал их. В данном случае, упоминая Розанова, он неявно ссылается на его произведения «В мире неясного и нерешенного» (СПб., 1904) и «Люди лунного света» (СПб., 1911).

Справедливости ради необходимо отметить, что Розанов в своем творчестве касался проблемы сопротивления злу, в частности, в работе «Еще о гр. Л. Н. Толстом и его учении о несопротивлении злу» (Русское обозрение. М., 1896. № 10. С. 497—507). См. об этом в сборнике «Розанов В. В. о Ф. М. Достоевском и гр. Л. Н. Толстом» (М., 1994).

³ Видимо, в данном случае сказалось эмоционально-негативное отношение И. А. Ильина к творчеству Н. А. Бердяева, ибо Ильин невольно искажает мысли своего оппонента. В преданиях двуполые существа - гермафродиты, андрогины — это мифические предки, соединяющие в себе мужские и женские признаки. В «Смысле творчества» Бердяев сознательно присоединяется к учению об андрогине, восходящем к Платону (см. его диалог «Пир»), разделяет «бездонно глубокое учение Я. Бёме об андрогине и о Софии» и разграничивает понятия «андрогинизм» и «гермафродитизм»: «Но священная, мистическая идея андрогинизма имеет свое карикатурное подобие в гермафродитизме. Вывороченный наизнанку андрогинизм в «мире сем» принимает форму гермафродитизма. Но всякий гермафродитизм есть карикатурное уродство, подмена, лжебытие... опасная вульгаризация...» (Бердяев Н. А. Смысл творчества. М., 1989. С. 418.)

Булгаков Сергей Николаевич (1871—1944) — русский экономист, религиозный философ, богослов. В 1917 г. принял священство, с 1922 г. в эмиграции, жил в Париже. Следуя философским разработкам В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, Н. А. Бердяева, Л. Г. Карсавина, развивал учение о Святой Софии — Премудрости Божией, которое восходит к положению Платона о Душе мира, а в русской традиции связано с фундаментальной философской идеей всеединства и богословской проблемой соотношения Бога и Человека, их единения во Христе, отношений Божественного мира и тварного, земного. Сам Булгаков дает следующее краткое определение Софии: «София есть всеединство, полнота идеальных образов Логоса, которым принадлежит и реальность, как Красота в Духе Св.» (Путь. Париж. 1933. № 41. С. 102).

Говоря о Булгакове, И. А. Ильин имел в виду его статью «Софийность твари. (Космодицея)» в журнале «Вопросы философии и психологии» в № 132 и 133 за 1916 г. Позже она вошла в булгаковскую книгу «Свет не вечерний» (Сергиев Посад, 1917). Следует отметить, что «софиология» о. Сергия Булгакова позже, в октябре 1935 г., была осуждена Поместным архиерейским собором Русской зарубежной Церкви в Карловцах как «еретическое учение», а самому ему предлагалось «публично отречься» от своих взглядов по этому вопросу. Булгаков дал ответ митрополиту Евлогию и заявил о своем несогласии с таким определением (см.: Путь. 1936. № 50. Прилож. С. 1—24).

В свое время Синод Русской Православной Церкви, возглавлявшейся патриархом Сергием (1867—1944), также высказал свое отрицательное отношение к этому учению.

В трудном споре о богословской проблеме Св. Софии, не имеющей апостольского предания, можно сказать одно: хотя это и ложное догматическое мнение, однако оно не имеет пока широкого распространения, чтобы квалифицировать его как ересь.

⁶ Имеются в виду сторонники Young Men Christian Association (YMCA) -Христианской ассоциации молодых людей (янкменский — от «янг мен», первых двух слов английского названия). Это эмигрантская молодежная организация, примыкавшая к Русскому студенческому христианскому движению (РСХД), в числе организаторов которого был Н. А. Бердяев. Он же долгое время занимал пост главного редактора издательства «YMCA-PRHSS». Среди части эмигрантов YMCA слыла масонской организацией.

⁶ Экосез — старинный шотландский народный танец, получивший с XVII в. широкое распространение как парный балльный танец.

⁷ Зеньковский Василий Васильевич (1881—1962) - русский философ, богослов. Родился в Проскурове Подольской губернии, окончил гимназию в Киеве. До 17 лет был церковным служкою, но под влиянием сочинений Д. И. Писарева сделался ярким атеистом и радикалом. После 1903 г. постепенно возвратился к вере. В 1916—1919 гг. профессор философии Киевского университета. В 1920 г. эмигрировал из России. В 1920—1923 гг. — профессор богословия и философии Белградского университета, в 1923—1926 гг. директор Педагогического бюро по зарубежным школьным делам в Праге, в 1927—1962 гг. профессор Православного богословского института в Париже. В 1942 г. был рукоположен митрополитом Евлогием в сан священника, позже стал протоиереем. Возглавлял Русское студенческое христианское движение. Написал двухтомную «Историю русской философии», в которой резко критически охарактеризовал воззрения И. А. Ильина, однако проблему о сопротивлении злу силой обошел молчанием.

⁸ Чернов Виктор Михайлович (1873—1952) - один из основателей партии эсеров, ее теоретик. В революционном движении — с конца 80-х гг. Участник Циммервальдской (1915) и Кинтальской (1916) международных конференций социалистических партий. Занимал пост министра земледелия во Временном правительстве. Председательствовал на Учредительном собрании. После его разгона вел антибольшевистскую деятельность, летом 1918 г. возглавлял Комитет членов Учредительного собрания в Самаре (Комуч), объявивший себя верховной властью на территории Поволжья. В 1920 г. эмигрировал.

⁹ Степун Федор Августович (1884—1965) —русский философ, мысли-

тель, ученый, писатель. В 1922 г. выслан из Советской России. В 1926—1937 гг. — профессор Дрезденского университета, с 1947 г. работал в Мюнхене.¹⁰

¹⁰ *Mot d'ordre* (фр.) — указание.

ПРИЛОЖЕНИЕ

О сопротивлении злу силой: *pro et contra* Полемика вокруг идей И. А. Ильина

Помещенные в приложении материалы даны в хронологической последовательности. Потому два или более материала одного и того же автора могут оказаться в разных местах. Хронологический принцип позволяет воспроизвести весь ход полемики в точности так, как она разворачивалась в печати.

Тексты публикуются в соответствии с оригиналами с минимальной пунктуационной правкой. В ряде материалов с искажениями приводятся название работы И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою», а также взятые из нее цитаты. Иногда авторы, цитируя друг друга, допускают неточности. В комментариях эти случаи специально не оговариваются.

¹ Объявление о первой лекции И. А. Ильина — в Праге. Напечатано в берлинской газете «Руль», № 1335 от 25 апреля 1925 г.

² Статья напечатана в варшавской газете «За свободу!», № 114 от 1 мая 1925 г. Автор статьи — журналист Варшавский Сергей Иванович.

³ Объявление о второй лекции И. А. Ильина — в Берлине. Напечатано в газете «Руль», № 1351 от 17 мая 1925 г.

⁴ Статья не подписана; напечатана в газете «Руль», № 1361 от 27 мая 1925 г.

⁵ Объявление о третьей лекции И. А. Ильина — в Париже. Напечатано в парижской газете «Возрождение», № 1 от 3 июня 1925 г.

⁶ Это объявление напечатано в «Возрождении», № 2 от 4 июня 1925 г.

⁷ ИЛВ. — инициалы Вакара Николая Петровича (1894-1970), члена ПК кадетской партии, заместителя П. Н. Милюкова по газете «Последние новости». Вместе с И. П. Демидовым входил в руководство подрывной антисоветской организации «Центр действия», созданной в ноябре 1920 г. в Париже. В апреле 1922 г. перешел польско-советскую границу и пробрался в Киев, где развернул деятельность по подготовке новой, «национальной революции», приступив к созданию сети подпольных вооруженных ячеек. Летом 1923 г. парижский «Центр действия» распался, а киевская организация была раскрыта органами ГПУ и ликвидирована. Вакар надолго обосновался во Франции. Впоследствии эмигрировал в США, где и умер.

⁸ Статья напечатана в парижской газете «Последние новости», № 15/1 от 9 июня 1925 г.

⁹ Статья не подписана; напечатана в парижской газете «Русское время», № 1 от 10 июня 1925 г.

¹⁰ Пасманик Даниил Самойлович (Даниель Бей-Самуэли) (1869—1930) — журналист, врач, писатель-мемуарист, член Союза русских литераторов и журналистов в Париже, кадет, член Парижского комитета партии. После партийного раскола на «правых» и «левых» в июле 1921 года остался

ортодоксом и не вошел в «демократическую группу» П. Н. Милюкова. В до-революционные годы участник еврейского национального движения, специалист по еврейскому вопросу. Определял себя так: «Я — русский и еврейский патриот». Имеет печатные труды: «Критика «теории» Буида» (Одесса, 1906), «Страдающий Израиль: Психология еврейства в расселении» (Вильно, 1910), «Одиннадцатый сионистский съезд» (Спб., 1911) «Судьба еврейского народа: Проблема еврейской общности» (М., 1917), «Русская революция и еврейство: Большевики и иудаизм» (Берлин, 1923).

¹¹ Статья опубликована в варшавской газете «За свободу!», № 153 от 13 июня 1925 г.

¹² *Набоков* Владимир Дмитриевич (1869—1922) — юрист, публицист, один из лидеров партии кадетов, отец известного писателя Владимира Набокова. Депутат I Государственной Думы, управляющий делами в первом составе Временного правительства (февраль— март 1917 г.). Белоэмигрант. Трагически погиб, прикрыв своим телом П. Н. Милюкова, на которого было совершено покушение.

¹³ Имеются в виду монархисты, сторонники двоюродного брата Николая II — Кирилла Владимировича, который в августе 1924 г. провозгласил себя императором всероссийским и выдвинул лозунг «За Веру, Царя и Отечество».

¹⁴ *Победоносцев* Константин Петрович (1827—1907) — российский государственный деятель, юрист, мыслитель, оставивший после себя ряд глубоких работ историко-правового и философско-публицистического характера. В 1860—1865 гг. — профессор Московского университета, с 1868 г. сенатор, с 1872 г. — член Государственного совета, в 1880—1905 гг. — обер-прокурор Священного Синода. Преподавал законоведение будущим императорам Александру III и Николаю II. Оказывал значительное влияние на выработку правительственного курса при Александре III. Занимая позицию здорового консерватизма, отстаивал принципы сильной самодержавной власти, российской государственности, православия, целостности и единства нации на основе традиций русской духовной культуры. Являясь сторонником жесткой борьбы с революционным движением, пророчески предугадал те беды и потрясения, которые впоследствии обрушились на Россию.

¹⁵ *Тихон* (Белафин Василий Иванович) (1865—1925) — патриарх Русской Православной Церкви с 1917 г. В посланиях Совету Народных Комиссаров (1918), чадам Православной Российской Церкви (1918), архипастырям Русской Православной Церкви (1919) Тихон, не выступая против государственной власти, как таковой, обличал кровавые преступления большевиков, анафематствовал организаторов и участников массовых расправ и насилий. Одновременно он предостерегал от озлобленности, ожесточения и погромов, от какой бы стороны они ни исходили. Весной 1918 г. ответил отказом на просьбу кн. Г. Н. Трубецкого дать тайное благословение одному видному воину добровольческой армии генерала А. И. Деникина. Несмотря на свою сдержанность в отношении новой власти, в 1922 г. патриарх был подвергнут домашнему аресту. Лишь после открытого официального отмежевания от занявшей антибольшевистские позиции Русской зарубежной Церкви и отказа от поддержки внутренней контрреволюции его освободили из-под стражи. (Подробнее см.: Протоиерей Владислав Цыпин. История Русской Православной Церкви. М., 1994.).

¹⁶ *Линеарный* (от лат. linearis — линейный) — здесь: прямолинейный.

¹⁷ *Карташев* Антон Владимирович (1875—1960) — русский историк церкви, богослов, общественный и государственный деятель. В 1894 г. окон-

чил Пермскую семинарию, в 1898 г.—Петербургскую духовную академию, где до 1905 г. преподавал церковную историю. В 1909 г. возглавлял Религиозно-философское общество в Петербурге. После революционных событий 1905—1907 гг. включается в общественно-политическую деятельность, вступает в партию кадетов. После Февральской революции становится обер-прокурором Синода, в августе 1917 г.—министром исповеданий Временного правительства. В 1919 г. эмигрировал из России. С 1925 по 1960 г. преподавал в Православном богословском институте в Париже.

В июне 1921 г. в Париже часть кадетов и их единомышленники (во главе с П. Б. Струве, В. Д. Набоковым и др.) создали общественно-политическую организацию на внепартийной основе «Русское национальное объединение». Для руководства ее деятельностью избрали «Национальный комитет», председателем которого стал А. В. Карташев. Объединение стояло на позициях вооруженной борьбы с Советской властью, в качестве главной задачи выдвинуло скорейшее свержение большевистского режима в России.

¹⁸ *Бурцев* Владимир Львович (1862—1942) — известный русский публицист, издатель журнала «Былое». Одновременно занимался разоблачением агентов царской охранки в революционном движении. Ему удалось раскрыть Е. Ф. Азефа в партии эсеров, Р. В. Малиновского в РСДРП и др. После октября 1917 г. эмигрировал.

¹⁹ *Noblesse oblige (фр.)* — положение обязывает.

²⁰ *Кольцов* (Фридлянд) Михаил Ефимович (1898– 1942) — известный советский фельетонист, член большевистской партии с 1918 г., участник Февральской и Октябрьской революций. Корреспондент газеты «Правда» в Испании во время гражданской войны 1936 —1939 гг. Одновременно с журналистскими обязанностями выполнял задания НКВД, был связан с руководителями этого ведомства Г. Г. Ягодой и Н. И. Ежовым. Впоследствии отозван из Испании. Точные обстоятельства его смерти не известны (см.: Vronskaya J., Vladimir Ghuguey. The biographical dictionary of the former Soviet Union.- London; Melburn; Minich; New Jersey, 1922. S. 245).

²¹ Статья опубликована в «Правде», Л» 137 от 19 июня 1925 г.

²² Искаженная цитата И. А. Ильина. Правильно: «Мы не «правые» и не «левые»; мы — русские патриоты». Это первое предложение статьи Ильина «Кто мы?» (Возрождение. Л» 2. 1925. 4 июня).

²³ Статья опубликована в парижской газете «Последние новости», № 1585 от 25 июня 1925 г.

²⁴ Статья без названия. Опубликовано в рубрике «Дневник лолитика № 7» в газете «Возрождение», М» 24 от 25 июня 1925 г.

²⁵ «Черная книга» («Штурм небес») — сборник документальных материалов о борьбе Советской власти против религии, любых исповеданий и церквей. Составил ее А. А. Валентинов, вводную статью написал П. Б. Струве. Книга вышла в издательстве «Русского национального студенческого объединения» в Париже в 1925 г. Перед этим (в 1924 г.) она была издана на английском и немецком языках.

²⁶ *Иловайский* Дмитрий Иванович (1832-1920)--русский историк, публицист. Написал «Историю России» в пяти томах и учебники по русской и всеобщей истории.

²⁷ Статья опубликована в газете «Последние новости», № 1591 от 2 июля 1925 г.

²⁸ *Ultima ratio (лат.)* - последний, решительный довод.

²⁹ Статья опубликована в газете «Последние новости», № 1594 от 5 июля 1925 г.

³⁰ Религиозно-философское общество в Петербурге возникло осенью 1907 г. и выросло из религиозно-философских собраний, главными вдохновителями которых были Василий Васильевич Розанов, Дмитрий Сергеевич Мережковский и его жена Зинаида Николаевна Гиппиус.

³¹ *Приват захе* (нем. *privat Sache*) — личное дело.

³² *Дело Бейлиса* — судебный процесс, проходивший с 24 сентября по 28 октября 1913 г., в киевском суде, по обвинению еврея Менделя Бейлиса в ритуальном убийстве в марте 1911 г. двенадцатилетнего мальчика Андрия Юшинского. Тело ребенка обнаружили на кирпичном заводе еврея Зайцева обескровленным с 47 колотыми ранами. Суд присяжных вынес Бейлису оправдательный приговор, однако признал факт умышленного убийства и что тело при этом оказалось обескровленным.

³³ Под «поведением Розанова» имеется в виду следующее. Еще до окончания суда он поддержал обвинение, опубликовав материал «Не надо давать амнистию эмигрантам» в журнале «Богословский вестник» (1913. № 3); 13 октября того же года в газете «Земщина» была напечатана его знаменитая статья «Андрияша Юшинский», а 22 октября — «Наша кошерная печатать». Позже Розанов издал целую книгу, название которой говорит само за себя: «Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови». Хотя она вышла в Петербурге в 1914 г., предисловие к ней датировано 30 октября 1913 г., т. е. писалось сразу по вынесении судебного решения.

³⁴ 15 февраля 1914 г. Розанов сам подал заявление о выходе из Религиозно-философского общества.

³⁵ Вместе со Струве из Общества вышли еще пять человек. Анализ глубинных причин раскола и роли в этом деле Гиппиус и Мережковского см. в статье Е. Ивановой «Об исключении В. В. Розанова из Религиозно-философского общества» (Наш современник. 1990. № 10).

Шульгин Василий Витальевич (1878—1976) — русский политический деятель, публицист, писатель. Монархист, один из лидеров правого крыла И—IV Государственных Дум. После октября 1917 г. был в числе организаторов борьбы с Советами, участвовал в создании добровольческой армии. Белоэмигрант. В своей политической и публицистической деятельности за рубежом проявил себя как ярый противник большевизма. Работал у П. Б. Струве в газете «Возрождение». В 1944 г. арестован в Югославии сотрудниками советских спецслужб, вывезен в СССР, осужден. В 1956 г. освобожден. В начале 60-х гг. призвал эмиграцию к сотрудничеству с Советской властью.

³⁷ *Ольденбург* Сергей Сергеевич (1888—1940) — русский историк, журналист. Сын академика Сергея Федоровича Ольденбурга (1863—1934) — известного востоковеда. В отличие от отца, после октябрьского переворота отнесшегося лояльно к Советской власти, сын вступил в ряды белой армии и боролся против большевиков. Впоследствии эмигрировал в Турцию, а затем перебрался в Париж. Работал в редакции газеты П. Б. Струве «Возрождение», разделяя политические взгляды монархической, правой группы ее сотрудников. Во время поездки отца во Францию, встретив его в Париже, Сергей Сергеевич отказался с ним контактировать из-за своего отрицательного отношения к большевистско-коммунистической власти в России.

Главные его труды: «Переворот большевиков», «Ленин и большевистская революция» и особенно известная двухтомная монография «Царствование императора Николая II».

³⁸ Здесь З. Н. Гиппиус называет своим именем то, о чем умалчивают противники И. А. Ильина из либерально-республиканского лагеря, из-за чего, по существу, и идет полемика вокруг поднятой философом проблемы.

Вопрос: сопротивляться или не сопротивляться злу силою?— для всех ясен и вряд ли сам по себе мог вызвать такую вспышку критики. А вот реставрация, восстановление православной монархии в России (что не исключал Иван Александрович) для либералов-республиканцев неприемлемы — это «гиблое дело». И сегодня причины неприятия философии, морально-нравственной и политической позиции Ильина во многом лежат здесь же.

³⁹ Статья напечатана в двух номерах белградской газеты «Новое время»: № 1263 от 17 июля 1925 г. и № 1264 от 18 июля 1925 г.

⁴⁰ Имеется в виду примерно годичный период (конец 1920—1921 гг.) жизни многотысячного контингента русских эмигрантов (около 150 тыс. человек) на о-ве Лемнос и Галлиполийском п-ове в Турции. В основном это были остатки эвакуированной в ноябре 1920 г. из Крыма армии генерала П. Н. Врангеля. С лета 1921 г. начался вывоз людей в другие страны, главным образом в Сербию и Болгарию. В декабре Галлиполи покинула последняя партия русских военных.

Кутепов Александр Павлович (1882-1930) - - русский генерал от инфантерии (с 1918 г.), во время гражданской войны воевал в составе добровольческой армии, командуя сначала ротой, а впоследствии — корпусом. С сентября 1920 г. командующий 1-й армией в войсках П. Н. Врангеля. После разгрома Врангеля в Крыму эвакуировался в Турцию, в 1921 г. переехал в Болгарию, в 1923 г. - в Париж. С 1924 г. заведовал отделом разведки в созданном Врангелем «Русском общевоинском союзе» (РОВС)-- объединении эмигрантов-военных. С 1928 г.— председатель РОВС. Исчез из Парижа при невыясненных обстоятельствах (предположительно похищен агентами НКВД и скончался при попытке переправить его в СССР).

⁴¹ Имеется в виду статья А. Дисского «Утопическая идея и ее осуществление», напечатанная в ежемесячном военно-эмигрантском журнале «Корниловец» (1922. № 2), который издавался в полевом лагере русских военных в районе болгарской станции Тулово. В связи с этим нельзя не упомянуть еще о двух брошюрах, написанных ранее армейским священником добровольческой армии, известным философом и публицистом Валентином Павловичем Свенциким (1879—1931): «Война и Церковь» (Ростов-на Дону, 1919) и «Общее положение России и задачи Добровольческой армии» (б/м <Ростов-на Дону>, б/д <1919>). (Последняя перепечатка в «Московском журнале» в № 10 за 1992 г.) Мысли, изложенные в этих брошюрах и в статье Дисского, очень близки идеям И. А. Ильина, хотя и высказаны независимо от него. Отрывки из брошюр Свенцикого и статья Дисского, являющиеся библиографической редкостью, помещены в конце приложения.

² Статья напечатана в газете «Последние новости», № 1623 от 9 августа 1925 г.

⁴³ Имеется в виду статья И. А. Ильина «Отрицателям меча», состоящая из двух частей и опубликованная в газете «Возрождение», № 57 от 29 июля 1925 г. Действительно, первая часть ее набрана более мелким шрифтом, чем вторая.

⁴⁴ *Маммона* — слово еврейского или халдейского происхождения и означает «богатство», «имение». В Новом Завете оно употребляется как имя некоего существа, несправедливого духа, покровительствующего богатству, материальным благам.

⁴⁵ Здесь и ниже в извлечениях из Послания ап. Павла к Римлянам курсив Н. П. Вакара.

⁴⁶ Неточная цитата. Иоанн Лествичник так цитирует ап. Павла: «...дондеже достигнем вси в соединении веры и познания Божия, в мужа совершен-

на, в меру возрасти исполнения Христова (Ефес. 4, 13)» (Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, лестница. Сергиев Посад, 1908. С. 251). На современном русском последние слова звучат правильно так: «...в меру полного возраста Христова».

⁴⁷ *Добронравов* (псевд.— Фониц) Леонид Михайлович (1887—1926) — русский прозаик, драматург, публицист. Сын священника, в 1907 г. окончил Петербургскую духовную семинарию, затем учился на юрфаке Тартуского и Петербургского университетов. Его первый роман «Новая бурса», вышедший в 1913 г., имел большой успех. Впоследствии издал сборник рассказов «Горький цвет», написал ряд пьес. Неизданным остался его грандиозный роман о жизни монахов «Черноризец». Водил знакомства с Ф. И. Шаляпиным, А. И. Ремизовым, В. В. Розановым, Ф. К. Сологубом, Л. Н. Андреевым. Февральскую революцию принял с энтузиазмом, занялся публицистикой, выступил против большевиков. Во время гражданской войны уехал в Кишинев, до 1924 г. жил в Румынии, затем переехал в Париж, где заведовал литературным отделом в газете «Родная земля». Умер от скоротечной чахотки.

⁴⁸ Статья напечатана в парижской газете «Родная земля», № 26 от 10 августа 1925 г.

⁴⁹ *Боссюэ* Жак Бенинь (1627—1704) французский писатель, католический епископ. В своих сочинениях рассматривал историю как осуществление воли провидения, отстаивал идею божественного происхождения абсолютной власти монарха.

⁵⁰ *Узус* (лат. *usus*) — обычай, нрав, правило.

⁵¹ *bona fides* (лат.) — здесь: чистосердечие, добросовестность; *aequitas* (лат.) — равенство перед законом.

⁵² Следует уточнить, что это рассказ не самого Ф. М. Достоевского, а Ивана Карамазова — героя его романа «Братья Карамазовы» (см.: Достоевский Ф. М. Поли. собр. соч. Т. 14. М., 1976. С. 218–219).

⁵³ Заметка напечатана без подписи в газете «Возрождение», № 70 от 11 августа 1925 г.

⁵⁴ *Алексинский* Григорий Алексеевич (1879—1965)—участник российского социал-демократического движения. В 1905 г. примкнул к большевикам. Депутат II Думы от рабочих Петербурга. С 1908 г. «отзовист» («отзовисты» стояли за отзыв социал-демократов из Думы, из других легальных органов и организаций и использование только нелегальных форм борьбы), один из руководителей антипартийной группы «Вперед». С 1917 г. меньшевик. В июле 1917 г. выступил с документальными разоблачениями В. И. Ленина как немецкого шпиона. В 1918 г. эмигрировал. В 1920 г. заочно судом революционным трибуналом ВЦИК и лишен права въезда в Советскую Россию. За границей работал в парижской «Русской газете», слившейся в 1925 г. с газетой «Русское время», был главным редактором «Родной земли».

⁵⁵ *Кускова* Екатерина Дмитриевна (1869—1958) -- русский публицист, идеолог «экономизма», умеренного течения в российской социал-демократии в конце XIX — начале XX в. Деятель «Союза освобождения» (1904–1905) нелегального политического объединения либеральных земцев и российской интеллигенции. Активно сотрудничала в газете левых кадетов «Товарищ». После октябрьского переворота 1917 г. не скрывала своей антибольшевистской позиции. В 1921 г. работала в «Помголе» — Центральной комиссии помощи голодающим при ВЦИК. За свой антибольшевизм в 1922 г. выслана за границу, где принимала активное участие в общественно-политической жизни эмиграции.

⁵⁶ Статья напечатана в газете «Последние новости», № 1624 от 11 августа 1925 г.

⁵⁷ *Арцыбашев* Михаил Петрович (1878-1927) - русский прозаик, драматург, публицист. Начиная как писатель демократического направления. В 1901 г. подвергся высылке за участие в антиправительственной демонстрации у Казанского собора в Петербурге. Навлек на себя всеобщее общественное осуждение публикацией в 1907 г. романа «Санин», который был расценен как крайне аморальный и даже порнографический. В 1917-1918 гг. вел в газете «Свобода» публицистическую колонку «Записки писателя». До 1923 г. жил в Москве. После эмиграции принял польское гражданство, поселился в Варшаве. Сотрудничал в белоэмигрантской газете «За свободу!», выступая с крайне антисоветских позиций и одновременно признавая банкротство эмиграции.

⁵⁸ См.: Арцыбашев М. Записки писателя. LXI. Наш третий клад// За свободу! (Варшава). № 104,—1925. -25 июня.

⁵⁹ Здесь Е. Д. Кускова явно не права в отношении И. А. Ильина. Он боролся с большевизмом, еще находясь в России, (см. историко-биографический очерк в т. I наст. изд., с. 17—28). И свои взгляды по этому вопросу изложил позже в статье «Очерки внутренней России. I. Об оставшихся» (Новое время. ЛЬ 1347, 1925, 24 окт.; № 1348, 1925, 25 окт.).

⁶⁰ *Савинков* Борис Викторович (1879- 1925) — известный эсер, политический деятель, руководитель антисоветских заговоров и мятежей. В декабре 1917 г. активно участвовал на Дону в формировании добровольческой армии. В 1918 г. организовал в Москве «Союз защиты родины и свободы», ставивший целью свержение Советской власти в Москве и ряде других городов. В этом же году эмигрировал, в 1920 г. возглавил «Русский политический комитет» в Варшаве, созданный для борьбы с большевиками; начал формировать на территории Польши 3-ю Русскую армию. В 1921— 1924 гг. руководил «Народным союзом защиты родины и свободы», занимавшимся разведывательно-диверсионной деятельностью на территории России. В 1924 г. был арестован чекистами при переходе советской границы и осужден. Погиб в тюрьме на Лубянке при невыясненных обстоятельствах.

⁶¹ *Каплан* Фанни Х. (криптоним Ф. Е.) - террористка, 30 августа 1918 г. совершившая покушение на В. И. Ленина. По официальной версии - эсерка, действовавшая с санкции руководителя военной комиссии эсеровской партии Донского Дмитрия Дмитриевича (1881—1936) и применившая пулю, отравленную ядом кураре. Однако эта версия — чистый вымысел. Член партии социалистов-революционеров Б. А. Бабина в своих воспоминаниях приводит характерный разговор с Донским, проясняющий ситуацию:

« - Скажите мне, как могло случиться, что эсерка Фаини Каплан по заданию ЦК пошла убивать Ленина? выпалила я одним духом.

Донской молча смотрел на меня, потом положил руку мне на плечо и сказал:

— Вы уверены, что Каплан была эсеркой?

— Но ведь об этом писали и пишут все газеты, и наши, и зарубежные... И говорят на каждом перекрестке!

— Так вот, милочка, прежде всего установим: никогда Фанни Каплан не была членом нашей партии. Кем она была, с уверенностью сказать не могу - не то анархисткой, не то беспартийной... Iю ни на каторге, ни позднее ее среди нас не было, и вообще почти никто, кроме каторжан-акатуйцев, ее не знал. Это первое обстоятельство. Теперь второе. Она действительно при-

ходила к нам, и именно ко мне лично, с предложением послать ее убить Ленина. Посмотрел я на нее тогда — женщина довольно красивая, но несомненно ненормальная, да еще с разными дефектами: глухая, полуслепая, экзальтированная вся какая-то. Словно юродивая! Меньше всего мне приходило в голову отнестись к ее словам серьезно. Я ведь в конце концов не психиатр, а терапевт. Уверен был — блажь на бабенку напала!..

Он помолчал немного.

— Помню, похлопал я ее по плечу и сказал ей: «Пойди-ка проспись, милая! Он — не Марат, а ты — не Шарлотта Корде. А главное, наш ЦК никогда на это не пойдет. Ты попала не по адресу. Даю добрый совет — выкинь это все из головы и никому больше о том не рассказывай!» Ну, потом, как вам известно, она, к великому несчастью, все же привела свой безумный план в исполнение и тем немало нам навредила!..» (Минувшее//Исторический альманах. Вып. 2. М., 1990. С. 24—25. Версию об отравленной пуле см. там же, с. 190—195).

⁶² *Канегиссер* Леонид Самуилович (ок. 1896—1918) — эсер-террорист, 30 августа 1918 г. убивший М. С. Урицкого, председателя Петроградской ЧК. Расстрелян. В ответ на убийство Урицкого чекисты уничтожили в Петрограде 900 заложников.

⁶³ Эта анонимная брошюра объемом в 70 страниц, без указания места издания, вышла в 1924 г. Предположительно она могла быть издана в Белграде или в Нови Саде.

⁶⁴ Статья напечатана в газете «Последние новости», № 1626 от 13 августа 1925 г.

⁶⁵ *Марков* (Марков 2-й) Николай Евгеньевич (1866—1945) — русский помещик, промонархический политический деятель, руководитель черносотенных организаций «Союз русского народа» и «Союз Михаила Архангела», один из лидеров фракции крайне правых в III и IV Государственных Думах. Эмигрант. Ведущий деятель берлинской монархической эмигрантской группировки, председатель Высшего монархического совета (ВМС) — руководящего органа монархистов, поддерживавших великого князя Николая Николаевича (двоюродного дяди Николая II) в качестве претендента на российский престол.

В тексте статьи говорится об известной политической позиции Н. Е. Маркова: восстановление монархии и самодержавия в России.

⁶⁶ О какой статье В. В. Шульгина идет речь, установить не удалось.

⁶⁷ *Enfant terrible (фр.)* — сорванец.

⁶⁸ Имеется в виду статья И. А. Ильина «Отрицателям меча».

⁶⁹ Неточная цитата из А. К. Толстого. См.: Толстой А. К. Соч.: В 2 т. Т. 1.—М., 1981.—С. 188—189.

⁷⁰ Имеется в виду уже упоминавшийся ранее «Опыт христианского православного Катехизиса» митрополита Антония (Храповицкого).

⁷¹ Подразумевается известный тезис «Православие, самодержавие, народность», выдвинутый в качестве основы внутrigосударственной идеологии министром просвещения в правительстве Николая I академиком Сергеем Семеновичем Уваровым (1786—1855).

⁷² Речь идет о следующих лицах: монархисте Маркове Николае Евгеньевиче, Суворине Борисе Алексеевиче (в 1917 г. один из издателей откровенно черносотенной и промонархической газеты «Новое время»), митрополите Антонии (Храповицком), великом князе Кирилле Владимировиче (претендент на российский престол).

⁷³ Реплика напечатана в газете «Родная земля», № 27 от 17 августа 1925 г.

⁷⁴ Статья напечатана в пражском журнале «Воля России», № 7—8 за 1925 г.

До реформы русского языка 1918 г., в числе прочего ликвидировавшей и старый алфавит, однозвучные, но разные по смыслу слова различались графически. В частности, «мир» означало отсутствие войны, а «*Mir*» окружающее нас пространство.

⁷⁵ *Симплицизм* (от лат. simplex - простой) — здесь: простота, примитивизм, поверхностность.

⁷⁶ *Incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdim* (лат.) — Кто хочет избежать Харибды, попадает к Спилле. Сцилла (Скилла) и Харибда — в греческой мифологии два чудовища, обитавших на противоположных утесах в узком Мессинском проливе между Апеннинским полуостровом и о. Сицилия. Сцилла, имевшая шесть собачьих голов на шести шеях, в каждой пасти зубы в три ряда и двенадцать ног, подстерегала мореходов в пещере на крутой скале. Харибда трижды в день поглощала и изрыгала воды пролива, образуя страшные водовороты, в которых исчезали корабли. Даже морской бог Посейдон был не в силах спасти от гибели людей, оказавшихся между двумя чудовищами. Однако Одиссею все же удалось благополучно миновать это место.

⁷⁷ Имеется в виду период 1902—1904 гг., когда Вячеслав Константинович Плеве занимал посты министра внутренних дел и шефа отдельного корпуса жандармов.

⁷⁸ В период революции 1789--1794 гг. во Франции немецкий город Кобленц был центром французской феодально-монархической эмиграции.

⁷⁹ *Каносса* — замок маркграфини Матильды в Северной Италии, где в январе 1077 г. проигравший борьбу за инвеституру, отлученный от церкви и низложенный император «Священной Римской империи» Генрих IV униженно вымаливал прощение у своего противника папы римского Григория VII. В переносном значении «идти в Каноссу» — согласиться на унижительную капитуляцию.

Элоквенция (лат. eloquentia) — красноречие.

⁸¹ *Рясофорность* — право на ношение рясы с клобуком, но без пострижения.

⁸² *iiber Alles* (нем.) — превыше всего.

⁸³ *Каляев* Иван Платонович (1877—1905)—русский революционер-террорист, эсер, член боевой организации партии. В 1904 г. участвовал в покушении на министра внутренних дел В. К. Плеве, в 1905 г. убил московского генерал-губернатора великого князя Сергея Александровича. Казнен по приговору суда:

⁸⁴ *Михайловский* Николай Константинович (1842 -1904) народник, социолог и публицист. В 70-х гг. был близок к террористической организации «Народная воля», затем перешел на позиции либерального народничества, в 90-х гг. выступил против марксизма.

⁸⁵ *a force de forger on devient forger on* (фр. пословица) - дело делу учит (букв.: посредствомковки учится кузнец).

⁸⁶ *Сазонов* (Созолов) Егор Сергеевич (1879 -1910) русский революционер, эсер, с 1903 г. член боевой организации партии. 15 июля 1904 г. убил В. К. Плеве. Приговорен к вечной каторге. Покончил с собой в Горном Зерентуе, протестуя против телесных наказаний политкаторжан.

⁸⁷ Называя так великого князя, В. М. Чернов солидаризируется с теми,

кто возлагал на Сергея Александровича (генерал-губернатора Москвы) ответственность за трагедию на Ходынском поле, где 18 мая 1896 г. власти в честь коронации Николая II организовали угощение и раздачу подарков для простого люда. Тогда в возникшей давке погибло 1385 человек и около 1300 получили увечья.

⁸⁸ *Лацис* Мартын Иванович (Судрабс Яи Фридрихович) (1888—1938) советский чекист. В 1918—1921 гг. член коллегии ВЧК, одновременно в 1919 г. председатель Украинской ЧК. По определению Р. Гуля, «левая рука» Дзержинского (см.: Гуль Р. Дзержинский. М., 1991. С. 26).

Петере Яков Христофорович (1886—1938) — советский чекист. В 1917 г. член коллегии ВЧК, в 1918 г. зам. председателя ВЧК, председатель Ревтрибунала. С 1920 по 1922 г. представитель ВЧК в Туркестане. С 1922 г. член коллегии ГПУ-ОГПУ. Гуль называет его «правой рукой» Дзержинского (там же. С. 25). Руководитель расстрелов на Дону, в Петербурге, Киеве, Кронштадте, организовывал расправы с крестьянами на Тамбовщине.

⁸⁹ *Kdstlich und gottlich* (нем.) — драгоценный и божественный.

⁹⁰ *Wiirgen und Rauben* (нем.) — душегубство и грабёж.

⁹¹ *Ote toi, que je m'y mette* (фр.) — Уходи, чтобы я мог занять твоё место.

⁹² Инициалы А. К. принадлежат бывшему министру исповеданий Временного правительства, профессору Православного богословского института в Париже Карташеву Антону Владимировичу.

⁹³ Рецензия напечатана в парижской газете «Звено», № 141 от 12 октября 1925 г. в рубрике «Отзывы о книгах». И. А. Ильин надеялся и ждал, что профессор А. В. Карташев откликнется на его книгу, тем более что на парижской лекции 5 июня профессор и председательствовал. Из ильинского письма к П. Б. Струве от 13 августа 1925 г. мы узнаем, что для Ильина была важна поддержка по двум аспектам поднятой им проблемы: «философическому» и «религиозно-православному». «Философическая сторона вопроса. — пишет он. — в Ваших руках. Я не вижу, кто мог бы заменить Вас... Существенно было бы, если бы высказался печатно А. В. Карташев; но где?» (Письма И. А. Ильина // Записки Русской Академической группы в США. Т. XIX. Нью-Йорк, 1986. С. 317.)

⁹⁴ *Conscions objecters* (лат.) - отказывающиеся нести военную службу по религиозным (или философским) мотивам.

⁹⁵ Митрополит Антоний (Храповицкий).

⁹⁶ Рецензия напечатана в двух номерах белградской газеты «Новое время»: № 1356 от 4 ноября и № 1357 от 5 ноября 1925 г.

⁹⁷ Многочисленные выступления и статьи митрополита Антония против толстовского учения собраны в 14-м томе его собрания сочинений, который озаглавлен «Нравственное учение православной церкви» (Нью-Йорк, 1967).

⁹⁸ Имеется в виду работа «Христианская вера и война» (1915). (См.: Жизнеописание и творения «Блаженнейшего Антония. Митрополита Киевского и Галицкого», составленное архиепископом Никоном (Рклицким). Т. VI (XVI). Нью-Йорк. 1969. С. 135—153.)

⁹⁹ Материал опубликован в парижской газете «Последние новости», № 1800 от 25 февраля 1926 г.

¹⁰⁰ Статья И. А. Ильина «Дух преступления» была напечатана в газете «Возрождение», № 248 от 5 февраля 1926 г. Хотя реплика на нее З. Н. Гиппиус непосредственно не относится к предмету полемики, ее включили в приложение, поскольку она хорошо иллюстрирует те некорректные, но типичные приемы, к которым прибегают критики Ильина для опорочения его.

"" Напечатано без подписи в парижской газете «Дин», № 940 от 26 февраля 1926 г.

¹⁰² *Зайцев* Кирилл Иосифович (архимандрит Константин) (1887—1975) — известный эмигрант, представитель консервативного крыла эмиграции. Происходил из семьи крещеных евреев, учился в Петербурге и Гейдельберге, проявляя интерес к экономике и юриспруденции. Причисляя себя к русским патриотам, принимал воззрения К. Н. Леонтьева на Россию, самодержавие и православие. В 1920 г. эмигрировал. Занимал должность приват-доцента русского юридического факультета в Праге, был главным помощником П. Б. Струве по газете «Возрождение». В 1936—1938 гг. в качестве профессора политэкономии преподавал в Харбине. После смерти жены в 1945 г. принял священнический сан, а в 1949 г. — монашеский постриг под именем Константина. В 1945 г. переехал в Джорданвилль (США), где редактировал журнал «Православная Русь».

¹⁰³ Напечатано без подписи в газете «Дни», № 949 от 9 марта 1926 г.

¹⁰⁴ См. с. 234—236 наст. тома.

¹⁰⁵ Здесь и далее курсив автора заметки.

"" Имеется в виду статья И. А. Ильина «Молчание и болтовня», опубликованная в «Возрождении», № 262 от 19 февраля 1926 г.

¹⁰⁷ Статья опубликована в парижском журнале «Путь», № 4 за июнь—июль 1926 г.

¹⁰⁸ Неточная цитата из Иоанна Лествичника. В оригинале (Слово 10: О злословии и клевете, п. 4) этот абзац заканчивается такими словами: «Но в одно мгновение произошла с ними чудная перемена» (Преподобного отца нашего Иоанна, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908. С. 97).

¹⁰⁹ Искаженная цитата из знаменитого высказывания «человека из подполья» Ф. М. Достоевского в «Записках из подполья» (см.: Достоевский Ф. М. Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 5. С. 113). Н. А. Бердяев меняет здесь одно слово: «ретроградской» вместо «ретроградской». В других его произведениях цитата дается без искажений (см.: Бердяев Н. Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. Париж, 1889. С. 85; Бердяев Н. Духи русской революции//Пути Евразии. М., 1992. С. 84).

¹¹⁰ *Инфернальный* (лат. infernalis) — происходящий из ада; здесь: дьявольский, сатанинский.

¹¹¹ Как показала история, большевики не приняли ни книгу И. А. Ильина, ни его идеологию возрождения и восстановления России, ни ильинскую идею «сопротивления злу»: философ находился под спудом строжайшего запрета вплоть до 1989 г. Здесь историческая интуиция подвела Бердяева. Большевики потому и отвергли Ильина, что их «сопротивление добру насильем» в корне отлично от его «сопротивления злу силой».

¹¹² См., например, статью Н. А. Бердяева «Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого» (Собр. соч.: В 3 т. Т. 3. Париж, 1989. С. 119—144).

^{1,3} Здесь небезынтересно привести примечательный рассказ русского философа С. Л. Франка: «В эти же дни (конец 1922 г.— Ю. Л.) П. Б. (Струве. Ю. Л.) устроил на квартире П. А. Бердяева совещание между приехавшими из России лицами и его единомышленниками по Белому движению. <...> Фактически разговор пошел все же по руслу оценки Белого движения. И. А. Ильин — один из немногих, прибывших из России безусловных приверженцев Белого движения. произнес, по своему обыкновению, красивую патетическую речь; он восхвалял моральную красоту Белого движения, как

борьбу за право «умирать за родину» (имея в виду борьбу против поражения большевизма в немецко-русской войне). П. Б. сразу загорелся от этих слов; он признал себя «потрясенным ими», и этим признанием и указанием на моральную правоту защищаемого им дела исчерпывалось то, что он имел нам сказать. А. С. Изгоев (известный социолог, публицист, один из лидеров правых кадетов.— *Ю. Л.*) и я снова развили наши соображения о более глубоких причинах обнаружившейся неудачи Белого движения. Разговор принял драматический характер с бурного вмешательства в него Н. А. Бердяева, который со страстным возбуждением и в очень резкой форме начал упрекать сторонников Белого движения в «безбожии» и «материализме» — именно в том, что они возлагают все свои надежды на внешнее, насильственное ниспровержение большевизма, не учитывая его духовных источников и не понимая, что он может быть преодолен только медленным внутренним процессом религиозного покаяния и духовного возрождения русского народа» (См.: Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 131—132).

Об этом эпизоде говорит и Бердяев в своей автобиографической книге «Самопознание»: «Со Струве я разошелся радикально. <...> Встреча у меня на квартире с белой эмиграцией кончилась разгромом. Я был в ярости и так кричал, что хозяйка квартиры заметила, что вызовет полицию. Я относился совершенно отрицательно к свержению большевизма путем интервенции. В белое движение я не верил и не имел к нему симпатии. Это движение представлялось мне безвозвратно ушедшим в прошлое, лишенным всякого значения и даже вредным. Я уповал лишь на внутреннее преодоление большевизма. Русский народ сам освободит себя. Я был убежден, что мы вступаем в совершенно новую историческую эпоху. Тип «белого» эмигранта вызывал во мне скорее отталкивание. В нем была каменная нераскаянность, отсутствие сознания своей вины и, наоборот, гордое сознание своего пребывания в правде. Я почувствовал, что эмиграция правого уклона терпеть не может свободы и ненавидит большевиков не за то, что они истребили свободу. Свобода мысли в эмигрантской среде признавалась не более, чем в большевистской России» (Бердяев Н. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. Париж, 1989. С. 287—288).

¹¹⁴ *Фома Аквинат* (Аквинский) (1225/1226—1274) - доминиканский монах, философ и теолог, систематизатор христианской схоластики на базе учения Аристотеля.

¹¹⁵ *Чичерин* Борис Николаевич (1828- 1904) - русский юрист, историк, философ.

Видимо, здесь следует указать на один важный момент. Как правило, Н. А. Бердяев, оперируя в своих работах философскими и богословскими понятиями, не указывает четко, что он под ними конкретно понимает. Более того, бывает, что в каком-то тексте одни и те же термины употребляются им в разных смыслах. В нашем случае — это понятие «свобода». Чтобы было понятно, о чем идет речь, попробуем уяснить бердяевскую концепцию свободы по его книге «Самопознание», где она, по его собственному признанию, изложена наиболее удачно (см.: Бердяев Н. Собр. соч.: В 3 т. Т. 1. Париж, 1989.)

По Бердяеву, «нельзя мыслить свободу статически, нужно мыслить ее динамически» (с. 66). Он не отождествлял ее, как это делали традиционно, ни со «свободой воли», ни со «свободой выбора»: «Свобода есть моя независимость и определенность моей личности изнутри, и свобода есть моя творческая сила, не выбор между поставленным передо мной добром и злом.

а *мое созидание добра и зла*» (с. 67; выделено мной.— Ю. Л.). Далее, развивая свою мысль, Бердяев обращается к своему любимому философу-мистiku Якову Беме: «...У Беме *Undgrund*, т. е. но моему толкованию, первичная свобода, находится в Боге, у меня же вне Бога. Первичная свобода вкоренена в «ничто», в меоне» (с. 201). И следом он критикует традиционное христианское учение о Промысле Божьем совершенно в духе Ивана Карамазова: «Если Бог-Пантократор присутствует во всяком зле и страдании, в войне и пытках, в чуме и холере, в Бога верить нельзя, и восстание против Бога оправдано. Бог действует в порядке свободы, а не в порядке объективной необходимости. ...Наиболее неприемлемо мне чувство Бога как силы, как всемогущества и власти. Бог никакой власти не имеет...» (с. 201—202). Таким образом, по Бердяеву, свобода лежит вне Бога, она выше Бога, является абсолютной ценностью, Бог «не властен над несотворенной свободой».

Не вдаваясь в подробности, коснемся и христианской, в частности, православной трактовки свободы. Согласно церковному вероучению, она неотделима от Бога, есть один из его даров. Господь сотворил человека по образу и подобию своему. Образ Божий заложен в самой человеческой природе, дан в высших свойствах души — свободе воли, разуме, способности к чистой, бескорыстной любви. Богоподобие человека достигается им самим через поступки, проявляет себя в стремлении к нравственному совершенству, достижению даров Святого Духа, к добродетели и святости (см.: Протопресвитер М. Помазанский. Православное догматическое богословие Джорданвиль, 1963. С. 83, 84, 96). Отсюда человеку присущи как бы два варианта свободы — «по природе» и «по действию». В нашем земном мире, где люди — это «рабы греха», свобода «по действию» — иллюзия, и человек еще только ожидает своего освобождения, которое должно последовать от Христа. Лишь в нервом случае («по природе»), т. е. через истину Христову, через Божью благодать человек обретает подлинную свободу: «если пребудете в слове Моем, то вы истинно мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоанн. 8, 31-32). Без Иисуса Христа свобода немислима.

Говоря выше в тексте: «Спасение от зла есть дело взаимодействия свободы и благодати», Бердяев становится на христианскую точку зрения. Однако здесь он употребляет эти понятия не в характерном для него (не в «бердяевском») значении: «свободу» — в христианско-догматическом смысле, а благодать — в строго богословском (спасительная сила Божия, дающая христианину средство к достижению вечной жизни).

В заключение отметим и такой важный момент: считая свободу высшей ценностью, абсолютизируя ее, Бердяев выступает за относительность государственной власти, церковной идеологии и национальной идеи. В этом и состоит пафос его полемики с И. А. Ильиным.

¹¹⁷ Здесь Н. А. Бердяев выступает как сторонник персонализма (от лат. *persona* — личность) — философского направления, признающего личность первичной творческой реальностью и высшей духовной ценностью, а весь мир — проявлением творческой активности Верховной Личности, т. е. Бога. Это учение возникло в конце XIX в. в России и США, в 30-х гг. XX в. получило распространение во Франции. В России идеи персонализма развивали Н. А. Бердяев, Л. И. Шестов, отчасти Н. О. Лосский, С. Н. Булгаков, А. Белый, Вяч. И. Иванов и др.

¹¹⁸ *Стеклов* (Нахамкис) Юрий Михайлович (1873—1941)— революционер, советский государственный деятель, историк марксизма, публицист. С 1917 г. редактор «Известий» и других периодических изданий.

Кто скрывался под псевдонимом «Церковник», выяснить не удалось.

¹²⁰ Рецензия опубликована в газете «Дни», № 1081 от 15 августа 1926 г.
¹²¹ Заметка опубликована в рижской газете «Сегодня», № 196 от 3 сентября 1926 г.

¹²² Полностью они были подготовлены и напечатаны исследователем творчества И. А. Ильина профессором Н. П. Полторацким в качестве приложения к публикации «Письма И. А. Ильина к П. Б. Струве» в «Записках Русской Академической группы в США» (Нью-Йорк, 1986. Т. XIX. С. 345-348).

¹²³ *Idola* (лат.) — идолов, кумиров.

¹²⁴ Григорий Богослов (ок. 330- 389) — один из отцов церкви, видный представитель патристики, друг св. Василия Великого. На II Константинопольском соборе (381 г.) утвержден епископом Константинополя, однако, не желая быть причиной раздоров среди церковных иерархов, удалился в г. Назианзин, где пробыл до 383 г. После этого вернулся на Константинопольскую кафедру. Написал много трудов (за книгу «Пять слов о богословии» он и получил имя Богослов), в которых изобличал ереси и еретиков. При всем при том отличался крайней терпимостью к инакомыслящим.

¹²⁵ Речь идет об обзоре «Русская душа» без подписи автора, опубликованном в белградской газете «Новое время», № 1530 от 6 июня 1926 г., где сообщается о публикации И. А. Ильина «О России» — речи, произнесенной им в 1926 г. по случаю Дня русской культуры и напечатанной в 20-м выпуске рижского журнала «Перезвоны». Позже Ильин выпустил брошюру «О России: Три речи. 1926—1933» (София, 1934), в которую вошла упоминаемая публикация.

¹²⁶ Опубликовано в газете «Возрождение», № 478 от 23 сентября 1926 г.

¹²⁷ Брошюра была издана в 1926 г.

¹²⁸ Статья опубликована в парижском журнале «Современные записки», кн. XXVII за 1926 г.

Любопытно замечание А. А. Кизеветтера в письме к М. В. Вишняку от 11 апреля 1926 г.: «В статье Гиппиус много ума и таланта. Однако, мне думается, что и Ильин, и Гиппиус втуне погружаются в диалектические тонкости. В действительности, Ильин, конечно, никогда бы не казнил Толстого, а Гиппиус, если не на словах, то в глубине души, по всей вероятности, одобрила бы кое-какие убийства» (Новый журнал. Кн. 172 -173. Нью-Йорк, 1988. С. 477.)

Кизеветтер Александр Александрович (1866 -1933) -- историк и публицист, ученик В. О. Ключевского, профессор Московского ун-та до 1911 г. Видный деятель партии кадетов, член II Государственной Думы от Москвы. Выслан из Советской России в 1922 г.

Вишняк Марк Вениаминович (1883 -1977) — эсер, эмигрант, писатель, редактировал «Современные записки», написал много воспоминаний, учился с Ильиным в гимназии и университете,

¹²⁹ *Бергсон* Анри (1859 -1941) - французский философ, представитель интуитивизма и философии жизни. Он рассматривал жизнь как некую духовно-психическую целостность, которая отлична и от материи, и от духа, взятых сами по себе. Безличный дух составляет внутреннюю сущность жизни. Она может быть постигнута только через интуицию. Интуитивное проникновение позволяет открыть ее внутреннюю субстанциальную основу — длительность (*durée*), которая есть «основа нашего бытия и сущность вещей». Длительность не имеет ни «прежде», ни «теперь», это непрерывная изменчивость

состояний, плавно и незаметно переходящих одно в другое, где прошлое не исчезает бесследно, но сохраняется и непрерывно накапливается, как бы реализуясь в настоящее. Эта «одухотворенная» длительность имеет временной характер, образует «живое», «качественное» время (temps). Здесь отсутствует механичность и жесткая детерминированность, идет беспрерывное создание нового, вершится творчество, порождаются непредвиденные состояния.

Наряду с психической, «одухотворенной» жизнью с ее длительностью и «живыми» временными параметрами, существует мир материи — нечто косное, инертное, застывшее — мертвые тела, обладающие лишь пространственными характеристиками, где царит беспрерывная механическая повторяемость, однообразие, господствует детерминизм и не может возникнуть ничего качественно нового. Подробнее см.: Б л а у б е р г И. И. Анри Бергсон и философия длительности//Б е р г с о н А. Собр. соч.: В 4 т. Т. 1,— М., 1992. С. 6 - 44.

¹³⁰ Вейнингер Отто (1880—1903) — немецкий психолог, автор получившей широкую известность книги «Пол и характер. Принципиальное исследование», которая выдержала десятки изданий в Германии и по крайней мере три в России (см., напр. М., 1909). Книга пользовалась популярностью в среде русской интеллигенции. Сам Вейнингер, не сумев справиться с внутренним душевным конфликтом, вызванным творческой неудовлетворенностью, покончил жизнь самоубийством.

¹³¹ Имеются в виду три письма Вл. Соловьева под общим названием «Немезида. По поводу испано-американской войны» (С о л о в ь е в В. Собр. соч.: В 10 т. 2-е изд. Т. 10. СПб., 6/г. С. 57—70).

¹³² Книга вышла в Париже в 1925 г.

Иванов Петр Константинович (1876—1956) русский журналист и публицист. Родился в Черкассах. В 1901 г. окончил Московский университет, занимался журналистикой. Эмигрант. В эмиграции писал на богословские темы. Принимал участие в работе Религиозно-философской академии в Париже. Кроме упомянутой книги «Смирение во Христе» (о ее повторном выпуске объявило издательство YMCA-PRESS), он написал и опубликовал еще одну замечательную работу «Тайна Святых» (Париж, 1949).

¹³³ " Говоря так категорично, З. Н. Гиппиус вводит читателя в заблуждение. Многое из изложенного на страницах названной книги перекликается с высказываниями и мыслями И. А. Ильина. В подтверждение процитируем хотя бы пару мест из главы «Суд и осуждение».

«Наиболее зазорные и отпавшие от Бога начинают сочинять теории и стараться соблазнить ближних сделаться такими же нечестивцами, как и они сами. Выдумывается особая теория «непротивления злу». Вступив на дорогу самочинного исправления Евангелия и лишившись поэтому разума Христа, они не в состоянии удержаться и в своем извращении идут все дальше. Им уже представляется сочинением суеверных людей — будущий Страшный Суд Божий. Они утверждают, что Бог всемилолив и простит всех» (с. 83).

«Государственная власть есть отражение Божией прерогативы: блюдя доброту вверенного ей людского общества, она должна устранять злодеяния и охранять жизнь подданных государства.— «Начальник есть Божий слуга, говорит ап. Павел. Если же делает зло, бойся, ибо он не напрасно носит имя: он Божий слуга, отмстит в наказание делающему злое» (с. 84).

¹³⁴ Статья впервые опубликована в парижском журнале «Современные записки», кн. XXIX за 1926 г.

А. А. Кизеветтер в письме к М. В. Вишняку от 2 ноября 1926 г. замечает: «Зеньковский, кажется, достиг максимума искусства, который вообще возможен для человека при углублении в непролазные дебри такого вопроса, который поднял Ильин» (Новый журнал. Кн. 172-173. Нью-Йорк, 1988. С. 483).

¹³⁵ В отличие от Гегеля И. А. Ильин ставил религию выше всякой философии. В то же время он указывал на глубокую связь между ними, подчеркивал невозможность (а в случае возможности — неистинность) автономной философии, считая, что при «вырождении подлинного и чистого религиозного опыта» она будет мертвой (см. с. 56—57 т. 3. наст. изд.)

¹¹⁶ См. с. 38 т. 3 наст. изд.

¹¹⁷ См. с. 52—53 т. 3 наст. изд.

¹³⁸ Этот вопрос И. А. Ильин изложил позже в своих лекциях и брошюре «Основы христианской культуры» (см. т. 1 наст. изд., с. 283—330).

¹³⁹ Имеется в виду статья З. Н. Гиппиус «Крест и Меч».

¹⁴⁰ Тему притягивания мира И. А. Ильин позже разовьет в отдельных работах. См. его статью «О притягивании мира» (Русский колокол. Берлин. 1928. № 6. С. 13—21), а также с. 307—316 т. 1 наст. изд.

¹⁴¹ *Гностицизм* (от греч. гносис — знание) — религиозно-философское учение, возникшее в I в. в районе Ближнего Востока. Зародилось в среде ученых, язычников и отчасти иудеев, задумавших путем синтеза ряда положений греческой философии, иудейского богословия и восточных религий (в частности, зороастризма) создать высшее религиозное учение, лишенное главных недостатков его предшественников — грубости и чувственности. Гностицизм претендовал на роль обладателя истинного религиозного знания, ведения (гносис). Впоследствии послужил основой новых вероучений (манихейство, мандаизм) и средневековых христианских ересей (павликиане, богомилы, катары и др.).

¹⁴² Здесь В. В. Зеньковский высказывает точку зрения представителей так называемой «парижской школы» (или, как их именовали, «модернистов») в богословии (Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский и др.) — последователей философии и богословских изысканий Владимира Соловьева. Они развивали идею Богочеловечества, просветления и преображения мира. Однако отождествлять эту позицию с официальной православной но существу неверно. В православном богословии термин «преображение» относится к Преображению Христову и к преображению человеческого тела после Второго Пришествия Христа и Воскресения людей из мертвых; буквально «преображение» означает изменение формы, вида, образа. О преображении мира здесь нет речи, это является вольностью русской философии с ее космизмом — как религиозным, так и безрелигиозным. Подробнее см.: Помазанский М. Православное догматическое богословие. Калифорния, 1992. — С. 155—156.

¹⁴¹ *Космизм*, или, чаще, русский космизм — полуфилософский (около-философский), скорее, культурологический термин. Под ним понимают некую универсальную, присущую русской душе и русскому менталитету идею как попытку философского осмысления единения Человека и космоса, надвигающейся национальной и всемирной катастрофы, ответственности за нее человека и поиск выхода из этой ситуации. Некоторые положения космизма (в частности, человек как «микрокосмос» и «макрокосмос») восходят к украинскому философу Г. С. Сковороде (1722—1794) (см.: Сковорода Г. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1973. С. 143; Т. 2. М., 1973. С. 18, 26, 148, 151, 156).

Русский космизм представлен двумя направлениями: естественнонауч-

ным, или сциентистским (Н. А. Умов, В. И. Вернадский, К. Э. Циолковский, А. Л. Чижевский, Н. Г. Холодный и др.), и религиозно-эсхатологическим (Н. Я. Грот, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, В. Н. Эрн, М. О. Гершензон). Для сциентистов космос разумен, а для религиозных философов он мистичен и божественен.

Особое место в русском космизме занимает Н. Ф. Федоров с его «философией общего дела» — научного воскрешения предков их потомками в будущем.

¹⁴⁴ В оригинале пропуск в тексте. Вставка сделана на основании совпадения смыслового содержания этого и следующего за ним третьего по счету предложения, начинающегося со слов: «Отрицание коренной правды...»

¹⁴⁵ Иоан. 6, 56.

¹⁴⁶ Образ соединения двух естеств (человеческого и божественного) в едином лице Иисуса Христа выражен в определении IV Халкидонского собора христианской Церкви (451 г.). Этот догмат означает, что Божеское и человеческое естества Христа не сливаются и не обращаются одно в другое, хотя и существуют «нераздельно, неразлучно», соединяясь навсегда. В то же время они не есть две отдельные ипостаси. Сущность такого соединения признается таинственной и необъяснимой (полностью определение Халкидонского собора и комментарии к нему см.: Помазанский М. Православное догматическое богословие. С. 132—133).

¹⁴⁷ См.: Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 14,— Л., 1976.— С. 201.

¹⁴⁸ Мтф. 10, 16; Лук. 10, 3.

¹⁴⁹ «Небо на земле* — это выражение имеет и более узкое значение, под ним обычно понимают православное богослужение. Вот что пишет религиозный философ С. Н. Булгаков: «Каждой из исторических ветвей Вселенского Христианства дан свой особый дар, преимущественно ее выделяющий: католичеству — организаторский дар власти и организации, протестантизму — этический дар честности житейской и интеллектуальной, православным же народам — и прежде всего Византии и России — дано видение умной красоты духовного мира. И это видение, это духовно-художественное созерцание изнутри определяет характер и православного богочестия, и православного богослужения. Последнее есть «небо на земле», явленная красота духовного мира» (см.: Прот. Сергей Булгаков. Православие. М., 1991. С. 278). Это понятие восходит к известному в истории выбору веры киевским князем Владимиром, как видно из «Повести временных лет»: «и пришли мы в Греческую землю, и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле зрелища и красоты такой...»

¹⁵⁰ Сервиллизм (от лат. servilis — рабский) - раболепство, рабская угодливость.

¹⁵¹ См. с. 220 наст. тома.

¹⁵² См. с. 195 наст. тома.

¹⁵³ Мальбранш Никола (1638--1715) французский философ, один из главных представителей окказионализма (от лат. occasio — случай), утверждающего принципиальную невозможность взаимодействия души и тела без прямого вмешательства Бога в каждом отдельном случае. В противоположность пантеизму Спинозы Мальбранш утверждал, что мир существует в Боге.

¹⁵⁴ Авва Дорофей (? — ок. 620) — монах обители Серида на Ближнем

Востоке. Оставил после себя подвижнические наставления (см.: Добротолюбие. Т. 2. М., 1895. С. 601-642).

¹⁵⁵ *Primum movens* (лат.) — «первое движущее», нерводвигатель.

¹⁵⁶ Впервые опубликовано в парижском журнале «Современные записки», кн. XXIX за 1926 г.

Из этого обзора парижского журнала «Путь» дается лишь отрывок, касающийся И. А. Ильина и религиозно-философской установки его оппонентов.

¹⁵⁷ Шмидт Анна Николаевна (1851—1905) — нижегородская журналистка, автор религиозно-мистических сочинений «Третий Завет» и «Исповедь», а также книги «Из рукописей А. Н. Шмидт», изданной после ее смерти. Работала в местной нижегородской газете, жила весьма бедно. Не имея философского образования, обладала природным мистико-философским даром и независимо от Владимира Соловьева пришла к идее о Софии Премудрости Божией. Познакомившись с учением Соловьева, вступила в переписку с философом и даже встречалась с ним. С прямолинейной прямодушностью она считала, что Соловьев — одно из воплощений Христа, себя же осознавала как личное воплощение Софии. Соловьев, узнав об этом, сильно смутился, однако не поддался соблазну. Но, например, С. Н. Булгаков (см. его работы: О пути Соловьева. Ответ князю Е. Н. Трубецкому//Вопросы жизни. 1905. № 3; Вл. Соловьев и Анна Шмидт//Тихие думы. М., 1918) склонялся к тому, чтобы серьезно отнестись к данному факту и считал, что Соловьев был не вправе с легкостью отмахиваться от него.

¹⁵⁸ *Антитетичный* (от греч. антитезис — противоположение) основанный на противопоставлении, противоположении.

¹⁵⁴ Книгу «Философия неравенства» И. А. Бердяев написал в 1918 г., однако вышла она в 1923 г. в Берлине.

¹⁶⁰ Имеется в виду статья Н. А. Бердяева «Спасение и творчество. (Два понимания христианства)», опубликованная в парижском журнале «Путь» (1926. № 2. С. 26-46).

Макеев Николай Васильевич (1889—1975) — политик, журналист и художник. Депутат Учредительного собрания. Эмигрант. В эмиграции секретарь экс-премьера Временного правительства князя Г. П. Львова, активист благотворительной организации «Объединение российских земских и городских деятелей» (Земгор). Умер во Франции.

¹⁶² Сделанный Н. Макеевым обзор кн. XXIX журнала «Современные записки» опубликован в парижской газете «Дни», № 1138 от 21 октября 1926 г. Здесь воспроизводится только та его часть, которая касается полемики вокруг публикаций И. А. Ильина.

¹⁶¹ *Билимович* Александр Дмитриевич (1875—1963) — профессор Киевского университета, математик. Выехал из России в 1920 г. В 1922—1924 гг. профессор Люблинского университета, в 1944—1947 гг. профессор университета УНРРА (специализированной организации ООН по помощи и размещению перемещенных лиц) в Мюнхене. С 1948 г. жил в США.

¹⁶³ Опубликован в газете «Возрождение», № 534 от 18 ноября 1926 г. Иоан. 15, 13.

¹⁶⁶ Отрывок из письма. Печатается по изд. Горький М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 30, — М., 1956. — С. 498.

¹⁶⁶ Отрывок из письма. Печатается по изд.: Лит. наследство. — Т. 70. М., 1963. — С. 346.

¹⁶⁸ Чайковский Николай Васильевич (1850—1926) — русский политический деятель, революционный народник, с 1874 по 1906 г. живший в эми-

грации. В 1904 - 1910 гг.— эсер, в 1917 г. «трудовик». Активный противник Советской власти. В 1918—1920 гг. входил в состав ряда белогвардейских правительств («Верховное управление» Северной области в Архангельске, Уфимскую директорию, южнорусское правительство генерала А. И. Деникина). Эмигрант. Один из создателей и руководителей (вместе с Н. П. Вакарром, И. П. Демидовым и др.) базировавшейся в Париже организации «Центр действия», ведшей в 1921—1923 гг. подрывную работу на территории Советской России.

¹⁶⁹ Отрывок из письма. Печатается по изд. Горький М. Собр. соч.: В 30 т. Т. 30. С. 41.

^{1,0} Речь идет об «Интервью с лидером Союза объединенной молодежи и основательницей школы фашизма» некой Ниной Михайловной Полетаевой. Интервью датировано 19 августа 1927 г., подписано псевдонимом «Младорос» и напечатано в белградской газете «Голос верноподданного», ЛЬ 18 от 4 сентября 1927 г.

¹⁷¹ Заметка без подписи. Опубликовано в рижской газете «Сегодня», № 56 от 25 апреля 1931 г.

¹⁷² *Неманов* Лев Моисеевич (1872—?) — известный журналист-международник, корреспондент газеты «Сегодня» на сессиях Совета Лиги наций и международных конференциях. В 1931 г. выступил с двумя лекциями: «Будет ли война?» (28 февраля) и «Вожди Европы» (3 марта).

¹⁷³ Заметка без подписи. Напечатана в газете «Сегодня», № 59 от 28 февраля 1931 г.

¹⁷⁴ *Кейхель* Эрнст Карлович (? -?) — русский эмигрант, публицист. Окончил инженерный факультет в Петербурге. До 1939 г. жил в Риге, затем выехал в Германию. Печатался в эмигрантских газетах, перевел на немецкий произведения Владимира Соловьева. В эмиграции его след затерялся.

¹⁷⁵ Материал опубликован в газете «Сегодня», № 61 от 2 марта 1931 г.

¹⁷⁶ Откуда взята цитата В. В. Розанова, установить не удалось, ибо из его обширного публицистического наследия в настоящее время собрана приблизительно 1/10 часть.

См.: Ильин И. А. О русской интеллигенции//Русский колокол.-- Берлин, — 1927.— № 2. - С. 9—10.

¹⁷⁸ Там же,— С. 10—11.

¹⁷⁹ «Welt vor den Abgrund» (нем.) «Мир перед пропастью».

¹⁸⁰ Объявление напечатано в газете «Сегодня», ЛЬ 61 от 2 марта 1931 г.

¹⁸¹ Объявление напечатано в рижской газете «Сегодня вечером». Л? 54 от 9 марта 1931 г.

¹⁸² *Ф. С.<тогов>* псевдоним известного журналиста, сотрудника газеты «Сегодня» Пильбекого Петра Моисеевича (1881—1941), написавшего 14 отзывов на лекции И. А. Ильина в Риге в 1931, 1934, 1935 и 1937 гг.

^{183,1} Напечатано в газете «Сегодня», № 70 от 11 марта 1931 г.

¹⁸⁴ *Лосский* Николай Онуфриевич (1870- 1965) — русский философ, один из крупнейших представителей интуитивизма и персонализма в России. В 1922 г. выслан из Советской России за границу. С 1922 по 1945 г. жил в Праге и Братиславе. В 1947—1950 гг. профессор Русской духовной академии в Нью-Йорке.

¹⁸⁸ Раздел из книги И. О. Лосского «История русской философии». Впервые вышла на английском языке в 1951 г. Текст публикуется по русскому переводу (М., 1991. С. 450.....452).

¹⁸⁶ Год рождения И. А. Ильина указан ошибочно. Он родился в 1883 г

¹⁸⁷ *Редлих* Роман Николаевич (р. в 1911 г.) — философ русского про-

исхождения, обосновавшийся в Германии. Родился в Москве в дворянской семье. В 1929 г. его отец был осужден на четыре года лагерей. В 1933 г. семье Редлихов удалось с помощью деда, жившего в Германии, выехать из Советской России. В Берлине молодой Роман Николаевич попал в философский семинар И. А. Ильина и стал его учеником, часто бывал у него в доме. После отъезда Ильина в Швейцарию Редлих продолжил свое образование в семинаре русского философа С. Л. Франка. В 1940 г. получил степень доктора философии. В настоящее время активист организации российских солидаристов Народно-трудовой союз (НТС), член редколлегии издательства «Посев». С октября 1992 г. преподает в Новом гуманитарном университете в Москве — читает курс «Истории русского философского мышления». Постоянное местожительство — Мюнхен.

¹⁸⁸ Материал впервые опубликован в серии «Библиотека солидариста», № 7 (Мюнхен, 1973). Печатается по второму изд.: Редлих Р. Солидарность и свобода. — Франкфурт-на-Майне, 1984.

¹⁸⁹ НТС — Народно-трудовой союз российских солидаристов. Образовался в июле 1930 г. и первоначально назывался Национальный союз русской молодежи, позже переименован в Национально-трудовой союз нового поколения. Имел филиалы во многих странах Запада, а с 1938 г. — нелегальных представителей на территории СССР. НТС — единственная эмигрантская организация, сохранившаяся после второй мировой войны. Она проделала сложную эволюцию от националистического, отрицающего основы демократии движения к движению, близкому демократическому направлению. Печатный орган НТС — журнал «Посев».

¹⁹⁰ См.: Солженицын А. И. Малое собр. соч. — Т. 2. — М., 1991. — С. 113.

¹⁹¹ *Полторацкий* Николай Петрович (1921—1990) — потомок русских белоэмигрантов, ученый, исследователь творчества И. А. Ильина и владелец его архива. Родился в Константинополе в семье белого офицера, впоследствии перебравшегося вместе с ней в Болгарию и ставшего священнослужителем Русской Православной Церкви. Николай Петрович учился сначала в русской Софийской гимназии, по окончании ее на славянском факультете Софийского университета, затем продолжил образование в Высшей школе философии и теологии в Регенсбурге (Германия) и университете Сорбонны, где в 1954 г. защитил диссертацию на тему: «Бердяев и Россия». В 1955 г. переехал в США, занимался научными исследованиями в области советологии, позже перешел на преподавательскую работу. В течение девяти лет возглавлял русскую программу в Мичиганском университете, создал там архив И. А. Ильина, став популяризатором его идей и творческого наследия. Более двадцати лет преподавал в Питтсбургском университете, заведовал там Отделом славянских языков и литератур. Умер в Ленинграде во время своей первой официальной поездки в Россию.

¹⁹² Работа впервые опубликована в приложении к книге И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою» (Лондон; Канада, 1975).

¹⁹³ *Габричевский* Георгий Георгиевич — художник, сын Георгия Норбертовича Габричевского (1860—1907) — выдающегося микробиолога, и Елены Васильевны Габричевской (1862—1930) — родственницы А. В. Станкевича (1821—1912), известного просветителя и критика. Георгий, как и его старшие братья Александр, Евгений и сестры Елена и Ирина, получил профессиональную художественную подготовку, фундаментальное общее образование за границей и стал художником. В свое время (с 1910 по 1920 г.) его старший брат Александр посещал философский кружок-семинар И. А. Ильи-

на, а Иван Александрович водил знакомство с семейством Габричевских. Георгий был участником художественного кружка в Москве, в 1918 г. состоялась единственная выставка его картин. Вскоре (вместе с Евгением) он эмигрировал в Германию, жил в Мюнхене. За границей продолжилось общение с Ильиным, начатое еще в России. В 1964 г. Георгий туристом приезжал в Москву, где встретился со своим братом Александром, оставшимся на родине и пережившим сталинские репрессии, ждановские гонения и хрущевские выпады против художников-новаторов.

¹⁹⁴ Письмо опубликовано. См.: Письма И. А. Ильина//Записки Русской Академической группы в США.— Т. XIX.— Нью-Йорк, 1986 - С. 314 -315. Позже оно было напечатано в приложении к книге Н. П. Полторацкого «Иван Александрович Ильин» (Тенефлай; Нью-Йорк, 1989.— С. 242—243).

¹⁹⁵ Получить тексты пяти указанных отзывов: В. Арденнского, В. М., В. Даватца, неизвестного автора в журнале «Еженедельник Высшего монархического совета» и П. Петропавлова комментатору не удалось—этим объясняется их отсутствие в приложении.

¹⁹⁶ Здесь и далее по поводу откликов на рижский доклад Н. П. Полторацкий ошибается: они опубликованы в газете «Сегодня».

¹⁹⁷ На самом деле в газетах «Правда» (№ 182 от 11 августа 1926 г.) и «Известия» (№ 182 от 11 августа 1926 г.) было опубликовано не письмо А. М. Горького к Я. С. Ганецкому, а отрывок из этого письма, где приводятся и слова жены писателя Екатерины Павловны Пешковой, которые, как и сама заметка, подхлестнули полемику в эмигрантских кругах.

Письмо Ганецкому, видимо, было написано потому, что он как большевик со стажем, друг Ф. Э. Дзержинского, первым в советской печати откликнулся на его кончину. См. коммент. 1 к статье «Кто совершил?».

¹⁹⁸ Эта публикация весьма показательна. Она высвечивает начальный этап той эволюции представлений писателя о добре и зле, которая в 1930 г. завершилась статьей «Если враг не сдается, - его уничтожают». А потому приведем ее полностью.

«М. Горький в письме тов. Ганецкому так пишет о Ф. Э. Дзержинском: «Совершенно ошеломлен кончиной Феликса Эдмундовича. Впервые я его видел в 9 -10 годах, и уже тогда сразу же он вызвал у меня незабываемое впечатление душевной чистоты и твердости. В 18 - 21 годах я узнал его довольно близко, несколько раз беседовал с ним на очень шекотливую тему, часто обременяя различными хлопотами, благодаря его душевной чуткости и справедливости было сделано много хорошего. Он заставил меня и любить и уважать его. И мне так понятно трагическое письмо Екат. Павловны, которая пишет мне о нем: «Нет больше прекрасного человека, бесконечно дорогого каждому, кто знал его».

Очень тревожно мне за всех вас, дорогие товарищи. Живя здесь, лучше понимать то, что вы делаете, и глубже ценить каждого из вас. На душе — беспокойно и тяжело...

Нет, как неожиданна и несвоевременна и бессмысленна смерть Феликса Эдмундовича! Черт знает что!»

Известный эсер В. М. Чернов не замедлил ответить на эту публикацию: в центральном органе партии — пражском журнале «Революционная Россия» (№ 51—52 за 1926 г., с. 6—11) он выступил с большой разгромной статьей «О «Прекрасном Человеке» (Открытое письмо Е. П. Пешковой)».

¹⁹⁹ См.: «Руль», № 1749 от 3 сентября 1926 г.

²⁰⁰ В упоминаемом материале к И. А. Ильину относится всего лишь одна

фраза, приводимая Н. П. Полторацким в тексте. Потому текст не включен в приложение.

²¹⁹ См.: коммент. 48 к прилож.

²⁰² См. т. 2 кн. II наст, изд., с. 375—379.

²⁰³ См. т. 2 кн. II наст, изд., с. 416.

Зиле Роман Мартынович — ученик и друг И. А. Ильина, последователь его идей, способствовал переводу архива Ильина из Швейцарии в США.

²⁰⁴ *Офферманс* Вольфганг (р. в 1943 г.) — немецкий католический священник, исследователь творчества И. А. Ильина, автор монографии о нем. В настоящее время живет в Бонне (Германия).

²⁰⁵ Отрывок из книги В. Офферманса на немецком языке:

«Mensch, werde wesentlich! Das Lebenswerk des russischen religiösen Denkers Ivan Iljin für die Erneuerung der geistigen Grundlagen der Menschheit». — Firlarigen, 1979. («Человек, обрети значительность! Дело жизни русского религиозного философа Ивана Ильина — обновление духовных основ человечества». — Эрланген, 1979).

В русском переводе книга не опубликована. Отрывок «Добро и Зло» публикуется впервые. Перевод с немецкого Т. В. Гусевой. Подготовка текста З. Г. Антипенко.

²¹⁶ *Линник* Юрий Владимирович (р. в 1944 г.) — поэт, литературный критик, публицист, историк русской литературы, доктор филологических наук. Живет в Петрозаводске.

²⁰⁷ Материал опубликован в качестве предисловия к работе И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою», напечатанной в журнале «Север», № 4 за 1990 г.

²⁰⁸ Приводимая Ю. В. Линником, как и выше Н. П. Полторацким, дата ошибочна. И. А. Ильин родился 9 апреля по новому стилю.

²⁰⁹ *Любичев* Александр Александрович (1890—1972) — известный российский биолог-антидарвинист, историк, писатель. Выступал против академика Т. Д. Лысенко. Большая часть его работ до сих пор не опубликована и находится в рукописях, в том числе и упоминаемая Ю. В. Линником: она хранится в архиве Российской Академии наук в Санкт-Петербурге.

²¹⁰ См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. — Т. 1. — М., 1990. — С. 147.

²¹¹ *Богомилы* — приверженцы христианской ереси, названной по имени ее основателя, болгарского священнослужителя Богомила. Возникла в X в. в Болгарии и впоследствии получила широкое распространение в Византии, Сербии, Боснии, на Адриатическом побережье. Богомилы считали, что в мире наряду с добром существует самостоятельно зло, которое насадил перворожденный сын Бога — Сатаниил. Господь в отместку послал на борьбу с ним едиnorodного Сына — божественный Логос. Логос победил Сатаниила и заточил его в Тартар. Однако Сатаниил оставил после себя демонов, которые живут в каждом человеке и являются виновниками его грехов. А люди, вместо того чтобы освободиться от их власти, поклоняются им в храмах.

Идею дуализма мира (восходящую к зороастризму), независимого существования в нем добра и зла богомилы заимствовали из манихейства — религиозного учения, возникшего в III в. и завоевавшего признание на обширной территории от Китая до Испании и Средней Азии.

²² Ильин И. А. Аксиомы религиозного опыта. — Т. II. — Париж, 1953. — С. 210. Ю. В. Линник опустил курсив И. А. Ильина.

²¹³ Ильин И. А. Родина и мы, — Белград, 1926. — С. 12.

²¹⁴ *Любимов* Борис Николаевич (р. в 1947 г.) — профессор, искусство-

вед, заведующий кафедрой Русского театра в Русской академии театрального искусства (бывший ГИТИС). Живет в Москве.

²¹⁵ Статья Б. Н. Любимова опубликована в журнале «Новый мир», № 10 за 1991 г. Здесь дается лишь небольшой отрывок, непосредственно касающийся полемики.

²¹⁶ Наталии Николаевне Ильиной (1882—1962).

²¹⁷ *Андреев* Николай Ефремович (р. в 1908 г.) — эмигрант, историк и литературный критик, директор Кондаковского института в Праге, с 1948 г. профессор Славянского факультета Кембриджского университета.

²¹⁸ *Гаврюшин* Николай Константинович (р. в 1946 г.) — ст. научный сотрудник Института истории естествознания и техники РАН, преподаватель Московской духовной академии.

²¹⁹ Статья опубликована в журнале «Вопросы философии», № 4 за 1992 г.

²²⁰ *Даниил* (до 1492—1547) — митрополит Русской Православной Церкви в 1522—1539 гг., церковный писатель, публицист, ученик и последователь Иосифа Волоцкого, глава осифлян после его смерти.

Карпов Федор Иванович (? — до 1540) — русский дипломат, публицист. В 1508 — 1539 гг. руководил внешней политикой Русского государства. В посланиях к митрополиту Даниилу и известному православному мыслителю-энциклопедисту Максиму Греку развивал гуманистические и рационалистические идеи, высказывал смелые мысли о ценности научных знаний.

²²¹ В конце XV — первой половине XVI в. в русском православии существовали два противоположных направления церковной мысли. Одно из них получило название осифлянского (иосифлянского) — по имени его главы, основателя и игумена Волоцкого (Волоколамского) монастыря Иосифа Волоцкого (Саннина) (ок. 1439—1515). В своих идеях и практической жизни осифляне делали упор на социальное служение, земное призвание церкви. В частности, они отстаивали право монастырей на владение землями и богатством, которые рассматривались как основа широкомасштабной благотворительности и социальной поддержки всех бедствующих. Держались строгих правил монастырского общежития с беспрекословным повиновением старшим по чину. В борьбе со злом еретичества считали оправданным применение смертной казни.

В противоположность осифлянам нестяжатели, возглавляемые монахом-аскетом Нилом Сорским (ок. 1433—1508), осуждали монастырские земельные владения и богатства, призывали не к социальному, а духовному служению, духовному деланию. Они ориентировались на преодоление мирских пристрастий, отречение от мира и погружение в Бога (хотя впоследствии силой обстоятельств и были втянуты во внутриполитическую борьбу). Соответственно и приоритет отдавался ими уединенному, аскетическому образу жизни в малолюдных скитах и кельях, а не традиционному монастырскому монашеству. При всем своем негативном отношении к еретикам Нил Сорский и его последователи отличались терпимостью к вольнодумцам и даже принимали их в своих кельях.

Противоборство этих двух духовно-политических течений шло с переменным успехом вплоть до 1531 г., когда на очередном церковном соборе нестяжатели потерпели окончательное поражение.

²²² «Ересь жидовствующих» — еретический уклон в русском православии, возникший в конце XV в. в Новгороде, а впоследствии распространившийся в Москве и даже охвативший верхи клира. Согласно церковной традиции, ересь пошла от представителя еврейской учености, некоего «жидовина

Схари», прибывшего в Новгород из Киева. В среде еретиков имели хождение новые библейские переводы с еврейского, астрологические книги, неканонические толкования Евангельского учения и т. д., противоречившие догматам официальной Церкви. Усмотрев в этом опасность подрыва основ государства и православия, на борьбу с ересью поднялось духовенство, возглавленное Геннадием Новгородским. На церковных соборах 1488, 1490 и 1504 г. «жидовствующие» были осуждены как еретики, часть их подверглась казни.

²²³ *Геннадий* (? - 1505) — новгородский архиепископ в 1484—1504 гг., писатель, глава кружка церковных публицистов и переводчиков. Организатор составления первого в России полного свода библейских текстов — «Геннадиевской Библии» (1499). В борьбе с «ересью жидовствующих» пользовался советами доминиканского монаха Вениамина, жившего при Софийском соборе и участвовавшего в составлении Библии. Видимо, от него Геннадий и получил информацию об инквизиции в Испании, где при поддержке короля Фердинанда II (1452- 1516) осуществлялись преследования и казни крещеных евреев, обвинявшихся в еретичестве. Инквизиционные методы импонировали новгородскому архиепископу, и он выступал за широкое применение их и по отношению к «жидовствующим».

²²⁴ *Вассиан* (Рыло) (?— 1481) — ростовский архиепископ, духовник великого московского князя Ивана III. Во время знаменитого «стояния на Угре» осенью 1480 г., сопровождавшегося отдельными стычками между русскими и татарами, до генерального сражения дело не дошло — хан Большой орды Ахмат вынужден был увести свои войска. Однако в один из моментов Иван III, чтобы выиграть время, пытался вступить в переговоры с Ахматом. Страхуясь на всякий случай, он также приказал отправить свою жену Софью с детьми и царской казной на Белоозеро. Это породило в столице разные толки. Данные обстоятельства и побудили Вассиана направить послание великому князю, в котором он укорял его за нерешительность, недостаточную твердость духа и призывал следовать примеру Дмитрия Донского.

²²⁵ «*От Канта к Крупу*» - так называлась речь, произнесенная В. Ф. Эрном 6 октября 1914 г. на публичном заседании Религиозно-философского общества и вошедшая в его книгу «Меч и Крест» (М., 1915. С. 20— 34). В ней рассматривалась указанная связь.

²²⁶ *Юлиан Отступник* Флавий Клавдий (331 -363) - римский император в 361 —363 гг. Взойдя на трон, объявил себя сторонником язычества, восстановил языческие храмы, издал два эдикта, направленных против христиан. Автор ряда антихристианских сочинений.

²²⁷ *Арсеньев* Николай Сергеевич (1888—1977) — русский духовный писатель. В 1906 г. окончил историко-филологический факультет Московского университета, с 1916 г. преподавал в нем, с 1918 г. профессор Саратовского университета. В марте 1920 г. уехал из России. В эмиграции преподавал историю русской культуры и религиозной жизни. С 1948 г. профессор Владимирской православной духовной академии в Нью-Йорке.

Работы Н. А. Арсеньева, содержащие высказывания о книге И. А. Ильина «О сопротивлении злу силою», комментатору неизвестны.

²²⁸ Имеется в виду немецкий философ Фридрих Ницше (1844—1900) - автор сочинения «Так говорил Заратустра».

Здесь автор указывает на «революционную, анархическую, эсеровскую» и пр. «версии» молодости И. А. Ильина, что характерно для взглядов Е. К. Герцык, Л. Я. Гуревич, Н. Н. Алексеева. См. об этом подробнее в т. 1 наст. изд., с. 9 -10.

²³⁰ *Ad hominem* (лат.) применительно к человеку; *argumentum ad hominem* — доказательство, основанное не на объективных данных, а рассчитанное на чувства убеждаемого.

²³¹ *Экклезиология* (от греч. *экклесиа* - церковь и *логос* — учение) — теологическое учение о Церкви как божественном установлении, о ее роли, функциях и прерогативах.

²³² *«Societas Jesus* (лат.)—«Общество Иисуса», т. е. орден иезуитов.

²³³ *In Persona Christi* (лат.) - в личности Христа.

²³⁴ *Шнем* Густав Густавович (1879—1937) — русский философ, последователь (как и И. А. Ильин) феноменологического метода Эдмунда Гуссерля. См. его работу: *Скептик и его душа: (Этюд по философской эстетической традиции)*//Мысль и Слово. Философский ежегодник/Под ред. Г. Шпета,- Т. II. Кн. I. М., 1918-1921.

²³⁵ Тот же Федор Михайлович Достоевский.

СОДЕРЖАНИЕ

ОСНОВНОЕ ПРАВСТВЕННОЕ ПРОТИВОРЕЧИЕ ВОЙНЫ	5
О СОПРОТИВЛЕНИИ ЗЛУ СИЛОЮ	31
1. Введение_____	34
2. О самопредании злу	37
3. О добре и зле	43
4. О заставлении и насилии	49
5. О психическом _____ понуждении	58
6. О физическом понуждении и пресечении	65
7. О силе и зле	71
8. Постановка проблемы	79
9. О морали бегства	86
10. О сентиментальности и наслаждении _____	94
11. 0 нигилизме и жалости	102
12. О мироотвергающей религии	113
13. Общие основы	124
14. О предмете любви	133
15. О границах любви	139
16. О видоизменениях любви	146
17. О связанности людей в добре и зле	153
18. Обоснование сопротивляющейся силы	164
19. О мече и праведности	176
20. О ложных решениях проблемы	188
21. О духовном компромиссе	202
22. Об очищении души	211

СОДЕРЖАНИЕ

СТАТЬИ. ПИСЬМА. ВЫСТУПЛЕНИЯ	221
Идея Корнилова. Из речи, произнесенной в Праге, Берлине и Пари- же	223
Отрицателям меча	228
Письмо в редакцию	234
Кошмар Н. А. Бердяева. Необходимая оборона	236
О сопротивлении злу. Открытое письмо В. Х. Даватцу	243
Кто совершил?	261
О сопротивлении злу силой	266
ПРИЛОЖЕНИЕ	287
О сопротивлении злу силой: pro et contra. Полемика вокруг идей И. А. Ильина	289
КОММЕНТАРИИ	557

Издание выпущено в счет дотации, выделенной Комитетом Российской Федерации по печати

ИВАН АЛЕКСАНДРОВИЧ ИЛЬИН

**Собрание сочинений
В 10 томах**

Т о м 5

Редакторы Т. И. Киреева, В. Н. Шмельков
Художественный редактор Г. Л. Шацкий
Технический редактор И. И. Павлова
Корректоры Л. М. Логунова,
А. З. Лазуткина, М. Е. Козлова

Лицензия на издательскую деятельность ЛР № 010058 от 18.09.91
Подл. в печать с готовых пленок 21.03.96. Формат 84X 108¹/₁₆.
Бумага кн.-журм. На вкл. - офсетная. Гарнитура литературная.
Печать офсетная. Усл. п. л. 32,03 (в т. ч. вкл. 0,11). Усл. кр.-отт.
32,24. Уч.-изд. л. 38,89 (в т. ч. вкл. 0,03) Доп. тираж 8000 экз.
Заказ 7149. С 010. Изд. инд. НА -45.

Издательство «Русская книга» Комитета Российской Федерации по печати. 123557, Москва, Б. Тишинский пер., 38.

Книжная фабрика № 1 Комитета Российской Федерации по печати. 144003, г. Электросталь Московской области, ул. Тевосяна, 25.