


# Надежда Аллилуева

Впервые слово "Византия" я услышал в день своего пятидесятилетия, едучи в трамвае. Слово мне понравилось. И я решил, что хорошо бы, чтобы о моем представлении про Византию узнали и другие люди. И вот я взялся за написание этой книжки...

## ХРОНОС CD-ROM

[SEMA.RU](#) > [ХРОНОС](#) > [СТАТЬ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#) > ПРОПУЩЕННЫЕ

СТРАНИЦЫ >

	Петр АСТАФЬЕВ
	СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ
<p><a href="#">На первую страницу</a></p> <p><a href="#">НОВОСТИ ДОМЕНА</a></p> <p><a href="#">ГОСТЕВАЯ КНИГА</a></p> <p><a href="#">БИБЛИОТЕКА ХРОНОСА</a></p> <p><a href="#">ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ</a></p> <p><a href="#">БИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ</a></p> <p><a href="#">ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ</a></p> <p><a href="#">ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ТАБЛИЦЫ</a></p> <p><a href="#">СТРАНЫ И</a></p>	<p>«Еврейство и Россия»</p> <p>Пропущенные страницы</p> <p>(от редакции журнала «Русское самосознание»)</p>  <p>П. Е. Астафьев</p>

[ГОСУДАРСТВА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ](#)

[ЭТНОНИМЫ](#)

[РЕЛИГИИ МИРА](#)

[СТАТЬИ НА  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#)

[МЕТОДИКА  
ПРЕПОДАВАНИЯ](#)

[КАРТА САЙТА](#)

[АВТОРЫ ХРОНОСА](#)

Пётр Евгеньевич Астафьев (1846–1893) относится к числу тех классиков русской философии XIX века, с которыми журнал «Русское самосознание» связан, в силу своих национально-философских принципов, особенно тесной связью. Неслучайно уже в первом номере «РС» (1994 г.) появились статья, посвященная его жизни и творчеству, и обширная публикация из философского наследия П. Е. Астафьева.

Естественно, что это наследие, проникнутое как истинно философским, так и истинно русским духом, оказалось старательно «забытым» не только в советское, но и в последнее «демократическое» время. Поэтому нельзя не считать весьма отрадным тот факт, что редакция журнала «Москва» издала в 2000 г. объёмистый сборник работ П. Е. Астафьева под общим названием «Философия нации и единство мировоззрения» (составитель М. Б. Смолин). Более подробно характер этого издания, его достоинства и определенные недостатки редакция «РС» предполагает рассмотреть уже в ближайшем (восьмом) номере журнала. Но один момент необходимо прояснить уже сейчас.

В указанный сборник вошло, среди других работ П. Е. Астафьева, и его очень важное культурно-историческое исследование «Из итогов века» – но вошло, по сути дела, в усеченном виде. А именно, данная работа была издана в 1891 г. в Москве под *полным* названием «Из итогов века, с приложением писем «Еврейство и Россия»». Вот это-то приложение и исчезло из нынешнего московского издания, причем, к сожалению, без указания на факт «исчезновения» в примечаниях составителя. Мы считаем необходимым не только отметить данный факт, но и поместить на нашем сайте вышеназванное приложение полностью. Почему

это именно *необходимо* сделать?

Исключив письма «Еврейство и Россия» из своего издания, причем сделав это с использованием «фигуры умолчания», редакция «Москвы» *невольно* расположила читателя, убеждаемого большинством современных справочников в некоем «ретроградстве» и «антисемитизме» П. Е. Астафьева (см., например, «Русская философия. Малый энциклопедический словарь», М., 1995 г.), к мысли о том, что эти письма или содержат нечто морально недопустимое, «человеконенавистническое», или просто утратили свою актуальность.



Читатель нашего сайта может убедиться, что и то, и другое *совершенно неверно*. Письма П. Е. Астафьева более чем актуальны сегодня, когда с разных сторон активно обсуждается «капиталистический путь» развития России – а именно такова, по существу дела, *основная тема* данных писем. Что касается собственно «еврейского вопроса», то здесь письма русского мыслителя дают наглядный пример того, как *следует* обсуждать эту проблему, не впадая в крайности (характерные, например, для [В. В. Розанова](#), соответствующие работы которого, к слову сказать, *полностью*

перепечатаны  
сегодня в  
различных сугубо  
«демократических»  
издательствах), не  
погружаясь во  
всяческие «тайны  
Израиля», в тему  
«иудео-масонского  
заговора» и проч.,  
а затрагивая  
только те аспекты,  
которые прямо и



очевидным для  
всякого мыслящего человека образом связаны  
с исторической судьбой России, с нашей  
обязанностью утверждать и развивать  
русскую цивилизацию. П. Е. Астафьев был  
настоящим русским националистом – и потому  
его национализм был глубоко творческим,  
созидательным; им двигала не ненависть, а  
любовь. Отвергая то, что грозило  
разрушением русского духовного типа, что  
мешало его более полному раскрытию и  
развитию, П. Е. Астафьев стремился к  
осуществлению цели, которую прекрасно  
выразил наш замечательный национальный  
поэт [Николай Языков](#):

*Да чисто русская Россия  
Пред нами явится видней!*

П. Е. Астафьев





## I

Письмо к А. А. Пороховщикову

(Вместо вступления).

Случайно прочитанная мною в „Новом Времени“ заметка по поводу ваших статей о „еврейском вопросе“ несказанно удивила меня и—признаюсь—вначале даже огорчила за вас. Быть до такой степени дурно понятым — как это возможно?! Как возможна попытка истолковать ваши взгляды на еврейский вопрос, как *потворство* еврейскому завоеванию всё большей силы и значения в России, как защиту притязаний еврейства растущего, крепнущего и усиливающегося за счёт нашей родины? Это вы-то — сторонник антинационального начала вообще и еврейского в особенности?! — вы, который не только признаёте существование и неотложность еврейского вопроса, но даже и замалчивание его называете прямо *преступлением* и делом „государственной глупости“, — вы, прямо высказавший, что „победоносное шествие еврейской общины среди православного русского народа и сопряжённые с ним завоевания во всех

сферах общественной жизни начались с того момента, когда *умаление престижа государственной власти* сделалось очевидным фактом, и что „еврейство росло, расплывалось и подвигалось вперёд по всей линии по мере *отступления правительства по всей линии*“!! Это вы – идеалист, так глубоко православный и так страстно преданный народным идеалам, – оказываетесь поборником холодно утилитарной, положительной и чуждой всякого идеала еврейской плутократии и буржуазии, – вы, кончающий одно из ваших превосходных „Писем о Москве словами, что если бы ваш голос против плутократии, против Рыковых и Донских и остался "вопиющим в пустыни", то такой голос, "всё же должен быть в среде, где не все ещё обратились в верноподданных рубля"?! Невероятно!

Однако разгадка такого колоссального непонимания против чего вы боретесь и что защищаете, лежит очень близко. Если бы вы поменьше думали о еврейском вопросе, поменьше над ним работали и остановились бы на одной его грубой внешней стороне, например на мысли – „еврей предприимчивее и бережливее, а потому и богаче меня: следовательно, долой еврея!“, – то вас, наверное, все отлично поняли бы. Толпа понимает хорошо ведь, только мысли прямолинейные, односторонние! Скажи вы: „еврей нам мешает и никаких человеческих прав у него нет, – следовательно, бей еврея“, или наоборот, советуй вы так: человеческого достоинства и права нет ни у еврея, ни у меня – всё это сентиментальности; но у еврея есть деньги, а у нас их нет, поэтому – продадимся еврею“ – вы никого бы не удивили и не ввели бы в недоразумение. Пожалуй, даже и мало кого в наше грустное, нехристианское время возмутили бы вы таким *решением* вопроса путём сведения его на почву безыдейной „борьбы за существование“ –

почву, на которой, вообще доводы разума и нравственности, неуместны, а решают всё животная потребность самосохранения и сила. Но вы захотели, внести в ваше решение еврейского вопроса и разумную идею, и нравственные требования, и – вызвали, недоразумение! Вы как человек христианской и русской, благородной и, великодушной культуры, как идеалист; наконец, признаёте, и за евреем, человеческие права и достоинства, не допускаете мысли о неблагоприятной борьбе с евреем *только* ради животного инстинкта самосохранения. Вы и допускаете, однако, борьбу с ним и даже требуете её во имя *принципа*, во имя высокой, идеи, которая есть и идея христианской и русской народной культуры вообще. Вот этой-то идеи вашей, известная часть общества, отдалившаяся и от православного и от народного идеала, забывшая его, вычеркнувшая из своего, умственного обихода, частью не хочет, частью уже и *не может* понять, и видит в вас *только* защитника еврейства.

А между тем, ваша идея эта, оправдывающая борьбу с еврейством и требующая её, как *борьбы нравственной и культурной*, борьбы за нравственность и культуру, очень ясно и достаточно высказана вами и в ваших „Письмах о Москве и, особенно, в третьем выпуске вашего издания „Россия накануне XX столетия“. Мне в особенности ваша идея совершенно ясна, может быть, потому, что крайне сочувственна. Не еврейство, как совокупность известных личных и племенных сил, потребностей, богатств и т.п., составляет для вас объект борьбы, но еврейство как преимущественный носитель и выразитель тех исключительно утилитарных и положительных начал, которыми в наше время живёт и движется громадная часть и нашего, христианского *только по названию* общества. Эта часть есть чуждая всякого идеала,

религиозного, политического и народного, не признающая ничего, кроме себялюбивых стремлений особи к благополучию, исключительно социальная буржуазия. Везде она была силою только разрушительной: везде она была средой, в которой выросли и окрепли стремления, расшатавшие понемногу и старую государственность, и религиозность, и национальное сознание. Выступив на историческое поприще на западе в XVII веке, узаконенная и облечённая всякими правами первою французскою революцией, захватившая в XIX веке, в свои руки, путём распространившегося повсюду парламентского режима и представительства и государственную власть, — она теперь, в конце века, расшатала конституционное государство, сделав его „правительством партий“, убила в западном обществе всякую веру, всякий бескорыстный идеализм, обесцветила и опошшила характеры, очистила почву для всемертвящего пессимизма. Тем же является эта представительница отрицающей всякие идеалы себялюбивой особи, космополитическая и чисто социальная сила буржуазии и у нас, в России. В нашей истории она всегда, как вы не раз указывали, была ничем только паразитным и ничтожным наростом. Не она принимала участие в работе сложения и укрепления русской государственности; не она участвовала и в спасении этой погибающей государственности и народности в тяжёлые моменты исторических испытаний; не она произвела что-нибудь и в нашей церковной жизни и в нашей науке и искусстве. Всё это создавал и выносил на себе богатырь-идеалист — русский народ земледелец и землевладелец, всего менее буржуазный по своим стремлениям и силам, и буржуазия, как силы, в истории нашей за всю прожитую тысячу лет вовсе не было. Появилась она у нас лишь при первых попытках



самоупражнения государства, в подражание „просвещённому западу“, со второй половины XIX века, на наших глазах. Её безыдейные и себялюбивые, антигосударственные и космополитические инстинкты и в России остаются те же, какими они окончательно выяснились на западе, т.е. не созидательной творческой силой, но поедающей лучшие соки народа, разрушающей и его духовную и его политическую жизнь, на что вы так прямо и так упорно указываете вашими сильными и, главное, верными доказательствами.

Так вот против нашествия этой-то грозной разрушительной силы буржуазии и боретесь вы, в конце концов; борьба же против еврейства, наиболее ярко и полно выражающего жизненные начала буржуазии, в той борьбе составляет только крупный, но не первостепенный эпизод.

Так смотрите, по-видимому, на дело вы; также смотрю на него и я. Хотелось бы, поэтому, надеяться, что ваша речь о еврейском вопросе ещё не закончена, но только временно прервана. В этой надежде я и был бы рад видеть помещёнными в вашем издании прилагаемые три письма мои "Еврейство и Россия" — тем более, что солидарен с вами не только в существенной мысли, но даже и в испытанном несчастье — вызвать недоразумения и ложные толки уже первую попыткой её высказать.

## II

### Еврейство в России.

Внесение публицистической точки зрения, личных, партийных или народных пристрастий, надежд и стремлений в решение вопросов, подлежащих чисто-научному,

объективному исследованию, каковы, например, вопросы психологические, всегда порождает недоразумения, ложные взгляды на предмет и ложные практические из них выводы. Мне пришлось не раз возбуждать моими психологическими взглядами подобные недоразумения среди тех, кто и в научных вопросах неспособен отрешиться от публицистической точки зрения. Так очень раздражались против меня сторонники женской "эмансипации" при выходе в свет моего труда „Психический мир женщины“, хотя конечно от этого раздражения нисколько не умалились и не стали менее действительны указанные мною психофизические и психические особенности полов. Так обижались на меня ещё недавно и Вл.Соловьёв и другие поклонники космополитического идеала, когда я в статьях: "Национальность и общечеловеческие задачи" и „К спору с Вл. Соловьёвым“ указывал на особенности русского народного характера, сравнительно с другими культурными народами. Ещё большее раздражение вызвал, наконец, в известной среде, обнародованный одним моим собеседником краткий разговор его со мною, в котором я высказал в общих чертах мои взгляды на психические особенности еврейства. Самая общность и краткость этого сообщения дали особенно много поводов и к неправильному толкованию моей мысли, и к развязному приписыванию мне таких практических выводов из неё, от которых я в действительности очень далёк, да которых никому и не высказывал. Понятно моё желание—точнее объясниться.

Против теоретической стороны моего взгляда, т.е. против моего объяснения особенностей еврейского характера, едва ли можно многое серьёзно возразить, став на точку зрения беспристрастного, объективного исследования. Признавая особенности в характере всякого народа вообще, я признаю их и в характере

еврейском, признаю, что и он представляет нам преобладание одних стремлений и сторон духа и слабое развитие других. Здесь на первом плане я ставлю характеризующее всех семитов вообще высокое развитие формально-рассудочной стороны при слабой эмоциональности, отсутствии порывистой страстности. Что обе эти черты чрезвычайно благоприятствуют образованию несомненно характеризующих еврейство качеств: трезвости, умеренности, аккуратности, упорной и неуклонной воли, крепости семейной жизни, привязанности к положительным данным формам и задачам жизни и т.п. — совершенно очевидно. Всё это, несомненно, лишь в гораздо слабейшей степени может развиваться у человека более страстного, порывистого, увлекающегося и менее формально рассудочного. Но за то у последнего могут и должны образоваться другие качества, которых еврейство, приобретя первые, уже представлять в высокой степени не может, также как и предмет, раз принявший форму круга, не может, в то же время, быть и квадратным. При слабой страстности возможны и трезвость и умеренность и аккуратность, и упорство воли, но невозможно беззаветное увлечение. А без последнего становится для человека невозможным очень и очень многое. Невозможным становится без него, прежде всего, полное отрешение от положительных, данных со всей определённости задач и форм непосредственной действительности ради лежащих вне сферы умеренности, аккуратности и полезности, бескорыстных идеалов. Невозможен, таким образом, идеализм, характеризующий народы христианской культуры и чуждый еврейству в частности и семитам вообще. Отсутствие беззаветного увлечения и идеализма, привязывая человека исключительно к данной, определённой действительности с её наличными задачами и нуждами, необходимо делает его не только более *положительным*,

но и более утилитарным, чем может быть человек страстно увлекающийся, ищущий иных благ, чем предлагаемые действительностью, и занятый иными задачами идеалист. Удивляться тому, что умеренный, расчётливый, бесстрастно, но упорно преследующий намеченную цель еврей – в тоже время и положителен и утилитарен, а тем более, горевать или негодовать по поводу того, что он чужд идеализма и бескорыстия деятельности, – было бы столь же странно, как и горевать о том, что рыба, так, быстро и ловко плавающая в воде, не летает в воздухе! Столь же странно было бы удивляться и тому, что бесстрастие, положительность и утилитарность, характеризующая типичного еврея, давая ему качества, необходимые для целесообразной утилизации и эксплуатации наличной окружающей действительности, лишают его качеств, необходимых уже не для эксплуатации жизни, но для творчества в ней. Человек, вполне положительный и утилитарный – не представитель творческой силы и деятельности. Творчества нет без сродных ему идеализма и бескорыстия. В особенности же нет его без всепоглощающей страсти, и давно уже сказано, что „без страсти не создаётся ничто великое в мире и жизни“. Соединить бесстрастие, умеренность, положительность и утилитарность с творчеством и идеализмом – этого подвига не совершит никакая философская мысль, хотя бы это была даже и канканирующая мысль автора "Немножко" и "Ещё немножко философии".

Это настолько ясно и несомненно, что никакие ссылки на отдельные примеры, лица, и случаи здесь не помогут, даже и такие невероятные ссылки, как, например, истраченная мною недавно ссылка на апостола Павла, как на представителя еврейства! Верность общей характеристики еврейства от единичных исключений не



пострадает.

Высказывая эту характеристику, утверждая, что *типичный* еврей является представителем *позитивизма и утилитаризма* и в мысли, и в деятельности своей, мы остаемся на совершенно объективной почве. И находить в подобной характеристике какой либо повод к обиде и раздражению всего менее уместно, конечно, в наше время, когда и позитивизм и утилитаризм получили право гражданства, возведены в законченные и излюбленные нашим временем философские доктрины, всюду беспрепятственно проповедаются и исповедуются. Можно думать, что в этих доктринах не заключается истина и правда; можно и должно бороться против них во имя противоположного, христиански спиритуалистического мировоззрения; но нельзя, исповедуя эти доктрины, усматривать какое-то позорящее обвинение себя в простом констатировании факта, что вы позитивист и утилитарист.

Но ещё хуже — проповедывать позитивизм и утилитаризм и тут же отречься от солидарности с ними, как чего-то обидного, позорящего...

Мы думаем, что в обществе, в котором ещё живы начала христианской культуры, живы ещё идеалы религиозные, государственный, национальные и др. и не оттеснены ещё в конец исключительно утилитарными, космополитически *социальными* задачами жизни, борьба против начал позитивизма и утилитаризма и неизбежна и *необходима*, И эта борьба против начал и задач того и другого, конечно, переходит в борьбу против представителей этих начал и носителей этих задач. Но *кто* в наше время является таким представителем и носителем? Одно ли еврейство, как это было в христианской Европе почти до начала XVII века, когда еврейство не имело и тени того

значения *мировой* силы, какое оно приобретает ныне? *Отнюдь нет*: в наше время представителей тех начал, которыми характеризуются еврейство — позитивизма и утилитаризма, ровно столько же, сколько и представителей новой, только в новое время выработанной и равно чуждой и классическому и христианскому миру идеи, идеи *социальной*. Эта идея общества, производящего и распределяющего между особями жизненные блага, вытесняющая в наше время на западе из жизни всё решительнее и задачу политического государства, и идеалы духовной личности и народности, по существу своему утилитарна, только положительна и космополитична. Она по существу своему есть отрицание и классического, чисто-политического идеала государственности и христианского идеала высочайшего подъёма и развития духовной личности. Представителем этой новой идеи нашего времени, идеи космополитически-социальной, является и новая сила, выработанная новым временем и находящая для себя в еврействе только естественного, могучего и богато одарённого союзника. Эта сила, неведомая ни классическому, ни христианскому миру, чисто-социальная, но берущая на наших глазах уже верх над силами политическими, государственно-национальными — есть сила *буржуазии*. Естественное духовное соседство с нею еврейства, природного носителя тех же начал, и столь же естественный союз его с *этой* новою *завоевательницею* всего современного мира — и дают ныне еврейству то значение мировой силы, какого оно ранее *никогда не имело*.

Борьба против еврейства, таким образом, есть, прежде всего, *борьба против буржуазии и её современного господства*.

### III

Мы видели, что черты, характеризующие еврейство и придающие ему в современной жизни такое огромное значение и силу, суть, в то же время, и основные начала создавшейся за последние два века и всё постепенно побеждающей буржуазии. Посмотрим теперь, какое положение придают эти черты еврейству в нашей современной действительности.

Из фактов этой действительности наиболее крупным в данном случае представляется самое глубокое, коренное и всеохватывающее различие в целом духовном строе, характере еврейства и нашего народа. Различие это даёт всегда утилитарному, формальному, неуклонно преследующему, без страстных порывов, сплошь утилитарные задачи еврею — все преимущества перед нами в области эксплуатации наличных сил жизни. Оно же делает его в той же мере утилитарно-безплодным в сфере духовного творчества, в сфере вполне действительных, (ибо направляющих нашу волю) хотя и неосязаемых, бесплотных и бесконечных идеалов. К этим сферам, чуждым еврейству, направлены все лучшие силы и способности нашего народного духа, как я старался раньше показать в брошюре „Национальность и общечеловеческие задачи“ (М. 1890 г.), и в статье "К спору с Вл. Соловьёвым" (Русский Вестник 1890 г., октябрь). Ко всему формально определённого, только положительному и только полезному — частью равнодушно и небрежно, а частью враждебно относится этот народный дух. Мой собеседник совершенно верно передал эту характеристику моими словами: „Полное отвращение к формальному и положительному. Особенное развитие высшего нравственного начала. Отсутствие воли и настойчивости ради утилитарных целей и великая

эмоциональность. Я утверждаю, что борьба этому народу с еврейством совершенно невозможна... Другим народам, например французам, немцам, англичанам – присущи отчасти еврейские свойства: формальный разум, воля, утилитаризм, словом „умеренность и аккуратность“. В нашем национальном характере лежит чуть не презрение ко всему этому.

Отсюда мы ничего не можем противопоставить ни еврейской сплочённости, ни еврейской трезвости, умеренности, практичности, семейному началу и т.д. Мы относительно еврейства – *раса самая беззащитная*“.

Всё это – действительно мои слова и мысли. Только заключение, к которому я; прихожу, у меня в действительности и несколько сильнее, и имеет иной смысл, чем приписываемое мне. Не к тому выводу прихожу я, что *„еврей, если его не сдерживать самыми искусственными и сильными мерами будет побивать нас на всех поприщах практической жизни“*, – как полагают иные, – но к выводу: *„Еврей будет нас побивать на всех поприщах практической жизни (разумея под последней жизнь торгово-промышленную, область утилитарных задач, эксплуатации и т.п.), хотя бы его и сдерживала самими искусственными и сильными мерами“*. Я, вообще, плохо верю в действительную силу и прочность действия слишком *„искусственных и сильных мер“*, с одной стороны. Я не думаю, с другой стороны, чтобы та *„практическая“* жизнь, в которой еврей всегда, по своему характеру, не смотря ни на какие меры, будет побивать нас, как сильнейший в её задачах, была вся наша жизнь и в государственном и в народном смысле, – чтобы наше бессилие в первой области было и нашим государственным и народным бессилием вообще.



Всякие искусственные, хотя бы и очень сильные меры, направленные к ограничению сферы естественного утилитарного призвания еврейства, могут быть лишь временными *паллиативами*, очень ограниченными и в силе, и в продолжительности своего действия, и *ничего* коренным образом не изменяющими. Ведь и в жизни обществ проявляется тот же закон, как и господствующий в механической природе, закон, по которому „действие равно противодействию“, и без последнего невозможны ни проявление силы, ни её сосредоточение и рост. Развитие исключительно в направлении *наименьшего* сопротивления и в органической, и в общественной жизни характеризует собою всегда разложение, смерть. И почти двухтысячелетняя история еврейства в христианских обществах, не только сохранившего, но и доведшего за это время до *крайнего* развития свои типические особенности *среди* борьбы со всякими искусственными преградами и ограничениями, должна была бы служить достаточным этому доказательством.

Сосредоточивая силы еврейства в более тесном круге действия, все теснее спланивая эти силы и организуя их, все эти преграды и ограничения не могут ни заменить эти силы другими, в еврейском характере *отсутствующими*, ни дать им нового, *неестественного* для них направления. Положительный, утилитарный, умирный и не творческий, а лишь рассудочно эксплуатирующий окружающее, еврей становится только ещё положительнее, утилитарнее, сдержаннее и т.п.—*только ещё* более евреем. Отсутствие же *иных* внутренних сдерживающих начал, кроме положительных форм и законов, при стеснении —*только* *изошряет* его в изобретении новых способов, согласуясь с их точною буквой,

обходить их смысл, нарушать со спокойной совестью их принцип.

Не уменьшая, а только сосредоточивая и изолируя эксплуататорские силы еврейского характера, подобные ограничения их в *действительной* области эксплуатации, — *торгово-промышленной, биржевой etc.* — и в нас самих нисколько не развивают этих отсутствующих у нас сил, и нас отнюдь не делают более утилитарными и менее эмоциональными. А без этих свойств мы в этой области, где именно они дают перевес, всегда так или иначе, *будем побеждены*. И в борьбе экономических интересов между христианами — *умиренный, аккуратный, положительный и чисто-утилитарный христианин* всегда одержит верх над эмоциональным и бескорыстным христианином-идеалистом, *буржуа — над рыцарем*. Разница только в том, что здесь человек нашей расы никогда не может быть в *такой мере*, так всецело и исключительно чуждым бескорыстного идеализма и эмоциональности, так, безусловно положительным и утилитарным, как семит-еврей. Нам за ним — не угнаться. В этом — его сила на поприще чисто-утилитарных, экономических задач, — сила, значения которой никакие искусственные меры изменить не могут, пока существует еврейство; так вечно на этом же поприще в борьбе между христианами-идеалистами и утилитаристами победа будет на стороне последних, пока существуют утилитаристы и „умеренные и аккуратные“ позитивисты.

Но естественное и, — мы думаем, — ничем не устранимое торжество еврейства на *этом* определённом поприще жизни было бы *полным* его торжеством только в таком государстве и обществе, все силы и интересы, все задачи и надежды которого в этом поприще сосредотачивались бы, в жизненной экономии которого оно заняло бы если не

исключительное, то преобладающее, всем руководящее положение.

Все ли современные государства и общества таковы? все ли они стали преимущественно торгово-промышленными? Везде ли исключительно экономические, социальные силы и нужды выступили на первый план, отодвинув назад силы, задачи и нужды государственные и народные с их неутилитарными идеалами? Повсюду ли представители чисто социальных задач и начал, — буржуазия, мещанство, средний класс, разночинцы, словом городское население, — составляют и численно преобладающий и достигший руководящего, наиболее влиятельного положения элемент населения? Повсюду ли сходят с исторической сцены национальное государство и политические классы народа, уступая место живущему чисто-экономической жизнью, космополитическими интересами, обществу?

Эти вопросы для нас совершенно равнозначные с вопросом: повсюду ли еврейству, несомненно, обеспечена победа, и борьба с ним стала невозможна, ибо природная задача и силы еврейства стали уже задачей и силою всего и нееврейского человечества?

Государства современного Запада представляют нам именно такую картину: постепенное упразднение и ограничение государства обществом, интереса политического — социальным, экономическим, исчезновение чисто-политических классов и чисто-национальных форм и идеалов, громадное численное возрастание городского населения за счёт сельского и решительно преобладающее влияние первого на весь общий ход дел — вот её характерные черты. Здесь — всё шире и удобнее развивается

поприще для преследования природных задач еврейства и для проявления и торжества его природных сил и стремлений, становящихся общими, нормальными и для западного человека вообще. Здесь борьба с еврейством становится и невозможной и всё более ненужной, переходя в простую, чисто-экономическую конкуренцию, чуждую всякой политической, племенной или бытовой – словом идейной окраски. Сам еврей здесь уже значительно ассимилировался к окружающей его, ставшей более близкой, родственной его духу среде: во Франции, например, или в Англии, особенно в больших городах, почти невозможно встретить типичного, резко выделяющегося среди окружающих еврея, подобного нашему польскому или галицийскому еврею. Еврей здесь оевропеился, как и европейское общество оевреилось, подчинилось еврейским идеалам. Чем меньше всюду становилось государства и. народа, чем больше буржуазии – тем более всюду крепло и торжествовало еврейство! Это факт несомненный.

Еврейская община и в средние века была и предприимчивее и бережливее и богаче христианской, не имея, однако, и тени того значения мировой силы, которое она, несомненно, приобрела за XIX век, – век роста и торжества буржуазии...

#### IV

Совершенно иную картину представляет нам и в совершенно иное отношение к еврейству поставлена Россия. Россия – страна не торгово-промышленная, но земледельческая. Русское государство, “не заражённое



пороком представительства”, по выражению П. Леруа Болье, и парламентаризма, никогда ещё не было орудием борьбы социальных партий, не становилось их частным достоянием и не отступало на второй план со своими началами и задачами перед всё постепенно подчиняющим себе на Западе обществом. Оно – государство ещё крепкое, ещё религиозное, политическое и национальное, а не космополитически социальное. Пока Россия останется верной себе, – а на это мы крепко и страстно уповаем, – то есть останется национально-государственной, а не утилитарно-социальной, земледельческой и народной, а не меркантильно-промышленной, буржуазной и космополитической, – до тех пор в ней поприще, безусловно-благоприятное для торжества задач еврейства и его сил, будет сравнительно *очень ограничено*.

Оставаясь верной православию, самодержавию и народности, Россия обладает и силами, необходимыми для решения этой задачи своей самостоятельной, стоящей вне посягательств еврейства жизни.

Настоящие представители утилитарно-социальных, *не народных и не политических стремлений и сил*, то есть городское население, буржуазия и разночинцы, – в общей массе населения России представляют сравнительно-ничтожное меньшинство (около 15 %), тогда как во Франции и Англии, например, этот не государственный и не народный и как достаточно ныне уже, по-видимому, ясно, – *антигосударственный и космополитический элемент* составляет огромное большинство (около и более 70 %). И по своему значению и влиянию в общей экономике жизни этот чисто социальный, отвечающий задачам и силам еврейства и составляющий открытую для его несомненных побед общественную арену элемент, – у нас ещё сравнительно – ничтожен. Искусственное

выдвижение его вперед, искусственное поощрение роста этого *не государственного и не народного*, буржуазного элемента и усиление его влияния на общее течение жизни у нас относятся к очень ещё недавней эпохе прошлого царствования. Эта эпоха совпадает и с благополучно минувшими, искренно благонамеренными и идеально задуманными, но совершенно *чуждыми* национально-историческими на чал попытками самоупразднения, самоограничения государственной власти ради автономии *буржуазного общества*; совпадает она и с усилением влияния в нашей жизни и с торжеством еврейства! *Это яснее дня*. К счастью для судеб национальной, православной и государственной России, — буржуазия, наиболее родственной европейскому духу чисто социальный класс, — недостаточно окрепла и не приобрела ещё решительно преобладающего влияния на весь ход нашей жизни (как в Западной Европе) за этот короткий период её искусственного созидания у нас. У нас ещё сохранились — и сохранились в громадном большинстве — классы не социально-утилитарные, но государственно-национальные, со своими самостоятельными задачами и идеалами: земледельческий народ и землевладельческое, не торгово-промышленное дворянство. Сферы интересов и влияния, области задач и идеалов этих национально-государственных классов, составляющих самобытную, почвенную силу России, — совершенно *иные*, чем сферы интересов, влияния, задач и идеалов чуждой нам и искусственно раздутой у нас, как бы *ad hoc* созданной, лишённой идеалов и всякой веры буржуазии с её *естественным и неизбежным* господином общую экономию нашей жизни одной из этих сфер — равносильно ослаблению и ограничению другой. Всякая мера, ведущая к усилению земледельческого и землевладельческого — дворянского (не буржуазного же, торгово-промышленного)

классов — равносильна — в этой общей экономии — ослаблению влияния и ограничению поля деятельности чисто-социальных, буржуазных классов. Равносильна она и ограничению всегда неизбежно торжествующей на этом поле деятельности еврейства. Не специальные стеснения *еврейства* необходимы здесь для государственной и национальной России, — это только паллиативы, — но общие преграды *грозящему широко и разрушительно разлиться по всей стране потоку денежной буржуазии и голодного, хищного, на всё ради рубля готового различия*. Там, где ничтожны развитие и сила буржуазии — ничтожны и всевозможные, к тому же неустранимые уже в силу наших духовных особенностей, наших пороков и добродетелей, экономические победы еврейства. Доколе не восторжествует надо всем *анти-государственная и космополитическая буржуазия*, не восторжествует надо всем и еврейство со своими несомненными и в своей области вполне естественными и законными стремлениями и силами и обратно. А от этого обратного да избавит Бог Россию, сохранив её оплотом христианской культуры против нового социального язычества, начала которого в еврействе имеют "своё" полнейшее и законченное выражение.

Важно только, чтобы эти стремления и силы не вторглись в чуждую им и враждебную, не буржуазную, не торгово-промышленную область. Там, где последняя, как на Западе, заполонила уже почти всю жизнь и все силы общества и государства, для борьбы с еврейством отсутствуют и поводы и наличные силы в обществе: здесь безусловное и неограниченное торжество еврейства — только вопрос времени. Но там, где, как у нас, интересы *искусственно выхолненного* социального, торгового и промышленного класса далеко не уравнивают интересов и сил

исторических классов государственно-национальных, земледельческого и землевладельческого, – там и победа еврейства в ограниченной области меркантильных, социальных интересов не страшна. Там, в тоже время, и поводом к самой неумолимой борьбе с еврейством должно являться всякое, даже малейшее посягательство его на „мирные завоевания“ в мире земледелия и землевладения, в области государственности и национальности. Не в городах \*1) – поприще этой борьбы в России, – здесь подобная борьба не будет иметь ни общегосударственного, ни национального характера и кончится, не смотря ни на какие меры, экономической победой еврейства и частной ассимиляцией его к частию же оевреивтемуся торгово-промышленному классу, – но в деревнях и селах наших. Здесь борьба если будет, то будет борьбою за самые принципы жизни.

Здесь – „руки прочь!“ – безусловно, обязательно для самих евреев, если они сами хорошо понимают и свои интересы, и свои силы. Здесь – мы победим, ибо духовная сила на нашей стороне.

## V.

(Вместо послесловия.)

Решившись высказать в печати мой взгляд на особенно горячо – и не без оснований – волнующий современность, животрепещущий вообще, а в нашей родине в особенности, еврейский вопрос, я первоначально

располагал ограничиться теми письмами о нём, которые уже появились в „Русской Жизни“. Я желал только установить справедливую и идейную точку зрения на этот вопрос, слишком часто, и намеренно, и ненамеренно, bone fide, затемняемый с одной стороны, ссылками на затасканные общие места и фразы мнимого гуманизма, к которым прибегают только, когда более определённых доводов уже не находят, а с другой – безыдейною злобою дня, страстями и корыстолюбивыми стремлениями этого дня. Принятая мною точка зрения представлялась мне слишком ясною и очевидною для того, чтобы требовать своего детального оправдания и защиты как против бессодержательных и бесплодных “общих мест”, так и против слишком ярко запечатлённых личным пристрастием партийных притязаний и предрассудков. В этом я очень, как видно, ошибся: напечатанное (в „Русской жизни“) вместе с этим ответом письмо ко мне одного из представителей нашей еврейской „интеллигенции“, вызванное моими письмами „Еврейство и Россия“, свидетельствует том, что и с банальностями затасканной, условной публицистической морали, как они ни бессодержательны, и с партийными пристрастиями и притязаниями, как их софизмы ни прозрачны, считаться ещё далеко не лишне. Свести счёты с ними и желал бы я в настоящем ответе на это очень характерное письмо.

Совершенно напрасно прибегает автор его, в своём вступлении, к попытке запугать меня перспективою, что и мои письма о еврействе не будут иметь никакого *научного* значения, и я сам в них грешу *догматизмом*, вышедшим, де, из *моды* во всех областях мысли, кроме богословия. Решительно даром потраченный заряд остроумия! Ошеломить меня словами „научное значение, „догматизм“, „мода“ – слишком мудрено, так как я достаточно



хорошо знаю самое дело. Я и слишком давно (с 70г.) и близко стою к делу науки для того, чтобы задаться нелепой мыслью — в газетных статьях изложить *научное* исследование; и очень хорошо знаю, что „догматизмом“ может погрешить только теория, объясняющая факты, но не простое утверждение или отрицание самих фактов; и, наконец, никогда ещё не ставил себе в литературной моей деятельности задачей сообразоваться с тою или другою „модю“. Это ещё позволительно для толпы читателей, но отнюдь не для серьёзного писателя.

Гораздо интереснее полемика моего оппонента по существу "еврейского вопроса". Здесь он устанавливает и ту точку зрения, с которой, по его мнению, еврейский вопрос должен быть разрешён, и ставит мне вопросы о тех фактических данных, на которые я опираюсь в разрешении его.

Еврейский вопрос, по мнению автора, следует обсуждать с точки зрения правды и справедливости, т.е., как объясняет он, поставить его так: человек ли еврей или нет? „и если он человек, с таким же бьющимся сердцем, как у вас, с теми же страданиями и заботами, то во имя правды в человеческих отношениях должно протянуть ему руку помощи“.

Итак, вот в чём весь вопрос?! Как он прост, ясен, и как очевидно, что мы, не нарушая идей права и справедливости, не можем не оказывать еврейству помощи в выполнении его еврейских задач, хотя бы это были и задачи закабаления нашего общества и государства! Стоит только признать еврея за "человека" с "бьющимся сердцем", и уж обязательно протянуть ему „руку помощи!“ Это, де, требование права и справедливости!!

Полагаю, что никто из обсуждавших еврейский вопрос не высказывал ещё возмутительной мысли, что в основе его решения должно лежать отрицание права и справедливости; никто не высказывал и той дикой мысли что "еврей не человек", — особенно в наше время, признающее человечность и человеческое право даже в расах, стоящих бесконечно ниже самих китайцев, а не только высоко развитых евреев. Но отсюда до обязательного протягивания еврею „руки помощи" ещё очень далеко! В чём именно должны мы помогать еврею? В охране ли его только и защите от посягательства на него каких-либо внешних врагов? Или мы должны оказать ему помощь и в его посягательствах на нашу собственную жизнь и наше достояние, помощь если не деятельную, то, по крайней мере, выражающуюся в предоставлении этим посягательствам полной, ни чем не ограничиваемой свободы, в отказе, от защиты наших самых жизненных и обязательных для нас интересов? Взаимного подания руки помощи возможно требовать только в том предположении, что ни с чьей стороны вообще никаких посягательств нет, никакой борьбы не происходит, нет ни нападающего, ни защищающегося, а есть один "человек". Если же борьба, несомненно, происходит, то, конечно, о "руке помощи" по справедливости может взывать не нападающей, но лишь защищающейся!

Вопрос, таким образом, в том: происходит ли в современном обществе какая-либо борьба, в которой крупную роль играет еврейство, и занимает ли оно в этой борьбе положение нападающего или защищающаяся? Отрицать факт всеохватывающей борьбы, происходящей на наших глазах и уже близкой к своему концу на Западе, совершенно невозможно. Весь девятнадцатый век представляет сплошную, непрерывную и беспощадную борьбу начала социального,

„общества“, как „организации жизни во имя производства и распределения жизненных благ между составляющими его особями“, (Определение Л. Штейна) против преследующего иную, неутилитарную и не социальную, но народно-историческую задачу государства. В этой борьбе роль нападающего играет не *исторический* народ и государство, но живущее только утилитарным интересом производства и распределения в *настоящем* общество. И борьба эта представляет непрерывный ряд побед последнего над народно-историческим государством везде, где, завладев путём представительства и парламентского режима политического властно, это *общество настоящего* получило возможность направлять жизнь и *исторического*, национального государства. Везде, где это случилось, задачи политического государства и исторического народа постепенно упраздняются и ограничиваются, вытесняемые из жизни интересами неисторического, признающего лишь право и задачу особи, но не народа, космополитического общества, На Западе это упразднение государства и народа обществом во имя производства и распределения благ между *наличными* особями, в наше время есть не только ясно и систематически выраженное требование господствующей теории, но и в значительной степени уже совершившийся факт! Сила, создавшая этот несомненный факт упразднения государства и народа, вытеснившая их из жизни и повсюду занимающая их место, везде есть утилитарная, обладающая деньгами или живущая исключительно надеждою на их приобретение, не знающая ни исторических задач, ни общих традиций *буржуазия*. Могущественное орудие, с помощью которого она завоевала свою господствующую позицию и, обладая которым, никогда с неё не может быть сбита, – парламентаризм, представительство конституционного

государства.

Таков итог жизни человечества на Западе за весь девятнадцатый век. Радоваться ли этому итогу или скорбеть о нём? Стремиться ли, во имя государственности и народности, к возможному ограничению в нашей жизни его силы и значения, или приветствовать в нём новое расширение поприща для своих социальных задач? Этот вопрос не безразличен, конечно, не только для человека Запада, но и для нас, русских, ибо сила, победившая и продолжающая побеждать государство и народность на Западе, сила буржуазии, существует с тем же интересами и стремлениями и у нас, хотя у нас она и не владеет тем орудием, которое обеспечило бы ей несомненное торжество, т.е. парламентским строем. И в решении этого вопроса каждый неизбежно должен стать на ту или другую сторону, оставаясь по-прежнему "человеком". Став же на одну из этих сторон, уже не только трудно, но и непозволительно „подавать руку помощи“ стоящему на противной, для доставления ему торжества над своей собственной стороной. Это было бы предательством.

На какой же стороне стоит еврейство в этом разделяющем современный мир споре? Едва ли на этот счёт могут возникнуть какие-либо сомнения. Едва ли кто-нибудь решится утверждать, что еврейство, не связанное ничем, кроме общечеловеческих и личных, экономических интересов, ни с тою землей, на которой оно живёт (но которой не обрабатывает), ни с историей той земли и её будущим, (которой оно не делало, не делает и не будет делать), является представителем начала национально-государственного, а не буржуазного, социально-космополитического! Признавая последнее за несомненный факт, ясности и убедительности которого невозможно противопоставить ничего, кроме общих мест,

лишённых всякого определённого значения, я подтверждаю этот факт и психологической справкой, ссылкой на психологические особенности еврейства, делающие из него естественного носителя утилитарно-буржуазных, социально-космополитических начал. С этой-то ссылкой оппонент мой и не хочет согласиться, утверждая, что я её не подтверждаю никакими фактами, а просто догматизирую.

Он спрашивает: на чём я основываю мнение, что евреи положительны, умеренны, утилитарны и не творческой, а лишь рассудочно-эксплуатирующий народ? Думаю, что еврейская умеренность и положительность, сказывающаяся в таких несомненных достоинствах еврея, к сожалению очень мало присущих нам, как трезвость, аккуратность, привязанность к данным, положительным формам жизни, к своей семье, общине, церкви и т.п. — имеют вполне достоверность факта, а отнюдь не психологической гипотезы. Эти же свойства характеризуют и идеального, хорошего буржуа. Что же касается до утверждения утилитарного и нетворческого, но эксплуатирующего направления деятельности типичного еврея, — то не нужно далеко ходить за фактами, на которые оно опирается. Стоит только обратиться к статистическим таблицам, показывающим, какое ничтожное меньшинство наличных евреев занято, даже в экономической области, производством каких-либо ценностей, и какое подавляющее большинство специально посвящает свои силы посредничеству во всех его формах, начиная с банкира, через коммивояжера, агента, биржевого „зайца“, фактора, комиссионера, и кончая классическим юго-западным „мишуресом“. Конечно, и этот род деятельности в обществе имеет своё значение, но признать её за неутилитарную, не эксплуатирующую, но творческую очень



мудрено! Как более легкая и „чистая“, подобная деятельность, сколько известно, и по религиозному взгляду еврейства составляет привилегированный удел избранного Богом и верного Ему народа. Еврейская интеллигенция также посвящает себя исключительно „хлебным“ либеральным профессиям, в которых, много выгоды, но мало творчества. И при всей своей несомненной, почти поголовной талантливости – евреи достаточно доказали отсутствие настоящей творческой, всегда бескорыстной силы уже тем, что история литературы, искусств и наук, представляющая массу принадлежащих им второстепенных, иногда и очень ценных произведений (Лассаль, Мендельсон, Маймонид) не может указать в этой массе ни одного *первостепенного*, но просто высоко талантливого, но гениального, вроде произведений Шекспира, Глинки, Декарта, Пушкина или Бетховена \*2) .

Плохо убеждает меня и ссылка на евреев-мучеников за какие-то европейские "государство" и „национальность“'. Мученики-евреи действительно бывали и в Германии и в других странах; многие перенесли и гонения, и тюрьму и ссылку. Л. Берне даже очень, по своему времени, смело писал свой остроумнейший "салат из селедки"! Но за какую идею были все эти еврей-мученики и еврей-борцы! Думаю, что всегда и везде – за идею *социально-космополитическую*; а этим едва ли они приобрели особенно много прав на признательность от стоящих на точке зрения „национальности" и „государственности"! Не за историческое же государство и народность боролись и многочисленные наши „нелегальные" евреи второй половины прошлого царствования, слуги интернационалки!! .

Едва ли можно признать за удачный

полемический приём и попытку моего оппонента доказать „идеализм“ еврейства, иронизировавшего над идеализмом христианских народов, проявившимся в грубые времена истории в таких жестоких и свирепых, формах, как, например, потопление Грозным в Волхове 35,000 новгородцев или Варфоломеевская ночь? Во-первых, грубое, мало развитое человечество и идеалы свои, естественно понимает и выражает грубо; во-вторых, же, ограничиваясь одним примером Грозного, в его жестоком истреблении новгородцев нельзя человеку, понимающему историю, видеть одно зверство и не видеть дурно или хорошо понятой (это здесь неважно) идеи государственной необходимости. Если бы национально-государственная, не растленная политиканствующей буржуазией Москва не сломала в то время „вольный ганзейский город Новгород“, этот почти единственный в русской истории крупный питомник могущественной и гордой буржуазии, — то едва ли существовала бы и нынешняя государственная Россия; а если бы она и существовала, то была бы, конечно, ныне таким же достоянием буржуазии, таким же „правительством социальных партий“, конституционным и ненародным, как и современные государства Запада.

Во всяком случае, — в зверском по форме поступке Грозного было больше *идеи*, чем в беспощадной, неумолимой и неутомимой, ежемгновенной и вековой экономической эксплуатации труда и богатства многих народов единственно во имя своего *благополучия за чужой счёт*. Только удивить может, конечно, и доказательство еврейского идеализма ссылкой на первых христиан, вышедших из еврейства и в тоже время являющихся образцами возвышеннейшего идеализма. Это отвергнувшие еврейство и отвергнутые им еврей-христиане, это ученики Распятого, это *гои* — то суть

представители настоящего, доселе существующего и защищающего себя ссылкой на них еврейства? Полноте!..

По меньшей мере, странна и попытка дискредитировать христианский идеализм, для косвенного оправдания еврейского утилитаризма и позитивизма, выразившаяся в сомнении моего оппонента, чтобы я мог привести ему, хотя один, пример, когда христианский идеализм „проявился бы в такой силе и яркости, чтобы попасть в историю“, также, как и в дальнейшем вопросе его: „где же то великое, которое явилось на почве русских народных идеалов“?

Вместо одного примера проявлений христианского идеализма, я приведу два маленьких, но, кажется, попавших в историю факта: никому не безызвестное *рыцарство* и довольно-таки известные *наука, искусство и философия* нового времени, которыми живёт духовно всё современное человечество, и в созидании которых (оригинальным творчеством) еврейство принимало, однако, не более участия, чем, например, магометанство. Что же касается до вопроса о том великом, которое выросло на почве русских народных идеалов, то я имею наивность считать ответ до того очевидным, что становится *стыдно* за вопрошающего. На этой, будто бы, бесплодной почве выросло ни более, ни менее, как великое, могучее и крепкое государство, называемое *Россия*, — государство, прошедшее в своём росте, через самые страшные исторические испытания и выходявшее из них всякий раз более *могучим, более бодрым, более богатым живоносными идеалами, чем прежде*, — государство, принявшее на свою грудь и отразившее удары, которые раздробили бы хрупкую Европу, если бы она была лишена этого спасительного щита, удары *татарского нашествия и космополитической революции, воплотившейся в лице Наполеона I*, —

государство, наконец, которому, может быть, завтра уже предстоит новый подвиг спасения европейской культуры от нового, ещё более грозного нашествия *гогов и магогов социализма, от социального одичания!* Если это не великое, то что же великое?! Или, быть может, вы, господин оппонент, думаете, что история когда-нибудь и признает за более великие исторические дела – прорытие Суэзского канала или новое существенное улучшение в банковском счетоводстве?..

Нет; еврейский вопрос не есть вопрос, которым „*пусть занимаются на досуге богословы*“, вопрос богословский – умозрительный! Христианство хорошо помнит, что оно вышло из еврейской религии и взяло из неё много святого, высокого, прекрасного и драгоценного; богословский вопрос для него решён. Не христианство, как более богатое содержанием, отрицает более ограниченное и принятое, усвоенное им в своих существенных основаниях, религиозное учение евреев; но свойство, оставаясь на своей, более ограниченной, узкой почве „*положительного закона*“, отрицает христианство. Не в этом и вопрос; но в той борьбе социальных идеалов и сил общества, буржуазии с национально-историческим государством, которой игнорировать в конце нашего века уже *невозможно*, которую маскировать общими местами мнимого гуманизма *преступно*, и в которой еврейство стоит не на стороне национального и исторического государства! *Еврейский вопрос есть вопрос о том, какую роль в нашей государственной и народной жизни должна и будет играть буржуазия с её идеалом и орудием—деньгами?* Роль ли необходимого во всяком живом организме, но не во всяком господствующего желудка, или роль головы и сердца?

А это—вопрос о всей культуре нашей!

---

Примечания:

\*1) Не говоря о Москве, которая, по выражению покойного М. Н. Каткова, есть не просто город, но исторический принцип.

\*2) Не сравнивать же, в самом деле, Мейербергера и Мендельсона с Моцартом и Бетховеном, а Гейне с Байроном! О Спинозе же, единственном, несомненно,—гениальном еврее во всей новой истории, я умалчивал в первой редакции этого письма, следуя правилу "лежачего не бьют". Плохую услугу делу защиты еврейства оказала бы ссылка на учение Спинозы,—учение чисто—*рассудочное* и пантеистическое, доктрину *pessimae notae*, не признающую иного основания права кроме *мощи самосохранения*, и иного основания нравственности, кроме пользы (*suum utile quaerere*), доктрину, учащую, что в море большие рыбы на то, чтобы пожирать малых, а малые — на то, чтобы быть пожираемы... На такое учение может сослаться только заклятый враг еврейства.

Дозволено цензурою, Москва, 13 Апреля,  
1891 г.

Перепечатывается из сборника "Русское  
самосознание" —

<http://russamos.narod.ru/1-astaf1.htm>

---

Здесь читайте:

Николай ИЛЬИН — "[Душа всего дороже...](#)" О жизни и творчестве П.Е.Астафьева.



[Астафьев Петр Евгеньевич \(1846-1893\)](#),  
русский философ

[История евреев](#) (хронологическая таблица)

[Евреи](#) (справочная статья)

[Горские евреи](#). (справочная статья)

[Евреи грузинские](#). (справочная статья)

[Евреи среднеазиатские](#). (справочная статья)

[Караимы](#). (справочная статья)

[Крымчаки](#). (справочная статья)

Гобино, Артур де. Опыт о неравенстве  
человеческих рас. ГЛАВА IV. [Ассирийцы;  
евреи; хорейяне](#).

Достоевский Ф.М. [Еврейский вопрос](#) (статья)

Астафьев П.Е. [Еврейство и Россия](#) (письма).

Дубнов С.Н. Краткая история евреев. Ростов-  
на-Дону "Феникс", 1997

Карл Маркс [К еврейскому вопросу](#).

Кожин В. [Война и евреи](#). (глава из книги)

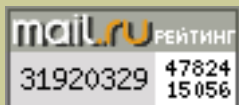
Любарев А.Е. [Исход из Египта и завоевание  
Ханаана](#) (статья)

Судоплатов П.А. ["Калифорния в Крыму"](#)  
(глава из книги Судоплатова П.А.  
Спецоперации. Лубянка и Кремль 1930-1950  
годы)

Цундел Эрнст [Шесть миллионов - потери и](#)

найденны.

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ



Проект ХРОНОС существует с 20 января 2000  
года,

на 2-х доменах: [www.hrono.ru](http://www.hrono.ru) и [www.hronos.km.ru](http://www.hronos.km.ru),

редактор [Вячеслав Румянцев](#)

При цитировании давайте ссылку на ХРОНОС

# Надежда Аллилуева ХРОНОС CD-ROM

Впервые слово "Византия" я услышал в день своего пятидесятилетия, едучи в трамвае. Слово мне понравилось. И я решил, что хорошо бы, чтобы о моем представлении про Византию узнали и другие люди. И вот я взялся за написание этой книжки...

[SEMA.RU](#) > [ХРОНОС](#) > [СТАТЬ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#) > [НИКОЛАЙ ИЛЬИН](#) >

## ХРОНОС

Николай ИЛЬИН

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ

[На первую  
страницу](#)

[НОВОСТИ ДОМЕНА](#)

[ГОСТЕВАЯ КНИГА](#)

[БИБЛИОТЕКА  
ХРОНОСА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ИСТОЧНИКИ](#)

[БИОГРАФИЧЕСКИЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ПРЕДМЕТНЫЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ  
ТАБЛИЦЫ](#)

[СТРАНЫ И  
ГОСУДАРСТВА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ](#)

[ЭТНОНИМЫ](#)

[РЕЛИГИИ МИРА](#)

[СТАТЬИ НА  
ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ТЕМЫ](#)

[МЕТОДИКА  
ПРЕПОДАВАНИЯ](#)

[КАРТА САЙТА](#)

[АВТОРЫ ХРОНОСА](#)

## "Душа всего дороже..."

О жизни и творчестве П.Е.Астафьева

(1846–1893)



*Николай Петрович Ильин,*

*фотография 2004 года*

(Переход к главам [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#))

"Его философские работы... составляют прямое осуществление мечтаний Киреевского о "новой философии", на той самой основе, которую указывал Киреевский – византийской и святоотеческой" [/1/](#). Этот отзыв о творчестве Петра Евгеньевича Астафьева принадлежит одному из немногих русских мыслителей, умевших отличать зерно от плевел на ниве отечественной философии конца XIX – начала XX веков. И сегодня ясно, что в словах Л.А. Тихомирова нет преувеличения: по богатству подлинно оригинальных идей, имеющих источник /origo/ в христианской философской традиции, наследие П. Е.Астафьева превосходит, быть может, наследие любого другого русского философа. Но чтобы освоить это наследие, необходимо с самого начала понять одну простую, но так трудно дающуюся многим истину. Как отмечал еще И.В.Киреевский, и философии, в духовной жизни вообще невозможно "перемещение прошлоу в новое, отжившего в живущее" [/2/](#): и подобно тому, как в своём творчестве Астафьев не повторял сказанное за столетия до него, а искал и находил новые, соответствующие его эпохе, способы выражения вечных истин /и тем самым раскрывал новые моменты в содержании этих истин/, так и мы должны не "заучивать" абзацы его сочинений, а искать в них отправную точку для работы собственной мысли. При любом другом подходе знакомство с его творчеством принесет мало пользы, тем

более, что Астафьев вовсе не тяготел к жанру "философского афоризма", в стиле Розанова или Бердяева, цитатами из которых столь любят пересыпать свои пресные рассуждения современные авторы. Суждения Астафьева выносились им не под влиянием мимолетного "впечатления" от действительности, а в результате её длительного и глубокого осмысления. И такого же осмысления, претворения чужой мысли в свою, они требуют и от нас: только так можно воссоздать сегодня звенья той духовной цепи между прошлым и настоящим, с разрыва которой всегда начинается путь к состоянию духовной рабства. Что касается практически полной неизвестности творчества и самого имени П. Р. Астафьева современному читателю, то эта неизвестность, или точнее, беспамятство – лишь одно из многочисленных свидетельств того, что мы находимся именно в таком состоянии. Впрочем, беспамятство всегда соседствует со злопамятством: "интеллектуальное жречество", которое зорко оберегает духовное "невегласие" русского человека, имеет свои особые счеты с Петром Астафьевым, первым русским мыслителем, утвердившим прямую связь русской философии и **русского национального самосознания**.



П.Е.Астафьев

Но сначала несколько слов о жизни П. Е. Астафьева, жизни, в которой не было "переворотов", "отречений" и "обращений", но был внутренний трагизм изначально избранного движения против течения, уносившего русское общество все ближе к роковым порогам "трёх революций". Несмотря на своё глубокое восхищение творчеством Ф. М. Достоевского, Пётр Астафьев никогда не написал бы его неудачной фразы о выборе "между истиной и Россией"; для Астафьева речь всегда шла о том, чтобы найти путь, соединяющий в себе жизнь-к-истине и жизнь-для-России, путь **истинно русского** человека.

Пётр Евгеньевич Астафьев родился 7/19/ декабря 1846 года в деревне Евгеньевка Острогожского уезда Воронежской губернии, в тогда ещё богатой дворянской семье /3/. Предками его со стороны отца были выходцы из Греции, по фамилии Кантакузен-Стефи-Фермати, прибывшие в Россию при Петре Великом вместе с молдавским господарем /правителем/ Дмитрием Кантемиром / произошло это после неудачного Прутского похода Петра I и восстания против турецкого ига/; со стороны матери – вологодские дворяне Губаревы. Получив превосходное образование под руководством домашних учителей /в гимназию Пётр Астафьев практически не ходил и сдавал экзамены экстерном/, он поступил /в 1864 г./ на юридический факультет Московского Университета. Здесь среди его наставников были такие крупные ученые и философы, как Б.Н.Чичерин и П.Д.Юркевич; под руководством последнего Астафьев изучал философию права, которая и составила предмет его занятий после окончания Университета /в 1868 г./, когда он стал готовиться к профессорскому званию, а с 1872 года – читать лекции в Демидовском юридическом лицее.

Но и по личному темпераменту, и по самой сути рано осознанного призвания,

которое требовало знания **русской жизни**, Петр Астафьев не мог долго идти по проторенной дорожке академической карьеры. В 1876 году он покидает лицей и отдается сначала деятельности публициста на страницах "Русской газеты", а затем, в течение трёх лет, практической работе в должности мирового посредника в Юго-Западной крае; его "Очерки экономической жизни Подольской губернии" печатались, между прочим, в знаменитом "Киевлянине" – газете, основанной в 1864 году В.Я.Шульгиным, отцом известного политика и публициста. За эти годы Пётр Астафьев получает те конкретные знания о русской жизни, которых благополучно избежали многие авторы схоластических изысканий о "русской идее" – причём получает их на тех рубежах России, где постоянно велись атаки на единство русского народа и на Православие.

Только в 1881 году П.Е.Астафьев возвращается к философии и её преподаванию; он становится заведующим университетского отделения в лицее памяти Цесаревича Николая, директором которого был М.П.Катков, публицист-государственник, издатель газеты "Московские Ведомости" и журнала "Русский Вестник", предоставивший Астафьеву также и страницы этих солидных изданий. Но покровительства Каткова было явно недостаточно, чтобы наверстать "упущенное" в плане научной карьеры. Став автором многочисленных работ по теоретической философии, психологии и эстетике /4/, приняв самое активное участие в основании и работе крупнейшего философского общества России /Московского Психологического Общества, с 1885 г./ и крупнейшего философского журнала /"Вопросы философии и психологии", с 1889 г./, Астафьев так и остался скромным приват-доцентом, получая в конце жизни 80 рублей годового жалованья. Конечно, как отмечал Николай Грот, талантливый философ и прекрасный организатор научной жизни, такое положение П.Е.Астафьева было во многом связано с "его абсолютным неумением устроить свои личные дела, с его философской правдивостью, неумением льстить, заискивать и достигать выгод" /5/. Но вряд ли все дело заключалось только в личных качествах Астафьева; точнее, дело было, прежде всего, в одном из них, в том, которое Н.Я.Грот верно назвал "философской правдивостью", если понимать при этом, что она была неотделима у Петра Астафьева от его "совершенно консервативных политических и религиозных убеждений", то есть от его твёрдой национально-патриотической и православной позиции. Именно эта позиция и делала П.Е.Астафьева вполне **чужим** для той уже прочно сложившейся в России **касты** "жрецов науки" /а точнее – жрецов "религии прогресса"/, от которой зависело распределение академических званий и отличий /типичным представителем этой касты был возглавлявший кафедру философии в Московском Университете М. М. Троицкий – ярый позитивист, либерал, а по мнению В. В. Розанова, просто "нигилист", имевший, однако, обыкновение красоваться в официальном мундире при всех регалиях, дарованных ему "ненавистным самодержавием"/. Служение России и русской науке не принесло И. К. Астафьеву не только особых отличий, но даже пенсии за выслугу лет.

Но ничто в образе Петра Евгеньевича Астафьева, сохранившемся в воспоминаниях современников, не обнаруживает черт, порождаемых обычно неудачами, связанными с карьерой и престижем. "Это был в высшей степени живой, сердечный, удивительно чуткий и отзывчивый человек, истинно просвещённый и многосторонне образованный, и притом человек русского склада ума и характера" /6/ – пишет один из участников "астафьевских пятниц" в лицее Цесаревича Николая, философских собраний, на которых, кстати, часто присутствовал Константин Леонтьев, и где он нашел, в конце жизни, то "призвание", на отсутствие которого он так часто сетовал в своих письмах... Также и Н. Грот, наградив Астафьева эпитетом "неудачника", набрасывает совершенно иной человеческий облик: "Редкое заседание /Московского Психологического Общества – Н.И./ происходило без участия П.Е., редкие прения – без умных, полных содержания, одушевления и искреннего увлечения, проникнутых глубокой эрудицией и, в то же время, почти всегда благодушных, по отношению к оппонентам, возражений П.Е... Когда появлялся в заседании П.Е.Астафьев, можно было заранее сказать, что прения и беседы, даже по поводу скучной темы, будут интересными и



содержательными" /7/.

Личность Петра Астафьева вызывает в памяти строки его любимого русского поэта А.А.Фета, о котором он написал несколько замечательно глубоких и тонких статей /8/ – последние строки из стихотворения "Измучен жизнью, коварством надежды", где Фет связывает философское прозрение, способность смотреть "из времени в вечность", с забвением житейской суеты:

И в этом прозреньи, и в этом забвеньи

Легко мне жить и дышать мне не больно.

Пётр Евгеньевич Астафьев до конца жизни сохранял это **свободное дыхание**, которое даруется прикосновением к высшей истине – истине, которую он любил выражать не своими, но апостольскими словами: "Господь есть дух; а где Дух Господень, там свобода" /2 Кор.3,17/. И прежде, чем переходить к главному, к философскому мировоззрению П.Е.Астафьева, сообщим в заключение, что капризная судьба отметила своеобразным пуантом и самую кончину мыслителя. Лишь в последний год жизни Астафьев составил из своих ключевых статей цельное изложение своей метафизики – книгу "Вера и знание в единстве мировоззрения", и получил её из типографии буквально накануне смерти. Передавая экземпляр этой книги близкому другу, П.Е.Астафьев сделал на ней надпись: "перед расчётом" – и скончался спустя несколько дней (7/19 апреля 1893 года) в гостях у того же друга, той быстрой и лёгкой смертью, которая является, быть может, самой лучшей наградой человеку в этой жизни.

## 2.

Особое место П.Е.Астафьева в истории русского самосознания определяется его пониманием необходимости **метафизического** обоснования национально-государственной идеологии. В отличие от ранних славянофилов, он не искал нового выражения этой идеологии, целиком и полностью принимая формулу С.С. Уварова "Православие, самодержавие, народность", но стремился продумать эту формулу в свете фундаментальных философских истин и, тем самым, логически скрепить фактическое единство входящих в неё "элементов".

Астафьев самостоятельно поставил эту задачу, и решал её как **независимый** мыслитель, не связанный условиями какого-то "социального заказа". Он решал её без всякой поддержки "сверху" и одновременно оставался в одиночестве даже среди тех, кого можно было надеяться увидеть в числе его единомышленников. Одни, разделявшие с Астафьевым его "национально-консервативные" убеждения, не понимали всей серьёзности поставленной им цели: подвести под эти убеждения прочный философский фундамент, раскрыть онтологические основания этих убеждений. Примерами могут служить М.Н. Катков и даже К.Н.Леонтьев, гениальный во всем, что касалось "феноменологии" социально-исторических явлений, но удивительно беспомощный как несколько позже В.В.Розанов/ в вопросе об их сущностной природе – Леонтьев, который то отмахивался от этого вопроса презрительным жестом "врача-реалиста", то повторял здесь зады "идеализма", истолковывая живую конкретность духовного бытия с помощью схоластической диалектики "формы" и "материи". Другие, близкие к Астафьеву по своим фундаментально-философским взглядам /А.А.Козлов, Н.Я.Грот, Л.М.Лопатин/, нередко сочетали их с самым заурядным политическим либерализмом, с типично интеллигентскими фобиями по отношению к "реакции", "национализму" и т.д. Отсюда – полное непонимание основного пафоса трудов Астафьева, непонимание, иллюстрацией которого может служить следующее утверждение Алексея Козлова /видевшего в Астафьеве своего "союзника" в области "чистой" философии/: "в публицистике П.Е.Астафьева нередко отражалось влияние на него случайных и временных общественных обстоятельств, а потому она... не может служить выражением его основных и постоянных философских убеждений" /9/.

Нам предстоит убедиться, что дело обстояло совершенно иначе, чем думал Л. А. Козлов; но прежде нельзя не отметить обстоятельство, тоже по-своему драматическое. Среди современников Петра Астафьева был, по крайней мере, один мыслитель, для творчества которого характерна та же существенная связь между философией и публицистикой, то же понимание важности метафизического обоснования социально-политических взглядов – с той только разницей, что и в своей философии, и в своей публицистике этот мыслитель стремился утвердить то, что Астафьев отвергал, и опровергнуть то, что Астафьев отстаивал. Речь идет, конечно, о Владимире Соловьёве, и отнюдь не случайно, что именно Астафьев был главным объектом его прямой и косвенной полемики /после Н.Я.Данилевского, к тому времени уже умершего, и Н.Н.Страхова, в основном защищавшего намять Данилевского от явно клеветнических измышлений Соловьёва /10/. С другой стороны, и П.Е. Астафьев был, в сущности, единственным русским **философом** /а не просто публицистом определенного лагеря/, который не просто спорил с В.С. Соловьёвым по тем или иным вопросам, но ясно и твёрдо указал на основную ложь его "религиозно философской" доктрины"; был его главным – и потому тщательно "забытым" последователями Соловьёва – **антагонистом**. В чём заключается эта ложь, и какую правду ей необходимо противопоставить, мы будем говорить, чуть ниже: а пока отметим, что именно в споре с Соловьёвым, заявившем, что в России не только не существует **никакой** достойной своего имени философии в настоящем \*1, но и не видно "никаких положительных задатков" для её появления в будущем /11/, Пётр Астафьев отмечал. "Коли нет и не может быть русской национальной философии, то нет и не может быть и русского национального самосознания, ибо философия, в отличие от **знания предметов**, есть именно **самосознание** целого духа" /12/. Астафьев точно определил, против чего направлены рассуждения Соловьёва не только против русской культуры, которая без философии обречена оставаться неполноценной, но и против русской нации как таковой, потому что нет нации без национального самосознания. Словно спеша согласиться, что суть дела именно в этом, Соловьёв ответил Астафьеву статьёй, где подверг атаке уже непосредственно концепцию национального самосознания /13/, а позже попытался и изгнать из философии и понятие **личного** самосознания /14/. Так, не располагая достаточной поддержкой со стороны своих единомышленников, П.Е.Астафьев получил ясное подтверждение верности своего основного замысла со стороны противника.

И не просто противника. Владимир Соловьёв, отрицавший "действительность и возможность" русской философии, оказался /посмертно/ "основателем" философского направления, которое, просуществовав на русской почве два десятка лет и переместившись, почти в полном составе, за рубеж, объявило себя там русской философией par excellence и успешно внедрило этот миф в читающую массу с помощью тенденциозных исследований по "истории русской философии" /Вердяев, Н. Лосский, Зеньковский и др./. И сегодня нам приходится пробиваться сквозь толщу этого мифа к подлинно **русскому** в русской философии. Впрочем, это имеет и свою положительную сторону: так мы получаем возможность сопоставить подлинно русское воззрение / выражение Константина Аксакова / с его извращениями, узнать не только прямой путь к истине, но и те тупики, в которые приводит отклонение, от этого пути.

Один из таких тупиков был указан Петром Астафьевым ещё тогда, когда среди русских мыслителей в него свернул, собственно, только Соловьёв /полвеком раньше дорожку туда проложил П.Я.Чаадаев/. Об этом тупике и идет речь в статье "Религиозное "обновление" наших дней", публикуемой ниже. Голос Астафьева не был тогда услышан; по тропинке, проложенной Чаадаевым и Соловьёвым, пошла в начале XX века целая плеяда представителей т.н. "русской религиозной философии". То, что это движение вело в тупик /"бесконечный тупик", по остроумному выражению современному автору/, осознано сегодня уже многими, но далеко не до конца понята та принципиальная ошибка /или подмена/, которая увлекла туда далеко не глупых и, как правило, даже "патриотически" настроенных людей. Ещё хуже

обстоит дело с пониманием того, в каком направлении следует идти, чтобы вернуться на верный путь. Всё это сообщает современной критике Соловьёва и его эпигонов характер скорее зубоскальства /у того же Д.Галковского/, чем трезвого и серьёзного анализа: и что хуже всего, та же ошибка или подмена совершается сегодня /под несколько иными названиями/ очень и очень многими ведущими публицистами патриотического движения. А это грозит тем, что и само это движение пойдёт в тот же идеологический тупик.

Основная ложь того, что П.Е.Астафьев назвал ещё в прошлом веке "религиозным обновленчеством", связана с отождествлением цели **религиозной** жизни человека и задач его **социального** существования. В результате этой коренной подмены возникает квази-христианская "религия **Царствия Божия ни земле**" \*2, когда смысл христианства полагается "в устроении на земле между людьми таких идеально-нравственных отношений, при которых мирская жизнь обратилась бы в царствие Божие" /15/. Астафьев абсолютно точно квалифицирует эту "религию" как позитивно-утилитарную, то есть мотивированную той же идеей "земной пользы", что и социальные учения всевозможных устроителей земного благополучия человека из числа откровенных атеистов. Суть здесь одна: "упразднить **небо**, свести его на землю, сделать его земным". Более того, "религиозный утилитаризм" внутренне губительней для духовной жизни человека, так как он не отвергает религию, а **профанирует** её. "Религиозная проповедь" Вл. Соловьёва как раз и даёт пример такой профанации, лишь слегка завуалированной в замысловатую терминологию \*3. Заимствовав у французского позитивиста Огюста Конта идею "человечества" как "Великого Существа" /le Grand Etre/, Соловьёв потенцировал её в идею "царствия Божия, последовательно открывающегося в жизни человечества" /16/, в учение о постепенном превращении человечества в "богочеловечество". Со всей силой своего /весьма значительного/ литературного и диалектического дарования, Соловьёв обрушился на христианскую идею **личного спасения**, заявляя: "Человек – существо социальное, и высшее дело его жизни, окончательная цель его усилий лежит не в его личной судьбе, а в социальных судьбах всего человечества" /17/. Отметим два внутренне связанных момента: подчинение личности человека т.н. "человечеству" и отождествление религиозного служения человека с его социальными функциями. Эта взаимосвязь не случайна, потому что стремление к "небу" в его коренном отличии от "земли" принадлежит к глубочайшей **сущности** человека: "в этот земной опытный мир помысел о трансцендентном и стремление к нему вносит только человеческий дух, поскольку он сам не **от мира сего**" /18/. Напротив, "богочеловеческая" религия Соловьёва, как и "религия человечества" у его вдохновителя О. Конта /и его предшественника Чаадаева/ – это религия "человечества, отвернувшегося от всякого помысла о чём-либо трансцендентном, не опытном, существующем не для земли, не в её условиях и не для её задач" /19/. Астафьева не сбил с толку "христианский" флёр соловьёвской проповеди, и он оказался совершенно прав флёр был очень скоро отброшен, и Соловьёв сначала обвинил "историческое христианство" в его неспособности решать "богочеловеческую задачу", а затем заявил с сатанинской прямоотой: "Дух Христов действует через неверующих в Него" /20/.

**Такого** не мог не заметить даже "влюблённые" /по собственному признанию/ в яркую личность Соловьёва К.Леонтьев: "гений" сразу превратился в его глазах в "негодяя", которого надлежало срочно "изгнать из пределов Российской Империи" /21/. Астафьев не требовал изгнания "негодяя": он просто много раньше разглядел антихристианскую суть учения Вл.Соловьёва и, что ещё важнее, опознал ту опасность, которая выходит далеко за пределы этой проповеди: опасность **соединения** буржуазной мифологемы "земного рая" /неважно, исходящей от апологетов капитализма, социализма или же третьего пути" /и религиозной идеи Царствия Божия. Астафьев ясно увидел, куда ведёт сакрализация земного как обратная сторона профанации небесного/ и прямо определил путь, намеченный Соловьёвым и другими

"обновленцами", как путь, ведущий "человечество к духовной и культурной смерти и озверению. Когда могло показаться преувеличением: впрочем, и тогда люди, называющие себя христианами, могли бы задуматься над тем, что составило существо конфликта между Христом и фарисеями, "духовными вождями" еврейского народа. Вспомним Евангелие: "Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть" /Лук. 17,20–21/. Именно это "внутри вас есть" было абсолютно неприемлемо для фарисеев, видевших в "Царствие Божием" именно свой вариант "социальной организации человечества", некую цель "мировой истории", то, что "придёт" на землю. И кончилось это неприятие преступлением, с которым вряд ли могут сравниться все другие проявления человеческого зверства [/22/](#).

Как очень немногие в его время, П.Е.Астафьев понял особенно ясно и тот соблазн, который заключается в утопии "Царствия Божия на земле" для **русского человека**, и ту гибель, которую несёт ему этот соблазн. Подчеркнём именно связь соблазна и гибели. Гибель обусловлена тем, что эта утопия противоречит, по основной мысли Астафьева, не только учению Христа, но и самой сути русского национального характера /чего нет в случае евреев, да и многих других народов/. "Наш народный дух не может считать религиозную задачу **земною** задачей, выполняемой устройством какой бы то ни было **организации** людей" – писал Астафьев [/23/](#). А если так, то уступить этому соблазну – значит отречься от **русского духа**, перестать быть русским человеком в собственном смысле слова. "Душа всего дороже – таков основной мотив и Православия, и Самодержавия, и народности нашей" [/24/](#), а это значит, что, поддавшись утопии, основанной именно на отрицании абсолютной целостности души и её спасения, мы разрушим внутреннюю связь между русской Церковью, русским государством и русской нацией, разрушим весь строй нашей жизни. Многим казалось /и кажется то сих пор, вопреки всем урокам истории/, что надёжной гарантией иммунитета русского человека к подобным соблазнам является Православие, взятое само по себе, как единственный "столп и утверждение истины". Астафьев понимал дело и точнее, и глубже. Православие является опорой **богосознания** русского человека и потому может уберечь его от чисто **догматических**, связанных с содержанием Откровения, соблазнов. По "Царствие Божие внутри вас есть" и тем более "душа всего дороже" – это не догматическая истина: она существенно связана не столько с богосознанием, сколько с **самосознанием** человека. А это последнее должно получить свое адекватное выражение именно в русской **философии** как "науке самосознания". Эта философия должна быть настоящей философией, общезначимой для всех людей, а не только для русских – в противном случае она не способна будет удовлетворить все потребности самосознания, поскольку они не сводятся к национальной определенности личности. И в то же время, она должна выразить самые коренные интуиции национального духа, самые задушевные убеждения русского человека именно как **русского**. Пётр Астафьев сделал попытку определить основные начала такой философии, её ключевые категории, и на этой – по существу, важнейшей – стороне его творчества необходимо остановиться подробнее, какими бы отвлеченными не показались здесь некоторые, чисто философские моменты.

### 3.

"Родовой грех философии" заключается, по мнению Астафьева, "в крайней искусственности тех начал", из которых стремится исходить в своих построениях большинство философских систем. Атомы, идеи, Абсолютное, ничто /положительное и отрицательное!/, "бытие вообще", "саморазвивающееся понятие" и т.д. и т.н. – эти и подобные категории, какова бы ни была их собственно философская цела, непригодны именно в качестве **начала**, потому что настоящее начало "не должно **насиловать** здравый смысл, **отрицать** коренные факты общечеловеческого сознания" [/25/](#). Это не значит, что так обстоит дело всегда и везде в философии –



периодически в ней раздаётся призыв "вернуть... философию на почву общечеловеческого непосредственного сознания", на почву познания, доступного каждому человеку и значимого для него. Этот призыв звучал из уст Сократа, бл. Августина, Декарта, и его суть, проста – "единственное самоочевидное знание наше" есть сознание реальности **внутреннего мира** каждого человека. Снова и снова Астафьев доказывал парадоксальный, казалось бы, тезис: "именно самые субъективные состояния внутренней жизни... состояния чувства и волевых устий" переживаются всеми людьми, "как бы ни велики были различия их образования, положения и т.н."; более того, "основное и элементарное" во внутреннем опыте "общё **всякой** субъективной жизни, всем живым существам без исключения" /26/. Тогда как внешний опыт "специализирован и обособляет "даже представителей одного человеческого рода – "что общего во внешнем опыте нашего крестьянина – земледельца и парижского бульварного гамона, афонского монаха и репортёра большой американской газеты" /27/ – внутренняя жизнь, взятая в её основных движениях, объединяет, обнаруживает то фундаментальное сходство, на которое столько раз указывали писатели и поэты всех времён. "Здесь невозможны совершенно новые открытия, – замечает Астафьев – и древний Гомер или средневековый Данте не меньше и не хуже знали внутренний, субъективный мир, чем будет **знать** его какой-нибудь новый Гумбольдт двадцать пятого века" /28/. Но жизнь человеческой души имеет фундаментальное философское значение не только как внутренняя жизнь: она составляет основу понимания и внешнего опыта, основу истолкования мира **вообще**. "Все те основные понятия... под которыми мыслятся нами объекты внешнего мира и их взаимные отношения... коренятся в элементарном содержании внутреннего опыта" /29/. Действительно, при ближайшем рассмотрении, категории вещи и её свойств /субъекта и предиката/, причинности как акта творения, произведения/, ценности и так далее – восходят к "коренным элементам внутреннею опыта", связанным, прежде всего, с чувством и волей. Другими словами, именно во внутреннем опыте мы имеем знание **субстанциональное**, а не феноменальное, знание "самих вещей", а не только их "явлений", и связано это с тем, что "не одно **знание** нашей внутренней жизни дастся нам внутренним опытом, но и самое **бытие** их как фактов субъективной внутренней жизни" /30/. Поэтому только здесь дана "единственная почва, на которой может развиваться действительно единое, общечеловеческое мировоззрение... равно понятное и близкое всем людям, всем странам, векам и народам" /31/.

Нетрудно предположить, сколь негативную реакцию может вызвать такой подход не только у читателя, воспитанного на догмах материализма, но и у получившего более утонченное "идеалистическое" философское образование: та единственно **здоровая** философия, которая исходит из первичной реальности внутренней жизни /а не "смыслов", "идей", "значимостей" и прочих абстракций/, имеет в "чистом идеализме" врага не менее решительного, чем в материализме. С горечью и досадой Астафьев отмечал: "нет задачи труднее и неблагодарнее, как доказывать несостоятельность отрицания вполне самоочевидных... и несомненных истин" /32/. Чтобы понять правоту П. Е. Астафьева и близких к нему как в русской, так и в европейской философии мыслителей /А.А.Козлова, Л.М.Лопатина, В.И.Несмелова, Мэн-де-Бирана, Германа Лотце, Франца Brentano и других/, достаточно, забыв о всякой философии, задуматься над прямым смыслом его слов. Стремление и отвращение, надежда и разочарование, удовольствие и страдание, усилие и сопротивление и многое другое, что составляет стихию моей души – это и есть то единственное, что имеет общечеловеческое значение, то, что знают все люди, независимо от своего положения в мире, и притом знают непосредственно, в оригинале. "От этого своего внутреннего, субъективного знания... сознающее себя **существо** укрыться, убежать не может, как может оно намеренно или случайными условиями жизни быть отчасти или вполне отчужденным от той или иной области предметов" /33/ – от морей, лесов, пустынь, от самолетов, денег или "сникерсов"... Глубочайший и подлинно объективный смысл этого "субъективного" знания можно пояснить простым, но красноречивым примером. Я могу не знать /или сделать вид, что не знаю!/  
/



того, что то или иное мое действие причиняет боль другому человеку; но я не могу не знать, **что такое боль** – для этого я должен перестать быть не только человеком, но и живым существом вообще. Только здесь, в "субъективном" опыте моей души, дана настоящая основа сочувствия, сострадания и **взаимопонимания** между людьми.

Этот незамысловатый пример помогает понять следующие слова Астафьева о том, кого следует считать, в свете сказанного, действительно знающим, или мудрым человеком. "Людям простым, неученым, рабам и пищим это – внутреннее знание, **мудрость**, столь же доступно, как и людям... с высоким научным образованием. Первым оно даже более доступно именно потому, что более ограждено у них от помутнения его и смущения его разноречащими знаниями теоретическими" /34/. Именно эта "самодовлеющая недоступность сомнению внутреннего знания человека о себе самом, о началах своей внутренней жизни, и составляет то, что называется **чистым сердцем** /35/. "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" /Мф., 5, 8/ – сказал Спаситель, который постоянно и всецело обращался именно к душе тех, кто слушал Его слово, постоянно отсылал их к собственному внутреннему опыту.

Но темы богопознания мы коснемся чуть ниже; пока же речь идёт о философии, о "науке самосознания". Признание внутренней, "субъективной" жизни за её настоящее начало составляет лишь первый шаг. "Развитие этого начала в законченную философскую систему есть уже, конечно, дело не простого здравого смысла, но... мысли строго логической и несравненно более здравого смысла глубокой и тонкой диалектики" /36/. Применение такой мысли позволяет установить основные категории философии, исходящей из данных внутреннего опыта. И, прежде всего, оно позволяет прояснить подлинный смысл ключевой категории **сознания**, ложные истолкования которой продолжают процветать и в современной философии. Я имею в виду абсолютно неверное понимание сознания как **отношения** к чему-то **другому**. Задолго до утверждения этой мнимой аксиомы в т.н. "феноменологии" Астафьев подверг её исчерпывающей критике. Сознание, в первичном и основном смысле, есть сам внутренний опыт как "ведомая себе внутренняя жизнь"; "в **ведомости себе** – и состоит бытие внутреннего опыта, сознания" /37/. Эта "ведомость себе" – не случайное, привходящее свойство внутреннего опыта; напротив, это его коренное качество, качество душевной жизни вообще: "психическим становится какое-либо событие нашей жизни именно в той мере, в какой оно... переживается нами, и в этом переживании нами сознается" /38/. "Без этой ведомости себе... нет и не может быть жизни... Жизни столько же, сколько и субъективности, ведомости себе" /39/.

В этом первичном, непосредственном сознании есть принципиально важный момент "отношения", но совсем иного свойства – "это отнесение сознанием всех её /душевной жизни – Н. И./ событий к её внутреннему средоточию, к я" /40/. Самая этимология слова "со-знание" говорит, в первую очередь, о соотносённости любого состояния душевной жизни с её внутренним центром – говорит о том, что "эта жизнь **знает о себе** в переживаемых ею состояниях мысли, чувства и воли" /41/. Быть живым в настоящем смысле слова значит "быть собою, из себя и для себя", то есть быть метафизическим **субъектом**. Поэтому правильнее говорить не о "субъективности" сознания, но о его субъектности, о фундаментальной онтологической связи категорий "жизни", "сознания" и "субъекта". А это значит, что по существу дела всякое сознание есть **само** "сознание, включает в себе указание на **личность** как основную метафизическую реальность.

Но чтобы раскрыть это указание до конца и перейти от субъекта как простой "самости" к субъекту как личности, необходимо усмотреть другое коренное свойство душевной жизни, тесно связанное с её "ведомостью себе", но не тождественное этой последней. Это свойство простейшим образом открывает себя в том различии, которое существует в душевной жизни между её **активными** и **пассивными** состояниями. Анализ этого различия подтверждает

то, о чём говорит уже непосредственный внутренний опыт: душевная жизнь – это, в первую очередь, деятельность, или **воля**; сознание, по своей сути, "не зритель душевной жизни, пассивно со стороны ее изучающий, но основная деятельная сила... становящаяся себе ведомою в событиях этой жизни" /42/. Главная ошибка Декарта и ряда других философов, очень близко подходивших к правильному пониманию естественного начала – философии, в том и заключалось, что они практически отождествляли сознание и мышление, переоценивали "интеллект" по сравнению с волей. Сознётся, непосредственно переживается нами как своя именно **деятельность** души; "как субъекта, то есть субстанциально, знает себя мыслящее существо лишь как деятельную волю" /43/.

Но как быть при этом с бытующим в философии представлением о бессознательной и безличной воле, для которой отдельный человек является лишь неким орудием или "каналом"? Астафьев вскрывает несостоятельность этой мифологемы. Шопенгауэр, Эдуард фон Гартманн и др. говорили о "воле" как о слепом "хотении", страсти, овладевающей человеком извне. Но "существо воли не в хотении, похоти, а в **усилии**. Спиноза очень хорошо знал "хотения" /appetitus/ и исследовал их; однако для воли в его мировоззрении нет ни малейшего местечка" /44/. Достаточно пережить волевое усилие, чтобы понять, что это всегда – **моё** собственное усилие, **мой почин** /по удачному выражению Л.М.Лопатина/, даже и тогда, когда я сосредотачиваю внимание не на самом усилии, а на том, что ему препятствует. Здесь, как и во многих других местах, суждения П.Е. Астафьева удивительно перекликаются с мыслями его замечательного современника, епископа Феофана Затворника /1815–1891/, ясно отличавшего деятельное, "ревнующее о деле" начало души от тех страстей, которые порождаются приходящими извне "помыслами" и "рассеивают" как сознание, так и волю человека. "Ревность действительная, живая, горящая" есть нечто совсем другое, чем страсти, которые, по сравнению еп. Феофана, действуют на душу как сырость на дрова, мешая душе загореться духовным огнём /45/.

Мы оставляем здесь в стороне глубоко продуманное учение Астафьева о свободе воли, понимаемой им как способность **самоопределения**, когда сознание человека не просто "принимает к сведению" те или иные идеи, но оценивает их и превращает в **мотивы** своей деятельности /46/; отметим только, что Астафьев, как и ряд других русских мыслителей, подчеркивает неразрывное единство свободы и разума в целостном человеческом духе. Но сейчас нам важнее опознать то коренное свойство воли, в котором открывается метафизическая и религиозная природа человека.

Существо деятельной, производящей, творческой воли, отмечает Астафьев, "никогда не покрывается ни одним из её проявлений... Она всегда глубже, больше по содержанию своему, чем всё произведённое ею, получившее от неё своё бытие. Иначе, если бы она **вполне** вылилась, воплотилась в последнем, то перестала бы быть творческою, деятельною и обратилась бы в мёртвое, лишённое внутренней жизни явление, перестала бы быть субъектом" /47/. Таким образом, ведомая себе воля непосредственно указывает "на выходящий за пределы всякого возможного опыта, **трансцендентный** характер своего существа, на мир сверхопытных, трансцендентных начал и конечных целей того, что каждый сознаёт в себе, как самое своё внутреннее бытие" /48/. Признание творческой воли неотделимо от признания "её трансцендентного источника, начала, смысла и цели", самосознание неотделимо от богосознания. "Душа, знающая о себе... является, повторяя известное выражение Тертуллиана, от рождения, по природе религиозно-настроенной, как по природе же она и метафизична". Астафьев напоминает, как бы опасаясь неправильного понимания своего учения о самобытности человеческой личности, слова русского поэта

Бог вне меня, превыше мира

В нём смысл и цели бытия;

Не сотворю ж себе кумира

В соблазне собственного я.

**Связь с безусловным началом** – это одновременно связь с безусловной **целью** человеческой воли; потребность в такой цели принадлежит к самому существу человека. Дело в том, что "сознание как ведомая себе у направляемая этим знанием... деятельность, носит в себе уже по этому самому внутреннюю необходимость **судить о себе**, о своей деятельности" /49/. Поэтому "этот род знания никогда не бывает безразличным к **этической** точке зрения... но всегда имеет нравственно-доброе или злое качество и вменяется той мысли, которая с ним **охотно соглашается**" /50/ /последнее выражение принадлежит св. Григорию Богослову, к трудам которого чаще всего обращался Пётр Астафьев/. Именно через этическое происходит, согласно Астафьеву, решающий выход человеческого духа к своему трансцендентному источнику. Того критерия, той нормы нравственной деятельности, которую ищет человек, нельзя найти в физическом мире, где достижение любой цели "зависит от бесконечной массы **условий**, внешних человеку... и в громадном большинстве даже вовсе ему и неизвестных" /51/. В этом земном мире нельзя ни осуществить идеал, ни даже найти указаний на его действительность. Связь человека с безусловным идеалом устанавливается только через выход к трансцендентному, к тому, что называется "небом". Этот "выход" совершается человеком именно тогда, когда он свободно подчиняет свою волю тем принципам, которые не имеют никакой власти и силы на земле, но одни сообщают его поступкам характер нравственной безусловности, позволяя человеку жить согласно смыслу своего бытия /а не "жить по обстоятельствам"/. Короче, это происходит тогда, когда человек свободно подчиняет свою волю воле Божьей. "В этом сильном, живом и освобожденном своим безусловным идеалом духе и лежит то Царствие Божие, о котором сказано, что оно **внутри нас есть**" /52/.

Так обосновывает П.Е.Астафьев со стороны философии \*4 абсолютную – ценность человеческой души – абсолютную именно в силу потребности и способности человека выйти к Абсолютному, вернуть свой самый ценный дар разумной свободы Тому, от Кого он этот дар получил. Пётр Астафьев был убеждён, что такое обоснование составляет существенную, если не главную задачу русской философии, чьи корни уходят в "мировоззрение народа, духовный и умственный интерес которого сосредоточен на самом духе, на самом **внутреннем человеке в его полноте**" /53/.

Но нетрудно догадаться о сомнениях, которые способно вызвать такое понимание основной задачи русской философии в современном русском человеке. Разве не подрывается при этом главный устой патриотической идеологии – идея соборности? И разве не слишком много говорил Астафьев о т.н. "общечеловеческом", которое сегодня стало почти синонимом идеологии, враждебной русскому народу? Ясный ответ на эти сомнения содержится, как мне кажется, в творчестве самого Астафьева.

#### 4.

"Одну из главных и наиболее чреватых недоразумениями ошибок наших славянофилов" П.Е.Астафьев видел "в их чрезмерном преувеличении **соборного начала** в русской народной жизни" /54/. Недоразумения, связанные с понятием "соборности", слишком явно влияют и на современное национально-патриотическое сознание, видящее в этом понятии некий "золотой ключик" к решению, всех проблем. Но ключик оказывается бесполезным, в чем нетрудно убедиться, рассмотрев то, что я назвал бы **основной дилеммой** национализма.

Сегодня мы основательно заблудились "в трёх деревьях", названия которых: отдельный человек, нация и человечество. Налицо три типа идеологий:

идеология индивидуализма, провозглашающего примат личности именно в её сугубой отдельности, как своего рода "человеческого атома": идеология национализма, утверждающего верховенство нации, или народности; наконец, идеология мондиализма, призывающего к тотальной интеграции на основе "общечеловеческих ценностей". Нетрудно видеть, что при этом именно национальная идеология оказывается в самом невыгодном, межеумочном положении. Апеллируя к "принципу соборности", она отвергает индивидуализм, признавая за отдельным человеком только значение "члена" или "органа" национального целого, которое провозглашается "личностью" более высокого порядка – соборной, симфонической и т.д. Но в этом случае национальная идеология оказывается, с философской точки зрения, совершенно бессильной перед "мондиалистской" идеологией тотальной **всечеловеческой соборности**, поскольку нации и народы признаются здесь, в свою очередь, "членами" или "органами" человечества в целом \*5. Действительно, если личность человека может быть членом "соборной личности" нации, то почему эта последняя не может быть членом "ещё более соборной" "личности человечества"? Ответа на этот вопрос у национальной идеологии, основанной, исключительно на "принципе соборности", попросту нет. В итоге **осмысленный** национализм оказывается перед дилеммой: или сохранить идею "соборности" и признать правоту мондиализма, или отвергнуть "всечеловеческую соборность" и превратиться в некий "национал-индивидуализм" /что и происходит сегодня с рядом решительных, но философски не слишком грамотных "националистов"/.

Между тем, выход из этой дилеммы был указан П.Е.Астафьевым более столетия назад – и в его статьях по теоретической философии, и в ключевой работе "Национальное самосознание и общечеловеческие задачи" /1891 г./.

Прежде всего, Астафьев устанавливает простой, свободный от всякой "мистики" смысл понятия "общечеловеческого": это то, что является **общим** для всех **отдельных** людей, то, что есть в каждом индивиде; никакого особого субъекта для этого общего нет и не может быть; человечество – не более, чем собирательное понятие. Другими словами, общечеловеческое – это просто, **основное строение** человеческого духа как такового, вечные и основные начала человеческого бытия, определяющие понятие **человека** /но вовсе не "человечества"!/. Общечеловеческий характер имеют, прежде всего, самосознание и свобода человека; здесь снова можно вспомнить столь близкого к Астафьеву еп. Феофана, который писал: "Человек всегда свободен. Свобода дана ему вместе с самосознанием, и вместе с ним составляет существо духа и **норму человечности** курсив мой – Н. И./: Погасите самосознание и свободу, – вы погасите дух, и человек стал не человек" /55/. Как мы видели, Астафьев вовсе не отрицает фундаментального значения общечеловеческих начал, а, напротив, считает необходимым положить их в основу философии как общезначимого знания. И в этом его важное преимущество перед теми "националистами", которые, не умея опознать настоящее значение **нации**, пытаются монополизировать идеи / истины, справедливости, долга, традиции и т.д./, принадлежащие к самой сути человека как человека.

Но в чём тогда настоящий смысл национального, его самостоятельное значение по отношению к общечеловеческому и индивидуальному? Астафьев даёт на этот вопрос неожиданный, но, как мне представляется, глубоко верный ответ, суть которого можно выразить так: национальное связано с **объективацией** как личностного, так и общечеловеческого; без национального все "общечеловеческие ценности" оставались бы только субъективными, только внутренними, лишёнными **предметного** выражения. Попытаемся рассмотреть этот, на первый взгляд, парадоксальный тезис.

Сначала – простой пример. Основная форма объективации мыслей, чувств, переживаний вообще – это **язык**. Но именно язык всегда национален. Несколько упрощая, можно сказать так: слово по преимуществу национально, тогда как связанное с ним переживание индивидуально, а значение слова –



общечеловечно /и даже "заимствованное" слово вполне национально в составе родного языка/. Я позволил себе этот пример, которого нет у Астафьева, чтобы яснее определить смысл его учения о национальном начале. Астафьев связывает это начало с понятием **культуры** /в широком смысле, куда включено и государственное строительство, и хозяйственная жизнь/ как конкретного **воплощения**, или **строя** общечеловеческих ценностей, когда они существуют не только как достояние отдельных людей, но как нечто объективированное, получившее определенную форму и конкретное содержание. Такой строй всегда национален, и притом сразу в двух отношениях. Во-первых, национальное – это, собственно, синоним конкретности, гармонического и органического синтеза" разнообразных общечеловеческих элементов в **систему** духовных ценностей, которая называется "культурой" и состоит из ряда подсистем – "национальное искусство", "национальная наука" и т.д. /56/. Во-вторых /и это, пожалуй, главное/, каждая такая система создается особой "исторической культурной силой", которую Астафьев называет **национальным духом**. Только национальный дух сообщает общечеловеческим ценностям "объективную жизнеспособность" /57/; они получают определенную форму, полноту и конкретность" только в том органическом строе, в котором они поставлены национальным духом"/58/, Национальный дух, отмечает Астафьев, как "историческая культурная сила" переживает периоды подъёма и упадка, и может быть исчерпан или утрачен, в результате чего культурные начала обессиливаются, лишаются "значения живых мотивов дальнейшей духовной жизни", хотя и сохраняют значение "памятников культуры". Итак, национальная культура мертва без национального духа, и потому нация является синонимом не столько национальной культуры /или национального государства и пр./, сколько именно национального духа, который **создает** культуру как органическое целое. Поэтому, отмечает Астафьев, многие элементы национальной культуры можно найти и у других народов; но "видя в истории массу примеров усвоения народами культурных начал жизни других народов, мы никогда не видели действительного усвоения, заимствования целого культурного строя" /59/ – потому что такой строй есть дело национального духа и его одного.

А это значит, что от национального уже нельзя перейти на более "высокий" уровень, а можно только **вернуться** в индивидуальное или субъективно общечеловеческое – вернуться в результате разрушения конкретного национального строя. Именно поэтому мондиализм и смыкается с индивидуализмом; убежденный космополит, отрицающий национальное, не достигает какого-то "сверхнационального" уровня, а просто автоматически превращается в индивидуалиста, то есть опускается на самый низкий, "исходный" уровень.

Мы видим, что **национализм**, в понимании П.Е.Астафьева, это и подлинный **персонализм** /так как личностью, по точному смыслу его метафизики, является только конкретный человек/, и подлинный **гуманизм**, признающий и утверждающий реальность общечеловеческой духовной природы. Там, где утрачено понимание взаимосвязи общечеловеческой природы, личной души и национального духа, мы получаем эгоизм /лже-персонализм/, космополитизм /лже-гуманизм/ и шовинизм /лже-национализм/. Там, где такое понимание достигается и сохраняется, мы имеем триединство персонализма, гуманизма и национализма, причем именно последний сообщает всему целому его "полноту, внутреннюю правду и действенную силу" /60/.

К сожалению, Пётр Астафьев успел лишь наметить учение о национальном духе, и притом, скорее полемически, в споре с Владимиром Соловьёвым и / как это ни досадно/ с Константином Леонтьевым, который видел в "культуре" некую самодовлеющую форму, которая налагается /кем? в силу чего и при каких условиях?/ на "бесформенную" и пассивную материю "народности". Ясно, что по основному смыслу метафизики Астафьева "национальный дух" никоим образом нельзя считать силой, внешней человеку, действующей помимо него; сам человек творит "в национальном духе", реализует энергию национального духа через свое усилие. Это творчество "в национальном



духе" и составляет истинную **земную соборность** индивидов, которую надо ясно отличать от их церковной, "небесной" соборности в обращении к единому для всех людей безусловному идеалу. В этом последнем случае понятия "творчества" и "созидания" вообще теряют смысл, потому что задача здесь "не созидание Церкви, но **исполнение** Церкви, которая **уже** основана Иисусом Христом" /61/.

Так или иначе, величайшее недоразумение — думать, что национализм и патриотизм возможны лишь там, где оттесняется на второй план личность человека. Лишь под влиянием предвзятого /а порою и просто недобросовестного/ изложения истории русской философии до сих пор преобладает мнение, что индивидуальная духовность, личность человека имеет второстепенное значение для "настоящих" русских мыслителей. "В устройстве русской общественности личность есть первое основание" — отмечал еще И.В.Киреевский /62/, и он же с полной ясностью раскрывал понятие "существенности" /его основной онтологической категории/ как "разумно-свободной личности", которая "одна имеет самобытное значение" /63/. Спустя почти столетие Иван Ильин писал: "Гасить огонь личного духа безумно, потому что угасить его всё равно не удастся... Гасить огонь личного духа преступно, потому что это значит лишить людей доступа ко всему священному, великому и бессмертному на земле" /64/. И между Иваном Киреевским и Иваном Ильиным целая плеяда русских мыслителей создавала философское мировоззрение, в центре которого горит "огонь сильней и ярче всей Вселенной" — огонь личного духа.

## 5.

Опознанию русского в русской философии крайне мешает сегодня неспособность отличить подлинный персонализм от того специфического "индивидуализма", который характерен для западного менталитета, а точнее — для идеологии так называемых "западных демократий". А между тем Пётр Астафьев внёс необходимую ясность и в этот вопрос, рассмотрев его в работе "Из итогов века" /М. 1891 г./ . Остановимся очень кратко на её основных положениях.

Астафьев отмечает, что ключевой идеей, **античной** демократии было **служение** отдельного человека своему народу и государству; именно с этим служением связано античное представление о **человеке-гражданине**. Сама по себе идея такого служения, отмечает Астафьев, имеет непреходящее значение, но лишь при условии ясного представления о **субъекте** служения. В дохристианском мире, однако, как раз и не было "ни ясного понятия о духовной личности... ни самостоятельной личности", следствием чего и стал кризис античного общества; у истоков этого кризиса стоят софисты и Сократ, которые открыли "период борьбы политического идеала гражданина с идеалом духовного человека" /65/. Астафьев подчеркивает, что суть дела заключалась при этом не в мнимой противоположности концепций "духовного человека" и "человека-гражданина", а в том, что в античном мире значение человека оказывалось подменённым значением **учреждения**, формальной организации общества. Требовалось радикальное оправдание и восстановление достоинства человека, и это произошло, когда "над миром засияла христианская истина, признававшая духовную личность, ее значение, и её внутреннюю жизнь за самое святое, высокое и ценное в бытии... Эта политическая и духовная эмансипация личности от учреждения, совершенная христианством, была и гибелью для классического мира", **демократическую** структуру которого уже нельзя "воскресить... после христианства" /66/.

Но именно такая **утопическая** задача легла в основание европейского "парламентаризма", зарождению которого "предшествовало... ревностное изучение **учреждений** классического мира" /67/. При этом отходила на второй план античная идея служения, а христианское понятие духовной личности подменялось представлением о человеке-**особи**, то есть человеке, которым

руководят низшие материальные побуждения, сконцентрированные в идее "пользы" /утилитаризм/. Европейские народы, отмечает Астафьев, попытались "возродить" демократические учреждения античности, основав их уже не на интересах нации и государства, а на "утилитаризме одиночки"; для "обоснования" же этого псевдо-возрождения стали ссылаться на идею высшего значения личности, созданную христианской культурой, лишив её **духовного** содержания, "заимствовав из этой культуры идею высшего значения личности, но только как **особи**, уже независимо от служения каким бы то ни было идеалам" /68/.

Таким образом, современный западный парламентаризм – это, в сущности, концепция социального учреждения как средства наилучшего обеспечения земных интересов человеческой "особи". Здесь предана забвению и античная идея национально-государственного служения, и христианская идея духовной личности. В результате возникает "строй, не знающий истории, не знающий ни национальности, ни государственности, не знающий и никакого другого идеала, кроме мирно благополучной, сытой и посредственной особи, живущей только собой и для себя"; и такой строй, резюмирует Пётр Астафьев, "есть одичание", которому должны дать отпор все, кто "верны знамени православия, самодержавия и народности" /69/.

Работа "Из итогов века" имела небольшое приложение, озаглавленное "Еврейство и Россия"; три десятка страниц, уделенных русским мыслителем "еврейскому вопросу", и составляют, как мне кажется, тот оптимум внимания, которого этот "вопрос" заслуживает – молчание и словоохотливость здесь равно неуместны.

На основании уроков европейской истории Астафьев отмечает главное: "чем меньше всюду становилось государства и народа, чем больше буржуазии, тем более всюду крепло и торжествовало еврейство" /70/. А потому в России нужны "не специальные меры стеснения еврейства", но "общие преграды... потоку денежной буржуазии и голодного, хищного, на всё ради рубля готового разночинства" /71/. "Ассимиляция евреев и торгово-промышленного класса", по мнению Астафьева, неизбежна, но при этом должны строго охраняться законные права русского земледельца и русского землевладельца, то есть крестьянства и дворянства – главных опор национально-государственной и православной России.

Итак, не ограничение еврейства как такового, но ограничение **духа капитализма**, в том числе и "национального" капитализма, составляет, согласно Астафьеву, насущную социально-политическую и экономическую задачу. Прав или не прав Пётр Астафьев в данном случае – особый вопрос; но нельзя не отметить странное, на первый взгляд обстоятельство. Охотно посвящая нас в весьма специфические "тайны Израиля", как их понимал, скажем, В.В.Розанов, нынешние книгоиздатели упорно не замечают того трезвого, а главное – исходящего не из чужих "тайн", а из собственных русских интересов отношения к "еврейскому вопросу", примером которого могут служить статьи П.Е.Астафьева, И.С. и К.С.Аксаковых и ряда других философов и публицистов.

## 6.

Что бы ни думал и ни писал П. Е. Астафьев о Европе, евреях и прочем, в центре его внимания всегда стоял **русский человек**, со своей собственной тайной – тайной соединения /но не слияния!/ "земного" и "небесного", национально-государственного и религиозного; соединения активного и творческого "бытия – в – мире" и постоянного памятования о "мире ином". О той же тайне очень точно писал современник Астафьева Николай Николаевич Страхов: "Обнаружив ещё неслыханную в мире стойкость, живучесть и силу распространения, русский народ, однако же, никогда не отдавался исключительно материальным и государственным интересам, напротив, постоянно жил и живёт в некоторой духовной области, в которой видит свою

истинную родину, свой высший интерес" /72/. В сущности, это означает, что жизнь русского народа и каждого русского человека, верного своему народному духу, заключается **в несении креста**. В центре этого креста, с его вертикальной, устремленной к трансцендентному миру, и горизонтальной, охватывающей земной, феноменальный мир, осями, находится **душа человека**. К сожалению, онтология этого "креста", только намеченная в работах П.Е. Астафьева и ряда других мыслителей /особенно В.А.Снегирёва и В.И. Несмелова/, выпала из поля зрения русской философии XX века /даже в творчестве И.А.Ильина этот ключевой момент отошел на второй план, с печальными для его "философии духа" последствиями/. Но и того, что сделано русскими мыслителями XIX, достаточно, чтобы понять: истинно русский человек, то есть человек, способный сознательно нести этот крест, не может быть "утопистом", потому что утопизм как раз и заключается в попытке снять с себя этот крест, подменив его одномерным существованием. Истинно русский человек не верит ни в какую религиозно-социальную "алхимию" превращения 'земного' в "небесное"; подобная вера, занесенная в Россию с "мистицизмом" масонского толка и подхваченная узким кружком "религиозно-философской" интеллигенции, не имеет никакого отношения к национальному самосознанию русского человека.

Здесь особенно важно подчеркнуть принципиальное различие между т.н. "историософией", выдаваемой за историческое мировоззрение русского народа, и этим мировоззрением в его действительном содержании; Подлинный родоначальник "историософии" – П.Я.Чаадаев, известный своей "любовью" ко всему русскому – дал законченную формулировку концепции, которую только модифицировали его последователи от Вл.Соловьёва до представителей "религиозного обновленчества" начала XX века. По Чаадаеву, единое человечество идёт к своей цели – "Царству Божию на земле" /73/, ведомое неким авангардом в лице Западной Европы, духовное "воспитание" которой является, в свою очередь, делом католической Церкви. Все народы, которые противятся включению в эту колонну, трактуются как "нелепые уклонения от божеских и человеческих истин" /74/ \*6.

Подобная "историософия" была категорически отвергнута творцами русской **историологии**. Сначала Николай Данилевский разрушил химеру "единого человечества" как субъекта истории своим учением о несводимых друг к другу культурно-исторических типах. Затем Константин Леонтьев перечеркнул линейную концепцию исторического времени /не христианскую, а ветхозаветную/, указав на то, что существование всех реальных субъектов истории /народов/ образует естественный цикл "развития-зрелости-умирания".

Наконец, Пётр Астафьев не только подвёл под эти открытия русских мыслителей, носившие, однако, феноменологический характер, прочную метафизическую базу, но и принципиально преодолел антихристианский "мессианизм": Царство Божие не лежит в той или иной точке на оси исторического времени /или на "эсхатологическом" продолжении этой оси/, но открыто для человека **всегда**; эта открытость временного вечному есть ничто иное, как Церковь, основанная Христом-Спасителем /а не "созидаемая" людьми/. Обязанность христианского государства – свято оберегать право человека на выход к вечному", не требовать для себя **всего** человека, помня, что его душа "всего дороже" \*7. **Православный монарх**, несущий крест "двойного бытия" во всей его тяжести, является олицетворением самой души русского человека, подлинным "носителем идеала" /по слова Л. А. Тихомирова об Александре III/ русского человека \*8.

Совершенно необходимо, чтобы сегодня именно **русский человек** занял центральное место в национально-патриотическом мировоззрении; человек, принимающий на себя земное служение своему народу и Родине, и одновременно – как православный христианин – живущий сознанием своей связи с небесным Отечеством. Но для выработки, такого мировоззрения существенное, если не решающее значение имеет восстановление преемственности к русской философской традиции в ее подлинном виде.

## 7.

П. Е. Астафьев верил в будущее русской философии, потому что "истинный предмет и здравой философии и русского мыслящего ума есть **внутренний мир**", который один дает прочное основание для разумного постижения природы всех вещей. При этом он вовсе не отрицал преемственности русской философии по отношению к европейской философской традиции – в той мере, в какой эта традиция является метафизической и христианской: свои собственные взгляды он возводил не только к восточной патристике /и, прежде всего, к учению "великих капподокийцев" Григория Нисского, Василия Великого, Григория Богослова/, но и к "философскому учению славянина по происхождению Лейбница", которое он считал "наиболее сродным русскому философскому характеру" /75/. .

Выше отмечалось, что поставленная Астафьевым задача философской обоснования формулы "Православие, самодержавие, народность" не встретила у его современников достаточного понимания и сочувствия. Но мы вступили бы в противоречие с заветами П.Е.Астафьева, если бы попытались отделить его взгляды от взглядов других русских философов, раскрывавших основные интуиции народного духа, то есть русских философов, выражавших "русское в русской философии". Уже отмечалось, что в философию русского персонализма, учение о "внутреннем человеке" внесли большой вклад такие современники Астафьева, как А.А.Козлов и Л.М.Лопатин; из русских философов начала XX века ближе всего к ним стоит С.А.Аскольдов /Алексеев/ – особо следует отметить его небольшую, но исключительно содержательную работу "Сознание как целое" /1917/. никоим образом не следует преувеличивать расхождения Астафьева /хотя он сам и впадал здесь в явное преувеличение/ с замечательным русским мыслителем Н.Н.Страховым: эти расхождения, связанные, прежде всего, с отношением ко Льву Толстому, мы лучше понимаем сегодня, различая Толстого – творца художественных образов русской самобытности и Толстого – религиозного доктринёра /хотя и здесь надо отличать, по совету Страхова, постановку Л.Толстым реальных проблем христианского сознания от его попыток дать окончательный ответ на эти проблемы/. Ещё важнее то, что философская антропология Страхова, его учение о центральном положении человека во внешней природе /76/, является необходимым дополнением сугубо "внутреннего" подхода к человеку как духовной личности.

Далее, к метафизике Астафьева прямо примыкает развитый В.А. Снегирёвым /77/ и, затем, В.И.Несмеловым **христологический** принцип понимания человека как "образа Божия", и, вообще, учение этих мыслителей о свободно-разумной личности как основной метафизической реальности; и нельзя не пожалеть о том, что в вопросе о сущности человеческой свободы, получившем столь глубокое освещение в русской национальной философии, наша интеллигенция продолжает питаться отбросами экзистенц-нигилизма и его бердяевскими перепевами.

Наконец, уже отмечалась прямая связь астафьевской метафизики истории /данной им, конечно, лишь в наброске/ с более детально разработанными историологическими воззрениями Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева, а также с учением Л.А.Тихомирова о монархической государственности: что касается третьего элемента уваровской формулы – понятия "народности", то здесь ближе всего к Астафьеву стоит Н.Г.Дебольский, давший глубокий и тщательный анализ этого понятия в книге "О высшем благе" /1886 г./ \*9.

Короче, сегодня мы имеем за собой подлинную национальную традицию русской философии, и исключительно важно восстановить прочную связь с этой традицией, соединить с ней все ценное, что порождает современная русская мысль. Один момент хотелось бы отметить особо. В свете учения П.Е. Астафьева о "национальном духе" как "основной культурно-исторической силе" нам необходимо глубже оценить /не впадая в некритические восторги/ учение Л.Н.Гумилева о "пассионарности", дабы преодолеть его



материалистический редукционизм, игнорирующий **духовный** характер этого, начала. Для Астафьева энергия национального духа должна сконцентрироваться в национальное самосознание, способность народа "составить себе определенное понятие о своих силах и стремлениях о том, что ему дорого и мило, и что – ненавистно, о своих насущных задачах, о себе самом/78/. Только такая **зрячая**, а не слепая "пассионарность" имеет настоящее творческое значение в истории народов.

Наследие, оставленное нашей национальной философией, ещё не только не востребовано в полной мере, но в значительной степени **неизвестно** тем, кто может и должен вступить в права наследников. Однако чтобы вступить в эти права на деле, надо до конца понять, что речь идет именно о **духовном** наследии, которое не положишь в кошелек, чтобы при случае "расплатиться" оттуда с современностью. Духовное наследие должно войти в наш собственный дух, поднять его на более высокий уровень самостоятельного мышления. И здесь как нельзя более уместны слова П. Е. Астафьева, написанные им в предисловии к своей последней книге: "Обладает мировоззрением только тот, чья мысль, чувство и воля самодеятельно, собственной работой участвовали в его построении – хотя бы и несовершенном, но непременно самодеятельном. Получить мировоззрение отвне совершенно готовым – нельзя; его нужно самому **выжить** всей своей душой" /79/.

#### Примечания

\*1. Вл.Соловьёв писал это в 1888 г. после И.В.Киреевского, А.С.Хомякова, П.Д.Юркевича, /якобы "учителя" Соловьёва/, когда уже появились основные работы В.П.Карпова, В.Д.Кудрявцева, арх.Никанора, Б.Н.Чичерина и многих других русских философов.

\*2. здесь и в дальнейшем курсив в цитатах из Астафьева принадлежит автору.

\*3. именно профанация религиозных идеалов, а не так называемая "секуляризация общества", составляет основную болезнь нашей эпохи. Говорить о секуляризации /то есть обмирщении/ земной жизни человека бессмысленно, так как, будучи **земной жизнью**, она **фактически** "секуляризована". Суть в другом – в том, чтобы человек уже здесь, на земле, жил для неба, жил "в мире", но не "для мира".

\*4. это важно подчеркнуть, чтобы не предъявлять Астафьеву упреков в том, что он не касается вопросов о благодати, первородном грехе и т.д.

\*5. такое понимание отношения нации и человечества ясно высказал тот же Вл.Соловьёв в "Русской идее".

\*6. в советской, сугубо западнической, "историософии" "Царство Божие на земле" было названо коммунизмом, Европу заменил СССР, а католическую церковь – КПСС; аналогия полная и неопровержимая.

\*7. в ходячем ярлыке "тоталитаризма" постоянно смешиваются два принципиально разных момента: незаконное стремление вовлечь **всего** человека в земное измерение его бытия и вполне **законно** представление о том, что **всё земное** в человеческом существовании так или иначе связано с национально-государственной жизнью.

\*8. здесь возникает вопрос, на который, конечно, нельзя давать поспешного и непродуманного ответа, но который необходимо поставить: а действительно ли институт патриаршества /о котором всегда так хлопотали наши либералы и масоны/ внутренне связан с самосознанием русского православного человека?



И не ближе ли к этому последнему именно образ православного царя как единого главы Церкви и государства?

\*9. Несомненно, что и понятие "соборности", переосмысленное в свете своей неразрывной связи с понятием "личности", ещё может – и должно – найти своё место в русском мировоззрении. Но следует подчеркнуть, что в контексте политики соборность должна быть понята, прежде всего, как задача, а не как готовая данность, мнимое обладание которой действует, конечно, успокоительно, но ещё никого не "собрало" на деле.

1. "Русское Обозрение", октябрь 1892 г., стр. 992.

2. И.В.Киреевский "Избранные статьи", М. 1984 г., стр. 238.

3. Основные биографические сведения о П.Е.Астафьеве взяты из "Критико-биографического словаря русских писателей и ученых" С.А.Венгерова и некролога, написанного Н.Я.Гротом, в "Вопросах философии и психологии" /далее "ВФП"/, кн. 18, 1893 г.

4. Список основных работ П.Е.Астафьева приводится Гротом /ук. работа/.

5. Н.Я.Грот, ук. раб., стр. 117.

6. Сборник "Памяти К.Н.Леонтьева", СПб., 1911 г., стр.145.

7. Н.Я.Грот, ук. раб., стр.116.

8. Кроме указанной в списке Грота статьи "Урок эстетики" см. статьи, включенные впоследствии в сборник "Сокращенная историческая хрестоматия. Пособие при изучении русской словесности", сост. В. Покровский, ч. УП, М., 1904 г., стр. 6, 14, 192.

9. А.А.Козлов "П. Е. Астафьев как философ", ВФП кн.18, 1893 г., стр. 122.

10. Пытаясь убелить читателей, что теория Данилевского является "плагиатом" у немецкого историка Ф.Рюккерта, Соловьёв пошёл на подделку текстов Рюккерта при их переводе на русский язык /см. статью Ю. Пивоварова в журнале "Мир России" №" 1, 1992 г., стр.181/

11. В.С.Соловьёв "Собрание сочинений /изд. "Общественная польза"/, т. v, стр. 87 и далее.

12. П.Е.Астафьев "Национальность и общечеловеческие задачи", М., 1890 г., стр. 22–23. Это ключевая работа появилась первоначально в "Русском Обозрении" /1890 г., кн. 3/ под более точным названием "Национальное самосознание и общечеловеческие задачи". В дальнейшем мы её цитируем как "Национальность...".

13. В. С. Соловьёв "Собрание Сочинений" т. V, стр. 323 и далее.

14. В статьях 1897 – 1899 гг. по "теоретической философии", см."Собрание Сочинений", т. VIII.

15. П. Е. Астафьев "Вера и знание в единстве мировоззрения", М., 1893 г., стр.13. В дальнейшем мы цитируем эту книгу как "Вера и знание...".
16. В. С. Соловьёв "Собрание сочинений", т. VI, стр. 305.
17. там же, стр.301.
18. П. Е. Астафьев "Вера и знание...", стр. 42.
19. там же, стр. 16.
20. В.С.Соловьёв "Собрание Сочинений", т. VI, стр. 357.
21. см."К.Леонтьев, наш современник", Петербург, 1993 г., стр. 318 / письмо к А. Александрову/.
22. Ср.митр. Антоний /Храповицкий/ "'Христос Спаситель и еврейская революция" СПб., 1993 г./работа написана в 1921 году/.
23. П.Е.Астафьев "Национальность...", стр. 34.
24. там же, стр. 38.
25. "Вера и знание...", стр. 111.
26. там же, стр. 171–172.
27. там же, стр. 172.
28. там же, стр. 84.
29. там же, стр. 175.
30. там же, стр. 148.
31. там же, стр. 173.
32. там же, стр. 133.
33. там же, стр. 184.
34. там же, стр. 84.
35. там же, стр. 85.
36. там же, стр. 111.
37. там же, стр. 158.
38. там же, стр. 148.
39. там же, стр. 150.
40. там же, стр. 135.
41. там же, стр. 135.

42. там же, стр. 166.
43. там же, стр. 88.
44. там же, стр. 182.
45. еп. Феофан /Затворник/ "Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться?", изд. 6-ое, Л., 1991 г..
46. см. статью П.Е.Астафьева в сборнике "О свободе воли", М., 1889 г., стр. 271 и далее.
47. "Вера и знание...", стр. 89–90.
48. там же, стр. 90.
49. там же, стр. 118.
50. там же, стр. 96–97.
51. там же, стр. 37.
52. там же, стр. 43,
53. "Национальность...", стр. 44.
54. там же, стр. 30.
55. еп. Феофан, цит. соч., стр. 43.
56. "Национальность..." стр. 11–13.
57. см. публикацию статьи Астафьева "Объяснение с г. Леонтьевым" /"Московские Ведомости", № 177, 1890 г, /в книге "К.Леонтьев, наш современник", где она дана под заглавием составителя "Добрая ссора лучше худого мира"/ в газетной статье Астафьева эти слова взяты в качестве эпиграфа/.
58. "Национальность...", стр. 11.
59. там же, стр. 14.
60. там же, стр. 8.
61. там же, стр. 40.
62. Н.В.Киреевский: "Избранные статьи", М., 1984 г., стр. 228.
63. он же, "Полное собрание сочинений", т.1, 1911 г., стр. 274.
64. И.А.Ильин. "Путь к очевидности", М. 1993 г., стр. 273.
65. П.Е.Астафьев "Из итогов века", М., 1891 г., стр. 18.
66. там же, стр. 19.
67. там же, стр. 21.

68. там же, стр. 63.

69. там же, стр. 79–80.

70. там же, стр. 100.

71. там же, стр. 103.

72. Н.Н.Страхов "Борьба с Западом", кн. 1, 2-ое изд., СПб., 1887 г., стр. 5.

73. П.Я.Чаадаев. "Полное собрание сочинений", т. 1, М., 1991 г., стр. 87 / французский оригинал чаадаевских рассуждений о России/.

74. П.Я.Чаадаев. "Философические письма", в сборнике "Россия глазами русского", М., 1991, стр. 32. Очень характерно, что – по Чаадаеву – главная беда в том, что "эти нелепые уклонения" мешают "свести небо на землю"/!//

75. "Национальность...", стр. 44.

76. Н. Н. Страхов "Мир как целое", 2-ое изд., СПб., 1892 г..

77. Очерк философского учения В.А.Снегирева "Оправдание души" был напечатан мною в журнале "Обводный канал" /самиздат/ за 1983 г. С общей характеристикой русской национальной философии читатель может познакомиться по моим статьям "Восхождение к основам"/ "Лен. панорама", №3, 1991 г./ и "К истории русской философии" /"Логос", № 2, 1992 г./.

78. "Национальность...", стр. 6.

79. "Вера и знание...", стр. V.

Использованы материалы сайта <http://russamos.narod.ru/01-02.htm>

---

Здесь читайте:

Астафьев Петр Евгеньевич (1846–1893), русский философ

Николай Ильи - страница философа

Ильин Н.П.: «Расцвет русской литературы неотделим от взлета национальной философии» (МОЛОКО – русский литературный журнал)

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ

**KMINDEX**

УЧАСТНИК  
**Rambler's** TOP  
100

**mail.ru** РЕЙТИНГ  
31920340 47835  
15057

Проект ХРОНОС существует с 20 января 2000 года,  
на 2-х доменах: [www.hrono.ru](http://www.hrono.ru) и [www.hronos.km.ru](http://www.hronos.km.ru),

редактор [Вячеслав Румянцев](#)

При цитировании давайте ссылку на ХРОНОС





# Надежда Аллилуева

Впервые слово "Византия" я услышал в день своего пятидесятилетия, едучи в трамвае. Слово мне понравилось. И я решил, что хорошо бы, чтобы о моем представлении про Византию узнали и другие люди. И вот я взялся за написание этой книжки...

## ХРОНОС CD-ROM

[SEMA.RU](#) > [ХРОНОС](#) > [СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#) > РЕЛИГИОЗНОЕ  
ОБНОВЛЕНИЕ НАШИХ ДНЕЙ >

	Петр АСТАФЬЕВ
	СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ
<p><a href="#">На первую страницу</a></p> <p><a href="#">НОВОСТИ ДОМЕНА</a></p> <p><a href="#">ГОСТЕВАЯ КНИГА</a></p> <p><a href="#">БИБЛИОТЕКА ХРОНОСА</a></p> <p><a href="#">ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ</a></p> <p><a href="#">БИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ</a></p> <p><a href="#">ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ</a></p> <p><a href="#">ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ТАБЛИЦЫ</a></p> <p><a href="#">СТРАНЫ И</a></p>	<p>Религиозное "обновление" наших дней</p>  <p><i>П.Е.Астафьев</i></p> <p>Переход к главам: <a href="#">I</a>, <a href="#">II</a>, <a href="#">III</a>, <a href="#">IV</a>, <a href="#">V</a></p>

[ГОСУДАРСТВА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ](#)

[ЭТНОНИМЫ](#)

[РЕЛИГИИ МИРА](#)

[СТАТЬИ НА  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#)

[МЕТОДИКА  
ПРЕПОДАВАНИЯ](#)

[КАРТА САЙТА](#)

[АВТОРЫ ХРОНОСА](#)

## I.

Умственная жизнь современного культурного человечества за последнее десятилетие представляет нам всё более ясные и несомненные признаки происходящей в этой жизни крупной и глубокой перемены. Совершается, по-видимому, духовный поворот, настолько резко отрицающий самые общие и основные мотивы нашего ещё недавнего прошлого, что в нём можно даже видеть предвестника наступающего духовного кризиса. Всё громче и настоятельнее начинают заявлять о себе в умах лучшей части общества, сохранившей ещё свежесть, живость и силу мысли, интересы и вопросы, о которых ещё недавно можно было думать, что они уже навеки похоронены, навсегда заглохли. Эти вопросы и интересы – важнейшие во внутренней жизни человека, ибо определяющие его понимание внутреннего смысла, ценности и задачи своей собственной жизни. Лишенные какого-либо прямого утилитарного или политического значения и отнимающие у *интересов жизни чисто-политической, промышленной, технической и т.п.*, в глазах глубоко проникнутого ими общества огромную долю их важности и ценности, они даже выдвигаются на первый план, оттесняя последние, ещё недавно безраздельно властвовавшие над умами. После долгой и шумной оргии всеобщей, беззаветной, ни пред чем не останавливающейся и ничем не сдерживаемой погони человечества за наслаждением, властью, успехом и всякими внешними благами, отвоевываемыми у жизни в беспощадной и ничем не стесняющейся борьбе с окружающим миром и обществом, – это человечество как бы жаждет отдыха и мира в забытой среди дикого разгула, но все ещё дорогой духовной родине своей. После исключительного и страстного увлечения великолепными, подавляющими громадностью своих результатов успехами, открытиями и приобретениями нашего века в области

политической, экономической, прикладных знаний, технической, – человечество как бы невольно начинает вспоминать о себе самом, о своей забытой внутренней, духовной жизни. Эта жизнь, очевидно для всех, не только не углубилась, не расцвела полнее от всех тех успехов и приобретений, но оскудела содержанием, измельчала, утратила свое значение и ценность. И вот, там, где ещё недавно умы и страсти волновались только вопросами о переходе власти и влияния от одной политической партии к другой, о той или другой перемене в учреждениях и лицах, о новостях биржи и новых условиях спекуляции, о новейших открытиях и изобретениях, сулящих человеку новое удобство жизни, новый источник наслаждения или новое орудие в борьбе с окружающим и новую власть, – снова все решительнее начинают привлекать к себе внимание и интерес неутилитарные, долго считавшиеся праздными вопросы философии, вопросы о смысле и задаче жизни, о её нравственных основах.

Оживление в обществе собственно философского интереса за последнее десятилетие есть факт совершенно несомненный для каждого, следящего за литературой, общественной и умственной жизнью. И это оживление сказывается очень яркими, недвусмысленными признаками во всех образованных обществах современности, за исключением, может быть, одной современной Германии, и всего ярче и недвусмысленнее – в России, Франции и Северной Америке. Повсеместное основание и быстрый рост разных философских, религиозно-нравственных и психологических обществ; все определеннее выступающая, на место прежней политической и социальной, нравственно-философская окраска произведений новейшей публицистики, критики и беллетристики; новый для конца нашего века преимущественный интерес университетской молодежи ко всему,

имеющему нравственное и философское значение; преобладающий интерес большого читающего европейского общества к произведениям таких писателей, как Достоевский и Л.Толстой: — все это факты слишком заметные и красноречивые. Наряду с ними всё усиливается и распространяется и самая беспощадная критика прежнего, чисто-утилитарного и социально-политического строя мысли.

Не менее, если не более, несомненно, но очевидно ещё более глубоко жизненно и знаменательно видимое оживление в современном обществе интересов религиозно-нравственных, пробуждение в нём вопросов, которые так недавно ещё почитались частью решенными, частью навсегда упраздненными положительною наукою и политическою, социальною и экономическою мудростью XIX-го века. Религиозная идея, о которой в интеллигентном обществе недавнего прошлого и его литературе было просто "не принято" упоминать и считалось неудобным как-нибудь высказываться, — к которой большинство в лучшем случае относилось индифферентно, как к тем книгам, которые *graeca sunt, non teguntur*<sup>1</sup> — не только снова признается мыслью в её глубочайшем жизненном значении, но и горячо и искренно обсуждается в частных беседах, в светской литературе, в ученых обществах. С нею связываются снова самые основные и все решающие вопросы мировоззрения и воззрения на нравственную жизнь и её задачи. На неё опираются самые разнообразные теории нравственного и общественного строя жизни, возникающие даже на такой почве, которая, по-видимому, совершенно от религиозной области отмежевана, как, например, почва положительного знания, науки. Даже на **этой** почве пытаются возвести здание новой религии и религиозной нравственности, — религии и нравственности "научной". Даже и здесь, где исходят из признания, что



старая христианская религиозная идея износилась, устарела, и для человечества, выросшего уже из возраста поучения притчею и басней, более негодна (P.Carus)<sup>2</sup>, – религиозная идея вообще почитается необходимою основой нравственного мировоззрения, а выражение её в христианстве высоко чтится как чистейшее и святейшее из её исторических выражений. Какое скудное и рассудочное, мелкое содержание ни влагали бы в эту "научно-религиозную" идею – важно то, что содержанию этому пытаются придать религиозное, нерассудочное значение. В наши дни клич Прудона: *guerre a Dieu!*<sup>3</sup>, – его воззвание к борьбе против "всякого идеала" – остался бы, по-видимому, бездействен, не собрал бы уже вокруг него толпы фанатиков-последователей. В наши дни, по-видимому, число равнодушных к религиозной идее или в принципе отрицающих её становится всё ограниченнее, Толпа тех, чья мысль не хочет или не может забыть, во имя требования окружающей жизни и собственного духа, затверженный в молодости урок позитивно-утилитарной мудрости, как он ни оказывается, при живом испытании действительности, бессодержательным и бесплодным, всё редееет. Среди тех современников, которые не держатся безнадежно и упорно за мертвые формулы своей старой школы, но живут и чему-нибудь учатся у жизни, кто смотрит не в похороненное и осужденное прошлое, но в будущее и на него надеется, нет уже ни отрицающих религиозную идею, ни серьезно к ней индифферентных. Здесь есть только или опирающиеся на христианское учение, стремящиеся глубже, полнее и яснее усвоить его и провести в жизнь, или неудовлетворенные христианством, не уразумевающие его и ищущие "новой" религии. На какие ложные пути ни уклонялись бы эти ищущие нового религиозного начала, – то в фантастической "религии человечества", то в "религии



прогресса", то в религии "мировой эволюции", – в какой ложный мистицизм они на этих путях не впадали бы, – важно, что "религиозная идея", а не какая-либо иная, и для них остается руководящею – краеугольным камнем их нравственного мировоззрения. И они в ней именно ищут ответа на свои вопросы о смысле жизни, её задачи и ценности, и они поднимают эти упраздненные вопросы.

Эта потребность в связи нравственно-философских понятий с идеею религиозной, как последним "основанием" нравственного мировоззрения, сказавшаяся оживлением религиозной идеи одновременно с оживлением интереса к вопросам нравственной, внутренней жизни, составляет едва ли не самую характерную черту того процесса, который совершается в умственной жизни современного общества последних десяти-пятнадцати лет. Черта эта, – совершающаяся перемена в строе духовного мира современного человека – конечно, очень знаменательна и решительна для дальнейшей будущности его. Она не менее знаменательна, чем некоторые, давно уже подмеченные признаки готовящейся крупной перемены и во внешнем строе его жизни, каковы упадок престижа чисто-политической жизни и веры в её интересы и формы, усиливающееся сознание ненормальности порядка, подчиняющего государственную власть борющимся частным социальным интересам, очевидно, близящийся конец долгого господства над миром денежной буржуазии и созданного ею царства рубля и т.п.

Насколько же действительно глубоко, насколько решительно затрагивает самые корни духовной жизни современного человечества это характеризующее наши дни оживление в нём религиозной идеи, наряду с оживлением нравственных интересов, пробуждением вопроса об истинно-

нравственной, духовно-осмысленной жизни? Настолько ли глубока и жизненна эта перемена, что мы в ней можем видеть действительный предвестник готовящегося духовного кризиса, начало действительного духовного "возрождения"? Или же перемена эта ещё далеко не полная и не коренная, но затронула лишь поверхностно и односторонне важнейшие вопросы духа, а самое возрождение, поэтому, представляется ещё и далеким, и сомнительным?

Конечно, несомненным и крупным шагом к умственному возрождению представляется уже сам по себе один тот факт, что в духовном мире человека, мельчающем, все более глохнущем среди всецело поглощавших его забот, лихорадочно-напряженной, ничем высшим не осмысленной и никаких высших потребностей не признающей и не удовлетворяющей внешней жизни, поднимаются снова, во всем своем глубоком Жизненном значении, такие вопросы, как религиозный и нравственный, — вопросы о смысле и оправдании жизни. Уже это одно сосредоточие духа на себе самом, на живых источниках своей собственной жизни и её временно-забытых силах, запросах и нуждах не может пройти бесследно. Оно не может не отразиться в подъёме духовных сил человека, в углублении и увеличении энергии его замиравшей внутренней жизни, в умиротворении и освежении его настроения, ставшего уже в целых народных массах или озлобленным, или болезненно-пессимистическим.

У нас, призыв человека, забывшего о себе самом в суете и блеске внешней жизни, к заложенным в нём самом живоносным и неиссякающим источником жизни, — принадлежит за последнее время Ф.М. Достоевскому. Этот призыв был настолько могуч силою искреннего убеждения, что его голос заглушил и эту полную злобы и разврата суету, и этот мишурный блеск

окружающей жизни во имя борьбы за власть и наслаждение, и был услышан всякою живою душой. Произведения Достоевского подняли не только в умах огромной массы русского общества, но и на Западе, в глубоко деморализованной буржуазной Франции, вопрос религиозно-нравственный, временно заглушённый всеми похотями политической борьбы и погони за наживой, но незабываемый. Благодаря им, человек того времени, долго не признававший никакой задачи, кроме борьбы на жизнь и смерть со всем и со всеми, ради власти, успеха и наслаждения, почувствовал неодолимую власть над собою этого вопроса, сознал невозможность жить дальше без его разрешения, обходить его или забывать о нём.

Начатое Достоевским дело искреннего оживления в умах религиозного и нравственного интереса нашло себе много продолжателей и развивателей. Оно всё шире и глубже охватывало мысль общества, вызывало всё более полное и подробное обсуждение и истолкование нравственно-религиозного вопроса, ближайшее выяснение его действительного содержания и ставимых им задач. Отрицательный результат этого умственного движения — постепенное разрушение, обнаружение во всей их тщете и бесплодности утилитарных и буржуазно-положительных взглядов на жизнь и искание иных идеалов её и иного её смысла и оправдания, чем личное наслаждение и благополучие, постепенно приобретал в умах все более силы и признания. Критика утилитарно-социальных, мелкобуржуазных идеалов жизни, в начале робкая, становится всё смелее, резче, беспощаднее в руках самых разномыслящих писателей (напр. П. Леруа-Болье<sup>4</sup>, Л.Толстой, Ницше). Но в положительном определении самого существенного содержания, в выяснении основных положительных требований религиозно-нравственной задачи, возникшей перед мыслью во всём своём глубочайшем

значении и горячо, и искренно признанной его за "первую и важнейшую" из её задач, поступательное движение возрождающейся мысли далеко не так цельно и несомненно. Слишком глубокие следы оставило в этой мысли более, чем вековое господство чуждого религиозно-нравственных интересов, позитивного и утилитарного воззрения на мир и жизнь. Эти следы почти неизбежно отразились и более или менее явно, более или менее к ущербу действительно-религиозных и нравственных начал, в первых новых попытках современного человечества точно сформулировать свой ответ на религиозно-нравственный вопрос. Они отразились на его попытках положительно определить свои понятия о задаче жизни, ставимой ей требованиями религии и нравственности, так же, как и о том отношении, в котором стоит религия к нравственности.

В этом отношении влияние прежнего господствующего мировоззрения (скептицизм и критицизм) с его вытекающим из них отрицанием всего, что не есть опытное явление или порядок явлений, с феноменизмом, позитивизмом и соответствующей этикой утилитаризма, приспособления и борьбы за существование и т.п., выразилось в одной особенности современной нравственно-религиозной мысли, не менее резко и определенно характеризующей её, как и самое оживление этой мысли за последние годы. Особенность эта состоит в общем стремлении современной мысли весь смысл, всё содержание и всё значение религии свести исключительно к задаче утилитарной и опытной: быть источником закона для жизни и деятельности человека на земле, нормою его отношений к своим земным ближним и окружающему его опытному миру. Всё иное содержание религии, не имеющее прямого отношения к этой практической задаче — быть источником "закона для нравственной земной жизни", —

с этой точки зрения признается или несущественным, лишним, или же и вовсе ложным и вредным, и прямо, как такое, отрицается. Вопрос теологический и метафизический, догмат и культ – всё более лишаются своего значения, всё решительнее уступают место вопросу практической, земной морали. Оживление религиозно-нравственного интереса здесь оказывается, как видно, по существу непосредственным оживлением лишь интереса практически-"нравственного" (и социально-нравственного). Религиозной же идеи оно касается лишь настолько, насколько последняя связана с нравственною деятельностью человека среди ему подобных, в земной обстановке общежития. Такое понимание отношения задач нравственности и религии, несомненно, очень далеко расходится с их традиционным пониманием. Оно неизбежно придаёт и той, и другой совершенно своеобразное значение и особенное содержание, и этим-то своеобразным пониманием значения и содержания религии и нравственности, – из которых первая всецело исчерпывается, будто бы, задачей обоснования и санкции второй и в нравственном общежитии вполне, без остатка, находит своё выражение и осуществление \*1, – и характеризуется оживившаяся в последние годы религиозно-нравственная мысль современности. От оценки такой основной и общей тенденции этой мысли и будет зависеть признание нами за её настоящим движением значения полного духовного возрождения человечества, или же только – первого, ещё смутного проблеска зари грядущего возрождения, зари, в которой мрак пережитой ночи ещё борется со светом нарождающегося дня, колеблющимся и призрачным.

Примечания к публикации.

Статья П.Е.Астафьева была первоначально опубликована в газете "Московский Листок",



1891 г., №№ 311-344, а затем включена в книгу "Вера и знание в единстве мировоззрения", М.: 1893 г., стр. 1-53. В настоящей публикации исключены ссылки автора на дальнейшие главы этой книги и исправлены очевидные опечатки; орфография приведена в соответствии с современными нормами /в тех случаях, когда это не искажает авторский стиль/.

\*1. Такова основная мысль "религии человечества" О.Конта<sup>5</sup>. Здесь за упразднением всякого вопроса о чём-либо внеопытном, трансцендентном, и за сосредоточением всех стремлений духовной жизни человека в мире опытным, феноменальном, на долю религии остается лишь *религиозное чувство*. Оно выражает, будто бы, лишь неясное сознание какой-то высшей силы, которой подчинены индивидуальные судьбы. Но — на земле в единственно-открытой позитивизмом для мысли области опыта, таковою высшею силой для человека является человечество, — Grand Etre Humanite!

1. "это по-гречески, это не читается" / лат./ — то есть "китайская грамота", нечто непонятное.

2. Карус, Поль /1852-1919/ — американский философ, по происхождению немец. Наиболее известен как издатель журналов "Открытый Суд" (The open court) и "Монист" (The Monist), в которых пропагандировалась идея религиозного мировоззрения, построенного на "строго научной основе".

3. Прудон, Пьер Жозеф /1809-1865/ — французский социолог и экономист, теоретик анархизма; лозунг "войной на Бога!" выражал "антитеизм" как составную часть его мировоззрения.

4. Леруа-Болье, Поль /1843- / – французский публицист и экономист. Его брат Анатоль /1842-1912/ – член французской Академии, автор трёхтомного сочинения "Империя царей и русский народ"./"L'Empire des Tsars et les Russes", 1881--3/.

Переход к главам: I, II, III, IV, V

*Перепечатывается из сборника "Русское самосознание" –*

<http://russamos.narod.ru/01-03.htm>

---

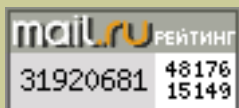
Здесь читайте:

Астафьев Петр Евгеньевич (1846-1893),  
русский философ

Астафьев П.Е. Еврейство и Россия (письма).

Николай ИЛЬИН - "Душа всего дороже..." О  
жизни и творчестве П.Е.Астафьева.

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ



Проект ХРОНОС существует с 20 января 2000  
года,

на 2-х доменах: [www.hrono.ru](http://www.hrono.ru) и [www.hronos.km.ru](http://www.hronos.km.ru),

редактор [Вячеслав Румянцев](#)

При цитировании давайте ссылку на ХРОНОС

# Надежда Аллилуева

Впервые слово "Византия" я услышал в день своего пятидесятилетия, едучи в трамвае. Слово мне понравилось. И я решил, что хорошо бы, чтобы о моем представлении про Византию узнали и другие люди. И вот я взялся за написание этой книжки...

## ХРОНОС CD-ROM

[SEMA.RU](#) > [ХРОНОС](#) > [СТАТЬЯ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#) > [РЕЛИГИОЗНОЕ](#)

[ОБНОВЛЕНИЕ НАШИХ ДНЕЙ](#) >

### ХРОНОС

Петр АСТАФЬЕВ

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ

[На первую  
страницу](#)

[НОВОСТИ ДОМЕНА](#)

[ГОСТЕВАЯ КНИГА](#)

[БИБЛИОТЕКА  
ХРОНОСА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ИСТОЧНИКИ](#)

[БИОГРАФИЧЕСКИЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ПРЕДМЕТНЫЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ  
ТАБЛИЦЫ](#)

Религиозное "обновление" наших  
дней



*П.Е.Астафьев*

Переход к главам: [I](#), [II](#), [III](#), [IV](#), [V](#)

[СТРАНЫ И  
ГОСУДАРСТВА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ](#)

[ЭТНОНИМЫ](#)

[РЕЛИГИИ МИРА](#)

[СТАТЬИ НА  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#)

[МЕТОДИКА  
ПРЕПОДАВАНИЯ](#)

[КАРТА САЙТА](#)

[АВТОРЫ ХРОНОСА](#)

## II.

Тенденция – видеть выражение всей религиозной идеи, осуществление всей религиозной задачи в устройении идеально-нравственных отношений на земле между членами общезития и человеком и природоу, или в содействии делу нравственно-социального прогресса, реформы земных отношений и учреждений в духе требований религиозного учения, – для современной религиозно-нравственной мысли решительно наиболее характеристична. Ею проникнуты все без изъяна наиболее крупные и влиятельные формы, в которых выражается духовное движения современности, от наиболее популярных, распространенных в массах религиозных сект и до носящих на себе чисто-личный характер философских учений об истинно-нравственной жизни. Не говорим здесь о западной Европе и Америке, в которых протестантизм и рационализм за несколько веков уже успели подготовить особенно восприимчивую почву для мысли о "только нравственном" значении и содержании религии. В приуроченной к чисто-земным нуждам и задачам религии – место и для признания самих религиозных догматов и таинств лишь со стороны того поучения для земной нравственной жизни, какое можно из них вывести. Здесь место и для отрицания всей метафизической, мистической и обрядовой стороны религии, и для скептического отношения ко всему сверхопытному, трансцендентному. Здесь, на этой почве, не только среди "свободных мыслителей", но даже и среди служителей и учителей церкви можно встретить (например, в Англии) открытое и мотивированное признание, что учение о личном Боге, личных отношениях к нему человека, о личном бессмертии и т.п. или вовсе не существенны, или по важности совершенно исчезают перед значением задачи морализации земной жизни, устройства на земле и для земли идеальных нравственных



отношений, "царствия Божия" в условиях земной действительности, Здесь возможно, что какое-либо духовное лицо (напр. "достопочтенный" Мак-Дональд) совершенно серьезно указывает, в религиозном собрании на заслугу унитаризма<sup>6</sup>, что он "напомнил нам, что рядом со сверхъестественным есть нечто более полезное, более интересное и, в сущности, более влияющее на людей – естественное"! Здесь возможны и всякие – Буазеи, Конуэи, Юлиаки и Казеи<sup>7</sup>, – отрицающие собственное существо религии ради будто бы религиозных мотивов \*2.

Но и в современной России, несмотря на некоторые присущие русскому народному характеру черты, решительно несовместимые ни с холодным, формальным рационализмом, ни с отождествлением нравственности с правильным поведением, ни с замкнутостью мысли в сфере одной наличной окружающей действительности, её задач и интересов и т. п. мы встречаемся с тою же тенденцией: разрешить всю религиозную идею в систему законов земной нравственной жизни, в устройении "царствия Божия" здесь, в земных условиях, без всякого отношения к миру трансцендентному. Наиболее успешно и быстро распространяющееся у нас, преимущественно на юге и юго-западе, за последние годы среди масс сектантское учение, подкапывающееся под самые основы православного вероучения, упраздняющее и догматическую, и обрядовую сторону религии во имя морализации жизни, есть резко отмеченное указанною тенденцией, протестантски-рационалистическое учение штундизма<sup>8</sup>. Та же тенденция составляет самую душу, самый жизненный нерв учения гр. Л.Толстого. А оно оказало такое огромное и глубокое умственное влияние, увлекаая за собою все далее и далее от догматических и мистических основ христианства, не только на незрелые умственно, но искренне чувствующие

неправду в своей жизни и ищущие из неё выхода, полуобразованные и преимущественно юные массы, но и на вполне умственно-зрелых людей, становящихся его апологетами, вроде, например Н.Н.Страхова \*3. Что, в самом деле, как не признание за единственно-существенное в религиозной идее её "практически-нравственного", опытного содержания, выводимых из неё "законов земной жизни", могло побудить Н.Н. Страхова к утверждению, что гр. Л.Н. Толстой, отвергший всю метафизическую и догматическую, всю мистическую и всю обрядовую стороны христианского вероучения, заменивший личного Бога "разумением жизни" и законом жизни, не признающий ни личных отношений человека к личному Богу, ни личного спасения и бессмертия, — что этот самый гр. Л.Толстой "впервые открыл нам настоящий дух Христова нравоучения"? Что могло оправдать в его глазах отрицание глубокой враждебности исключительно практически-нравственного учения гр. Л.Толстого всякому религиозно-догматическому учению вообще — на том только основании, что "центр учения гр. Толстого составляют не какие-либо догматы, а христианские правила жизни, изложение и объяснение наших обязанностей (I .с.113)?! Очевидно, только убеждение, что в "правилах жизни", в добром поведении, а отнюдь не в трансцендентных догматах, верованиях, чаяниях и стремлениях исключительно-важное содержание религиозной идеи. Только поэтому оказывается не враждебным будто бы последней отрицание и разрушение всей трансцендентной, идущей "далее" всех возможных земных отношений и задач, части религиозного учения и настроения. Только под давлением этой практически-рационалистической, не признающей ничего сверхопытного, трансцендентного мысли, мог Страхов сознательно признать Л.Толстого "истолкователем", а не отрицателем Евангелия, из которого именно все идущее

далее сферы земных отношений и нужд, далее сферы опыта – графом "исключено", как ненужное, не нравственное и ложное. Только под влиянием этой мысли, быть может, несознаваемым отчетливо, мог Н.Н.Страхов bona fide<sup>9</sup> приравнять учение гр. Л. Толстого к тем историческим христианским учениям, "в которых на первое место ставилась практика святой жизни, осуществление нравственных идеалов (с.117). Этого, однако, – забывает он – те "христианские" учителя и достигали, и искали, отнюдь не отрицая трансцендентного ни в содержании религии, ни в религиозном настроении верующего человека, не отрицая ни личного Бога, ни церкви, ни молитвы и обряда.!

Недоразумение в этой апологии учения Л. Толстого слишком очевидно и слишком явно покоится на характеризующем современность убеждении, что вся религиозная задача лежит в области практической нравственности, в ней выражается и ею всецело осуществляется, – к полной замене, иными словами, религии, опытной практической нравственностью, святою жизнью на земле, в земных условиях. Будучи свободен от этого общераспространенного в наше время убеждения, Н.Н.Страхов вспомнил бы, прежде чем защищать "религиозный" характер нравственного учения графа Л. Толстого, о факте, которого он, при своем высоком образовании, не знать не мог о существовании в истории человечества массы нравственных учений, самых филантропических, либеральных и чистых, созданных не только "независимо" от какого-либо религиозного учения и настроения, но и на почве прямого отрицания, какой бы то ни было, религии, какого бы то ни было Бога, (например, у Прудона, многих энциклопедистов, в морали "свободного идеала" Гюйо<sup>10</sup>, в морали Летурно<sup>11</sup> и др.).

Но если у Н.Н.Страхова общая и коренная тенденция нравственно религиозной мысли современности слишком явно сказывается в очевидных натяжках и софизмах его апологии гр. Толстого, то у другого нашего писателя В.Соловьёва, она выражается в гораздо более философски обоснованной, с виду глубокой и систематической форме. Это — проповедь христианства, перерождающего человека и мир путем "нравственно-социального прогресса", водворяющего на земле царство Божие, возводящего до последнего царства мирское, и в этом имеющего всё свое значение. Вл.Соловьёв, конечно, очень далёк от принципиального отождествления религии с земной, практической нравственностью в форме прямого отрицания трансцендентного, идущего за пределы земной действительности с её задачами и силами, начала в религиозной идее и религиозном настроении. Он придает высокое значение метафизическому и религиозному догмату, хотя и ищет ему обыкновенно как бы "оправдание" в его практически-нравственном истолковании, в практическом нравственном поучении, которое можно из него извлечь; крупное место отводит он, далеко расходясь с рационализмом, в своём мировоззрении и началу мистическому. И, тем не менее, последовательно развитие его понятия о религии, как о "норме действительности", существо которой в том, чтобы дать "законы жизни, законы взаимных отношений между людьми и отношений человечества к опытному миру", приводит его к той же замене задачи религиозной задачей социально-нравственной, какой отмечена вся современная мысль о религиозно-нравственном вопросе<sup>12</sup>.

Справедливо признаёт он, что духовное перерождение, спасение, принесенное миру христианством, есть не внешний для человечества и только принятый им роковой совершившийся факт, никаких требований



человечеству не ставящий, но "задача", осуществляемая делом, подвигом самого этого спасённого под условием нравственной самодеятельности человечества. Но эту деятельность, вне которой религиозная задача не осуществляется, он видит исключительно в нравственно-социальном прогрессе, в устройении на земле между людьми таких идеально-нравственных отношений, при которых мирская жизнь обратилась бы в царствие Божие. Отношения людей друг к другу в общежитии и к миру, учреждения, в которых эти отношения утверждаются и которыми они поддерживаются, словом, — нравственно-социальная жизнь, вот та чисто-земная, опытная сфера, которою для него ограничиваются существенные требования и задачи религиозной идеи. Но в эту сферу не входят ведь, прежде всего, личные отношения человека не к членам своего земного общества и наличному опытному миру, а к самому трансцендентному миру и к Богу! Никакими нравственно-социальными задачами и подвигами в опытном мире эти отношения не заменяются и не осуществляются! И вот Вл.Соловьёв, верный своему определению религии, как только "нормы действительности", "закона жизни", скептически и отрицательно относится к той именно стороне религиозной жизни и настроения, которая совершенно чужда задаче социально-нравственного прогресса, и в которой выражаются именно эти отношения человека не к земной действительности и её нуждам, но к миру трансцендентному \*4. Задача личного душеспасения для него является потому несоответствующей "христианской общественности" и "эгоистическим индивидуализмом"; не становящаяся практической, приложимой, живою нормою действительности, христианская истина превращается для него в отвлеченный теоретический догмат, порождая односторонний и нетерпимый "догматизм", а



это ограничение духа областью теоретической веры и субъективной нравственности, рождает бессильный "спиритуализм" \*5.

Всё это вызвало, как он думает, "по справедливости и необходимости" разлагающее критическое движение жизни и мысли. А последнее приводит к христианству "общественному и универсальному", выражающемуся в нравственно-социальном прогрессе, в устройении человеческой жизни согласно идеалу царствия Божия \*6, хотя это движение и чуждается Христова учения и отрицает всякую религию. Практически нравственная задача, таким образом, и для Владимира Соловьёва составляет самое существо идеи религиозной, и то, что к этой задаче не относится, делу устройства жизни в духе "социально-нравственного прогресса" не служит, с этой точки зрения осуждается, признается стоящим ниже истинного религиозного духа и отрицается (догматизм, личное душеспасение, спиритуализм). И здесь коренная тенденция – в сведении содержания религии на практическую нравственность. Это та же, как и указанная уже нами в учении графа Л. Толстого, тенденция, общая всему последнему времени начинающегося возрождения нравственно-религиозного духа в современном, переболевшем и скептицизмом, и позитивизмом, и утилитаризмом, и не стряхнувшим еще с себя их оковы человечестве.

Что же в этой тенденции должно быть признано истиною или заблуждением? На истинный или же ложный путь направляется ею и самое проникнутое ею возрождение?

Внутренний смысл характерной тенденции нашего религиозно-нравственного возрождения, о которой мы говорим, совершенно ясен, с каких различных точек

зрения она бы ни проводилась, в каких разнообразных формах, от философского рассуждения до церковной проповеди разных "достопочтенных" Мак-Дональдов ни выражалась бы. Совершенно ясно также, с каким именно общим историческим направлением мысли, с каким мировоззрением эта тенденция сливается, в каком русле она поддерживает дальнейшее движение мысли.

Основная мысль всего современного нравственно-религиозного движения, — мысль, что всё содержание религиозной идеи состоит в установлении — закона для земной жизни, для земных отношений между людьми и людей к земной же природе в условиях земной обстановки, сферу религиозной жизни, мысли и деятельности определяет совершенно точно и недвусмысленно. Земные отношения, задачи, учреждения, факты наличной или возможной доступной опыту, временно-пространственной действительности с её нуждами, силами и надеждами — вот эта сфера. Осуществлением в ней, в этой опытной, чувственной и рассудочной сфере земной жизни, в её отношениях "закона жизни" или "нормы действительности", — должна всецело исчерпываться задача религиозной жизни. На этих вопросах о земных отношениях и задачах, — об устройении жизни на земле и для земли, должны сосредотачиваться всецело и религиозное мышление, и религиозное настроение человека! Мир сверхчувственный, никогда не доступный никакому опыту, лежащий за пределами всякой доступной нашему знанию и воздействию земной природы и жизни, здесь игнорируется. Мысль о нём и стремление к нему признаются праздными ялживыми. Этот мир — вне сферы каких-либо деятельностей, осуществляющих "закон жизни" в отношениях общежития, общественных формах и учреждениях, служащих какому-либо "нравственно-социальному прогрессу, и вне сферы познающей опытную действительность мысли.

В этом понимании религии и нравственности ничто трансцендентное места не находит. Это – религия и нравственность человечества, отвернувшегося от всякого помысла о чём-либо трансцендентном, не опытным, существующем не для земли, не в её условиях и не для её задач. В них человечество осудило и мысль о таком трансцендентном мире рядом с земною жизнью и выше её, за её пределами, так же как и стремление человеческой души из этого окружающего её опытного земного мира в тот высший, трансцендентный. Мысль о трансцендентном и стремление к нему, и упование на него здесь признаны бесплодными и вредными, они лишены всякого нравственного и религиозного значения, ибо с утверждением "закона жизни" с "нравственно-социальным прогрессом" действительности ничего общего не имеют, но лишь отвлекают человека от его истинной религиозно-нравственной задачи на земле и для земли. Опытная действительность с её задачами и нуждами здесь упраздняет стремление человеческой души за пределы этой не удовлетворяющей её земной действительности в область трансцендентного. Мысль, воля и чувство человека замыкаются в область земного, опытного, чувственно-доступного и рассудочно-понятного, полезного и доброго в условиях земных отношений; область же трансцендентного или крайне суживается и лишается своего верховного значения для нравственно-религиозной жизни человека, или же понятие о ней, как прямо лживое, бесплодное и даже вредное для нравственных и религиозных задач, прямо как старый, ненужный хлам, выкидывается за борт.

Этого прямого смысла движущей современным нравственно-религиозным оживлением мысли нельзя не видеть. Он ясен, будь он высказываем прямо и откровенно, как у графа Л.Н.Толстого, французских "контистов", общими силами сочиняющих свою

религию, Grand-Etre Humanite, или американских обновителей нравственности с П.Карусом, пророком "научной религии" во главе, – или облакайся он, как у Владимира Соловьёва, в требование общественного и универсального "живого христианства", устанавливающего учреждение "царствия Божия" на земле, и в осуждение "эгоистического личного душеспасения", "мёртвого, непрактического догматизма" и "одностороннего спиритуализма" прежнего христианства и т.п. Везде, во всех этих формах, сказывается одно стремление: упразднение или возможное ограничение значения мысли о трансцендентном мире в нравственно-религиозной жизни и ограничение последней областью опытной, земной действительности, её пользы и нужд. Везде одна мысль: упразднить небо, свести его на землю, сделать его земным.

Непосредственно предшествовавшее современному умственному движению прошлое человеческой мысли дает нам достаточное объяснение этого основного стремления к ограничению духовной жизни одним миром опыта и к упразднению мира трансцендентного даже в сфере религии и нравственности. Это ограничение и борьба против всего неопытного, против всего "трансцендентного" в области научной мысли и философии, составляет характерный мотив, любимую, наиболее распространенную и наиболее повлиявшую на умы тему умственной жизни целого предшествующего пятидесятилетия<sup>13</sup>. Отрицание метафизики и всяких безусловных, неопытных начал, позитивизм, признающий непознаваемость всего, что не есть данное в опыте явление или порядок явлений, и пытающийся из этого исключительно материала явлений и их опытных единообразии построить все теоретическое и нравственное мировоззрение, – влечет за собою отрицание и игнорирование всех тех вопросов мысли, которые на этой почве неразрешимы, как



призрачных, бесплодных и вредных. Признание реального значения только за почерпнутым из опыта и к нему приложимым знанием и только за оправдываемыми опытными условиями наличной действительности утилитарными задачами деятельности – такова программа мысли, "не отстававшей от своего века" в это пятидесятилетие. Если здесь и допускалось, наряду с миром опытных явлений и их единообразий, какая-либо "вещь в себе" и т. п., то от этого нисколько не изменялось самое "научное мировоззрение". В содержание последнего все это входило, оставаясь только *предельными*, останавливающими дальнейшее стремление мысли понятиями. В этом мировоззрении, по-прежнему, оставались под запретом всякие рассуждения о деятельных силах, воле, о душе, безусловном бытии и т.п.

В мире, ограниченном таким образом одними опытными явлениями и их порядками, с исключением всякой метафизики и всякой мысли о чем-либо трансцендентном, и нравственная деятельность, естественно, должна была исчерпываться утилизацией фактов наличной действительности. И она ограничивается приспособлением человека к ним и их к нуждам наличного, не имеющего к трансцендентному никакого "рационального" отношения, человека. Условная мораль утилитаризма и приспособления (эволюционизма) естественно должна была признавать всякую задачу, неосуществимую в данных опытных условиях, за ложную. Всякий неуспех, происходящий от разлада с этими условиями, она должна признать за безнравственность и всякое стремление за пределы этих условий, как по существу непрактичное, за болезненное и призрачное, О религии и религиозной нравственности, как о предметах, не подходящих под признанные требования "научной мысли" и "здравой", т.е. условной, опытной морали, в то время вовсе не говорили. На них не



распространяли этих требований, просто исключая их из своего мировоззрения.

Дальнейший шаг такого распространения ограничения мысли и деятельности сферой опытной действительности и отрицания всего, идущего за пределы последней, трансцендентного, – шаг приспособления задач самой религии и религиозной морали к практическим нуждам той же опытной земной действительности, принадлежит уже новейшему времени. Требования позитивизма и феноменизма, господствовавшие дотолем лишь в сфере теоретической науки и философии, распространены только этим временем и на религию и религиозную мораль с того момента, как интерес к последним в обществе, после долгого забвения, сразу чрезвычайно оживился. Только такое распространение на область религии понятий феноменизма, отрицающих все трансцендентное и безусловное, и составляет *существенное* в разбираемой нами характерной тенденции современного религиозно-нравственного движения. Последнее является в своем *существеннейшем* стремлении только *прямым продолжателем* заветов и верований позитивизма и утилитаризма, недавно ещё безраздельно господствовавших над умами.

Быть может, в этом именно обстоятельстве кроется и одна из главных причин той быстроты и силы, с которыми волна нового религиозно-нравственного движения охватила сразу огромные массы современных умов, раскрыв и воодушевив их снова к интересам и вопросам, долгое время преданным забвению. От мысли, привыкшей за несколько поколений обращаться только с предметами, доступными чувственному опыту, измерению и вычислению, и сосредотачивать всю энергию своих интересов в области непосредственно-осуществимых и наглядных полезностей, – мысли, отвернувшейся от всяких далёких и непрактичных "заоблачных, идеалов" и явно

отвыкнувшей от подъёма духа над нуждами и заботами данной окружающей обстановки, — здесь не требовалось непосильного отказа от своих привычек и задач. Русло, в котором текла долгое время умственная жизнь, чуждая какого-либо идеализма, положительная, трезвая, без увлечений и ненужных подъёмов духа, ограниченно-практичная, осталось прежнее. Вся перемена состояла только в том, то в это же русло, не допускавшее в себя никакого идеализма, ничего трансцендентного, мистического и практически непосредственно неосуществимого, была принята и стоявшая дотоле вне его, в стороне от течения, *религиозная идея*: Результат такого введения её в строй мысли феноменизма и утилитаризма, уже давно и глубоко укоренившийся в умах, оказался изменением её содержания, *приспособляющим* это содержание к строю феноменизма и утилитаризма. Феноменизм и утилитаризм, ограничение областью опытных, земных отношений и непосредственно-осуществимых на земле земными же средствами практических задач, вместе с отрицанием всего трансцендентного, мистического и непрактически-нравственного. были внесены и в область религии, бывшую дотоле свободною от посягательства феноменизма и утилитаризма. Приспособленная к требованиям последних, религия естественно должна была обратиться в чуждую метафизического догматизма и мистических стремлений и верований опытную основу *практической земной нравственности, в закон земной жизни и её разумение.*

Но для такой религии, ограниченной сферой чисто-рассудочных понятий, задачи вопросов целесообразности, обеспечивающей успешное достижение признанной задачи, — и вера, коренящаяся в нравственной воле, движимой не рассудочным расчетом целесообразности, но безусловным долгом, оказывается

ненужною. Приуроченная к утилитарным, опытным земным нуждам, новая религия выступает прямо с заявлением, что она опирается не на "простую" веру, а на знание, утверждаемое исследованием и доказательством, как у всех учителей "научной религии" (образчик у Р.Carus "The ethical problem")<sup>14</sup>. Соображения рассудка, житейского опыта, здравого смысла – вот в чём указываются основы её. Согревавшая душу прежнего человечества и делавшая её непобедимую никакими жизненными неудачами и страданиями, непоколебимую никакими противоречиями житейского опыта с её стремлениями и чаяниями, вера должна здесь уступить торжеству неизбежной очевидности бесстрастных истин разума. В нём одном отныне – и весь источник душевной энергии, и вся надежда и опора человека...

Так изменённая, принятая в течение позитивной и утилитарной мысли человечества XIX-го века, религиозная идея не восполнила односторонней ограниченности этой мысли, не внесла в неё от себя нового идеального содержания и идеальных задач, требующих подъёма духа над уровнем положительно-рассудочного и полезного. Напротив, она сама подчинилась ограниченности существующего направления мысли, сама была низведена до соответствующего ему уровня мелкой положительной рассудочности и непосредственной полезности, практичности. Она сама вынуждена была поступиться тем своим идеальным, метафизическим и мистическим содержанием, которое ставило её дотоле вне господства общего позитивизма и утилитаризма. Такое возвращение мысли к вопросам и интересам религии является, очевидно, не возрождением религиозной идеи, не торжеством её над побежденными феноменизмом и утилитаризмом, но новым торжеством последних в последней заветной, остававшейся, ещё недоступною для них

областью идеала. Не подъём погрязшего в мелочах и грязи земной жизни духа к небу, но ещё теснейшее замыкание его в оковах этих мелочей и грязи! А такая, подчинившаяся общим требованиям рассудочного феноменизма и утилитаризма религия, побеждённая ими, но не победившая их, естественно должна и основы иметь только опытные, но не мистические и не откровенные. Она должна быть свободна и от метафизики, и от догмата, и назначение должна иметь непосредственно-практичное, как закон жизни, норма нравственно-социального прогресса и выражающих его общественных отношений, учреждений и т.п. Эту-то именно идею "новой" религии и выяснило пока современное религиозно-нравственное движение в разнообразных формах *научной* (на почве опыта) религии американских позитивистов, *религии* человечества французских контистов, очищенного от всего метафизического, откровенного, неопытного, нерассудочного и непрактичного *Евангелия* графа Л.Н. Толстого, так же как и в религий "нравственно-социального прогресса", исчерпываемой устройением жизненных отношений на земле, *учреждающим* здесь *царствие Божие*, Вл.Соловьёва. Для каждой из этих форм новой, позитивно-утилитарной религии, по меньшей мере, *несущественны* и догматы, и личные отношения человека к трансцендентному Богу, если последний признаётся. Несущественны и задача личного спасения (признаваемая даже эгоистичною) и вообще всякое стремление души к миру неземному, трансцендентному. Все это здесь или прямо *отрицается* (как, например, у графа Л.Н.Толстого), или признается за искажающую самое *практическое* существо религии *односторонность*, мертвящую живой религиозный дух (как, например, относительно христианского догматизма,

спиритуализма и личного душеспасения у Вл. Соловьёва в его "О причинах упадка средневекового мировоззрения"). Там — позитивизм на почве эмпирии, теоретического сенсуализма, здесь — позитивизм на почве политической, теократической идеи, — вот в чем все их различие!..

Такова общая тенденция той новой религиозной идеи, которая овладевает всё шире и глубже современными умами, обратившимися снова к обсуждению и решению религиозно-нравственного вопроса, — тенденция позитивизма и утилитаризма, ранее вовсе отрицавших и религию, и религиозную мораль. Относительно религиозных понятий американских, английских и французских обновителей нравственности и религии — позитивистов, совершенно очевидно, что эти понятия выросли у них именно на почве учений феноменизма, позитивизма и утилитаризма. Сами проповедники этих учений на этот счёт высказываются вполне определённо и ясно. Гораздо уже труднее установить, помимо логического сродства идей, ту же историческую связь его религиозных понятий с мировоззрением наших "реалистов" шестидесятых годов, у графа Л.Н.Толстого, — хотя эта связь во многом уже достаточно ясно подмечена <sup>\*7</sup>. Необъяснимым представлялся бы для нас пока лишь странный союз с позитивно-утилитарным мировоззрением давнего и сильного врага его, Вл.Соловьёва, — если бы не его увлечение идеалами теократии, осуществления религиозной идеи всецело в земном опыте.

Но не этот историко-литературный вопрос занимает нас здесь. Найдя, что по своей основной тенденции *возрождение* в обществе религиозно-нравственной идеи есть в сущности лишь *продолжение* и расширение



того же позитивно-утилитарного направления мысли, которым отмечена умственная жизнь последнего пятидесятилетия (и более), мы теперь стоим перед вопросом; есть ли это продолжение и расширение позитивизма и утилитаризма в области религиозной идеи действительное возрождение последней, по поводу которого следует ликовать и умиляться вместе с Н.Н.Страховым и многими другими? Не духовное ли вырождение — это скорее?

#### Примечания к публикации.

\*2. Для Вуазея ещё существенна вера в личного Бога и загробную жизнь; это *единственные* догматы его религии, которая "основана на нравственности, а не наоборот" Но уже Конуай признаёт одно религиозное чувство вне какого-либо определенного догмата. От "верующего" он требует уже только, чтобы он не возводил в своего рода догмат отрицания бытия Божия. Он требует лишь признания некоторого высшего принципа, тщательно избегая дать ему какое-либо точное определение: выражение его он видит лишь в наших собственных интеллектуальных и моральных силах, — их отождествляет. Наряду с Моисеем поклоняется он Вольтеру, а Христос для него — только тип высочайшей человечности (representative man). "Достопочтенный" Казей уже пишет прямо "катехизис" *христианского пантеизма*, то есть — христианства, не признающего личного Бога' И всё это выступает на кафедрах, в собраниях "верующих" в качестве *религиозного учения!!* Всё это связывается с некоторым культом, гимнами, пением (хотя молитва, напр. у Конуэя исключается) и т.д.!!

\*3. Имеем здесь в виду его защиту религиозного характера учения графа Л.Н. Толстого в статье IX книги журнала

"Вопросы философии и психологии",  
озаглавленной: "Толки об Л.Толстом".

\*4. Мысль свою Вл.Соловьёв изложил в последний раз в реферате "О причинах упадка средневекового мировоззрения", сущность напечатанных тезисов которого мы и приводим здесь.

\*5. Всё это, по убеждению Вл.Соловьёва, три главные "болезни" средневекового христианского мировоззрения, приведшие его к упадку.

\*6. Таким образом, для г. Соловьёва оказывается, что людьми, горячо отрицающими Христово учение, более сделано для торжества христианской идеи, чем исповедавшими её, и что антирелигиозное вообще, разлагающее критическое движение мысли и жизни последних веков более, по своему духу, христианское, чем "болевшее догматизмом, спиритуализмом и личным душеспасением средневековое христианство".

\*7. Например, в книгах и брошюрах о графе Л.Толстом профессора Гусева<sup>15</sup>.

5. Конт, Огюст /1798-1857/ – французский философ и социолог. Его концепция человечества как "великого существа" (le Grand Etre), достойного религиозного поклонения, оказала несомненное влияние на В.С.Соловьёва /см. статью последнего "Идея человечества у Августа Конта", Собрание Сочинений, т. VIII, с. 225/.

6. Унитаризм /от лат. unitas – единство/ – течение в протестантизме, отрицающее догмат троичности в пользу учения о

"едином Боге", в духе иудейского монотеизма, В XIX в. центр унитаризма переместился из Европы в США.

7. Перечисляются англо-американские "реформаторы" различного толка, из которых наиболее известен Даниель Конуэй (Conway) /1832-1907/ – американский священник и писатель, присоединившийся к "церкви" унитариев; автор сочинений "Демонология", "Вечны и жид" и др.

8. Штундизм /от нем. die Stunde – час/ – сектантское течение, появившееся в России после реформы 1861 года в результате деятельности протестантских проповедников в немецких колониях и распространившееся среди крестьянства /в основном, малороссийского/, для которого устраивались т.н. "библейские часы" / Bibelstunden/. Впоследствии штундизм влился в общее течение баптизма, с характерным для него требованием заботы не только о душе, но и о "теле" ближнего.

9. доверчиво, вполне искренне /лат./.

10. Гюйо, Жан-Мари /1854-1888/ – французский философ; наиболее известное произведение "Безверие будущего" / L'irreligion de l'avenir, 1887/ дважды появлялось в русском переводе. Стремясь, подобно Ницше /и ранее него/ объединить мотивы идеализма и биологизма, Гюйо выдвигал принцип "расширения жизни" в качестве "естественной основы" нравственных ценностей.

11. Летурно, Шарль Жан Мари /1831-1902/ – французский социолог и этнограф, автор книги "Эволюция морали"/L'evolution de la morale, 1887/ и др., многие из которых переведены на русский язык.

12. "Сущность религии в том, что её истина–

утверждается как норма действительности, как закон жизни" /В.С.Соловьёв, Собрание сочинений, т.vi, стр. 353, курсив автора/. "Человек – существо социальное, и высшее дело его жизни, окончательная цель его усилий лежит не в его личной судьбе, а в социальных судьбах всего человечества" /там же, стр. 301 и далее/.

13. Астафьев имеет в виду период господства крайнего материализма и позитивизма в "послегегелевскую" /умер в 1831 г./ эпоху европейской культуры, сменившийся в 80-е годы ростом "религиозно-обновленческих" настроений.

14. Рецензия Астафьева на книгу П.Каруса "Этическая проблема" была помещена в журнале "Вопросы философии и психологии", кн.6, 1891 г. В книге 8 помещён ответ П. Каруса /в форме письма в редакцию/.

15. Впоследствии вышло капитальное сочинение А. Ф. Гусева "О сущности религиозно-нравственного учения Л.Н. Толстого" 2-ое изд., Казань, 1902 г.

Переход к главам: I, II, III, IV, V

*Перепечатывается из сборника "Русское самосознание" –*

<http://russamos.narod.ru/01-03.htm>

---

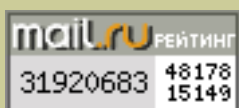
Здесь читайте:

Астафьев Петр Евгеньевич (1846–1893),  
русский философ

Астафьев П.Е. Еврейство и Россия (письма).

Николай ИЛЬИН - "Душа всего дороже..." О жизни и творчестве П.Е.Астафьева.

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ



Проект ХРОНОС существует с 20 января 2000 года,

на 2-х доменах: [www.hrono.ru](http://www.hrono.ru) и [www.hronos.km.ru](http://www.hronos.km.ru),

редактор [Вячеслав Румянцев](#)

При цитировании давайте ссылку на ХРОНОС



# Надежда Аллилуева

Впервые слово "Византия" я услышал в день своего пятидесятилетия, едучи в трамвае. Слово мне понравилось. И я решил, что хорошо бы, чтобы о моем представлении про Византию узнали и другие люди. И вот я взялся за написание этой книжки...

## ХРОНОС CD-ROM

[SEMA.RU](#) > [ХРОНОС](#) > [СТАТЬЯ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#) > [РЕЛИГИОЗНОЕ](#)

[ОБНОВЛЕНИЕ НАШИХ ДНЕЙ](#) >

### ХРОНОС

Петр АСТАФЬЕВ

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ

[На первую  
страницу](#)

[НОВОСТИ ДОМЕНА](#)

[ГОСТЕВАЯ КНИГА](#)

[БИБЛИОТЕКА  
ХРОНОСА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ИСТОЧНИКИ](#)

[БИОГРАФИЧЕСКИЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ПРЕДМЕТНЫЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ  
ТАБЛИЦЫ](#)

Религиозное "обновление" наших  
дней



*П.Е.Астафьев*

Переход к главам: [I](#), [II](#), [III](#), [IV](#), [V](#)

[СТРАНЫ И  
ГОСУДАРСТВА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ](#)

[ЭТНОНИМЫ](#)

[РЕЛИГИИ МИРА](#)

[СТАТЬИ НА  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#)

[МЕТОДИКА  
ПРЕПОДАВАНИЯ](#)

[КАРТА САЙТА](#)

[АВТОРЫ ХРОНОСА](#)

### III.

Уже давно совершающееся на наших глазах, но лишь в последние годы захватившее своею волной и область религиозной жизни, систематическое исключение из умственного обихода человечества всякого помысла о мире трансцендентном, лежащем за пределами всего опытного, всяких земных, нравственных и безнравственных отношений, всяких осуществимых в земном, опытном мире задач и надежд, — представляется нам убийственным и для духовной жизни человека вообще, и для его религиозной жизни и настроения в особенности. Религия, не признающая никакой области трансцендентного — ничего, лежащего за пределами земного, опытного мира и жизни, и никаких личных отношений человека к этому трансцендентному миру, — есть всё что угодно, только не религия. Самая потребность человечества в религии, от самой колыбели его до последних дней, — есть именно потребность в мире трансцендентном, восполняющем все несовершенства, исправляющем всё зло, всю неправду и всю бессмысленную, часто ничем видимым не оправдываемую случайность и муку его опытного, земного бытия. Ни на какой ступени своего умственного и нравственного развития, ни на низшей, ни на высшей, не даёт ему это его бытие удовлетворения его глубочайшие жизненнейших потребностей, — логических и нравственных. Никогда не даёт оно ему и достаточной опоры и руководства в жизни.

Никогда не законченное, случайное и изменчивое, вечно спорное и сомнительное знание окружающего его и доступного его опыту мира; полная невозможность даже гадательного понимания этого мира, не выходя за пределы того, что человеку непосредственно дано в его опыте и что само по себе о своём смысле не говорит, —

обращает для него этот опытный мир в вечно-таинственную, немую загадку, ключ к решению которой сокрыт не в самом опыте о нём. Умозрительные, метафизические попытки, построения этого мира, столь знакомого мысли и вместе столь загадочного, выводя уже мысль из границ непосредственно данного ей в опыте, открывают ей просвет в новые области, но и они все-таки не решают данной в нём загадки. Объединяя, приводя в порядок и внутреннюю связь многообразия опытной действительности, придавая ей большую мыслимость и хотя бы приблизительную цельность и законченность, они оставляют, однако, нерешенным главный для мысли вопрос. Это – вопрос о внутреннем смысле, значении этой действительности, один механический строй которой лишь более или менее разъяснив разумом. Действительность эта, со всеми её тайнами, и этими попытками оставляется для мысли только данной ей действительностью, случайным фактом или совокупностью фактов, оправдание которой из её внутреннего смысла ещё не найдено. Но ограничиться пониманием окружающего мира и собственного бытия как фактов, которые только случайно даны и о которых более или менее известно лишь как они даны и протекают, но не почему и для чего они даны, существуют, – значит для мысли остановиться на признании и бытия известного ей мира и собственного бытия со всеми его заботами, трудом и страданием за голую, ничем не оправдываемую случайность. Это значит и покорно подчиниться этой случайности, как чему-то неизбежному, хотя и ничем не осмысленному. Что может быть безотраднее!?

Но, конечно, против такой мысли, обращающей всё бытие в бессмысленный случай, возмущаются и мысль, и чувство. Удовлетвориться ею человек не может ни логически, ни нравственно! Не в ней может

он почерпнуть и необходимую для того, чтоб пройти жизненный путь со всеми его испытаниями, уверенность в своих задачах и живую, стойкую энергию воли. При таком взгляде на мир – в нечто случайно обращаются для человека и мысль его, и деятельность, и жизнь, с её страданиями и подвигами. Исчезают и осмысленные цели жизни, и какое-либо незыблемое внутреннее руководство в ней. Для того же, чтобы отнять у мира, жизни и мысли о них этот характер случайного, только *данного* как факт, но ничем не осмысленного и не оправданного внутренне факта, чтобы внести в них требуемые и мыслью, и волею смысл и значение, необходимо признать, что этот опытный, данный мир – не всё. Необходимо признать, что за его пределами и в его основе есть другой, высший мир, придающий смысл и значение и этому, опытному, – мир трансцендентный.

Понудительная сила потребности человеческой мысли в признании трансцендентного мира, разумного и совершенного в себе, и придающего разумность и ценность миру опытному своими отношениями к последнему, такова, что человечество никогда, ни на какой ступени своего развития, не обходилось без каких-либо гаданий об этом более разумном и совершенном трансцендентном мире. Как бы грубы, нелепы и жестоки не были первобытные представления человека о Разумном и совершенном, – он искал последнего не в этом опытном, непосредственно окружающем его и доступном его прямому опыту и воздействию мире, но за его пределами. За эти пределы, в тот высший трансцендентный мир, направлялись и его жизненнейшие упования. В нём он чаял удовлетворения и тем глубочайшим требованиям своего духа, которые на всяком шагу грубо нарушались и отрицались бесчисленными и неотвратимыми случайностями и нелепостями окружающей его



и переживаемой им опытной жизни. Так было с тех пор, как на земле жизнь представляет на всяком шагу глубокий разлад с самыми общими нравственными и логическими требованиями духа. Так было с тех пор, как человек видит в этой жизни то массу ни для чего не нужного и ни к чему не ведущего страдания, ничем не заслуженного мучения и гибели лучших и торжества злых, то бесконечность нелепых и непредрасчислимых случайностей, делающих тщетными самые высокие начинания, самые лучшие подвиги мысли и воли, и доставляющих невероятный успех самым низким побуждениям, глупости и бессилию. Так было с тех пор, как кругом столько всякой очевидной и, тем не менее, неизбежной и непобедимой неправды, губящей хорошее и возвращающей дурное.

С тех самых пор, как все это замечено, — человечество, верное требованиям своей нравственной и логической природы, не мирится спокойно с постоянным и очевидным разладом житейского опыта с этой своей природой. Оно неизбежно ищет исхода. Исход же из этого разлада его нравственного существа с нелепою, полною неправды, зла и бессмысленного, но неотвратимого страдания окружающею действительною жизнью, представляется только двоякий. Это — или отчаяние пессимизма, безнадежное и всецелое осуждение и мирового, и собственного бытия, кончающее в мёртвенном, бездеятельном и занятом только ожиданием конца несносной земной муки квиэтизме<sup>16</sup>. Такой исход, прямо принятый Шопенгауэром, лишь несколько замаскирован в таких учениях, как, например, у гр. Толстого, учениях аскетических и квиэтистических. Или — там, где вера в нравственные и логические требования духа, духовная жизненность, настолько сильна и полна, что непоколебима зрелищем всей неясности, неправды и муки земной жизни — такой исход в обращении к миру трансцендентному. В нём эти требования



"найдут" свое удовлетворение и оправдание, ибо "должны" его найти, — ибо они не призрачны, не праздны и случайны, но составляют самую, выше, чем земную, природу нашего духа, в которой никакой опыт его самого не заставит усомниться.

А дилемма эта, необходимость избрать один из двух исходов, для человека неизбежна, в каком бы положении он ни находился, какого умственного и нравственного развития не достиг бы, на каком бы мировоззрении, хотя бы даже и самом спокойно позитивном и утилитарном, не успокоился бы своею мыслию. Если бы он и был способен закрыть глаза на торжество зла, корысти и тупости, незаслуженную гибель доброго, неправду, ложь и нелепую, ничем не устранимую и смеющуюся над всякой логикой случайность, в судьбах окружающих его людей, живя исключительно своею личной жизнью, — то и в этой его личной жизни, как бы исключительно благоприятно она ни сложилась, разлад неизбежно рано или поздно даст себя знать, И в неё неизбежно вторгнется и нелепая случайность, и болезнь, и неожиданный неуспех, и упорная людская несправедливость, ни к чему не ведущее страдание. И для него наступит момент, когда его рассудочные расчеты жизни не оправдаются, окажутся ненадежными и никуда не годными, когда он будет вынужден уже не рассчитывать умом хладнокровно последствия своих и чужих действий, но или просто отчаиваться, или надеяться и верить. Никакие самые усовершенствованные позитивные и утилитарные "убеждения" не помещают ему в этом отчаянии утратить веру в себя и свои задачи жизни, вместе с энергией и жадой жизни, или — наоборот — почерпнуть в той надежде новые силы, новую уверенность и энергию для дальнейшей борьбы!

Но, конечно, надежды этой и он не будет возлагать на ту же самую действительность,

которая обнаружилась перед ним именно как поприще торжества нелепой, все расчеты разбивающей случайности, неправды и лжи, как источник неотвратимого разлада и страдания. Если твердая почва для такой надежды, — что справедливость и разум одержат конечное торжество, не суть пустые, праздные слова, но заслуживают доверия и не побеждены опытной неправдой, — ещё остается, — то этой почвы остается искать в иной области. Её можно искать лишь в чистом царствии разума и правды, не данном в окружающей опытной действительности, трансцендентном. Или признать последнее, или отказаться от всякого серьезного значения слова "разум" и "нравственная правда", вечно опытом не оправдываемых, перед его судом вечно являющихся *иллюзиями*, — такова дилемма! И в дилемме этой человечество (за исключением отдельных лиц и некоторых особенно тяжелых исторических эпох) доселе всегда выбирало первый член. В признании трансцендентного мира оно обеспечивало для своего духа непоколебимую никакими противоречиями опыта правду и реальность своих понятий о разумном и справедливом. В трансцендентном мире оно сохраняло для этого духа и последнее убежище, недостижимое для всей неправды, нелепости и зла, для всех обид и незаслуженных страданий земной действительности. В этом убежище оно всегда искало и находило отдых, успокоение от своих сомнений и отчаянии, обид и несносных страданий, черпая среди их смены вечно новые силы для жизни и новую уверенность.

Необходимое для внутренней крепости, осмысленной полноты, цельности и законченности духовной жизни вообще — признание за пределами и в основе, земной действительности трансцендентного мира, чуждого ей несовершенства и неразумия, выражается наиболее полно и отчетливо в форме *религии*. Оно составляет и тот

всеобщий естественный этический мотив, в силу которого человечество никогда не жило без какой-либо религии с того момента, как начинало вообще жить сознательно, стремясь как-нибудь понимать окружающий мир и самого себя. Без какого-либо понятия о трансцендентном мире и отношениях к нему человека, без неба – не обходилась ещё ни одна религия прошлого, как бы, повторяю, ни были дики, грубы, материальны и нелепы представления того или другого народа, той или другой эпохи о разумности и совершенстве, приписываемых относимым в этот мир силам или существам. Самое существо религии состоит в понятии о том или ином определенном отношении опытного земного мира человека к сверхопытному, трансцендентному миру, трансцендентной силе, трансцендентному существу.

"Религия" обозначает, прежде всего, связь, соединение или воссоединение; она устанавливает отношения, нечто разнородное между собою связующие. Чего же именно связь, воссоединение осуществляется и выражается в религии? Это не связь между предметами и группами предметов, сил и явлений опытно-познаваемой действительности: такая связь составляет задачу науки и философии. Это не связь в жизненных отношениях между людьми, нормирующая их деятельность в этих отношениях; последняя связь – дело нравственности, права и политики. Это связь именно всей земной действительности, во всем её объёме, с миром необходимым для духовного мира человека, поставленного среди этой действительности, но не исчерпываемого ею. – Это связь действительности с миром трансцендентным, который не менее реален, чем самый духовный мир человека.

С мотивами, вызывающими неизбежно стремление человеческого духа к этому

миру, устанавливающими отношения личного духа к нему и делающими, без этих отношений, личную духовную жизнь жертвою безвыходного сомнения, бессилия и внутреннего разлада, мы уже познакомились. Но мотивы эти, конечно, утрачивают весь свой смысл и значение там, где трансцендентный мир перестает быть трансцендентным, лежащим вне пределов земной опытной действительности, её отношений и задач. Они исчезают там, где трансцендентное всецело вносится в эту действительность, в ней представляется всецело осуществленным. И отношений к трансцендентному миру требуют эти мотивы именно для *личного* духа, и притом таких отношений, которые, как отношения к трансцендентному, недостижимому для всех несовершенств земной действительности, никакими земными отношениям и не заменяются и не упраздняются, ни в каких земных отношениях и задачах не могут исчерпывающе *выразиться и осуществиться*. Отнять у трансцендентного мира его неземной, трансцендентный характер, сделать его позитивным, как стремится теократия, отринуть отношения личного духа к этому неземному, ни в чём земном не выразимому и неосуществимому миру, или заменить эти отношения, с точки зрения земной действительности, помимо задач личного духа, непрактичные и бесплодные, какими бы то ни было земными отношениями, — значит отвергнуть самые основные мотивы какого бы то ни было "религиозного" мировоззрения вообще. Значит это, в то же время, и отнять у человечества тот источник непоколебимой веры в действительную силу и реальную правду его нравственных требований, то последнее убежище от всякой земной муки и скорби, без которых он бессилен против сомнений, обид и отчаяний, осаждающих его со всех сторон в его полной случайности, непоправимого зла и неправды опытной земной жизни.

С этой точки зрения нам становится ясно, как мало отвечают существу религиозной идеи новые религиозные учения, которые видят всю сущность религии в том, чтобы она была "нормой земной действительности", "законом жизненных отношений" между людьми, двигателем "социально-нравственного прогресса", источником "практической святости" и т.п. Во всех этих учениях, имеющих в виду исключительно практически-нравственное, полезное, с точки зрения задач и нужд земной жизни, значение религии – самый трансцендентный мир – упраздняется в своей трансцендентности, во имя живых, практически-осуществимых в действительности задач. В этих учениях и отношения личного духа к миру трансцендентному упраздняются теми же практически-осуществимыми задачами и отношениями. Упраздняется, таким образом, с этим требованием, исключительно практического направления религии, самый существенный трансцендентный элемент религиозной идеи.

Не будем повторяться, указывая на те, возникающие за последнее время и встречающие себе в массах горячо-сочувственный прием учения "новой" религии, как будто бы "религиозной" нравственности, в которых отрицание трансцендентного элемента религии и всего, с ним связанного, высказывается прямо и откровенно. Таковы религиозно-нравственные учения, сознательно примыкающие к позитивизму и утилитаризму, на Западе; таково же и у нас учение графа Льва Толстого, отрицающего в своей религии всякий догмат, всякое таинство и обряд, всё метафизическое и мистическое, всё не непосредственно-осуществимое на земле и не служащее земным нуждам и задачам, до личного Бога включительно. Все это обращается им в безличное "разумение



жизни" или закон жизни и личных отношений человека к этому безличному Богу. Здесь нет ничего, кроме учения о "нравственно-доброй" жизни в земных условиях и границах, о нравственных, свободных от греха и неправды, отношениях между людьми, понявшими "истинное благо" безгрешности. Называть это учение земной нравственности, хотя бы и пересыпанное обильно текстами Священного Писания, *религиозно-нравственным* – можно только забывая, что множество нравственных доктрин, проповедывавших и любовь к ближнему, и святую, безгрешную жизнь, ничему живому не вредящую, строилось на почве религиозного индифферентизма и даже отрицания всякой религии. Нравственная доктрина может быть и весьма чистой и высоконравственной как *доктрина*, но *религиозный* характер и, главное, полную действенность она приобретает лишь тогда, когда не ограничивает эту задачу нравственного существа одними непосредственными задачами и отношениями его земной деятельности. Она становится религиозной *лишь, когда* признаёт нечто высшее этих задач, отношений и благ, и к этому высшему призывает его дух, поднимая его стремления над уровнем непосредственно-практичного, полезного и осуществимого в область неутилитарного, бескорыстного, чисто-идеального. Только вместе с этим становится она вполне и действительной против всех сомнений и отчаяний опыта, ибо для них недостижима. В этом отношении трудно найти нравственное учение, более непосредственно утилитарное и неидеальное, отрицающее всё "непрактичное", чем учение графа Л.Толстого, который даже и задачи-то науки и искусства признает лишь, поскольку они могут быть полезны для человека, облегчать ему тяготы жизни. Куда уже тут до какой-либо мысли о чем-либо трансцендентном, чуждом практической осуществимости!!! Этой последней мысли в

учении графа Л.Толстого никто, конечно, и не ищет и не найдет, сколькими бы священными текстами изложение этого учения ни было лицемерно изукрашено и затемнено...

Но гораздо более сложное явление, менее ясное по своему отношению к трансцендентному и неутилитарному элементу религиозной идеи, представляет нам теократическая проповедь Вл.Соловьёва за последние годы. Г.Соловьёв — человек, по видимому, глубоко и искренно-религиозный. Он не "исправляет" евангелия, очищая его от ненужных, с точки зрения практической нравственности и пользы, метафизических, мистических, чудесных, трансцендентных элементов. Он признаёт и догмат, и таинство, и чудо, и искупление, и спасение, и обряд, и молитву; он много глубокого и превосходного сказал уже об этих предметах \*8. Но рядом с этим он считает возможным утверждать, что сущность религии состоит исключительно в том, чтобы быть "нормой действительности", осуществляемой собственной нравственной деятельностью человека на земле, поскольку эта деятельность служит "нравственно-социальному" прогрессу, водворению в земных отношениях, учреждениях и формах — "царствия Божия на земле".

Как вся жизнь, с точки зрения этого требования "царствия Божия на земле" (теократического), во всём своём строе, во всех своих делах, и крупных и мелких отношениях, должна быть всецело проникнута религиозным началом, так и наоборот — религиозное начало должно всецело быть осуществлено, выражено в строе жизни, всяком её деле и отношении. В этом требовании — источник не одного подъёма действительности до высоты идеала, но и *принижение* идеала до уровня действительности. Подчиняя опытную, земную действительность во всем её содержании господству религиозной идеи, этот

теократический идеал неизбежно приурочивает вместе и самую религиозную идею к условиям опытной земной действительности, её учреждениям и отношениям. Что религиозная идея от этого приурочения к опытному теряет и в глубине, и в полноте, и в жизненности, так сказать, грубеет, материализуется и вульгаризуется, – это мы видим везде, где теократически сложилась действительно вся жизнь, до последних её обыденных мелочей, как, например, у евреев или китайцев. В результате здесь получается отнюдь не господство высших, идеальных стремлений духа, но царство полнейшего отрицания их, чистейшего утилитаризма. Религия становится делом мелкого житейского обихода! Как далеко отсюда, по-видимому, до исходного пункта, до теократического идеала осуществление царствия Божия на земле! А между тем, к этому оскорбляющему и мысль, и чувство, так сказать, *размениванию* глубочайшего и драгоценнейшего духовного достояния человека на мелкую монету житейских нужд, дрызг и форм – естественно приводит самая основная мысль – *всецело* воплотить религиозную идею в земном деле, трансцендентный мир – в опытном, условном.

Поистине несчастная мысль!

Человек, способный к бескорыстной мысли об истине и *бескорыстному*, эстетическому созерцанию красоты, – человек, который со всей энергией, к какой только он способен, восстал бы против проповеди чисто-утилитарных, приуроченных лишь к достижению разных практических житейских задач *искусства и науки*, – требует, однако, этой утилитарности, этого приурочения для *религии!!* В области искусства и науки он готов признать, что, переставая преследовать бескорыстные задачи познания истины и красоты,

безотносительно к каким-либо пользам, становясь утилитарно-тенденциозными, и наука, искусство мельчают, пошлеют, грубеют, перестают быть искусством и наукой. Только одну религию не боится он лишить её глубины, высочайшей ценности и значения, подчинив её задачам практическим, утилитарным задачам и тенденциям; только от неё не боится он требовать оправдания её практической приложимостью, осуществимостью её идеала в наличной действительности!!

Измельчание, упадок и творческое бессилие в науке и искусстве, как неизбежные спутники их утилитарно-тенденциозного направления, приурочения к условиям наличной действительности — факты, достаточно достоверные всею предшествующею историей науки и искусства. Нельзя *понять* мир ни в философской мысли, ни в эстетическом созерцании тому, кто в этом мире видит и ценит только *средства* для осуществления своих собственных практических задач и стремлений! Почему же забывают об этом, когда говорят о религиозной задаче, требуя её практического приложения, осуществления в полном объеме в окружающей опытной действительности? Или задача религии *менее* теряет в глубине и ценности от такого приурочения к нуждам и условиям последней, чем задачи науки или искусства? Конечно нет! Даже наоборот — упадок науки или искусства с усвоением ими чисто-практического, утилитарно-тенденциозного направления, никогда не сказывается в истории человечества такими яркими, неизгладимыми и глубокими чертами, как упадок религии в тех же условиях. Это так уже просто потому, что и наука, и искусство составляют преобладающий интерес в духовной жизни только ничтожной части человечества, тогда как религиозный интерес захватывает в свою область всю



массу этого человечества, захватывает и не одну какую-либо сторону его духовной жизни, но всю её полноту, в самых её глубоких основах. И ни в одной области не представляет история такого яркого примера упадка самой идеи вследствие требования от неё всецелого оправдания воплощением её в опытной действительности, как именно в области жизни религиозной. Римский католицизм потребовал такого воплощения религиозной идеи, учреждения видимого "царства Божия на земле", и пришёл – к обоготворению самой земной Церкви, заслонившей от человека того истинного Бога, который есть "на небеси"<sup>17</sup>. Сделав из царствия Божия земное учреждение, стремящееся к главенству правом и силою над прочими среди борющихся общественных и политических интересов и партий, он сам низвел Церковь до положения одной из этих партий, представительницы одного из этих интересов, хотя бы и главного. Он сам искусственно создал целые организованные партии, ради земной вражды с притязаниями земной церкви отринувшие самый дух религии, саму религиозную идею; создал искусственно и религиозный индифферентизм масс и официальное безбожие католических государств Запада. Это ли – осуществление "Царствия Божия на земле?" Это ли историческое оправдание теократического идеала?!

На тот же путь ведет эта мысль и г. Соловьёва, несмотря на глубину и искренность религиозных стремлений его личного духа. И он, в своем служении западному идеалу теократии, устроения царствия Божия на земле, уже явно приходит к сужению сферы религиозной жизни духа, к существеннейшему ограничению содержания самой религиозной идеи. Теократический идеал приводит его к тем же выводам, к каким ведет и прямое отрицание всего сверхопытного в сенсуализме и феноменизме.



С его точки зрения, истинная, живая религия состоит лишь в практическом осуществлении в жизни известных начал и норм, и вне этого практического осуществления становится чуждой настоящего религиозного духа. Такими чуждыми религиозного духа, болезненными односторонностями, враждебными и христианской общественности, и реальной, практически воплощающей религиозную идею в жизнь, природе человека и мира, Вл. Соловьёв признаёт, как мы видели, отвлеченный, чисто-теоретический догматизм, замкнутость религиозно-нравственных сил и задач в тесных пределах индивидуального душеспасения и "трансцендентных парений", так же как и отчужденный от реального мира односторонний спиритуализм средневекового христианства. Здесь – совершенно очевидное недоразумение! Если признается нечто трансцендентное в религиозной идее, то не всё её содержание практически осуществимо и выражается в практической нравственной деятельности. Это неизбежно, так как "трансцендентное" – вне всяких условий деятельности, осуществления, и доступно, прежде всего, вовсе не практической деятельности, но лишь созерцанию и стремлениям сердца. Но тогда – вместе с признанием в религии трансцендентного начала должна быть признана и законность обращенного на него "чисто теоретического", не справляющегося с задачами практической нравственности и не приурочивающегося к ним догматизма, так же как и только выражающего его трансцендентность, несоразмерность с земною природой человека и мира спиритуализма. Узаконивается, вместе с этим признанием трансцендентного, и сфера прямых, яичных стремлений и отношений к Нему личного, индивидуального духа, т.е. задача индивидуального душеспасения. И всё

это, как вызванное отношениями мысли, волн и чувства к высочайшему, совершеннейшему трансцендентному Началу, не только узаконивается в религиозной жизни и мировоззрении, но и приобретает значение, бесконечно важнейшее, чем значение той или другой задачи практической нравственности в отношениях между людьми, той или другой формы социального прогресса, усиления "христианской общественности" и т.п. Если же, наоборот, все дело религиозно-настроенного духа – в задачах практической нравственности, социального прогресса, улучшения общественных форм жизненных отношений и т.п., то для такого духа, конечно, не важны и неистинны и догматизм, и спиритуализм, и индивидуальное душеспасение. Но нет ему также дела и до самого существа религии, до чего-либо трансцендентного, лежащего, как таковое, совершенно вне области задач и условий практической деятельности, жизненных отношений, учреждений и форм и т.п. Подобный взгляд не должен ли быть признан не только несогласным с православием и даже христианством, но и, в принципе, враждебным *всякой религии вообще*? В религии тенденция свести всю её задачу к задачам практической нравственности, земной, хотя бы и самой святой и полезной деятельности и жизни, упраздняет, как мы видим, во всех выдающихся новых учениях этого направления и догматизм, и спиритуализм, и заботу индивидуального душеспасения. Но, вместе с тем, упраздняет она и самый тот трансцендентный мир, в отношениях духа, к которому состоит, однако, самое существо религии.

Как же относиться к тому "возрождению" религиозно-нравственной идеи, которое прямо начинает с упразднения самого понятия о трансцендентном, как делает это современное религиозно-нравственное движение? Чего ожидать от этого возрождения в будущем, какое будущее может

предстоять ему самому?

Примечания к публикации.

\*8. Например, в "Духовных основах жизни".

16. Квиэтизм /от лат. quietus – спокойный, безмятежный/ – исторически–течение в католицизме XVII в., доводившее требование подчинения воле Бога до фаталистического безразличия к собственному спасению.

17. Не случайно первым проповедником построения "царствия Божия на земле" стал в России прокатолически настроенный П.Я. Чаадаев /см. вводную статью/.

18. Развитие этого положения см. в книге "Вера и знание в единстве мировоззрения", М., 1893 г., гл. IX и след..

Переход к главам: I, II, III, IV, V

*Перепечатывается из сборника "Русское самосознание" –*

<http://russamos.narod.ru/01-03.htm>

---

Здесь читайте:

Астафьев Петр Евгеньевич (1846–1893),  
русский философ

Астафьев П.Е. Еврейство и Россия (письма).

Николай ИЛЬИН – "Душа всего дороже..." О  
жизни и творчестве П.Е.Астафьева.

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ



Проект ХРОНОС существует с 20 января 2000  
года,

на 2-х доменах: [www.hrono.ru](http://www.hrono.ru) и [www.hronos.km.ru](http://www.hronos.km.ru),

редактор [Вячеслав Румянцев](#)

При цитировании давайте ссылку на ХРОНОС

# Надежда Аллилуева

Впервые слово "Византия" я услышал в день своего пятидесятилетия, едучи в трамвае. Слово мне понравилось. И я решил, что хорошо бы, чтобы о моем представлении про Византию узнали и другие люди. И вот я взялся за написание этой книжки...

## ХРОНОС CD-ROM

[SEMA.RU](#) > [ХРОНОС](#) > [СТАТЬЯ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#) > [РЕЛИГИОЗНОЕ](#)

[ОБНОВЛЕНИЕ НАШИХ ДНЕЙ](#) >

### ХРОНОС

Петр АСТАФЬЕВ

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ

[На первую  
страницу](#)

[НОВОСТИ ДОМЕНА](#)

[ГОСТЕВАЯ КНИГА](#)

[БИБЛИОТЕКА  
ХРОНОСА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ИСТОЧНИКИ](#)

[БИОГРАФИЧЕСКИЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ПРЕДМЕТНЫЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ  
ТАБЛИЦЫ](#)

Религиозное "обновление" наших  
дней



*П. Е. Астафьев*

Переход к главам: [I](#), [II](#), [III](#), [IV](#), [V](#)



[СТРАНЫ И  
ГОСУДАРСТВА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ](#)

[ЭТНОНИМЫ](#)

[РЕЛИГИИ МИРА](#)

[СТАТЬИ НА  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#)

[МЕТОДИКА  
ПРЕПОДАВАНИЯ](#)

[КАРТА САЙТА](#)

[АВТОРЫ ХРОНОСА](#)

#### IV.

Человечество девятнадцатого века долго жило без всякого безусловного идеала, с одною верою в наличную окружающую действительность. Познавая эту действительность, утилизируя её силы и приспособляясь к ней, возможно, по-видимому, для человека достижение поставленных им себе целей, группирующихся около одной центральной цели: личную или общего благополучия, благоденствия. Вера в осуществимость этой цели в данных, хорошо понятных условиях действительности – вот что и было единственною и необходимою почвой всей нравственной жизни этого человечества, источником энергии и бодрости его собственной воли, критерием его представлений о нравственном и безнравственном, добром и этом. С утратой этой веры, с сомнением в действительном значении самой намеченной цели, возможности благоденствия, или с сомнением в существовании путей осуществления этой цели, действительно безошибочно целесообразных, никакою случайностью не обрачаемых в тщетные, исчезала и самая почва его нравственной жизни, всякая опора и руководство его воли.

Без внутреннего, независимого от случайностей внешней обстановки, руководства, непоколебимого и из себя, а не отвне черпающего свою энергию, без какого бы то ни было безусловного долга, независимого от осуществимости или неосуществимости вовне идеала, – без идеи долга, с одними понятиями целей и средств для направления своей нравственной жизни, человек в этой жизни своей неизбежно подчинялся всем колебаниям и условности этих целей и средств. Пока для него оставались ясны и несомненны эти цели и средства, его утилитарная мораль достаточно ясно указывала ему его

жизненный путь. Но стоило этим целям и средствам оказаться тщетными, неверными и иллюзорными, и от всей его утилитарной, условной морали ему ничего не оставалось! Он оказывался в неосвещенном хаосе, не имея для руководства ничего, кроме инстинктов, теряя всякий ясный критерий добра и зла. А жизнь, неизбежно своими непредотвратимыми и непредрасчисленными случайностями, нелогичностью и сложностью своих условия, никаким расчетам не поддающихся, своими неудачами и уроками, колеблет его веру в свои внешние, не от него зависящие цели и средства, показывает ему тщету и иллюзорность того, ради чего он жил, на что твердо полагался!! Та или другая форма воображаемого благополучия, к которой он стремится, оказывается, по её достижению, обманчивою, ничуть его не удовлетворяющею, или, но условиям, и вовсе недостижимой! На всяком шагу возникает вопрос о наиболее целесообразном из путей к намеченной задаче, вопрос тем более неразрешимый, чем самая задача отдаленнее, общее, выше, чем условия её осуществления сложнее! Какой путь действия безошибочно приведет к увеличению в мире "суммы жизни" или "суммы сознания", или к ускорению и облегчению мировой эволюции? Как отзовется этот мой поступок на общей экономии счастья в мире, или на судьбах всех грядущих поколений? Каковы, несомненно, эти отдаленные судьбы и мои задачи, ставимые мною уже теперь, немедленно? Все это – вопросы, на которые только крайнее легкомыслие или не выдерживающее первого натиска жизни доктринерство могут решиться давать точные, вполне определенные ответы...

Таких ответов здесь быть не может, ибо действительное разрешение каждой из этих предложенных задач зависит от бесконечной массы условий, внешних человеку, стоящих вне его власти и расчета, и в громадном большинстве даже вовсе ему и неизвестных.

А без ответов на эти вопросы, человеку, руководствующемуся в своей нравственной жизни только осуществимыми вовне целями и целесообразными средствами, человеку условной утилитарной морали, возможно прожить, лишь пока не возникли перед ним самые вопросы! Весь нравственный интерес своей жизни сосредоточив в области внешних, колеблющихся и независящих от его собственной мысли и воли условий и отказавшись от мысли – в себе самом, в собственном духе, найти независящее от условий, незыблемое и бесспорное руководство, – человек утилитарной морали, в конце концов, остаётся вовсе без всякой определенной, бесспорной и независящей от жизненных случайностей морали. Для его нравственного существа оказывается не по силам "житейское море, воздвигаемое зря напастей бурей". У него нет не иссякающего и всегда надежного источника бодрой уверенности в пути, по которому он идет, энергии и стойкости, среди всяких житейских сомнений и невзгод.

Естественно поэтому, что человечество в своей попытке прожить одною утилитарною моралью, без всяких не условных идеалов и принципов, постепенно утрачивало и нравственную энергию, и веру в свое нравственное призвание, и даже способность не только любить жизнь и наслаждаться ею, но просто её переносить, терпеть до конца, переходя к мрачному пессимизму и вырождению последних лет. Естественно, что оно изверилось, наконец, и в силу и действительность своей позитивной, утилитарной и условной морали, страстно возжадало оживить себя, укрепить и ободрить забытыми идеалами, которые подняли бы его дух и волю над уровнем бессильного утилитаризма. Естественно, что в надежде обрести искомый идеал, оно горячо и радостно приветствовало с первых же шагов новое религиозно-нравственное движение, поднявшее снова вопросы об

идеале, и искренне отдалась этому движению, возбуждающему в нём давно уже неиспытанный подъём духа.

Но если этот подъём духа действительно живителен, а не болезненная, лихорадочная вспышка, если эта пробудившаяся, по-видимому, в человечестве тоска по идеалу, жажда идеала, действительно глубока и искренна, а не искусственно подогрета, — то перед общим сознанием не замедлит обнаружиться и иллюзия всех этих выплывших вначале движения на поверхность "новых" религий в замену старого, будто бы износившегося христианства. Сознанию не замедлит, в этом случае, выясниться, что никакого нового, животворного и дающего опору нравственной жизни идеала, ничего, кроме новой версии старого, отрицающего безусловный идеал, бессильного утилитаризма не дают человечеству все эти позитивные, научные и опытные религии без личного Бога и отношений к Нему человека, без трансцендентного мира, связью с которым человеческий дух возносится выше всяких сомнений, неправд и лжи земной действительности. Выясняется бесплодность — всех этих религий, обращенных в закон практической нравственности, разумение жизни, норму нравственно-социального прогресса и т.п.

Во всех этих религиях не замедлят обнаружиться старый позитивизм и утилитаризм, упраздняющие великий, безусловный и бескорыстный идеал в самом принципе и оставляющие человеку лишь условную, зависящую от первой внешней случайности и колеблющуюся почву для нравственной жизни. Говорим, что безусловный идеал в самом принципе упраздняется мировоззрением, не признающим никакого трансцендентного мира, лежащего вне и независимо от всех условий земной действительности. Говорим это потому, что *ТОЛЬКО* в таком трансцендентном мире идеал



получает утверждение своей несомненной жизненной правды и реального значения. Действительность всегда представляла и будет представлять, какой бы громадный нравственно-социальный прогресс не совершился в обществе, своей случайностью, неправдою и неразумностью, постоянный вопиющий *протест* против идеалов, против их реальности и действительности. Не на ту, приносящую ему столько горьких сомнений, обидной несправедливости и страдания действительность будет опираться мысль человека для сохранения в себе непоколебимой уверенности в реальности и правде своих идеалов разумного и совершенного. В трансцендентном, в чуждом нелогичности и неправды земной действительности, и недостижимом для них, — только там несомненна реальность и ничем непоколебима правда не условного идеала; там и неодолимая для всех житейских зол и невзгод, недоступная обессиливающему духу отчаянию твердыня оживляемого и руководимого идеалом духа!

В нравственной жизни необходимость такой твердыни, признания трансцендентного мира, особенно убедительно. Ведь *формальное* начало нравственности (начало закономерности поступков, подчинения их общему, объективному критерию) лежит в самой природной организации самосознающего (судящего о себе) духа — оно *обще* всем временам и людям, независимо от их мировоззрения и религиозных верований. Отсюда и сходство правил, предписаний нравственности и человечности, независимо от различия последних. Но не эти, общие всем умам, — и религиозным, и нерелигиозным, и идеалистическим, и утилитарным, — нравственные *формулы* придают нравственной жизни того или другого человека крепость, энергию и сознание безусловного долга. Безусловный долг остаться во всяком данном случае



верным нравственному предписанию, требованию совести, как бы ни сложились внешние условия, есть нравственный идеал, имеющий почву не во внешней опытной действительности, хотя бы и закономерной, но именно в трансцендентном мире, в котором устранен раз навсегда всякий вопрос об условиях осуществимости, о последствиях и т.п. Идея безусловного долга коренится только в этой области, и ей нет места там, где трансцендентный мир вовсе отрицается, и не признаётся ничего, кроме опытной действительности с её условностью, гадательным "соображением последствий" и целесообразностью, как руководящими волею началами. Поэтому вместе с идеею трансцендентного мира отнимается у человечества и единственная действительная и прочная опора его нравственной жизни, источник его нравственной энергии среди всех недочетов жизни, — идея безусловного долга.

Так много отнимая у человечества, что же дают ему взамен эти новые учения религии и религиозной нравственности без идеи трансцендентного? Ничего, кроме старого позитивизма и утилитаризма, — никакого идеала, ничего возвышающегося над уровнем самого скудного, безжизненного, серенького реализма, учащего мудрости жить изо дня в день так, как позволяют жить сложившиеся обстоятельства... В этой ли фарисейской мудрости тот идеал, которого так горячо и тоскливо ищет в наши дни жаждущее обновления человечество?!

То ли нашло человечество в изложенных учениях, чего искало?

Конечно, нет, и не с этой стороны засияет нам заря духовного обновления. Замыкая свою чисто-практическую, утилитарную тенденцией и религиозно-нравственную жизнь духа в круге земных, осуществимых в опытных условиях действительности задач и

отношений, эти новые религии без Бога и без неба закрывают духу последний просвет в высший мир, последний доступ к действительному идеалу, стоящему вне условий данной действительности. А без такого идеала и самая задача практической нравственности становится условною и неопределённою. Место руководящих волею, точно и не двусмысленно указующих ей должное нравственных начал, принципов, занимает колеблющееся и гадательное *соображение последствий поступка, целесообразности* и т.п. Прикованный к миру земных, вечно меняющихся, никакому уму недоступных во всей своей бесконечно-сложной совокупности и случайном, не предрасчислимом течении условностей, дух лишается твердого и ясного нравственного критерия, уверенности и бодрой стойкости. Он теряет свою свободу от случайностей окружающего, ибо эта свобода – только в идеале, а идеал-то здесь и упразднён!

Гадательное представление о грядущем нравственно-социальном совершенстве жизни, и уже даже менее чем гадательное, с начала до конца спорное и не выходящее из самых неопределенных общностей представление о *тех путях и средствах*, которыми "нравственно-социальный" прогресс осуществит некогда эту совершенную жизнь на земле, – не заменят, конечно, для нравственной мысли руководства точной и ясной идеи безусловного долга. Не примирят они эту мысль и с тягостью, неправдой и неразумием переживаемого, не гадательного и не спорного, но мучительно чувствуемого настоящего, не укажут ясных путей в нём и не поддержат слабеющей в безуспешной борьбе энергии. Они всегда – удел отвлеченной доктрины, которого удовольствоваться человек может лишь пока спокойно созерцательно благодушествует и рассуждает, пока жизнь своим жестким прикосновением не ставит ему жутких,

серьезных, требующих действительной нравственной силы задач.

Там же, где мысль отнеслась к делу серьезнее и осознала нравственное бессилие и бесплодность этих гаданий и неопределенных мечтаний о прогрессе, возводимых в нравственные критерии, — как, например, в учении графа Л.Н.Толстого, — исход ещё безотраднее, чем легкомысленное доктринёрство всех этих "религий прогресса", "человечества", "эволюции" и т. п. Этот исход — в таком крайнем, до последнего, сужении задач нравственной жизни, при котором возможность ошибки и зла доведена до *minimum'a*, ибо до *minimum'a* доведено и самое содержание жизни, весь смысл которой сводится на то, чтобы прокормить себя своим трудом, не заедавая чужой жизни! Без идеала — только такая жизнь, из которой *исключена* всякая высшая, более сложная и человеческая задача, чем "кормиться для того, чтобы работать и работать для того, чтобы кормиться", — и представляется одна обеспеченною от греха и заблуждения, как обеспечена она, прибавим от себя, и от всякой возможности осмыслить её и облагородить! Это ли идеал? Это ли вознаграждение человеческого духа за отнятую у него, ради земных, "практических" целей, мысль о небе, о Боге, о Трансцендентном?!

Это ли то духовное обновление, которого жаждет человечество от новых учителей религии, и которое они ему обещают?!

Очевидно, нет его во всех этих характеризующих современность псевдо-религиозных учениях, практически-утилитарных и окончательно отвергнувших и в религиозной области всякий помысел о Трансцендентном и стремление к нему. Здесь, повторяем, только попытка внести враждебную всякому идеалу и всякому

подъёму духа позитивно-утилитарную тенденцию в стоявшую доселе вне сферы её господства область религии. Это – не духовное обновление, а простое продолжение того же позитивно-утилитарного умственного движения, которое владеет мыслью XIX века уже много лет и только принарядилось на этот раз в новую, ещё не испробованную ранее форму выражения, "Закон нравственно-социальной жизни" в качестве религии – недоразумение, специально принадлежащее утилитаризму и позитивизму последнего времени, недоразумение, от которого оставался свободен начавший у нас движение действительно религиозно-нравственного возрождения Ф.М.Достоевский, но на котором зиждется всецело все заслонившее учение графа Л.Н.Толстого, а за последнее время и теократическая проповедь Вл.Соловьёва.

Нужно же понять, наконец, что "норма нравственно-социальной жизни и прогресса", "закон нравственной жизни и деятельности" не есть религия, если только религия устанавливает связь и отношения между миром опыта, миром нашей жизни и деятельности, и иным, высшим, трансцендентным, – если трансцендентное (Бог, "небо", безусловный идеал) существенно в содержании религиозной идеи. Если трансцендентное действительно трансцендентно, т.е. по самому понятию своему вне и выше опыта, то оно в опытном мире, в его формах и отношениях никогда не может быть ни исчерпывающе выражено, ни осуществлено, никогда не может быть задачей практической деятельности, но всегда остается "царством не от мира сего". В этот земной опытный мир помысел о трансцендентном и стремление к нему вносит только человеческий дух, поскольку он сам "не от мира сего", т.е. возвышается над последним с его задачами, интересами и судьбами, освобождается от тесных уз "мира сего" составляющим его внутреннюю жизненную силу идеалом. В этом

сильном, живом и освобожденном своим безусловным идеалом духе и лежит то царствие Божие, о котором сказано, что оно "внутри нас есть".

Только в живых и *личных* отношениях носящего в себе это царствие личного духа к Трансцендентному, с одной стороны, и другим, *личным* же, окружающим духовным существам – с другой, и проявляется оно, и может оно проявляться в земной жизни. Только в отношениях лично-нравственных, неутилитарных, но не в общественных, правовых или государственных формах и учреждениях, не в "нравственно-социальном прогрессе" Оно, как трансцендентное, не становится через нашу деятельность данным опытным фактом, не вводится в цепь взаимоотнославливающих и ограничивающих опытных фактов; само не обуславливается и не ограничивается. Для области опытных фактов, как и для мысли и воли, которые этой областью ограничивают себя, оно может быть только высшим, "предельным" понятием. Лишь *стремлениям нравственной воли*, в нём находящим свое оправдание и обоснование, утверждение своей реальности, правды и действительности, открыта и доступна его положительная сущность. Поэтому-то и достигается эта высшая трансцендентная область лишь путем *веры*, составляющей самое существо нравственной воли, которая себя сама в деятельности и знает, и реализует, а не отвне получает действительность, – но не путем готовых форм, охраняемых принудительным законом учреждений или несвободного же, но вынужденного очевидностью опытных, данных мысли фактов знания. Там, где нет веры и опирающейся на свою внутреннюю силу, на свои идеалы, *нравственной воли*, но есть лишь положительный закон, учреждение, положительная задача утилитарной деятельности и положительное, опытное знание – там идея о трансцендентном



отсутствует и должна отсутствовать по самому существу дела. Истинная родина её и область её жизни – религия и личная религиозная (т.е. не упраздняющая религии и не заменяющая ее, но на неё опирающаяся) нравственность. С этой точки зрения, замена религии практически-утилитарными задачами общественной нравственности, прогресса, целесообразной деятельности и т. п. составляет столь же враждебное трансцендентной идее перенесение её в чуждую ей область, такое же бесплодное недоразумение, каким была бы и попытка ввести её в область положительного знания и в ней выразить, сочиняя, напр., христианскую или магометанскую астрономию, физику или химию. От таких, смешивающих совершенно разнородные понятия и задачи попыток, равно теряют и действительная религия с одной стороны, и "общественность", жизнь права и государства, как и астрономия, физика или химия с другой. Область веры и область положительного знания, утилитарной деятельности и нравственно-социальной, государственной и правовой жизни навсегда и несоизмеримо различны, как мы и убедимся далее.

Переход к главам: [I](#), [II](#), [III](#), [IV](#), [V](#)

*Перепечатывается из сборника "Русское самосознание" –*

<http://russamos.narod.ru/01-03.htm>

---

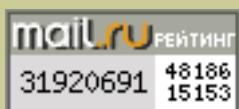
Здесь читайте:

[Астафьев Петр Евгеньевич](#) (1846–1893),  
русский философ

Астафьев П.Е. [Еврейство и Россия](#) (письма).

Николай ИЛЬИН - "[Душа всего дороже...](#)" О жизни и творчестве П.Е.Астафьева.

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ



Проект ХРОНОС существует с 20 января 2000 года,

на 2-х доменах: [www.hrono.ru](http://www.hrono.ru) и [www.hronos.km.ru](http://www.hronos.km.ru),

редактор [Вячеслав Румянцев](#)

При цитировании давайте ссылку на ХРОНОС

# Надежда Аллилуева

Впервые слово "Византия" я услышал в день своего пятидесятилетия, едучи в трамвае. Слово мне понравилось. И я решил, что хорошо бы, чтобы о моем представлении про Византию узнали и другие люди. И вот я взялся за написание этой книжки...

## ХРОНОС CD-ROM

[SEMA.RU](#) > [ХРОНОС](#) > [СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#) > [РЕЛИГИОЗНОЕ](#)

[ОБНОВЛЕНИЕ НАШИХ ДНЕЙ](#) >

### ХРОНОС

Петр АСТАФЬЕВ

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ

[На первую  
страницу](#)

[НОВОСТИ ДОМЕНА](#)

[ГОСТЕВАЯ КНИГА](#)

[БИБЛИОТЕКА  
ХРОНОСА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ИСТОЧНИКИ](#)

[БИОГРАФИЧЕСКИЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ПРЕДМЕТНЫЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ  
ТАБЛИЦЫ](#)

Религиозное "обновление" наших  
дней



*П.Е.Астафьев*

Переход к главам: [I](#), [II](#), [III](#), [IV](#), [V](#)

[СТРАНЫ И  
ГОСУДАРСТВА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ](#)

[ЭТНОНИМЫ](#)

[РЕЛИГИИ МИРА](#)

[СТАТЬИ НА  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#)

[МЕТОДИКА  
ПРЕПОДАВАНИЯ](#)

[КАРТА САЙТА](#)

[АВТОРЫ ХРОНОСА](#)

## V.

*Вера – вот что составляет самую душу, движущее начало нравственной воли.*

Устанавливая нерасторжимую внутреннюю связь этой воли с безусловным и вечным идеалом, с миром сверхопытного, недостижимого для всех колебаний, внутренних противоречий и неразумной случайности окружающей действительности, вера отрешает волю от ограничений этой опытной действительности, ставит её *выше* их. Только благодаря такому отрешению от мира, данного в непосредственном опыте, возвышению над ним, воля и становится действительно творческой силой, нечто новое из себя в этот мир данных фактов вносящая, в нём способная действительно созидать. Творческая воля, как созидаящая, идущая далее всего, когда-либо данного в опыте, есть сама нечто, по самому существу своему, сверхопытное, трансцендентное, никакими своими обнаружениями в сфере опыта не исчерпываемое и не осуществленное. Её природа – трансцендентна, её родина – мир трансцендентного, мир безусловного идеала. Без последних – нет ни воли, как действительно творческой силы, ни воли нравственной, идущей далее "приспособления" к обстоятельствам, – этого нравственного оппортунизма, худшего из всех, – нет ни безусловного руководства нравственной жизни, ни религии, ни религиозного настроения!

Ничего этого не дает познающий рассудок сам по себе, – предметное знание. Не рассудком даже, не из внешних признаков и отношений познаётся деятельная, творческая воля, но непосредственно, во внутреннем опыте<sup>18</sup>.

Рассудок сам по себе ничего не *полагает*, не творит, но лишь познаёт то, что ему дано, перед ним положено. Сфера его действия ограничена пределами данного опытного факта: он по природе своей реалистичен и далее познания фактов и их взаимных отношений человеческого духа вести не может. Безвольный и бесстрастный — он занят только вопросом о том, *что есть*, но не о том, *что должна быть*. Не он, поэтому, ставит воле её цели, отвечает ей на вопрос: куда она должна идти? Компетентность рассудка не идёт дальше ответа на вопрос о целесообразных средствах, дальше указания, что если воля хочет достигнуть такой-то цели (например, благополучия, спокойствия духа и т.п.), то при данных опытных условиях, она должна идти таким-то путём, им отвечающим. Руководства в самом направлении своей жизни, в постановке её целей, человек в области предметного знания не найдёт: я могу очень хорошо знать механику и оптику, *вовсе, однако, не стремясь* только потому к постройке машин или усовершенствованию очков. Роль предметного знания в экономии жизни, таким образом, — только указание средств, условий целесообразности, роль служебная. Главное же — определение самой цели — принадлежит не ему. Это дело нравственной творческой воли, с её верою, идеалом и стремлением в сферу сверхопытного. Там же, где нет ни веры, ни идеала, ни этого стремления, — определение цели принадлежит простой потребности, данной, как факт, подобный всякому другому опытному факту, о котором мы знаем, что он есть, но не то, что он должен быть, — будь эта потребность добрая или злая, высокая или презренная. Оценки потребности не заключается в самом том факте, что она дана, или существует. И там, где постановка целей жизни, определение её направления предоставлено исключительно факту потребности — там и вопрос может



быть уже лишь о целесообразности – единственная этика, которая может развиваться на этой почве голого опытного знания, без веры и без идеала. Здесь, повторяем, нет места ни для творческой воли, ни для не условной морали, ни для религии и религиозного настроения, немислимых без Трансцендентного, как нет места и для веры, упраздненной опытным знанием.

А между тем, этим-то упразднением, в духе современного человечества веры – опытным предметным знанием, нравственного безусловного идеала – учреждением, положительным законом и благом, отмечены все те новые псевдорелигиозные учения, в которых выразилось наиболее характерно религиозное движение наших дней, – от "позитивной" и только "нравственной" религии П.Каруса до теократической проповеди Вл.Соловьёва. Все они или прямо исходят из отрицания веры, безусловного идеала и Трансцендентного, во имя практических опытных нужд и задач, или приводят к этому отрицанию.

В псевдо-религиях позитивизма это отрицание выражается совершенно ясно и точно. Здесь прямо говорится, что религия есть только – этика; что она, исходя из опытных фактов и приводя к ним же, должна быть устанавливаема теми же способами исследования и доказательства, как и всякая другая опытная наука (П.Карус). Вере, а, следовательно, и трансцендентному Богу здесь нет места, благодаря совершенно ложному, хотя и весьма распространенному понятию о вере, не как об акте самосознающей нравственной воли, а как о некотором низшем роде знания (не вполне доказанное знание). Если бы вера была действительно только низшим родом знания, а не прямым выражением и самосознанием творческой воли, то есть высшего

творческого и сверхопытного начала, то она, конечно, должна бы уступать высшему роду знания, – результату полного исследования и доказательства. Гексли<sup>19</sup> был бы тогда совершенно прав, признавая веру за безнравственную леность ума, вообще там, где мы можем *знать* научно. Но дело в том именно и заключается, что здесь не признают самого сверхопытного творческого начала в воле, первое выражение и сознание которого есть именно вера, а, потому и замыкаются в сфере только опытного, рассудочного предметного знания, чуждого самой идеи творчества.

Отрицает все, выходящее за эти пределы, всякую веру, всякое творческое начало; или волю, и граф Л.Н.Толстой, со своим чисто-практическим и опытным, но и *чисто-отрицательным* понятием о задаче жизни, как состоящей лишь в том, чтобы просуществовать на земле, не делая зла.

Хорошо "дело", состоящее исключительно в том, чтобы чего-либо "не сделать"!!...

Чрезвычайно умаляет значение веры, трансцендентного мира и трансцендентной задачи жизни и практический, теократический идеал жизни, проповедуемый Вл.Соловьёвым. Его требование заключается в сосредоточении всех помыслов и стремлений человечества на осуществлении царствия Божия на земле, в мире опыта, в земных учреждениях.

Внутреннее самопротиворечие такого идеала жизни совершенно очевидно.

*Во имя чего, в самом деле, требуется осуществление царствия Божия на земле, перенесение неба всецело в сферу земного опыта?.. Во имя самой земной, опытной реальности царствия Божия? Но это было бы нелепо уже потому одному, что не только религиозное учение, но и положительная наука*

*предрекают предстоящий конец опытной земной жизни, причем та или другая форма её уже никак не может быть последней, безусловной задачей<sup>20</sup>.*

Если же участие в деле осуществления царствия Божия на земле требуется не во имя опытной, земной реальности этого царствия, самой по себе, а во имя вечного "спасения души" участника, во имя его трансцендентных задач и стремлений (любви к Богу), — то в последних, а не в земной реальности царствия Божия, не в теократии и социальном прогрессе все дело; в них — последняя, конечная цель. Середины здесь нет и быть не может...

Окончательно осуждаются все эти псевдо-религиозные учения, или вовсе отрицающие веру и сверхопытный мир, или подчиняющие их опытному рассудочному знанию и опытным задачам земной жизни, одною общею им всем и коренною чертой, — осуждаются, притом, с их же собственной точки зрения. Все они хотят быть учениями практическими, учениями об идеальной жизни, указанием норм действительной жизни, путей, как человеку нужно жить. И все они кончаются полным отрицанием самой жизни, самой своей практической задачи, сводятся к указанию путей, ведущих более или менее успешно, целесообразно, не к высшему и лучшему бытию, но к прекращению жизни, — к смерти!

Во всех этих учениях — исполнение закона, который они считают за высший закон жизни, упраздняет самую жизнь, делает её далее или невозможною, или бессмысленною, ни на что не нужною. Во всех этих учениях практическая задача и смысл жизни, заключается, — *risum tenlatis*<sup>21</sup>, — в её упразднении.

Так именно поставлен вопрос совершенно открыто и сознательно в учении графа Л. Толстого. Здесь прямо высказана мысль, что

по осуществлении на земле закона жизни, достижении задачи, жизнь становится уже не нужна, и человечеству незачем продолжать бесцельное существование \*9. До того же времени вся задача этого существования сводится лишь к тому, чтобы не делать зла, не нарушать закона, – задача очевидно не положительная, но чисто-отрицательная. Достигается она, естественно, тем успешнее, чем *ограниченнее* число человеческих дел и преследуемых человеком задач, чем меньше содержания остается в нашей жизни. И вот – осуждаются здесь не только вероучение, наука и искусство, не только народность, государство, церковь и собственность, но даже и всякое личное чувство; оставляется нетронутым только простое, безобидное, безыдейное и бесстрастное *существование*, прокормление себя собственным трудом и содействие в том же другим! Глубоко-пессимистический, отрицающий положительный смысл и задачу жизни, аскетический квиэтистический характер этого учения совершенно очевиден. Оно – учение не жизни, но смерти, – полной, по осуществлении на земле закона жизни, неполной, не затрагивающей ещё *физического существования* – до конечного осуществления этого закона. Идеал, – здесь – та же Нирвана старых и новых буддистов!

Признание, что исполнение закона жизни есть её конец, – смерть, – существенно необходимо и для тех из рассматриваемых нами учений, которые веру в вечное Трансцендентное, всецело или частью, думают заменить верою в прогресс, осуществляющий высочайший идеал в условиях земной, опытной действительности.

Насколько высочайший идеал *осуществлён* в последней, сделался фактом опыта, настолько же и упразднена, выполнена задача жизни. Конечное осуществление идеала жизни совпадает с полным упразднением жизненной задачи: – это

рассуждение неизбежно во всяком мировоззрении, признающем только идеал осуществленный или осуществимый в опыте, то есть идеал не трансцендентный, не сверхопытный. А таково всякое учение прогресса \*10, будь оно теократическое, как у Вл.Соловьёва, или грубо-эвдемоническое<sup>23</sup>, как у проповедников грядущего "всеобщего благоденствия".

Не случайно высказал Вл.Соловьёв, что когда полное торжество христианства в нравственно-социальном прогрессе обнаружится, тогда наступит и конец мирового процесса, смерть. Высказал он это, влекомый внутренней, неизбежной логикой усвоенной им в последнее время идеи прогресса. Не дают себе ясного, сознательного отчета в этой неизбежной логике своей руководящей идеи другие сторонники идеи прогресса, стоящие на иной, не теократической, но позитивно-утилитарной почве, но избежать вывода этой логики – смерти, как руководящего идеала жизни, и они не могут. Чего, в самом деле, требует их идеал прогресса от тех бесчисленных человеческих поколений, которые должны служить делу его полного осуществления? Самоотречения, жертвы своей жизни, подчинения всех задач и стремлений личной жизни каждого из принадлежащих к этим поколениям – грядущему благу поколения, имеющего народиться в отдаленном будущем, когда идеал осуществится. Умаление, отрицание своей жизни во имя этого грядущего благополучия будущих поколений, – вот что требуется этикой прогресса от каждого из нас, потому ли, что он есть служебный член организма целого человечества (Стефен<sup>24</sup>), потому ли, что он участник в одной общей душевной жизни человечества от первых её доисторических проблесков и до отдаленнейшего будущего (П.Карус) и т.п.



Но чем оказывается то состояние грядущего благополучия, во имя которого требуется эта более или менее полная жертва своей жизни, своих стремлений и задач со стороны бесчисленных служащих прогрессу поколений? Оказывается ли оно действительно *приростом* жизни, подъёмом сил и углублением её содержания у тех отдаленных будущих поколений, для которых должны служить простым удобрением почвы настоящие? Отнюдь нет; полное приспособление организмов к среде и среды к организмам, не требующее уже ни напряженного подвига, ни пытливой мысли, чуждое разлада, страданий и отчаяния, но чуждое также и радостей надежды, однообразно и автоматически повторяющееся без конца для всех от рождения до смерти – вот чем характеризуется это грядущее "идеальное" благополучие! Жизни в нём не больше, но несравненно *меньше*, чем на подготовительных, предшествующих неидеальных ступенях; меньше здесь и энергии воли, и теплоты чувства и даже сознания. Они ведь рождаются и растут не в мирной приспособленности к данной среде, не в отсутствии идеалов и стремлений за её пределы, но именно в этих стремлениях, в борьбе и подвиге! Не повышенную жизнь найдем мы в том осуществленном, застывшем идеале прогресса, но мирное и автоматичное, безыдейное и бесстрастно-однообразное и правильное прозябание существ, ни к чему не стремящихся, ни на что не надеющихся и ни о чем не жалеющих \*11. И ради этого-то состояния духовной смерти грядущего человечества должны быть приносимы в жертву бесчисленные, полные страсти и духовных стремлений жизни всех предшествующих ему поколений?! Ради той, уже вовсе безнадежной и бессмысленной смерти духа, требуются все эти предварительные смерти и ею должны быть оправданы?!

Никогда не помирится с этим чудовищным требованием человеческая мысль; никогда не признает выставляющее его учение за мораль жизни или за религию жизни! Не в этом учении, говорящем человеку, прежде всего, что его собственная жизнь, его радости и страдания, его стремления и надежды, сами по себе, не имеют никакого смысла и значения, получают же свой смысл лишь от жертвы их гадательному благополучию отдаленных поколений, — найдёт человек и твердую опору, и надежное руководство для своей нравственной жизни. Здесь — отрицание внутреннего, самостоятельного смысла жизни и в самом принципе, в точке отправления учения, и в его представлении о конечной задаче, — осуществленном на земле идеале благополучия.

Отрицая, по неизбежной внутренней логике, какое-либо самостоятельное значение духовной личности (оно здесь только орудие прогресса), учение прогресса естественно вынуждено отрицать и самостоятельное безусловное значение задач личной нравственности и личного душеспасения. Ни нравственная, ни религиозная жизнь не находят в нём своей опоры и оправдания» как не находят их в нём ни стремление к сверхопытному идеалу, ни вера, упраздняемая здесь опытным знанием, ни нравственная вода, которой нет без идеала и веры.

Но, не отвечая основным нуждам нравственной и религиозной жизни, это учение, упраздняющее мир трансцендентный — во имя мира опыта, веру — во имя рассудочного знания, не заменяет этих основ духовной жизни и для самой специальной области "прогресса", для сферы общественной и государственной жизни.

Всякие формы этой последней окажутся бессильными и бесплодными, ведущими не к благу и жизни, а к неправде, страданию и

смерти там, где само человечество, в этих формах живущее, вполне утратило и веру, и стремление к сверхопытному идеалу, и энергическую волю, став бесстрастно и безыдейно-рассудочным. Никакое усовершенствование этих форм и учреждений не вернет снова душу человечеству, обратившемуся в ходячий труп, который продолжает ещё двигаться, только подражая жизни из приличия. Без веры, без стремления за пределы опыта, без энергии творческой воли – человечество уже умерло, и все его учреждения – только немые мавзолеи! Нет для него, при таком упразднении веры рассудком и трансцендентного опытным, и никакой "практической благодати", могущей обращать его дела на благо человечества, как та, которую нарочно сочинил Вл.Соловьёв для возвеличивания своих неверующих в Бога служителей делу Божию путем социального прогресса. Дело человека без веры и одушевленной безусловным идеалом нравственной воли, – человека духовно-мертвого, – само мертво, никакой благодати на нём не почиет и ни к какому благу оно не ведёт. А люди, отрицавшие веру и безусловный идеал ради рассудка и опыта, отрицавшие Бога ради социального прогресса, ведущего к общему благополучию, и суть именно те самые пионеры "социального прогресса", разлагающего, критического движения мысли, которых Вл. Соловьёв пытается представить лучшими слугами дела Христова, хотя и отрицавшими Христа. И что же этими врагами веры, Бога и безусловного идеала сделано, с их "практическою благодатью", для действительного блага человечества, у которого они, сколько было в их силах, отняли и веру, и идеал, и энергию воли? "Смягчение нравов", – отвечает Вл. Соловьёв, уничтожение инквизиции, феодального строя, крепостного рабства и т. п. А рабство капиталистического строя? – спросим мы, – а господство буржуазии,

подчинение мира презренному культу рубля? А обращение политической власти, путем парламентаризма, в гарантию и орудие личного корыстного интереса, а государственной жизни — в попрание борьбы личных интересов, отрицающей и историю, и народ, и государство во имя ни чем даже не прикрашенной личной похоти? А прежде и важнее всего — утрата человечеством всех своих идеалов, общее разьедающее отчаяние пессимизма, повальная безвольность современного человечества, его неумение и нехотение жить и тоскливое стремление к Нирване, даже у юношей и детей? — не их же ли это все дела, — этих неверующих "благодетелей" человечества и слуг Христовых, по мнению Вл.Соловьёва?!

Все эти ужасы, ведущие человечество к духовной и культурной смерти, к озверению, — неужели же они представляют "социальный прогресс", выражают собою дух Христова учения и свидетельствуют о почившей на их творцах и слугах особой практически-нравственной благодати?!

Нет; без веры в душе, без трансцендентного Бога, без безусловного идеала своей воли, человечество не может жить, но может только разлагаться духовно, утрачивая постепенно все более и более и способность, и волю жить дальше. И "обновление" этому человечеству принесут, конечно, не вызванные этим же самым духовным разложением его, "критическим движением", псевдорелигиозные учения, упраздняющие систематически и веру, и трансцендентный мир, и безусловный идеал. Вера нужна, прежде всего, для духовной жизни нашей; а веры-то именно и нет в них!

Примечания к публикации.

\*9. См. "Крейцерову сонату".

\*10. Всякий прогресс конечен, предполагает своё завершение в достигнутом идеале. Бесконечно может быть только развитие, бесконечный же прогресс – *contradictio in adjecto*<sup>22</sup>.

\*11. См. мою брошюру "Смысл истории и идеалы прогресса" М.1886 г. (издание 2), вторую часть.

18. Развитие этого положения см. в книге "Вера и знание в единстве мировоззрения", М., 1893 г., гл. IX и след..

19. Гексли /Хаксли/ Томас Генри /1825-1895/ – английский биолог, популяризатор Дарвина, отстаивал "агностицизм" /отказ от утвердительного или отрицательного суждения о существовании Бога/ как единственно верное "научное" отношение к религии.

20. Астафьев имеет в виду, вероятно, закон возрастания энтропии (Р.Клаузиус, 1865 г.) и опирающуюся на него теорию "тепловой" смерти Вселенной". Вопрос о её применимости к "миру в целом" остается предметом научно-философских дискуссий и до сего дня;

21. удержитесь от смеха /лат./.

22. противоречие между определяемым словом и определением /лат./.

23. эвдемонизм /от греч. eudaimonia – счастье/ – этическое учение, признающее "счастье" /понимаемое в широком спектре значений, от чувственного наслаждения до "душевного равновесия" и даже апатии/



высшей целью и критерием нравственности.

24. Стефен, Лесли /1832-1904/ – английский биограф и эссеист, автор книг "Свободомыслие и разговор начистоту" /Free thinking and plain speaking/ 1873/, "Апология агностика" /An agnostic's apology, 1893/ и др.

Переход к главам: I, II, III, IV, V

*Перепечатывается из сборника "Русское самосознание" -*

<http://russamos.narod.ru/01-03.htm>

---

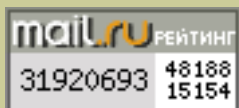
Здесь читайте:

Астафьев Петр Евгеньевич (1846-1893),  
русский философ

Астафьев П.Е. Еврейство и Россия (письма).

Николай ИЛЬИН - "Душа всего дороже..." О  
жизни и творчестве П.Е.Астафьева.

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ



Проект ХРОНОС существует с 20 января 2000  
года,

на 2-х доменах: [www.hrono.ru](http://www.hrono.ru) и [www.hronos.km.ru](http://www.hronos.km.ru),

редактор [Вячеслав Румянцев](#)

При цитировании давайте ссылку на ХРОНОС

# Надежда Аллилуева

Впервые слово "Византия" я услышал в день своего пятидесятилетия, едучи в трамвае. Слово мне понравилось. И я решил, что хорошо бы, чтобы о моем представлении про Византию узнали и другие люди. И вот я взялся за написание этой книжки...

## ХРОНОС CD-ROM

[SEMA.RU](#) > [ХРОНОС](#) > [СТАТЬ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#) > ПРОПУЩЕННЫЕ

СТРАНИЦЫ >

	Петр АСТАФЬЕВ
	СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ
<p><a href="#">На первую страницу</a></p> <p><a href="#">НОВОСТИ ДОМЕНА</a></p> <p><a href="#">ГОСТЕВАЯ КНИГА</a></p> <p><a href="#">БИБЛИОТЕКА ХРОНОСА</a></p> <p><a href="#">ИСТОРИЧЕСКИЕ ИСТОЧНИКИ</a></p> <p><a href="#">БИОГРАФИЧЕСКИЙ УКАЗАТЕЛЬ</a></p> <p><a href="#">ПРЕДМЕТНЫЙ УКАЗАТЕЛЬ</a></p> <p><a href="#">ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ ТАБЛИЦЫ</a></p> <p><a href="#">СТРАНЫ И</a></p>	<p>«Еврейство и Россия»</p> <p>Пропущенные страницы</p> <p>(от редакции журнала «Русское самосознание»)</p>  <p>П. Е. Астафьев</p>

[ГОСУДАРСТВА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ](#)

[ЭТНОНИМЫ](#)

[РЕЛИГИИ МИРА](#)

[СТАТЬИ НА  
ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#)

[МЕТОДИКА  
ПРЕПОДАВАНИЯ](#)

[КАРТА САЙТА](#)

[АВТОРЫ ХРОНОСА](#)

Пётр Евгеньевич Астафьев (1846–1893) относится к числу тех классиков русской философии XIX века, с которыми журнал «Русское самосознание» связан, в силу своих национально-философских принципов, особенно тесной связью. Неслучайно уже в первом номере «РС» (1994 г.) появились статья, посвященная его жизни и творчеству, и обширная публикация из философского наследия П. Е. Астафьева.

Естественно, что это наследие, проникнутое как истинно философским, так и истинно русским духом, оказалось старательно «забытым» не только в советское, но и в последнее «демократическое» время. Поэтому нельзя не считать весьма отрадным тот факт, что редакция журнала «Москва» издала в 2000 г. объёмистый сборник работ П. Е. Астафьева под общим названием «Философия нации и единство мировоззрения» (составитель М. Б. Смолин). Более подробно характер этого издания, его достоинства и определенные недостатки редакция «РС» предполагает рассмотреть уже в ближайшем (восьмом) номере журнала. Но один момент необходимо прояснить уже сейчас.

В указанный сборник вошло, среди других работ П. Е. Астафьева, и его очень важное культурно-историческое исследование «Из итогов века» – но вошло, по сути дела, в усеченном виде. А именно, данная работа была издана в 1891 г. в Москве под *полным* названием «Из итогов века, с приложением писем «Еврейство и Россия»». Вот это-то приложение и исчезло из нынешнего московского издания, причем, к сожалению, без указания на факт «исчезновения» в примечаниях составителя. Мы считаем необходимым не только отметить данный факт, но и поместить на нашем сайте вышеназванное приложение полностью. Почему

это именно *необходимо* сделать?

Исключив письма «Еврейство и Россия» из своего издания, причем сделав это с использованием «фигуры умолчания», редакция «Москвы» *невольно* расположила читателя, убеждаемого большинством современных справочников в некоем «ретроградстве» и «антисемитизме» П. Е. Астафьева (см., например, «Русская философия. Малый энциклопедический словарь», М., 1995 г.), к мысли о том, что эти письма или содержат нечто морально недопустимое, «человеконенавистническое», или просто утратили свою актуальность.



Читатель нашего сайта может убедиться, что и то, и другое *совершенно неверно*. Письма П. Е. Астафьева более чем актуальны сегодня, когда с разных сторон активно обсуждается «капиталистический путь» развития России – а именно такова, по существу дела, *основная тема* данных писем. Что касается собственно «еврейского вопроса», то здесь письма русского мыслителя дают наглядный пример того, как *следует* обсуждать эту проблему, не впадая в крайности (характерные, например, для [В. В. Розанова](#), соответствующие работы которого, к слову сказать, *полностью*



перепечатаны  
сегодня в  
различных сугубо  
«демократических»  
издательствах), не  
погружаясь во  
всяческие «тайны  
Израиля», в тему  
«иудео-масонского  
заговора» и проч.,  
а затрагивая  
только те аспекты,  
которые прямо и



очевидным для  
всякого мыслящего человека образом связаны  
с исторической судьбой России, с нашей  
обязанностью утверждать и развивать  
русскую цивилизацию. П. Е. Астафьев был  
настоящим русским националистом – и потому  
его национализм был глубоко творческим,  
созидательным; им двигала не ненависть, а  
любовь. Отвергая то, что грозило  
разрушением русского духовного типа, что  
мешало его более полному раскрытию и  
развитию, П. Е. Астафьев стремился к  
осуществлению цели, которую прекрасно  
выразил наш замечательный национальный  
поэт [Николай Языков](#):

*Да чисто русская Россия  
Пред нами явится видней!*

П. Е. Астафьев



## I

Письмо к А. А. Пороховщикову

(Вместо вступления).

Случайно прочитанная мною в „Новом Времени“ заметка по поводу ваших статей о „еврейском вопросе“ несказанно удивила меня и—признаюсь—вначале даже огорчила за вас. Быть до такой степени дурно понятым — как это возможно?! Как возможна попытка истолковать ваши взгляды на еврейский вопрос, как *потворство* еврейскому завоеванию всё большей силы и значения в России, как защиту притязаний еврейства растущего, крепнущего и усиливающегося за счёт нашей родины? Это вы-то — сторонник антинационального начала вообще и еврейского в особенности?! — вы, который не только признаёте существование и неотложность еврейского вопроса, но даже и замалчивание его называете прямо *преступлением* и делом „государственной глупости“, — вы, прямо высказавший, что „победоносное шествие еврейской общины среди православного русского народа и сопряжённые с ним завоевания во всех

сферах общественной жизни начались с того момента, когда *умаление престижа государственной власти* сделалось очевидным фактом, и что „еврейство росло, расплывалось и подвигалось вперёд по всей линии по мере *отступления правительства по всей линии*“!! Это вы – идеалист, так глубоко православный и так страстно преданный народным идеалам, – оказываетесь поборником холодно утилитарной, положительной и чуждой всякого идеала еврейской плутократии и буржуазии, – вы, кончающий одно из ваших превосходных „Писем о Москве словами, что если бы ваш голос против плутократии, против Рыковых и Донских и остался "вопиющим в пустыни", то такой голос, "всё же должен быть в среде, где не все ещё обратились в верноподданных рубля"?! Невероятно!

Однако разгадка такого колоссального непонимания против чего вы боретесь и что защищаете, лежит очень близко. Если бы вы поменьше думали о еврейском вопросе, поменьше над ним работали и остановились бы на одной его грубой внешней стороне, например на мысли – „еврей предприимчивее и бережливее, а потому и богаче меня: следовательно, долой еврея!“, – то вас, наверное, все отлично поняли бы. Толпа понимает хорошо ведь, только мысли прямолинейные, односторонние! Скажи вы: „еврей нам мешает и никаких человеческих прав у него нет, – следовательно, бей еврея“, или наоборот, советуй вы так: человеческого достоинства и права нет ни у еврея, ни у меня – всё это сентиментальности; но у еврея есть деньги, а у нас их нет, поэтому – продадимся еврею“ – вы никого бы не удивили и не ввели бы в недоразумение. Пожалуй, даже и мало кого в наше грустное, нехристианское время возмутили бы вы таким *решением* вопроса путём сведения его на почву безыдейной „борьбы за существование“ –

почву, на которой, вообще доводы разума и нравственности, неуместны, а решают всё животная потребность самосохранения и сила. Но вы захотели, внести в ваше решение еврейского вопроса и разумную идею, и нравственные требования, и – вызвали, недоразумение! Вы как человек христианской и русской, благородной и, великодушной культуры, как идеалист; наконец, признаёте, и за евреем, человеческие права и достоинства, не допускаете мысли о неблагоприятной борьбе с евреем *только* ради животного инстинкта самосохранения. Вы и допускаете, однако, борьбу с ним и даже требуете её во имя *принципа*, во имя высокой, идеи, которая есть и идея христианской и русской народной культуры вообще. Вот этой-то идеи вашей, известная часть общества, отдалившаяся и от православного и от народного идеала, забывшая его, вычеркнувшая из своего, умственного обихода, частью не хочет, частью уже и *не может* понять, и видит в вас *только* защитника еврейства.

А между тем, ваша идея эта, оправдывающая борьбу с еврейством и требующая её, как *борьбы нравственной и культурной*, борьбы за нравственность и культуру, очень ясно и достаточно высказана вами и в ваших „Письмах о Москве и, особенно, в третьем выпуске вашего издания „Россия накануне XX столетия“. Мне в особенности ваша идея совершенно ясна, может быть, потому, что крайне сочувственна. Не еврейство, как совокупность известных личных и племенных сил, потребностей, богатств и т.п., составляет для вас объект борьбы, но еврейство как преимущественный носитель и выразитель тех исключительно утилитарных и положительных начал, которыми в наше время живёт и движется громадная часть и нашего, христианского *только по названию* общества. Эта часть есть чуждая всякого идеала,

религиозного, политического и народного, не признающая ничего, кроме себялюбивых стремлений особи к благополучию, исключительно социальная буржуазия. Везде она была силою только разрушительной: везде она была средой, в которой выросли и окрепли стремления, расшатавшие понемногу и старую государственность, и религиозность, и национальное сознание. Выступив на историческое поприще на западе в XVII веке, узаконенная и облечённая всякими правами первою французскою революцией, захватившая в XIX веке, в свои руки, путём распространившегося повсюду парламентского режима и представительства и государственную власть, — она теперь, в конце века, расшатала конституционное государство, сделав его „правительством партий“, убила в западном обществе всякую веру, всякий бескорыстный идеализм, обесцветила и опошшила характеры, очистила почву для всемертвящего пессимизма. Тем же является эта представительница отрицающей всякие идеалы себялюбивой особи, космополитическая и чисто социальная сила буржуазии и у нас, в России. В нашей истории она всегда, как вы не раз указывали, была ничем только паразитным и ничтожным наростом. Не она принимала участие в работе сложения и укрепления русской государственности; не она участвовала и в спасении этой погибающей государственности и народности в тяжёлые моменты исторических испытаний; не она произвела что-нибудь и в нашей церковной жизни и в нашей науке и искусстве. Всё это создавал и выносил на себе богатырь-идеалист — русский народ земледелец и землевладелец, всего менее буржуазный по своим стремлениям и силам, и буржуазия, как силы, в истории нашей за всю прожитую тысячу лет вовсе не было. Появилась она у нас лишь при первых попытках



самоупражнения государства, в подражание „просвещённому западу“, со второй половины XIX века, на наших глазах. Её безыдейные и себялюбивые, антигосударственные и космополитические инстинкты и в России остаются те же, какими они окончательно выяснились на западе, т.е. не созидательной творческой силой, но поедающей лучшие соки народа, разрушающей и его духовную и его политическую жизнь, на что вы так прямо и так упорно указываете вашими сильными и, главное, верными доказательствами.

Так вот против нашествия этой-то грозной разрушительной силы буржуазии и боретесь вы, в конце концов; борьба же против еврейства, наиболее ярко и полно выражающего жизненные начала буржуазии, в той борьбе составляет только крупный, но не первостепенный эпизод.

Так смотрите, по-видимому, на дело вы; также смотрю на него и я. Хотелось бы, поэтому, надеяться, что ваша речь о еврейском вопросе ещё не закончена, но только временно прервана. В этой надежде я и был бы рад видеть помещёнными в вашем издании прилагаемые три письма мои "Еврейство и Россия" — тем более, что солидарен с вами не только в существенной мысли, но даже и в испытанном несчастье — вызвать недоразумения и ложные толки уже первую попыткой её высказать.

## II

### Еврейство в России.

Внесение публицистической точки зрения, личных, партийных или народных пристрастий, надежд и стремлений в решение вопросов, подлежащих чисто-научному,

объективному исследованию, каковы, например, вопросы психологические, всегда порождает недоразумения, ложные взгляды на предмет и ложные практические из них выводы. Мне пришлось не раз возбуждать моими психологическими взглядами подобные недоразумения среди тех, кто и в научных вопросах неспособен отрешиться от публицистической точки зрения. Так очень раздражались против меня сторонники женской "эмансипации" при выходе в свет моего труда „Психический мир женщины“, хотя конечно от этого раздражения нисколько не умалились и не стали менее действительны указанные мною психофизические и психические особенности полов. Так обижались на меня ещё недавно и Вл. Соловьёв и другие поклонники космополитического идеала, когда я в статьях: "Национальность и общечеловеческие задачи" и „К спору с Вл. Соловьёвым“ указывал на особенности русского народного характера, сравнительно с другими культурными народами. Ещё большее раздражение вызвал, наконец, в известной среде, обнародованный одним моим собеседником краткий разговор его со мною, в котором я высказал в общих чертах мои взгляды на психические особенности еврейства. Самая общность и краткость этого сообщения дали особенно много поводов и к неправильному толкованию моей мысли, и к развязному приписыванию мне таких практических выводов из неё, от которых я в действительности очень далёк, да которых никому и не высказывал. Понятно моё желание—точнее объясниться.

Против теоретической стороны моего взгляда, т.е. против моего объяснения особенностей еврейского характера, едва ли можно многое серьёзно возразить, став на точку зрения беспристрастного, объективного исследования. Признавая особенности в характере всякого народа вообще, я признаю их и в характере

еврейском, признаю, что и он представляет нам преобладание одних стремлений и сторон духа и слабое развитие других. Здесь на первом плане я ставлю характеризующее всех семитов вообще высокое развитие формально-рассудочной стороны при слабой эмоциональности, отсутствии порывистой страстности. Что обе эти черты чрезвычайно благоприятствуют образованию несомненно характеризующих еврейство качеств: трезвости, умеренности, аккуратности, упорной и неуклонной воли, крепости семейной жизни, привязанности к положительным данным формам и задачам жизни и т.п. — совершенно очевидно. Всё это, несомненно, лишь в гораздо слабейшей степени может развиваться у человека более страстного, порывистого, увлекающегося и менее формально рассудочного. Но за то у последнего могут и должны образоваться другие качества, которых еврейство, приобретя первые, уже представлять в высокой степени не может, также как и предмет, раз принявший форму круга, не может, в то же время, быть и квадратным. При слабой страстности возможны и трезвость и умеренность и аккуратность, и упорство воли, но невозможно беззаветное увлечение. А без последнего становится для человека невозможным очень и очень многое. Невозможным становится без него, прежде всего, полное отрешение от положительных, данных со всей определённости задач и форм непосредственной действительности ради лежащих вне сферы умеренности, аккуратности и полезности, бескорыстных идеалов. Невозможен, таким образом, идеализм, характеризующий народы христианской культуры и чуждый еврейству в частности и семитам вообще. Отсутствие беззаветного увлечения и идеализма, привязывая человека исключительно к данной, определённой действительности с её наличными задачами и нуждами, необходимо делает его не только более *положительным*,

но и более утилитарным, чем может быть человек страстно увлекающийся, ищущий иных благ, чем предлагаемые действительностью, и занятый иными задачами идеалист. Удивляться тому, что умеренный, расчётливый, бесстрастно, но упорно преследующий намеченную цель еврей – в тоже время и положителен и утилитарен, а тем более, горевать или негодовать по поводу того, что он чужд идеализма и бескорыстия деятельности, – было бы столь же странно, как и горевать о том, что рыба, так, быстро и ловко плавающая в воде, не летает в воздухе! Столь же странно было бы удивляться и тому, что бесстрастие, положительность и утилитарность, характеризующая типичного еврея, давая ему качества, необходимые для целесообразной утилизации и эксплуатации наличной окружающей действительности, лишают его качеств, необходимых уже не для эксплуатации жизни, но для творчества в ней. Человек, вполне положительный и утилитарный – не представитель творческой силы и деятельности. Творчества нет без сродных ему идеализма и бескорыстия. В особенности же нет его без всепоглощающей страсти, и давно уже сказано, что „без страсти не создаётся ничто великое в мире и жизни“. Соединить бесстрастие, умеренность, положительность и утилитарность с творчеством и идеализмом – этого подвига не совершит никакая философская мысль, хотя бы это была даже и канканирующая мысль автора "Немножко" и "Ещё немножко философии".

Это настолько ясно и несомненно, что никакие ссылки на отдельные примеры, лица, и случаи здесь не помогут, даже и такие невероятные ссылки, как, например, истраченная мною недавно ссылка на апостола Павла, как на представителя еврейства! Верность общей характеристики еврейства от единичных исключений не

пострадает.

Высказывая эту характеристику, утверждая, что *типичный* еврей является представителем *позитивизма и утилитаризма* и в мысли, и в деятельности своей, мы остаемся на совершенно объективной почве. И находить в подобной характеристике какой либо повод к обиде и раздражению всего менее уместно, конечно, в наше время, когда и позитивизм и утилитаризм получили право гражданства, возведены в законченные и излюбленные нашим временем философские доктрины, всюду беспрепятственно проповедаются и исповедуются. Можно думать, что в этих доктринах не заключается истина и правда; можно и должно бороться против них во имя противоположного, христиански спиритуалистического мировоззрения; но нельзя, исповедуя эти доктрины, усматривать какое-то позорящее обвинение себя в простом констатировании факта, что вы позитивист и утилитарист.

Но ещё хуже – проповедывать позитивизм и утилитаризм и тут же отречься от солидарности с ними, как чего-то обидного, позорящего...

Мы думаем, что в обществе, в котором ещё живы начала христианской культуры, живы ещё идеалы религиозные, государственный, национальные и др. и не оттеснены ещё в конец исключительно утилитарными, космополитически *социальными* задачами жизни, борьба против начал позитивизма и утилитаризма и неизбежна и *необходима*, И эта борьба против начал и задач того и другого, конечно, переходит в борьбу против представителей этих начал и носителей этих задач. Но *кто* в наше время является таким представителем и носителем? Одно ли еврейство, как это было в христианской Европе почти до начала XVII века, когда еврейство не имело и тени того



значения *мировой* силы, какое оно приобретает ныне? *Отнюдь нет*: в наше время представителей тех начал, которыми характеризуются еврейство — позитивизма и утилитаризма, ровно столько же, сколько и представителей новой, только в новое время выработанной и равно чуждой и классическому и христианскому миру идеи, идеи *социальной*. Эта идея общества, производящего и распределяющего между особями жизненные блага, вытесняющая в наше время на западе из жизни всё решительнее и задачу политического государства, и идеалы духовной личности и народности, по существу своему утилитарна, только положительна и космополитична. Она по существу своему есть отрицание и классического, чисто-политического идеала государственности и христианского идеала высочайшего подъёма и развития духовной личности. Представителем этой новой идеи нашего времени, идеи космополитически-социальной, является и новая сила, выработанная новым временем и находящая для себя в еврействе только естественного, могучего и богато одарённого союзника. Эта сила, неведомая ни классическому, ни христианскому миру, чисто-социальная, но берущая на наших глазах уже верх над силами политическими, государственно-национальными — есть сила *буржуазии*. Естественное духовное соседство с нею еврейства, природного носителя тех же начал, и столь же естественный союз его с *этой* новою *завоевательницею* всего современного мира — и дают ныне еврейству то значение мировой силы, какого оно ранее *никогда не имело*.

Борьба против еврейства, таким образом, есть, прежде всего, *борьба против буржуазии и её современного господства*.

### III

Мы видели, что черты, характеризующие еврейство и придающие ему в современной жизни такое огромное значение и силу, суть, в то же время, и основные начала создавшейся за последние два века и всё постепенно побеждающей буржуазии. Посмотрим теперь, какое положение придают эти черты еврейству в нашей современной действительности.

Из фактов этой действительности наиболее крупным в данном случае представляется самое глубокое, коренное и всеохватывающее различие в целом духовном строе, характере еврейства и нашего народа. Различие это даёт всегда утилитарному, формальному, неуклонно преследующему, без страстных порывов, сплошь утилитарные задачи еврею — все преимущества перед нами в области эксплуатации наличных сил жизни. Оно же делает его в той же мере утилитарно-безплодным в сфере духовного творчества, в сфере вполне действительных, (ибо направляющих нашу волю) хотя и неосязаемых, бесплотных и бесконечных идеалов. К этим сферам, чуждым еврейству, направлены все лучшие силы и способности нашего народного духа, как я старался раньше показать в брошюре „Национальность и общечеловеческие задачи“ (М. 1890 г.), и в статье "К спору с Вл. Соловьёвым" (Русский Вестник 1890 г., октябрь). Ко всему формально определённом, только положительному и только полезному — частью равнодушно и небрежно, а частью враждебно относится этот народный дух. Мой собеседник совершенно верно передал эту характеристику моими словами: „Полное отвращение к формальному и положительному. Особенное развитие высшего нравственного начала. Отсутствие воли и настойчивости ради утилитарных целей и великая

эмоциональность. Я утверждаю, что борьба этому народу с еврейством совершенно невозможна... Другим народам, например французам, немцам, англичанам – присущи отчасти еврейские свойства: формальный разум, воля, утилитаризм, словом „умеренность и аккуратность“. В нашем национальном характере лежит чуть не презрение ко всему этому.

Отсюда мы ничего не можем противопоставить ни еврейской сплочённости, ни еврейской трезвости, умеренности, практичности, семейному началу и т.д. Мы относительно еврейства – *раса самая беззащитная*“.

Всё это – действительно мои слова и мысли. Только заключение, к которому я; прихожу, у меня в действительности и несколько сильнее, и имеет иной смысл, чем приписываемое мне. Не к тому выводу прихожу я, что *„еврей, если его не сдерживать самыми искусственными и сильными мерами будет побивать нас на всех поприщах практической жизни“*, – как полагают иные, – но к выводу: *„Еврей будет нас побивать на всех поприщах практической жизни (разумея под последней жизнь торгово-промышленную, область утилитарных задач, эксплуатации и т.п.), хотя бы его и сдерживала самими искусственными и сильными мерами“*. Я, вообще, плохо верю в действительную силу и прочность действия слишком *„искусственных и сильных мер“*, с одной стороны. Я не думаю, с другой стороны, чтобы та *„практическая“* жизнь, в которой еврей всегда, по своему характеру, не смотря ни на какие меры, будет побивать нас, как сильнейший в её задачах, была вся наша жизнь и в государственном и в народном смысле, – чтобы наше бессилие в первой области было и нашим государственным и народным бессилием вообще.

Всякие искусственные, хотя бы и очень сильные меры, направленные к ограничению сферы естественного утилитарного призвания еврейства, могут быть лишь временными *паллиативами*, очень ограниченными и в силе, и в продолжительности своего действия, и *ничего* коренным образом не изменяющими. Ведь и в жизни обществ проявляется тот же закон, как и господствующий в механической природе, закон, по которому „действие равно противодействию“, и без последнего невозможны ни проявление силы, ни её сосредоточение и рост. Развитие исключительно в направлении *наименьшего* сопротивления и в органической, и в общественной жизни характеризует собою всегда разложение, смерть. И почти двухтысячелетняя история еврейства в христианских обществах, не только сохранившего, но и доведшего за это время до *крайнего* развития свои типические особенности *среди* борьбы со всякими искусственными преградами и ограничениями, должна была бы служить достаточным этому доказательством.

Сосредоточивая силы еврейства в более тесном круге действия, все теснее спланивая эти силы и организуя их, все эти преграды и ограничения не могут ни заменить эти силы другими, в еврейском характере *отсутствующими*, ни дать им нового, *неестественного* для них направления. Положительный, утилитарный, умирный и не творческий, а лишь рассудочно эксплуатирующий окружающее, еврей становится только ещё положительнее, утилитарнее, сдержаннее и т.п.—*только ещё* более евреем. Отсутствие же *иных* внутренних сдерживающих начал, кроме положительных форм и законов, при стеснении —*только* *изошряет* его в изобретении новых способов, согласуясь с их точною буквой,

обходить их смысл, нарушать со спокойной совестью их принцип.

Не уменьшая, а только сосредоточивая и изолируя эксплуататорские силы еврейского характера, подобные ограничения их в *действительной* области эксплуатации, — *торгово-промышленной, биржевой etc.* — и в нас самих нисколько не развивают этих отсутствующих у нас сил, и нас отнюдь не делают более утилитарными и менее эмоциональными. А без этих свойств мы в этой области, где именно они дают перевес, всегда так или иначе, *будем побеждены*. И в борьбе экономических интересов между христианами — *умиренный, аккуратный, положительный и чисто-утилитарный христианин* всегда одержит верх над эмоциональным и бескорыстным христианином-идеалистом, *буржуа — над рыцарем*. Разница только в том, что здесь человек нашей расы никогда не может быть в *такой мере*, так всецело и исключительно чуждым бескорыстного идеализма и эмоциональности, так, безусловно положительным и утилитарным, как семит-еврей. Нам за ним — не угнаться. В этом — его сила на поприще чисто-утилитарных, экономических задач, — сила, значения которой никакие искусственные меры изменить не могут, пока существует еврейство; так вечно на этом же поприще в борьбе между христианами-идеалистами и утилитаристами победа будет на стороне последних, пока существуют утилитаристы и „умеренные и аккуратные“ позитивисты.

Но естественное и, — мы думаем, — ничем не устранимое торжество еврейства на *этом* определённом поприще жизни было бы *полным* его торжеством только в таком государстве и обществе, все силы и интересы, все задачи и надежды которого в этом поприще сосредотачивались бы, в жизненной экономии которого оно заняло бы если не



исключительное, то преобладающее, всем руководящее положение.

Все ли современные государства и общества таковы? все ли они стали преимущественно торгово-промышленными? Везде ли исключительно экономические, социальные силы и нужды выступили на первый план, отодвинув назад силы, задачи и нужды государственные и народные с их неутилитарными идеалами? Повсюду ли представители чисто социальных задач и начал, — буржуазия, мещанство, средний класс, разночинцы, словом городское население, — составляют и численно преобладающий и достигший руководящего, наиболее влиятельного положения элемент населения? Повсюду ли сходят с исторической сцены национальное государство и политические классы народа, уступая место живущему чисто-экономической жизнью, космополитическими интересами, обществу?

Эти вопросы для нас совершенно равнозначные с вопросом: повсюду ли еврейству, несомненно, обеспечена победа, и борьба с ним стала невозможна, ибо природная задача и силы еврейства стали уже задачей и силою всего и нееврейского человечества?

Государства современного Запада представляют нам именно такую картину: постепенное упразднение и ограничение государства обществом, интереса политического — социальным, экономическим, исчезновение чисто-политических классов и чисто-национальных форм и идеалов, громадное численное возрастание городского населения за счёт сельского и решительно преобладающее влияние первого на весь общий ход дел — вот её характерные черты. Здесь — всё шире и удобнее развивается

поприще для преследования природных задач еврейства и для проявления и торжества его природных сил и стремлений, становящихся общими, нормальными и для западного человека вообще. Здесь борьба с еврейством становится и невозможной и всё более ненужной, переходя в простую, чисто-экономическую конкуренцию, чуждую всякой политической, племенной или бытовой – словом идейной окраски. Сам еврей здесь уже значительно ассимилировался к окружающей его, ставшей более близкой, родственной его духу среде: во Франции, например, или в Англии, особенно в больших городах, почти невозможно встретить типичного, резко выделяющегося среди окружающих еврея, подобного нашему польскому или галицийскому еврею. Еврей здесь оевропеился, как и европейское общество оевреилось, подчинилось еврейским идеалам. Чем меньше всюду становилось государства и. народа, чем больше буржуазии – тем более всюду крепло и торжествовало еврейство! Это факт несомненный.

Еврейская община и в средние века была и предприимчивее и бережливее и богаче христианской, не имея, однако, и тени того значения мировой силы, которое она, несомненно, приобрела за XIX век, – век роста и торжества буржуазии...

#### IV

Совершенно иную картину представляет нам и в совершенно иное отношение к еврейству поставлена Россия. Россия – страна не торгово-промышленная, но земледельческая. Русское государство, “не заражённое

пороком представительства”, по выражению П. Леруа Болье, и парламентаризма, никогда ещё не было орудием борьбы социальных партий, не становилось их частным достоянием и не отступало на второй план со своими началами и задачами перед всё постепенно подчиняющим себе на Западе обществом. Оно – государство ещё крепкое, ещё религиозное, политическое и национальное, а не космополитически социальное. Пока Россия останется верной себе, – а на это мы крепко и страстно уповаем, – то есть останется национально-государственной, а не утилитарно-социальной, земледельческой и народной, а не меркантильно-промышленной, буржуазной и космополитической, – до тех пор в ней поприще, безусловно-благоприятное для торжества задач еврейства и его сил, будет сравнительно *очень ограничено*.

Оставаясь верной православию, самодержавию и народности, Россия обладает и силами, необходимыми для решения этой задачи своей самостоятельной, стоящей вне посягательств еврейства жизни.

Настоящие представители утилитарно-социальных, *не народных и не политических стремлений и сил*, то есть городское население, буржуазия и разночинцы, – в общей массе населения России представляют сравнительно-ничтожное меньшинство (около 15 %), тогда как во Франции и Англии, например, этот не государственный и не народный и как достаточно ныне уже, по-видимому, ясно, – *антигосударственный и космополитический элемент* составляет огромное большинство (около и более 70 %). И по своему значению и влиянию в общей экономике жизни этот чисто социальный, отвечающий задачам и силам еврейства и составляющий открытую для его несомненных побед общественную арену элемент, – у нас ещё сравнительно – ничтожен. Искусственное

выдвижение его вперед, искусственное поощрение роста этого *не государственного и не народного*, буржуазного элемента и усиление его влияния на общее течение жизни у нас относятся к очень ещё недавней эпохе прошлого царствования. Эта эпоха совпадает и с благополучно минувшими, искренно благонамеренными и идеально задуманными, но совершенно *чуждыми* национально-историческими на чал попытками самоупразднения, самоограничения государственной власти ради автономии *буржуазного общества*; совпадает она и с усилением влияния в нашей жизни и с торжеством еврейства! *Это яснее дня*. К счастью для судеб национальной, православной и государственной России, — буржуазия, наиболее родственной европейскому духу чисто социальный класс, — недостаточно окрепла и не приобрела ещё решительно преобладающего влияния на весь ход нашей жизни (как в Западной Европе) за этот короткий период её искусственного созидания у нас. У нас ещё сохранились — и сохранились в громадном большинстве — классы не социально-утилитарные, но государственно-национальные, со своими самостоятельными задачами и идеалами: земледельческий народ и землевладельческое, не торгово-промышленное дворянство. Сферы интересов и влияния, области задач и идеалов этих национально-государственных классов, составляющих самобытную, почвенную силу России, — совершенно *иные*, чем сферы интересов, влияния, задач и идеалов чуждой нам и искусственно раздутой у нас, как бы *ad hoc* созданной, лишённой идеалов и всякой веры буржуазии с её *естественным и неизбежным* господином общую экономию нашей жизни одной из этих сфер — равносильно ослаблению и ограничению другой. Всякая мера, ведущая к усилению земледельческого и землевладельческого — дворянского (не буржуазного же, торгово-промышленного)

классов — равносильна — в этой общей экономии — ослаблению влияния и ограничению поля деятельности чисто-социальных, буржуазных классов. Равносильна она и ограничению всегда неизбежно торжествующей на этом поле деятельности еврейства. Не специальные стеснения еврейства необходимы здесь для государственной и национальной России, — это только паллиативы, — но общие преграды *грозящему широко и разрушительно разлиться по всей стране потоку денежной буржуазии и голодного, хищного, на всё ради рубля готового различия*. Там, где ничтожны развитие и сила буржуазии — ничтожны и всевозможные, к тому же неустранимые уже в силу наших духовных особенностей, наших пороков и добродетелей, экономические победы еврейства. Доколе не восторжествует надо всем *анти-государственная и космополитическая буржуазия*, не восторжествует надо всем и еврейство со своими несомненными и в своей области вполне естественными и законными стремлениями и силами и обратно. А от этого обратного да избавит Бог Россию, сохранив её оплотом христианской культуры против нового социального язычества, начала которого в еврействе имеют "своё" полнейшее и законченное выражение.

Важно только, чтобы эти стремления и силы не вторглись в чуждую им и враждебную, не буржуазную, не торгово-промышленную область. Там, где последняя, как на Западе, заполонила уже почти всю жизнь и все силы общества и государства, для борьбы с еврейством отсутствуют и поводы и наличные силы в обществе: здесь безусловное и неограниченное торжество еврейства — только вопрос времени. Но там, где, как у нас, интересы *искусственно выхолненного* социального, торгового и промышленного класса далеко не уравнивают интересов и сил



исторических классов государственно-национальных, земледельческого и землевладельческого, – там и победа еврейства в ограниченной области меркантильных, социальных интересов не страшна. Там, в тоже время, и поводом к самой неумолимой борьбе с еврейством должно являться всякое, даже малейшее посягательство его на „мирные завоевания“ в мире земледелия и землевладения, в области государственности и национальности. Не в городах \*1) – поприще этой борьбы в России, – здесь подобная борьба не будет иметь ни общегосударственного, ни национального характера и кончится, не смотря ни на какие меры, экономической победой еврейства и частной ассимиляцией его к частию же оевреивтемуся торгово-промышленному классу, – но в деревнях и селах наших. Здесь борьба если будет, то будет борьбою за самые принципы жизни.

Здесь – „руки прочь!“ – безусловно, обязательно для самих евреев, если они сами хорошо понимают и свои интересы, и свои силы. Здесь – мы победим, ибо духовная сила на нашей стороне.

## V.

(Вместо послесловия.)

Решившись высказать в печати мой взгляд на особенно горячо – и не без оснований – волнующий современность, животрепещущий вообще, а в нашей родине в особенности, еврейский вопрос, я первоначально

располагал ограничиться теми письмами о нём, которые уже появились в „Русской Жизни“. Я желал только установить справедливую и идейную точку зрения на этот вопрос, слишком часто, и намеренно, и ненамеренно, bone fide, затемняемый с одной стороны, ссылками на затасканные общие места и фразы мнимого гуманизма, к которым прибегают только, когда более определённых доводов уже не находят, а с другой – безыдейною злобою дня, страстями и корыстолюбивыми стремлениями этого дня. Принятая мною точка зрения представлялась мне слишком ясною и очевидною для того, чтобы требовать своего детального оправдания и защиты как против бессодержательных и бесплодных “общих мест”, так и против слишком ярко запечатлённых личным пристрастием партийных притязаний и предрассудков. В этом я очень, как видно, ошибся: напечатанное (в „Русской жизни“) вместе с этим ответом письмо ко мне одного из представителей нашей еврейской „интеллигенции“, вызванное моими письмами „Еврейство и Россия“, свидетельствует том, что и с банальностями затасканной, условной публицистической морали, как они ни бессодержательны, и с партийными пристрастиями и притязаниями, как их софизмы ни прозрачны, считаться ещё далеко не лишне. Свести счёты с ними и желал бы я в настоящем ответе на это очень характерное письмо.

Совершенно напрасно прибегает автор его, в своём вступлении, к попытке запугать меня перспективою, что и мои письма о еврействе не будут иметь никакого научного значения, и я сам в них грешу догматизмом, вышедшим, де, из моды во всех областях мысли, кроме богословия. Решительно даром потраченный заряд остроумия! Ошеломить меня словами „научное значение, „догматизм“, „мода“ – слишком мудрено, так как я достаточно

хорошо знаю самое дело. Я и слишком давно (с 70г.) и близко стою к делу науки для того, чтобы задаться нелепой мыслью — в газетных статьях изложить *научное* исследование; и очень хорошо знаю, что „догматизмом“ может погрешить только теория, объясняющая факты, но не простое утверждение или отрицание самих фактов; и, наконец, никогда ещё не ставил себе в литературной моей деятельности задачей сообразоваться с тою или другою „модю“. Это ещё позволительно для толпы читателей, но отнюдь не для серьёзного писателя.

Гораздо интереснее полемика моего оппонента по существу "еврейского вопроса". Здесь он устанавливает и ту точку зрения, с которой, по его мнению, еврейский вопрос должен быть разрешён, и ставит мне вопросы о тех фактических данных, на которые я опираюсь в разрешении его.

Еврейский вопрос, по мнению автора, следует обсуждать с точки зрения правды и справедливости, т.е., как объясняет он, поставить его так: человек ли еврей или нет? „и если он человек, с таким же бьющимся сердцем, как у вас, с теми же страданиями и заботами, то во имя правды в человеческих отношениях должно протянуть ему руку помощи“.

Итак, вот в чём весь вопрос?! Как он прост, ясен, и как очевидно, что мы, не нарушая идей права и справедливости, не можем не оказывать еврейству помощи в выполнении его еврейских задач, хотя бы это были и задачи закабаления нашего общества и государства! Стоит только признать еврея за "человека" с "бьющимся сердцем", и уж обязательно протянуть ему „руку помощи!“ Это, де, требование права и справедливости!!

Полагаю, что никто из обсуждавших еврейский вопрос не высказывал ещё возмутительной мысли, что в основе его решения должно лежать отрицание права и справедливости; никто не высказывал и той дикой мысли что "еврей не человек", — особенно в наше время, признающее человечность и человеческое право даже в расах, стоящих бесконечно ниже самих китайцев, а не только высоко развитых евреев. Но отсюда до обязательного протягивания еврейству „руки помощи" ещё очень далеко! В чём именно должны мы помогать еврейству? В охране ли его только и защите от посягательства на него каких-либо внешних врагов? Или мы должны оказать ему помощь и в его посягательствах на нашу собственную жизнь и наше достояние, помощь если не деятельную, то, по крайней мере, выражающуюся в предоставлении этим посягательствам полной, ни чем не ограничиваемой свободы, в отказе, от защиты наших самых жизненных и обязательных для нас интересов? Взаимного подания руки помощи возможно требовать только в том предположении, что ни с чьей стороны вообще никаких посягательств нет, никакой борьбы не происходит, нет ни нападающего, ни защищающегося, а есть один "человек". Если же борьба, несомненно, происходит, то, конечно, о "руке помощи" по справедливости может взывать не нападающей, но лишь защищающейся!

Вопрос, таким образом, в том: происходит ли в современном обществе какая-либо борьба, в которой крупную роль играет еврейство, и занимает ли оно в этой борьбе положение нападающего или защищающаяся? Отрицать факт всеохватывающей борьбы, происходящей на наших глазах и уже близкой к своему концу на Западе, совершенно невозможно. Весь девятнадцатый век представляет сплошную, непрерывную и беспощадную борьбу начала социального,

„общества“, как „организации жизни во имя производства и распределения жизненных благ между составляющими его особями“, (Определение Л. Штейна) против преследующего иную, неутилитарную и не социальную, но народно-историческую задачу государства. В этой борьбе роль нападающего играет не *исторический* народ и государство, но живущее только утилитарным интересом производства и распределения в *настоящем* общество. И борьба эта представляет непрерывный ряд побед последнего над народно-историческим государством везде, где, завладев путём представительства и парламентского режима политического властно, это *общество настоящего* получило возможность направлять жизнь и *исторического*, национального государства. Везде, где это случилось, задачи политического государства и исторического народа постепенно упраздняются и ограничиваются, вытесняемые из жизни интересами неисторического, признающего лишь право и задачу особи, но не народа, космополитического общества, На Западе это упразднение государства и народа обществом во имя производства и распределения благ между *наличными* особями, в наше время есть не только ясно и систематически выраженное требование господствующей теории, но и в значительной степени уже совершившийся факт! Сила, создавшая этот несомненный факт упразднения государства и народа, вытеснившая их из жизни и повсюду занимающая их место, везде есть утилитарная, обладающая деньгами или живущая исключительно надеждою на их приобретение, не знающая ни исторических задач, ни общих традиций *буржуазия*. Могущественное орудие, с помощью которого она завоевала свою господствующую позицию и, обладая которым, никогда с неё не может быть сбита, – парламентаризм, представительство конституционного



государства.

Таков итог жизни человечества на Западе за весь девятнадцатый век. Радоваться ли этому итогу или скорбеть о нём? Стремиться ли, во имя государственности и народности, к возможному ограничению в нашей жизни его силы и значения, или приветствовать в нём новое расширение поприща для своих социальных задач? Этот вопрос не безразличен, конечно, не только для человека Запада, но и для нас, русских, ибо сила, победившая и продолжающая побеждать государство и народность на Западе, сила буржуазии, существует с тем же интересами и стремлениями и у нас, хотя у нас она и не владеет тем орудием, которое обеспечило бы ей несомненное торжество, т.е. парламентским строем. И в решении этого вопроса каждый неизбежно должен стать на ту или другую сторону, оставаясь по-прежнему "человеком". Став же на одну из этих сторон, уже не только трудно, но и непозволительно „подавать руку помощи“ стоящему на противной, для доставления ему торжества над своей собственной стороной. Это было бы предательством.

На какой же стороне стоит еврейство в этом разделяющем современный мир споре? Едва ли на этот счёт могут возникнуть какие-либо сомнения. Едва ли кто-нибудь решится утверждать, что еврейство, не связанное ничем, кроме общечеловеческих и личных, экономических интересов, ни с тою землей, на которой оно живёт (но которой не обрабатывает), ни с историей той земли и её будущим, (которой оно не делало, не делает и не будет делать), является представителем начала национально-государственного, а не буржуазного, социально-космополитического! Признавая последнее за несомненный факт, ясности и убедительности которого невозможно противопоставить ничего, кроме общих мест,

лишённых всякого определённого значения, я подтверждаю этот факт и психологической справкой, ссылкой на психологические особенности еврейства, делающие из него естественного носителя утилитарно-буржуазных, социально-космополитических начал. С этой-то ссылкой оппонент мой и не хочет согласиться, утверждая, что я её не подтверждаю никакими фактами, а просто догматизирую.

Он спрашивает: на чём я основываю мнение, что евреи положительны, умеренны, утилитарны и не творческой, а лишь рассудочно-эксплуатирующий народ? Думаю, что еврейская умеренность и положительность, сказывающаяся в таких несомненных достоинствах еврея, к сожалению очень мало присущих нам, как трезвость, аккуратность, привязанность к данным, положительным формам жизни, к своей семье, общине, церкви и т.п. — имеют вполне достоверность факта, а отнюдь не психологической гипотезы. Эти же свойства характеризуют и идеального, хорошего буржуа. Что же касается до утверждения утилитарного и нетворческого, но эксплуатирующего направления деятельности типичного еврея, — то не нужно далеко ходить за фактами, на которые оно опирается. Стоит только обратиться к статистическим таблицам, показывающим, какое ничтожное меньшинство наличных евреев занято, даже в экономической области, производством каких-либо ценностей, и какое подавляющее большинство специально посвящает свои силы посредничеству во всех его формах, начиная с банкира, через коммивояжера, агента, биржевого „зайца“, фактора, комиссионера, и кончая классическим юго-западным „мишуресом“. Конечно, и этот род деятельности в обществе имеет своё значение, но признать её за неутилитарную, не эксплуатирующую, но творческую очень

мудрено! Как более легкая и „чистая“, подобная деятельность, сколько известно, и по религиозному взгляду еврейства составляет привилегированный удел избранного Богом и верного Ему народа. Еврейская интеллигенция также посвящает себя исключительно „хлебным“ либеральным профессиям, в которых, много выгоды, но мало творчества. И при всей своей несомненной, почти поголовной талантливости – евреи достаточно доказали отсутствие настоящей творческой, всегда бескорыстной силы уже тем, что история литературы, искусств и наук, представляющая массу принадлежащих им второстепенных, иногда и очень ценных произведений (Лассаль, Мендельсон, Маймонид) не может указать в этой массе ни одного *первостепенного*, но просто высоко талантливого, но гениального, вроде произведений Шекспира, Глинки, Декарта, Пушкина или Бетховена \*2) .

Плохо убеждает меня и ссылка на евреев-мучеников за какие-то европейские "государство" и „национальность“'. Мученики-евреи действительно бывали и в Германии и в других странах; многие перенесли и гонения, и тюрьму и ссылку. Л. Берне даже очень, по своему времени, смело писал свой остроумнейший "салат из селедки"! Но за какую идею были все эти еврей-мученики и еврей-борцы! Думаю, что всегда и везде – за идею *социально-космополитическую*; а этим едва ли они приобрели особенно много прав на признательность от стоящих на точке зрения „национальности" и „государственности"! Не за историческое же государство и народность боролись и многочисленные наши „нелегальные" евреи второй половины прошлого царствования, слуги интернационалки!! .

Едва ли можно признать за удачный

полемический приём и попытку моего оппонента доказать „идеализм“ еврейства, иронизировавшего над идеализмом христианских народов, проявившимся в грубые времена истории в таких жестоких и свирепых, формах, как, например, потопление Грозным в Волхове 35,000 новгородцев или Варфоломеевская ночь? Во-первых, грубое, мало развитое человечество и идеалы свои, естественно понимает и выражает грубо; во-вторых, же, ограничиваясь одним примером Грозного, в его жестоком истреблении новгородцев нельзя человеку, понимающему историю, видеть одно зверство и не видеть дурно или хорошо понятой (это здесь неважно) идеи государственной необходимости. Если бы национально-государственная, не растленная политиканствующей буржуазией Москва не сломала в то время „вольный ганзейский город Новгород“, этот почти единственный в русской истории крупный питомник могущественной и гордой буржуазии, — то едва ли существовала бы и нынешняя государственная Россия; а если бы она и существовала, то была бы, конечно, ныне таким же достоянием буржуазии, таким же „правительством социальных партий“, конституционным и ненародным, как и современные государства Запада.

Во всяком случае, — в зверском по форме поступке Грозного было больше *идеи*, чем в беспощадной, неумолимой и неутомимой, ежемгновенной и вековой экономической эксплуатации труда и богатства многих народов единственно во имя своего *благополучия за чужой счёт*. Только удивить может, конечно, и доказательство еврейского идеализма ссылкой на первых христиан, вышедших из еврейства и в тоже время являющихся образцами возвышеннейшего идеализма. Это отвергнувшие еврейство и отвергнутые им еврей-христиане, это ученики Распятого, это *гои* — то суть



представители настоящего, доселе существующего и защищающего себя ссылкой на них еврейства? Полноте!..

По меньшей мере, странна и попытка дискредитировать христианский идеализм, для косвенного оправдания еврейского утилитаризма и позитивизма, выразившаяся в сомнении моего оппонента, чтобы я мог привести ему, хотя один, пример, когда христианский идеализм „проявился бы в такой силе и яркости, чтобы попасть в историю“, также, как и в дальнейшем вопросе его: „где же то великое, которое явилось на почве русских народных идеалов“?

Вместо одного примера проявлений христианского идеализма, я приведу два маленьких, но, кажется, попавших в историю факта: никому не безызвестное *рыцарство* и довольно-таки известные *наука, искусство и философия* нового времени, которыми живёт духовно всё современное человечество, и в созидании которых (оригинальным творчеством) еврейство принимало, однако, не более участия, чем, например, магометанство. Что же касается до вопроса о том великом, которое выросло на почве русских народных идеалов, то я имею наивность считать ответ до того очевидным, что становится *стыдно* за вопрошающего. На этой, будто бы, бесплодной почве выросло ни более, ни менее, как великое, могучее и крепкое государство, называемое *Россия*, — государство, прошедшее в своём росте, через самые страшные исторические испытания и выходявшее из них всякий раз более *могучим, более бодрым, более богатым живоносными идеалами, чем прежде*, — государство, принявшее на свою грудь и отразившее удары, которые раздробили бы хрупкую Европу, если бы она была лишена этого спасительного щита, удары *татарского нашествия и космополитической революции, воплотившейся в лице Наполеона I*, —



государство, наконец, которому, может быть, завтра уже предстоит новый подвиг спасения европейской культуры от нового, ещё более грозного нашествия *гогов и магогов социализма, от социального одичания!* Если это не великое, то что же великое?! Или, быть может, вы, господин оппонент, думаете, что история когда-нибудь и признает за более великие исторические дела – прорытие Суэзского канала или новое существенное улучшение в банковском счетоводстве?..

Нет; еврейский вопрос не есть вопрос, которым „*пусть занимаются на досуге богословы*“, вопрос богословский – умозрительный! Христианство хорошо помнит, что оно вышло из еврейской религии и взяло из неё много святого, высокого, прекрасного и драгоценного; богословский вопрос для него решён. Не христианство, как более богатое содержанием, отрицает более ограниченное и принятое, усвоенное им в своих существенных основаниях, религиозное учение евреев; но свойство, оставаясь на своей, более ограниченной, узкой почве „*положительного закона*“, отрицает христианство. Не в этом и вопрос; но в той борьбе социальных идеалов и сил общества, буржуазии с национально-историческим государством, которой игнорировать в конце нашего века уже *невозможно*, которую маскировать общими местами мнимого гуманизма *преступно*, и в которой еврейство стоит не на стороне национального и исторического государства! *Еврейский вопрос есть вопрос о том, какую роль в нашей государственной и народной жизни должна и будет играть буржуазия с её идеалом и орудием—деньгами?* Роль ли необходимого во всяком живом организме, но не во всяком господствующего желудка, или роль головы и сердца?

А это—вопрос о всей культуре нашей!

---

Примечания:

\*1) Не говоря о Москве, которая, по выражению покойного М. Н. Каткова, есть не просто город, но исторический принцип.

\*2) Не сравнивать же, в самом деле, Мейербергера и Мендельсона с Моцартом и Бетховеном, а Гейне с Байроном! О Спинозе же, единственном, несомненно, — гениальном еврее во всей новой истории, я умалчивал в первой редакции этого письма, следуя правилу "лежащего не бьют". Плохую услугу делу защиты еврейства оказала бы ссылка на учение Спинозы, — учение чисто — *рассудочное* и пантеистическое, доктрину *pessimae notae*, не признающую иного основания права кроме *мощи самосохранения*, и иного основания нравственности, кроме пользы (*suum utile quaerere*), доктрину, учащую, что в море большие рыбы на то, чтобы пожирать малых, а малые — на то, чтобы быть пожираемы... На такое учение может сослаться только заклятый враг еврейства.

Дозволено цензурою, Москва, 13 Апреля,  
1891 г.

Перепечатывается из сборника "Русское  
самосознание" —

<http://russamos.narod.ru/1-astaf1.htm>

---

Здесь читайте:

Николай ИЛЬИН — "[Душа всего дороже...](#)" О жизни и творчестве П.Е.Астафьева.

Астафьев Петр Евгеньевич (1846–1893),  
русский философ

История евреев (хронологическая таблица)

Евреи (справочная статья)

Горские евреи. (справочная статья)

Евреи грузинские. (справочная статья)

Евреи среднеазиатские. (справочная статья)

Караимы. (справочная статья)

Крымчаки. (справочная статья)

Гобино, Артур де. Опыт о неравенстве  
человеческих рас. ГЛАВА IV. Ассирийцы;  
евреи; хорейяне.

Достоевский Ф.М. Еврейский вопрос (статья)

Астафьев П.Е. Еврейство и Россия (письма).

Дубнов С.Н. Краткая история евреев. Ростов-  
на-Дону "Феникс", 1997

Карл Маркс К еврейскому вопросу.

Кожин В. Война и евреи. (глава из книги)

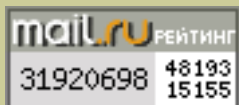
Любарев А.Е. Исход из Египта и завоевание  
Ханаана (статья)

Судоплатов П.А. "Калифорния в Крыму"  
(глава из книги Судоплатова П.А.  
Спецоперации. Лубянка и Кремль 1930–1950  
годы)

Цундел Эрнст Шесть миллионов - потери и

найденны.

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ



Проект ХРОНОС существует с 20 января 2000  
года,

на 2-х доменах: [www.hrono.ru](http://www.hrono.ru) и [www.hronos.km.ru](http://www.hronos.km.ru),

редактор [Вячеслав Румянцев](#)

При цитировании давайте ссылку на ХРОНОС

# Надежда Аллилуева ХРОНОС CD-ROM

Впервые слово "Византия" я услышал в день своего пятидесятилетия, едучи в трамвае. Слово мне понравилось. И я решил, что хорошо бы, чтобы о моем представлении про Византию узнали и другие люди. И вот я взялся за написание этой книжки...

[SEMA.RU](#) > [ХРОНОС](#) > [СТАТЬ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ](#) > [НИКОЛАЙ ИЛЬИН](#) >

## ХРОНОС

Николай ИЛЬИН

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ

[На первую  
страницу](#)

[НОВОСТИ ДОМЕНА](#)

[ГОСТЕВАЯ КНИГА](#)

[БИБЛИОТЕКА  
ХРОНОСА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ИСТОЧНИКИ](#)

[БИОГРАФИЧЕСКИЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ПРЕДМЕТНЫЙ  
УКАЗАТЕЛЬ](#)

[ГЕНЕАЛОГИЧЕСКИЕ  
ТАБЛИЦЫ](#)

[СТРАНЫ И  
ГОСУДАРСТВА](#)

[ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ОРГАНИЗАЦИИ](#)

[ЭТНОНИМЫ](#)

[РЕЛИГИИ МИРА](#)

[СТАТЬИ НА  
ИСТОРИЧЕСКИЕ  
ТЕМЫ](#)

[МЕТОДИКА  
ПРЕПОДАВАНИЯ](#)

[КАРТА САЙТА](#)

[АВТОРЫ ХРОНОСА](#)

## "Душа всего дороже..."

О жизни и творчестве П.Е.Астафьева

(1846–1893)



*Николай Петрович Ильин,*

*фотография 2004 года*

(Переход к главам [2](#), [3](#), [4](#), [5](#), [6](#), [7](#))

"Его философские работы... составляют прямое осуществление мечтаний Киреевского о "новой философии", на той самой основе, которую указывал Киреевский – византийской и святоотеческой" [/1/](#). Этот отзыв о творчестве Петра Евгеньевича Астафьева принадлежит одному из немногих русских мыслителей, умевших отличать зерно от плевел на ниве отечественной философии конца XIX – начала XX веков. И сегодня ясно, что в словах Л.А. Тихомирова нет преувеличения: по богатству подлинно оригинальных идей, имеющих источник /origo/ в христианской философской традиции, наследие П. Е.Астафьева превосходит, быть может, наследие любого другого русского философа. Но чтобы освоить это наследие, необходимо с самого начала понять одну простую, но так трудно дающуюся многим истину. Как отмечал еще И.В.Киреевский, и философии, в духовной жизни вообще невозможно "перемещение прошлоу в новое, отжившего в живущее" [/2/](#): и подобно тому, как в своём творчестве Астафьев не повторял сказанное за столетия до него, а искал и находил новые, соответствующие его эпохе, способы выражения вечных истин /и тем самым раскрывал новые моменты в содержании этих истин/, так и мы должны не "заучивать" абзацы его сочинений, а искать в них отправную точку для работы собственной мысли. При любом другом подходе знакомство с его творчеством принесет мало пользы, тем



более, что Астафьев вовсе не тяготел к жанру "философского афоризма", в стиле Розанова или Бердяева, цитатами из которых столь любят пересыпать свои пресные рассуждения современные авторы. Суждения Астафьева выносились им не под влиянием мимолетного "впечатления" от действительности, а в результате её длительного и глубокого осмысления. И такого же осмысления, претворения чужой мысли в свою, они требуют и от нас: только так можно воссоздать сегодня звенья той духовной цепи между прошлым и настоящим, с разрыва которой всегда начинается путь к состоянию духовной рабства. Что касается практически полной неизвестности творчества и самого имени П. Р. Астафьева современному читателю, то эта неизвестность, или точнее, беспамятство – лишь одно из многочисленных свидетельств того, что мы находимся именно в таком состоянии. Впрочем, беспамятство всегда соседствует со злопамятством: "интеллектуальное жречество", которое зорко оберегает духовное "невегласие" русского человека, имеет свои особые счеты с Петром Астафьевым, первым русским мыслителем, утвердившим прямую связь русской философии и **русского национального самосознания**.



П.Е.Астафьев

Но сначала несколько слов о жизни П. Е. Астафьева, жизни, в которой не было "переворотов", "отречений" и "обращений", но был внутренний трагизм изначально избранного движения против течения, уносившего русское общество все ближе к роковым порогам "трёх революций". Несмотря на своё глубокое восхищение творчеством Ф. М. Достоевского, Пётр Астафьев никогда не написал бы его неудачной фразы о выборе "между истиной и Россией"; для Астафьева речь всегда шла о том, чтобы найти путь, соединяющий в себе жизнь-к-истине и жизнь-для-России, путь **истинно русского** человека.

Пётр Евгеньевич Астафьев родился 7/19/ декабря 1846 года в деревне Евгеньевка Острогожского уезда Воронежской губернии, в тогда ещё богатой дворянской семье /3/. Предками его со стороны отца были выходцы из Греции, по фамилии Кантакузен-Стефи-Фермати, прибывшие в Россию при Петре Великом вместе с молдавским господарем /правителем/ Дмитрием Кантемиром / произошло это после неудачного Прутского похода Петра I и восстания против турецкого ига/; со стороны матери – вологодские дворяне Губаревы. Получив превосходное образование под руководством домашних учителей /в гимназию Пётр Астафьев практически не ходил и сдавал экзамены экстерном/, он поступил /в 1864 г./ на юридический факультет Московского Университета. Здесь среди его наставников были такие крупные ученые и философы, как Б.Н.Чичерин и П.Д.Юркевич; под руководством последнего Астафьев изучал философию права, которая и составила предмет его занятий после окончания Университета /в 1868 г./, когда он стал готовиться к профессорскому званию, а с 1872 года – читать лекции в Демидовском юридическом лицее.

Но и по личному темпераменту, и по самой сути рано осознанного призвания,

которое требовало знания **русской жизни**, Петр Астафьев не мог долго идти по проторенной дорожке академической карьеры. В 1876 году он покидает лицей и отдается сначала деятельности публициста на страницах "Русской газеты", а затем, в течение трёх лет, практической работе в должности мирового посредника в Юго-Западной крае; его "Очерки экономической жизни Подольской губернии" печатались, между прочим, в знаменитом "Киевлянине" – газете, основанной в 1864 году В.Я.Шульгиным, отцом известного политика и публициста. За эти годы Пётр Астафьев получает те конкретные знания о русской жизни, которых благополучно избежали многие авторы схоластических изысканий о "русской идее" – причём получает их на тех рубежах России, где постоянно велись атаки на единство русского народа и на Православие.

Только в 1881 году П.Е.Астафьев возвращается к философии и её преподаванию; он становится заведующим университетского отделения в лицее памяти Цесаревича Николая, директором которого был М.П.Катков, публицист-государственник, издатель газеты "Московские Ведомости" и журнала "Русский Вестник", предоставивший Астафьеву также и страницы этих солидных изданий. Но покровительства Каткова было явно недостаточно, чтобы наверстать "упущенное" в плане научной карьеры. Став автором многочисленных работ по теоретической философии, психологии и эстетике /4/, приняв самое активное участие в основании и работе крупнейшего философского общества России /Московского Психологического Общества, с 1885 г./ и крупнейшего философского журнала /"Вопросы философии и психологии", с 1889 г./, Астафьев так и остался скромным приват-доцентом, получая в конце жизни 80 рублей годового жалованья. Конечно, как отмечал Николай Грот, талантливый философ и прекрасный организатор научной жизни, такое положение П.Е.Астафьева было во многом связано с "его абсолютным неумением устроить свои личные дела, с его философской правдивостью, неумением льстить, заискивать и достигать выгод" /5/. Но вряд ли все дело заключалось только в личных качествах Астафьева; точнее, дело было, прежде всего, в одном из них, в том, которое Н.Я.Грот верно назвал "философской правдивостью", если понимать при этом, что она была неотделима у Петра Астафьева от его "совершенно консервативных политических и религиозных убеждений", то есть от его твёрдой национально-патриотической и православной позиции. Именно эта позиция и делала П.Е.Астафьева вполне **чужим** для той уже прочно сложившейся в России **касты** "жрецов науки" /а точнее – жрецов "религии прогресса"/, от которой зависело распределение академических званий и отличий /типичным представителем этой касты был возглавлявший кафедру философии в Московском Университете М. М. Троицкий – ярый позитивист, либерал, а по мнению В. В. Розанова, просто "нигилист", имевший, однако, обыкновение красоваться в официальном мундире при всех регалиях, дарованных ему "ненавистным самодержавием"/. Служение России и русской науке не принесло И. К. Астафьеву не только особых отличий, но даже пенсии за выслугу лет.

Но ничто в образе Петра Евгеньевича Астафьева, сохранившемся в воспоминаниях современников, не обнаруживает черт, порождаемых обычно неудачами, связанными с карьерой и престижем. "Это был в высшей степени живой, сердечный, удивительно чуткий и отзывчивый человек, истинно просвещённый и многосторонне образованный, и притом человек русского склада ума и характера" /6/ – пишет один из участников "астафьевских пятниц" в лицее Цесаревича Николая, философских собраний, на которых, кстати, часто присутствовал Константин Леонтьев, и где он нашёл, в конце жизни, то "призвание", на отсутствие которого он так часто сетовал в своих письмах... Также и Н. Грот, наградив Астафьева эпитетом "неудачника", набрасывает совершенно иной человеческий облик: "Редкое заседание /Московского Психологического Общества – Н.И./ происходило без участия П.Е., редкие прения – без умных, полных содержания, одушевления и искреннего увлечения, проникнутых глубокой эрудицией и, в то же время, почти всегда благодушных, по отношению к оппонентам, возражений П.Е... Когда появлялся в заседании П.Е.Астафьев, можно было заранее сказать, что прения и беседы, даже по поводу скучной темы, будут интересными и

содержательными" /7/.

Личность Петра Астафьева вызывает в памяти строки его любимого русского поэта А.А.Фета, о котором он написал несколько замечательно глубоких и тонких статей /8/ – последние строки из стихотворения "Измучен жизнью, коварством надежды", где Фет связывает философское прозрение, способность смотреть "из времени в вечность", с забвением житейской суеты:

И в этом прозреньи, и в этом забвеньи

Легко мне жить и дышать мне не больно.

Пётр Евгеньевич Астафьев до конца жизни сохранял это **свободное дыхание**, которое даруется прикосновением к высшей истине – истине, которую он любил выражать не своими, но апостольскими словами: "Господь есть дух; а где Дух Господень, там свобода" /2 Кор.3,17/. И прежде, чем переходить к главному, к философскому мировоззрению П.Е.Астафьева, сообщим в заключение, что капризная судьба отметила своеобразным пуантом и самую кончину мыслителя. Лишь в последний год жизни Астафьев составил из своих ключевых статей цельное изложение своей метафизики – книгу "Вера и знание в единстве мировоззрения", и получил её из типографии буквально накануне смерти. Передавая экземпляр этой книги близкому другу, П.Е.Астафьев сделал на ней надпись: "перед расчётом" – и скончался спустя несколько дней (7/19 апреля 1893 года) в гостях у того же друга, той быстрой и лёгкой смертью, которая является, быть может, самой лучшей наградой человеку в этой жизни.

## 2.

Особое место П.Е.Астафьева в истории русского самосознания определяется его пониманием необходимости **метафизического** обоснования национально-государственной идеологии. В отличие от ранних славянофилов, он не искал нового выражения этой идеологии, целиком и полностью принимая формулу С.С. Уварова "Православие, самодержавие, народность", но стремился продумать эту формулу в свете фундаментальных философских истин и, тем самым, логически скрепить фактическое единство входящих в неё "элементов".

Астафьев самостоятельно поставил эту задачу, и решал её как **независимый** мыслитель, не связанный условиями какого-то "социального заказа". Он решал её без всякой поддержки "сверху" и одновременно оставался в одиночестве даже среди тех, кого можно было надеяться увидеть в числе его единомышленников. Одни, разделявшие с Астафьевым его "национально-консервативные" убеждения, не понимали всей серьёзности поставленной им цели: подвести под эти убеждения прочный философский фундамент, раскрыть онтологические основания этих убеждений. Примерами могут служить М.Н. Катков и даже К.Н.Леонтьев, гениальный во всем, что касалось "феноменологии" социально-исторических явлений, но удивительно беспомощный как несколько позже В.В.Розанов/ в вопросе об их сущностной природе – Леонтьев, который то отмахивался от этого вопроса презрительным жестом "врача-реалиста", то повторял здесь зады "идеализма", истолковывая живую конкретность духовного бытия с помощью схоластической диалектики "формы" и "материи". Другие, близкие к Астафьеву по своим фундаментально-философским взглядам /А.А.Козлов, Н.Я.Грот, Л.М.Лопатин/, нередко сочетали их с самым заурядным политическим либерализмом, с типично интеллигентскими фобиями по отношению к "реакции", "национализму" и т.д. Отсюда – полное непонимание основного пафоса трудов Астафьева, непонимание, иллюстрацией которого может служить следующее утверждение Алексея Козлова /видевшего в Астафьеве своего "союзника" в области "чистой" философии/: "в публицистике П.Е.Астафьева нередко отражалось влияние на него случайных и временных общественных обстоятельств, а потому она... не может служить выражением его основных и постоянных философских убеждений" /9/.

Нам предстоит убедиться, что дело обстояло совершенно иначе, чем думал Л. А. Козлов; но прежде нельзя не отметить обстоятельство, тоже по-своему драматическое. Среди современников Петра Астафьева был, по крайней мере, один мыслитель, для творчества которого характерна та же существенная связь между философией и публицистикой, то же понимание важности метафизического обоснования социально-политических взглядов – с той только разницей, что и в своей философии, и в своей публицистике этот мыслитель стремился утвердить то, что Астафьев отвергал, и опровергнуть то, что Астафьев отстаивал. Речь идет, конечно, о Владимире Соловьёве, и отнюдь не случайно, что именно Астафьев был главным объектом его прямой и косвенной полемики /после Н.Я.Данилевского, к тому времени уже умершего, и Н.Н.Страхова, в основном защищавшего намять Данилевского от явно клеветнических измышлений Соловьёва /10/. С другой стороны, и П.Е.

Астафьев был, в сущности, единственным русским **философом** /а не просто публицистом определенного лагеря/, который не просто спорил с В.С. Соловьёвым по тем или иным вопросам, но ясно и твёрдо указал на основную ложь его "религиозно философской" доктрины"; был его главным – и потому тщательно "забытым" последователями Соловьёва – **антагонистом**. В чём заключается эта ложь, и какую правду ей необходимо противопоставить, мы будем говорить, чуть ниже: а пока отметим, что именно в споре с Соловьёвым, заявившем, что в России не только не существует **никакой** достойной своего имени философии в настоящем \*1, но и не видно "никаких положительных задатков" для её появления в будущем /11/, Пётр Астафьев отмечал. "Коли нет и не может быть русской национальной философии, то нет и не может быть и русского национального самосознания, ибо философия, в отличие от **знания предметов**, есть именно **самосознание** целого духа" /12/. Астафьев точно определил, против чего направлены рассуждения Соловьёва не только против русской культуры, которая без философии обречена оставаться неполноценной, но и против русской нации как таковой, потому что нет нации без национального самосознания. Словно спеша согласиться, что суть дела именно в этом, Соловьёв ответил Астафьеву статьёй, где подверг атаке уже непосредственно концепцию национального самосознания /13/, а позже попытался и изгнать из философии и понятие **личного** самосознания /14/. Так, не располагая достаточной поддержкой со стороны своих единомышленников, П.Е.Астафьев получил ясное подтверждение верности своего основного замысла со стороны противника.

И не просто противника. Владимир Соловьёв, отрицавший "действительность и возможность" русской философии, оказался /посмертно/ "основателем" философского направления, которое, просуществовав на русской почве два десятка лет и переместившись, почти в полном составе, за рубеж, объявило себя там русской философией par excellence и успешно внедрило этот миф в читающую массу с помощью тенденциозных исследований по "истории русской философии" /Вердяев, Н. Лосский, Зеньковский и др./. И сегодня нам приходится пробиваться сквозь толщу этого мифа к подлинно **русскому** в русской философии. Впрочем, это имеет и свою положительную сторону: так мы получаем возможность сопоставить подлинно русское воззрение / выражение Константина Аксакова / с его извращениями, узнать не только прямой путь к истине, но и те тупики, в которые приводит отклонение, от этого пути.

Один из таких тупиков был указан Петром Астафьевым ещё тогда, когда среди русских мыслителей в него свернул, собственно, только Соловьёв /полвеком раньше дорожку туда проложил П.Я.Чаадаев/. Об этом тупике и идет речь в статье "Религиозное "обновление" наших дней", публикуемой ниже. Голос Астафьева не был тогда услышан; по тропинке, проложенной Чаадаевым и Соловьёвым, пошла в начале XX века целая плеяда представителей т.н. "русской религиозной философии". То, что это движение вело в тупик /"бесконечный тупик", по остроумному выражению современному автору/, осознано сегодня уже многими, но далеко не до конца понята та принципиальная ошибка /или подмена/, которая увлекла туда далеко не глупых и, как правило, даже "патриотически" настроенных людей. Ещё хуже



обстоит дело с пониманием того, в каком направлении следует идти, чтобы вернуться на верный путь. Всё это сообщает современной критике Соловьёва и его эпигонов характер скорее зубоскальства /у того же Д.Галковского/, чем трезвого и серьёзного анализа: и что хуже всего, та же ошибка или подмена совершается сегодня /под несколько иными названиями/ очень и очень многими ведущими публицистами патриотического движения. А это грозит тем, что и само это движение пойдёт в тот же идеологический тупик.

Основная ложь того, что П.Е.Астафьев назвал ещё в прошлом веке "религиозным обновленчеством", связана с отождествлением цели **религиозной** жизни человека и задач его **социального** существования. В результате этой коренной подмены возникает квази-христианская "религия **Царствия Божия ни земле**" \*2, когда смысл христианства полагается "в устроении на земле между людьми таких идеально-нравственных отношений, при которых мирская жизнь обратилась бы в царствие Божие" /15/. Астафьев абсолютно точно квалифицирует эту "религию" как позитивно-утилитарную, то есть мотивированную той же идеей "земной пользы", что и социальные учения всевозможных устроителей земного благополучия человека из числа откровенных атеистов. Суть здесь одна: "упразднить **небо**, свести его на землю, сделать его земным". Более того, "религиозный утилитаризм" внутренне губительней для духовной жизни человека, так как он не отвергает религию, а **профанирует** её. "Религиозная проповедь" Вл. Соловьёва как раз и даёт пример такой профанации, лишь слегка завуалированной в замысловатую терминологию \*3. Заимствовав у французского позитивиста Огюста Конта идею "человечества" как "Великого Существа" /le Grand Etre/, Соловьёв потенцировал её в идею "царствия Божия, последовательно открывающегося в жизни человечества" /16/, в учение о постепенном превращении человечества в "богочеловечество". Со всей силой своего /весьма значительного/ литературного и диалектического дарования, Соловьёв обрушился на христианскую идею **личного спасения**, заявляя: "Человек – существо социальное, и высшее дело его жизни, окончательная цель его усилий лежит не в его личной судьбе, а в социальных судьбах всего человечества" /17/. Отметим два внутренне связанных момента: подчинение личности человека т.н. "человечеству" и отождествление религиозного служения человека с его социальными функциями. Эта взаимосвязь не случайна, потому что стремление к "небу" в его коренном отличии от "земли" принадлежит к глубочайшей **сущности** человека: "в этот земной опытный мир помысел о трансцендентном и стремление к нему вносит только человеческий дух, поскольку он сам не **от мира сего**" /18/. Напротив, "богочеловеческая" религия Соловьёва, как и "религия человечества" у его вдохновителя О. Конта /и его предшественника Чаадаева/ – это религия "человечества, отвернувшегося от всякого помысла о чём-либо трансцендентном, не опытном, существующем не для земли, не в её условиях и не для её задач" /19/. Астафьева не сбил с толку "христианский" флёр соловьёвской проповеди, и он оказался совершенно прав флёр был очень скоро отброшен, и Соловьёв сначала обвинил "историческое христианство" в его неспособности решать "богочеловеческую задачу", а затем заявил с сатанинской прямоотой: "Дух Христов действует через неверующих в Него" /20/.

**Такого** не мог не заметить даже "влюблённые" /по собственному признанию/ в яркую личность Соловьёва К.Леонтьев: "гений" сразу превратился в его глазах в "негодяя", которого надлежало срочно "изгнать из пределов Российской Империи" /21/. Астафьев не требовал изгнания "негодяя": он просто много раньше разглядел антихристианскую суть учения Вл.Соловьёва и, что ещё важнее, опознал ту опасность, которая выходит далеко за пределы этой проповеди: опасность **соединения** буржуазной мифологемы "земного рая" /неважно, исходящей от апологетов капитализма, социализма или же третьего пути" /и религиозной идеи Царствия Божия. Астафьев ясно увидел, куда ведёт сакрализация земного как обратная сторона профанации небесного/ и прямо определил путь, намеченный Соловьёвым и другими



"обновленцами", как путь, ведущий "человечество к духовной и культурной смерти и озверению. Когда могло показаться преувеличением: впрочем, и тогда люди, называющие себя христианами, могли бы задуматься над тем, что составило существо конфликта между Христом и фарисеями, "духовными вождями" еврейского народа. Вспомним Евангелие: "Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царствие Божие, отвечал им: не придет Царствие Божие приметным образом и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть" /Лук. 17,20–21/. Именно это "внутри вас есть" было абсолютно неприемлемо для фарисеев, видевших в "Царствие Божием" именно свой вариант "социальной организации человечества", некую цель "мировой истории", то, что "придёт" на землю. И кончилось это неприятие преступлением, с которым вряд ли могут сравниться все другие проявления человеческого зверства [/22/](#).

Как очень немногие в его время, П.Е.Астафьев понял особенно ясно и тот соблазн, который заключается в утопии "Царствия Божия на земле" для **русского человека**, и ту гибель, которую несёт ему этот соблазн. Подчеркнём именно связь соблазна и гибели. Гибель обусловлена тем, что эта утопия противоречит, по основной мысли Астафьева, не только учению Христа, но и самой сути русского национального характера /чего нет в случае евреев, да и многих других народов/. "Наш народный дух не может считать религиозную задачу **земною** задачей, выполняемой устройением какой бы то ни было **организации** людей" – писал Астафьев [/23/](#). А если так, то уступить этому соблазну – значит отречься от **русского духа**, перестать быть русским человеком в собственном смысле слова. "Душа всего дороже – таков основной мотив и Православия, и Самодержавия, и народности нашей" [/24/](#), а это значит, что, поддавшись утопии, основанной именно на отрицании абсолютной целостности души и её спасения, мы разрушим внутреннюю связь между русской Церковью, русским государством и русской нацией, разрушим весь строй нашей жизни. Многим казалось /и кажется то сих пор, вопреки всем урокам истории/, что надёжной гарантией иммунитета русского человека к подобным соблазнам является Православие, взятое само по себе, как единственный "столп и утверждение истины". Астафьев понимал дело и точнее, и глубже. Православие является опорой **богосознания** русского человека и потому может уберечь его от чисто **догматических**, связанных с содержанием Откровения, соблазнов. По "Царствие Божие внутри вас есть" и тем более "душа всего дороже" – это не догматическая истина: она существенно связана не столько с богосознанием, сколько с **самосознанием** человека. А это последнее должно получить свое адекватное выражение именно в русской **философии** как "науке самосознания". Эта философия должна быть настоящей философией, общезначимой для всех людей, а не только для русских – в противном случае она не способна будет удовлетворить все потребности самосознания, поскольку они не сводятся к национальной определенности личности. И в то же время, она должна выразить самые коренные интуиции национального духа, самые задушевные убеждения русского человека именно как **русского**. Пётр Астафьев сделал попытку определить основные начала такой философии, её ключевые категории, и на этой – по существу, важнейшей – стороне его творчества необходимо остановиться подробнее, какими бы отвлеченными не показались здесь некоторые, чисто философские моменты.

### 3.

"Родовой грех философии" заключается, по мнению Астафьева, "в крайней искусственности тех начал", из которых стремится исходить в своих построениях большинство философских систем. Атомы, идеи, Абсолютное, ничто /положительное и отрицательное!/, "бытие вообще", "саморазвивающееся понятие" и т.д. и т.н. – эти и подобные категории, какова бы ни была их собственно философская цела, непригодны именно в качестве **начала**, потому что настоящее начало "не должно **насиловать** здравый смысл, **отрицать** коренные факты общечеловеческого сознания" [/25/](#). Это не значит, что так обстоит дело всегда и везде в философии –

периодически в ней раздаётся призыв "вернуть... философию на почву общечеловеческого непосредственного сознания", на почву познания, доступного каждому человеку и значимого для него. Этот призыв звучал из уст Сократа, бл. Августина, Декарта, и его суть, проста – "единственное самоочевидное знание наше" есть сознание реальности **внутреннего мира** каждого человека. Снова и снова Астафьев доказывал парадоксальный, казалось бы, тезис: "именно самые субъективные состояния внутренней жизни... состояния чувства и волевых устий" переживаются всеми людьми, "как бы ни велики были различия их образования, положения и т.н."; более того, "основное и элементарное" во внутреннем опыте "общё **всякой** субъективной жизни, всем живым существам без исключения" /26/. Тогда как внешний опыт "специализирован и обособляет "даже представителей одного человеческого рода – "что общего во внешнем опыте нашего крестьянина – земледельца и парижского бульварного гамона, афонского монаха и репортёра большой американской газеты" /27/ – внутренняя жизнь, взятая в её основных движениях, объединяет, обнаруживает то фундаментальное сходство, на которое столько раз указывали писатели и поэты всех времён. "Здесь невозможны совершенно новые открытия, – замечает Астафьев – и древний Гомер или средневековый Данте не меньше и не хуже знали внутренний, субъективный мир, чем будет **знать** его какой-нибудь новый Гумбольдт двадцать пятого века" /28/. Но жизнь человеческой души имеет фундаментальное философское значение не только как внутренняя жизнь: она составляет основу понимания и внешнего опыта, основу истолкования мира **вообще**. "Все те основные понятия... под которыми мыслятся нами объекты внешнего мира и их взаимные отношения... коренятся в элементарном содержании внутреннего опыта" /29/. Действительно, при ближайшем рассмотрении, категории вещи и её свойств /субъекта и предиката/, причинности как акта творения, произведения/, ценности и так далее – восходят к "коренным элементам внутреннею опыта", связанным, прежде всего, с чувством и волей. Другими словами, именно во внутреннем опыте мы имеем знание **субстанциональное**, а не феноменальное, знание "самих вещей", а не только их "явлений", и связано это с тем, что "не одно **знание** нашей внутренней жизни дастся нам внутренним опытом, но и самое **бытие** их как фактов субъективной внутренней жизни" /30/. Поэтому только здесь дана "единственная почва, на которой может развиваться действительно единое, общечеловеческое мировоззрение... равно понятное и близкое всем людям, всем странам, векам и народам" /31/.

Нетрудно предположить, сколь негативную реакцию может вызвать такой подход не только у читателя, воспитанного на догмах материализма, но и у получившего более утонченное "идеалистическое" философское образование: та единственно **здоровая** философия, которая исходит из первичной реальности внутренней жизни /а не "смыслов", "идей", "значимостей" и прочих абстракций/, имеет в "чистом идеализме" врага не менее решительного, чем в материализме. С горечью и досадой Астафьев отмечал: "нет задачи труднее и неблагодарнее, как доказывать несостоятельность отрицания вполне самоочевидных... и несомненных истин" /32/. Чтобы понять правоту П. Е. Астафьева и близких к нему как в русской, так и в европейской философии мыслителей /А.А.Козлова, Л.М.Лопатина, В.И.Несмелова, Мэн-де-Бирана, Германа Лотце, Франца Brentano и других/, достаточно, забыв о всякой философии, задуматься над прямым смыслом его слов. Стремление и отвращение, надежда и разочарование, удовольствие и страдание, усилие и сопротивление и многое другое, что составляет стихию моей души – это и есть то единственное, что имеет общечеловеческое значение, то, что знают все люди, независимо от своего положения в мире, и притом знают непосредственно, в оригинале. "От этого своего внутреннего, субъективного знания... сознающее себя **существо** укрыться, убежать не может, как может оно намеренно или случайными условиями жизни быть отчасти или вполне отчужденным от той или иной области предметов" /33/ – от морей, лесов, пустынь, от самолетов, денег или "сникерсов"... Глубочайший и подлинно объективный смысл этого "субъективного" знания можно пояснить простым, но красноречивым примером. Я могу не знать /или сделать вид, что не знаю!/  
/

того, что то или иное мое действие причиняет боль другому человеку; но я не могу не знать, **что такое боль** – для этого я должен перестать быть не только человеком, но и живым существом вообще. Только здесь, в "субъективном" опыте моей души, дана настоящая основа сочувствия, сострадания и **взаимопонимания** между людьми.

Этот незамысловатый пример помогает понять следующие слова Астафьева о том, кого следует считать, в свете сказанного, действительно знающим, или мудрым человеком. "Людям простым, неученым, рабам и пищим это – внутреннее знание, **мудрость**, столь же доступно, как и людям... с высоким научным образованием. Первым оно даже более доступно именно потому, что более ограждено у них от помутнения его и смущения его разноречащими знаниями теоретическими" /34/. Именно эта "самодовлеющая недоступность сомнению внутреннего знания человека о себе самом, о началах своей внутренней жизни, и составляет то, что называется **чистым сердцем** /35/. "Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят" /Мф., 5, 8/ – сказал Спаситель, который постоянно и всецело обращался именно к душе тех, кто слушал Его слово, постоянно отсылал их к собственному внутреннему опыту.

Но темы богопознания мы коснемся чуть ниже; пока же речь идёт о философии, о "науке самосознания". Признание внутренней, "субъективной" жизни за её настоящее начало составляет лишь первый шаг. "Развитие этого начала в законченную философскую систему есть уже, конечно, дело не простого здравого смысла, но... мысли строго логической и несравненно более здравого смысла глубокой и тонкой диалектики" /36/. Применение такой мысли позволяет установить основные категории философии, исходящей из данных внутреннего опыта. И, прежде всего, оно позволяет прояснить подлинный смысл ключевой категории **сознания**, ложные истолкования которой продолжают процветать и в современной философии. Я имею в виду абсолютно неверное понимание сознания как **отношения** к чему-то **другому**. Задолго до утверждения этой мнимой аксиомы в т.н. "феноменологии" Астафьев подверг её исчерпывающей критике. Сознание, в первичном и основном смысле, есть сам внутренний опыт как "ведомая себе внутренняя жизнь"; "в **ведомости себе** – и состоит бытие внутреннего опыта, сознания" /37/. Эта "ведомость себе" – не случайное, привходящее свойство внутреннего опыта; напротив, это его коренное качество, качество душевной жизни вообще: "психическим становится какое-либо событие нашей жизни именно в той мере, в какой оно... переживается нами, и в этом переживании нами сознается" /38/. "Без этой ведомости себе... нет и не может быть жизни... Жизни столько же, сколько и субъективности, ведомости себе" /39/.

В этом первичном, непосредственном сознании есть принципиально важный момент "отношения", но совсем иного свойства – "это отнесение сознанием всех её /душевной жизни – Н. И./ событий к её внутреннему средоточию, к я" /40/. Самая этимология слова "со-знание" говорит, в первую очередь, о соотносённости любого состояния душевной жизни с её внутренним центром – говорит о том, что "эта жизнь **знает о себе** в переживаемых ею состояниях мысли, чувства и воли" /41/. Быть живым в настоящем смысле слова значит "быть собою, из себя и для себя", то есть быть метафизическим **субъектом**. Поэтому правильнее говорить не о "субъективности" сознания, но о его субъектности, о фундаментальной онтологической связи категорий "жизни", "сознания" и "субъекта". А это значит, что по существу дела всякое сознание есть **само** "сознание, включает в себе указание на **личность** как основную метафизическую реальность.

Но чтобы раскрыть это указание до конца и перейти от субъекта как простой "самости" к субъекту как личности, необходимо усмотреть другое коренное свойство душевной жизни, тесно связанное с её "ведомостью себе", но не тождественное этой последней. Это свойство простейшим образом открывает себя в том различии, которое существует в душевной жизни между её **активными** и **пассивными** состояниями. Анализ этого различия подтверждает

то, о чём говорит уже непосредственный внутренний опыт: душевная жизнь – это, в первую очередь, деятельность, или **воля**; сознание, по своей сути, "не зритель душевной жизни, пассивно со стороны ее изучающий, но основная деятельная сила... становящаяся себе ведомою в событиях этой жизни" /42/. Главная ошибка Декарта и ряда других философов, очень близко подходивших к правильному пониманию естественного начала – философии, в том и заключалось, что они практически отождествляли сознание и мышление, переоценивали "интеллект" по сравнению с волей. Сознётся, непосредственно переживается нами как своя именно **деятельность** души; "как субъекта, то есть субстанциально, знает себя мыслящее существо лишь как деятельную волю" /43/.

Но как быть при этом с бытующим в философии представлением о бессознательной и безличной воле, для которой отдельный человек является лишь неким орудием или "каналом"? Астафьев вскрывает несостоятельность этой мифологемы. Шопенгауэр, Эдуард фон Гартманн и др. говорили о "воле" как о слепом "хотении", страсти, овладевающей человеком извне. Но "существо воли не в хотении, похоти, а в **усилии**. Спиноза очень хорошо знал "хотения" /appetitus/ и исследовал их; однако для воли в его мировоззрении нет ни малейшего местечка" /44/. Достаточно пережить волевое усилие, чтобы понять, что это всегда – **моё** собственное усилие, **мой почин** /по удачному выражению Л.М.Лопатина/, даже и тогда, когда я сосредотачиваю внимание не на самом усилии, а на том, что ему препятствует. Здесь, как и во многих других местах, суждения П.Е. Астафьева удивительно перекликаются с мыслями его замечательного современника, епископа Феофана Затворника /1815–1891/, ясно отличавшего деятельное, "ревнующее о деле" начало души от тех страстей, которые порождаются приходящими извне "помыслами" и "рассеивают" как сознание, так и волю человека. "Ревность действительная, живая, горящая" есть нечто совсем другое, чем страсти, которые, по сравнению еп. Феофана, действуют на душу как сырость на дрова, мешая душе загореться духовным огнём /45/.

Мы оставляем здесь в стороне глубоко продуманное учение Астафьева о свободе воли, понимаемой им как способность **самоопределения**, когда сознание человека не просто "принимает к сведению" те или иные идеи, но оценивает их и превращает в **мотивы** своей деятельности /46/; отметим только, что Астафьев, как и ряд других русских мыслителей, подчеркивает неразрывное единство свободы и разума в целостном человеческом духе. Но сейчас нам важнее опознать то коренное свойство воли, в котором открывается метафизическая и религиозная природа человека.

Существо деятельной, производящей, творческой воли, отмечает Астафьев, "никогда не покрывается ни одним из её проявлений... Она всегда глубже, больше по содержанию своему, чем всё произведённое ею, получившее от неё своё бытие. Иначе, если бы она **вполне** вылилась, воплотилась в последнем, то перестала бы быть творческою, деятельною и обратилась бы в мёртвое, лишённое внутренней жизни явление, перестала бы быть субъектом" /47/. Таким образом, ведомая себе воля непосредственно указывает "на выходящий за пределы всякого возможного опыта, **трансцендентный** характер своего существа, на мир сверхопытных, трансцендентных начал и конечных целей того, что каждый сознаёт в себе, как самое своё внутреннее бытие" /48/. Признание творческой воли неотделимо от признания "её трансцендентного источника, начала, смысла и цели", самосознание неотделимо от богосознания. "Душа, знающая о себе... является, повторяя известное выражение Тертуллиана, от рождения, по природе религиозно-настроенной, как по природе же она и метафизична". Астафьев напоминает, как бы опасаясь неправильного понимания своего учения о самобытности человеческой личности, слова русского поэта

Бог вне меня, превыше мира

В нём смысл и цели бытия;



Не сотворю ж себе кумира

В соблазне собственного я.

**Связь с безусловным началом** – это одновременно связь с безусловной **целью** человеческой воли; потребность в такой цели принадлежит к самому существу человека. Дело в том, что "сознание как ведомая себе у направляемая этим знанием... деятельность, носит в себе уже по этому самому внутреннюю необходимость **судить о себе**, о своей деятельности" /49/. Поэтому "этот род знания никогда не бывает безразличным к **этической** точке зрения... но всегда имеет нравственно-доброе или злое качество и вменяется той мысли, которая с ним **охотно соглашается**" /50/ /последнее выражение принадлежит св. Григорию Богослову, к трудам которого чаще всего обращался Пётр Астафьев/. Именно через этическое происходит, согласно Астафьеву, решающий выход человеческого духа к своему трансцендентному источнику. Того критерия, той нормы нравственной деятельности, которую ищет человек, нельзя найти в физическом мире, где достижение любой цели "зависит от бесконечной массы **условий**, внешних человеку... и в громадном большинстве даже вовсе ему и неизвестных" /51/. В этом земном мире нельзя ни осуществить идеал, ни даже найти указаний на его действительность. Связь человека с безусловным идеалом устанавливается только через выход к трансцендентному, к тому, что называется "небом". Этот "выход" совершается человеком именно тогда, когда он свободно подчиняет свою волю тем принципам, которые не имеют никакой власти и силы на земле, но одни сообщают его поступкам характер нравственной безусловности, позволяя человеку жить согласно смыслу своего бытия /а не "жить по обстоятельствам"/. Короче, это происходит тогда, когда человек свободно подчиняет свою волю воле Божьей. "В этом сильном, живом и освобожденном своим безусловным идеалом духе и лежит то Царствие Божие, о котором сказано, что оно **внутри нас есть**" /52/.

Так обосновывает П.Е.Астафьев со стороны философии \*4 абсолютную – ценность человеческой души – абсолютную именно в силу потребности и способности человека выйти к Абсолютному, вернуть свой самый ценный дар разумной свободы Тому, от Кого он этот дар получил. Пётр Астафьев был убеждён, что такое обоснование составляет существенную, если не главную задачу русской философии, чьи корни уходят в "мировоззрение народа, духовный и умственный интерес которого сосредоточен на самом духе, на самом **внутреннем человеке в его полноте**" /53/.

Но нетрудно догадаться о сомнениях, которые способно вызвать такое понимание основной задачи русской философии в современном русском человеке. Разве не подрывается при этом главный устой патриотической идеологии – идея соборности? И разве не слишком много говорил Астафьев о т.н. "общечеловеческом", которое сегодня стало почти синонимом идеологии, враждебной русскому народу? Ясный ответ на эти сомнения содержится, как мне кажется, в творчестве самого Астафьева.

#### 4.

"Одну из главных и наиболее чреватых недоразумениями ошибок наших славянофилов" П.Е.Астафьев видел "в их чрезмерном преувеличении **соборного начала** в русской народной жизни" /54/. Недоразумения, связанные с понятием "соборности", слишком явно влияют и на современное национально-патриотическое сознание, видящее в этом понятии некий "золотой ключик" к решению, всех проблем. Но ключик оказывается бесполезным, в чем нетрудно убедиться, рассмотрев то, что я назвал бы **основной дилеммой** национализма.

Сегодня мы основательно заблудились "в трёх деревьях", названия которых: отдельный человек, нация и человечество. Налицо три типа идеологий:



идеология индивидуализма, провозглашающего примат личности именно в её сугубой отдельности, как своего рода "человеческого атома": идеология национализма, утверждающего верховенство нации, или народности; наконец, идеология мондиализма, призывающего к тотальной интеграции на основе "общечеловеческих ценностей". Нетрудно видеть, что при этом именно национальная идеология оказывается в самом невыгодном, межеумочном положении. Апеллируя к "принципу соборности", она отвергает индивидуализм, признавая за отдельным человеком только значение "члена" или "органа" национального целого, которое провозглашается "личностью" более высокого порядка – соборной, симфонической и т.д. Но в этом случае национальная идеология оказывается, с философской точки зрения, совершенно бессильной перед "мондиалистской" идеологией тотальной **всечеловеческой соборности**, поскольку нации и народы признаются здесь, в свою очередь, "членами" или "органами" человечества в целом \*5. Действительно, если личность человека может быть членом "соборной личности" нации, то почему эта последняя не может быть членом "ещё более соборной" "личности человечества"? Ответа на этот вопрос у национальной идеологии, основанной, исключительно на "принципе соборности", попросту нет. В итоге **осмысленный** национализм оказывается перед дилеммой: или сохранить идею "соборности" и признать правоту мондиализма, или отвергнуть "всечеловеческую соборность" и превратиться в некий "национал-индивидуализм" /что и происходит сегодня с рядом решительных, но философски не слишком грамотных "националистов"/.

Между тем, выход из этой дилеммы был указан П.Е.Астафьевым более столетия назад – и в его статьях по теоретической философии, и в ключевой работе "Национальное самосознание и общечеловеческие задачи" /1891 г./.

Прежде всего, Астафьев устанавливает простой, свободный от всякой "мистики" смысл понятия "общечеловеческого": это то, что является **общим** для всех **отдельных** людей, то, что есть в каждом индивиде; никакого особого субъекта для этого общего нет и не может быть; человечество – не более, чем собирательное понятие. Другими словами, общечеловеческое – это просто, **основное строение** человеческого духа как такового, вечные и основные начала человеческого бытия, определяющие понятие **человека** /но вовсе не "человечества"!/. Общечеловеческий характер имеют, прежде всего, самосознание и свобода человека; здесь снова можно вспомнить столь близкого к Астафьеву еп. Феофана, который писал: "Человек всегда свободен. Свобода дана ему вместе с самосознанием, и вместе с ним составляет существо духа и **норму человечности** курсив мой – Н. И./: Погасите самосознание и свободу, – вы погасите дух, и человек стал не человек" /55/. Как мы видели, Астафьев вовсе не отрицает фундаментального значения общечеловеческих начал, а, напротив, считает необходимым положить их в основу философии как общезначимого знания. И в этом его важное преимущество перед теми "националистами", которые, не умея опознать настоящее значение **нации**, пытаются монополизировать идеи / истины, справедливости, долга, традиции и т.д./, принадлежащие к самой сути человека как человека.

Но в чём тогда настоящий смысл национального, его самостоятельное значение по отношению к общечеловеческому и индивидуальному? Астафьев даёт на этот вопрос неожиданный, но, как мне представляется, глубоко верный ответ, суть которого можно выразить так: национальное связано с **объективацией** как личностного, так и общечеловеческого; без национального все "общечеловеческие ценности" оставались бы только субъективными, только внутренними, лишёнными **предметного** выражения. Попытаемся рассмотреть этот, на первый взгляд, парадоксальный тезис.

Сначала – простой пример. Основная форма объективации мыслей, чувств, переживаний вообще – это **язык**. Но именно язык всегда национален. Несколько упрощая, можно сказать так: слово по преимуществу национально, тогда как связанное с ним переживание индивидуально, а значение слова –

общечеловечно /и даже "заимствованное" слово вполне национально в составе родного языка/. Я позволил себе этот пример, которого нет у Астафьева, чтобы яснее определить смысл его учения о национальном начале. Астафьев связывает это начало с понятием **культуры** /в широком смысле, куда включено и государственное строительство, и хозяйственная жизнь/ как конкретного **воплощения**, или **строя** общечеловеческих ценностей, когда они существуют не только как достояние отдельных людей, но как нечто объективированное, получившее определенную форму и конкретное содержание. Такой строй всегда национален, и притом сразу в двух отношениях. Во-первых, национальное – это, собственно, синоним конкретности, гармонического и органического синтеза" разнообразных общечеловеческих элементов в **систему** духовных ценностей, которая называется "культурой" и состоит из ряда подсистем – "национальное искусство", "национальная наука" и т.д. /56/. Во-вторых /и это, пожалуй, главное/, каждая такая система создается особой "исторической культурной силой", которую Астафьев называет **национальным духом**. Только национальный дух сообщает общечеловеческим ценностям "объективную жизнеспособность" /57/; они получают определенную форму, полноту и конкретность" только в том органическом строе, в котором они поставлены национальным духом"/58/, Национальный дух, отмечает Астафьев, как "историческая культурная сила" переживает периоды подъёма и упадка, и может быть исчерпан или утрачен, в результате чего культурные начала обессиливаются, лишаются "значения живых мотивов дальнейшей духовной жизни", хотя и сохраняют значение "памятников культуры". Итак, национальная культура мертва без национального духа, и потому нация является синонимом не столько национальной культуры /или национального государства и пр./, сколько именно национального духа, который **создает** культуру как органическое целое. Поэтому, отмечает Астафьев, многие элементы национальной культуры можно найти и у других народов; но "видя в истории массу примеров усвоения народами культурных начал жизни других народов, мы никогда не видели действительного усвоения, заимствования целого культурного строя" /59/ – потому что такой строй есть дело национального духа и его одного.

А это значит, что от национального уже нельзя перейти на более "высокий" уровень, а можно только **вернуться** в индивидуальное или субъективно общечеловеческое – вернуться в результате разрушения конкретного национального строя. Именно поэтому мондиализм и смыкается с индивидуализмом; убежденный космополит, отрицающий национальное, не достигает какого-то "сверхнационального" уровня, а просто автоматически превращается в индивидуалиста, то есть опускается на самый низкий, "исходный" уровень.

Мы видим, что **национализм**, в понимании П.Е.Астафьева, это и подлинный **персонализм** /так как личностью, по точному смыслу его метафизики, является только конкретный человек/, и подлинный **гуманизм**, признающий и утверждающий реальность общечеловеческой духовной природы. Там, где утрачено понимание взаимосвязи общечеловеческой природы, личной души и национального духа, мы получаем эгоизм /лже-персонализм/, космополитизм /лже-гуманизм/ и шовинизм /лже-национализм/. Там, где такое понимание достигается и сохраняется, мы имеем триединство персонализма, гуманизма и национализма, причем именно последний сообщает всему целому его "полноту, внутреннюю правду и действительную силу" /60/.

К сожалению, Пётр Астафьев успел лишь наметить учение о национальном духе, и притом, скорее полемически, в споре с Владимиром Соловьёвым и / как это ни досадно/ с Константином Леонтьевым, который видел в "культуре" некую самодовлеющую форму, которая налагается /кем? в силу чего и при каких условиях?/ на "бесформенную" и пассивную материю "народности". Ясно, что по основному смыслу метафизики Астафьева "национальный дух" никоим образом нельзя считать силой, внешней человеку, действующей помимо него; сам человек творит "в национальном духе", реализует энергию национального духа через свое усилие. Это творчество "в национальном

духе" и составляет истинную **земную соборность** индивидов, которую надо ясно отличать от их церковной, "небесной" соборности в обращении к единому для всех людей безусловному идеалу. В этом последнем случае понятия "творчества" и "созидания" вообще теряют смысл, потому что задача здесь "не созидание Церкви, но **исполнение** Церкви, которая **уже** основана Иисусом Христом" /61/.

Так или иначе, величайшее недоразумение — думать, что национализм и патриотизм возможны лишь там, где оттесняется на второй план личность человека. Лишь под влиянием предвзятого /а порою и просто недобросовестного/ изложения истории русской философии до сих пор преобладает мнение, что индивидуальная духовность, личность человека имеет второстепенное значение для "настоящих" русских мыслителей. "В устройстве русской общественности личность есть первое основание" — отмечал еще И.В.Киреевский /62/, и он же с полной ясностью раскрывал понятие "существенности" /его основной онтологической категории/ как "разумно-свободной личности", которая "одна имеет самобытное значение" /63/. Спустя почти столетие Иван Ильин писал: "Гасить огонь личного духа безумно, потому что угасить его всё равно не удастся... Гасить огонь личного духа преступно, потому что это значит лишить людей доступа ко всему священному, великому и бессмертному на земле" /64/. И между Иваном Киреевским и Иваном Ильиным целая плеяда русских мыслителей создавала философское мировоззрение, в центре которого горит "огонь сильней и ярче всей Вселенной" — огонь личного духа.

## 5.

Опознанию русского в русской философии крайне мешает сегодня неспособность отличить подлинный персонализм от того специфического "индивидуализма", который характерен для западного менталитета, а точнее — для идеологии так называемых "западных демократий". А между тем Пётр Астафьев внёс необходимую ясность и в этот вопрос, рассмотрев его в работе "Из итогов века" /М. 1891 г./ . Остановимся очень кратко на её основных положениях.

Астафьев отмечает, что ключевой идеей, **античной** демократии было **служение** отдельного человека своему народу и государству; именно с этим служением связано античное представление о **человеке-гражданине**. Сама по себе идея такого служения, отмечает Астафьев, имеет непреходящее значение, но лишь при условии ясного представления о **субъекте** служения. В дохристианском мире, однако, как раз и не было "ни ясного понятия о духовной личности... ни самостоятельной личности", следствием чего и стал кризис античного общества; у истоков этого кризиса стоят софисты и Сократ, которые открыли "период борьбы политического идеала гражданина с идеалом духовного человека" /65/. Астафьев подчеркивает, что суть дела заключалась при этом не в мнимой противоположности концепций "духовного человека" и "человека-гражданина", а в том, что в античном мире значение человека оказывалось подменённым значением **учреждения**, формальной организации общества. Требовалось радикальное оправдание и восстановление достоинства человека, и это произошло, когда "над миром засияла христианская истина, признававшая духовную личность, ее значение, и её внутреннюю жизнь за самое святое, высокое и ценное в бытии... Эта политическая и духовная эмансипация личности от учреждения, совершенная христианством, была и гибелью для классического мира", **демократическую** структуру которого уже нельзя "воскресить... после христианства" /66/.

Но именно такая **утопическая** задача легла в основание европейского "парламентаризма", зарождению которого "предшествовало... ревностное изучение **учреждений** классического мира" /67/. При этом отходила на второй план античная идея служения, а христианское понятие духовной личности подменялось представлением о человеке-**особи**, то есть человеке, которым

руководят низшие материальные побуждения, сконцентрированные в идее "пользы" /утилитаризм/. Европейские народы, отмечает Астафьев, попытались "возродить" демократические учреждения античности, основав их уже не на интересах нации и государства, а на "утилитаризме одиночки"; для "обоснования" же этого псевдо-возрождения стали ссылаться на идею высшего значения личности, созданную христианской культурой, лишив её **духовного** содержания, "заимствовав из этой культуры идею высшего значения личности, но только как **особи**, уже независимо от служения каким бы то ни было идеалам" /68/.

Таким образом, современный западный парламентаризм – это, в сущности, концепция социального учреждения как средства наилучшего обеспечения земных интересов человеческой "особи". Здесь предана забвению и античная идея национально-государственного служения, и христианская идея духовной личности. В результате возникает "строй, не знающий истории, не знающий ни национальности, ни государственности, не знающий и никакого другого идеала, кроме мирно благополучной, сытой и посредственной особи, живущей только собой и для себя"; и такой строй, резюмирует Пётр Астафьев, "есть одичание", которому должны дать отпор все, кто "верны знамени православия, самодержавия и народности" /69/.

Работа "Из итогов века" имела небольшое приложение, озаглавленное "Еврейство и Россия"; три десятка страниц, уделенных русским мыслителем "еврейскому вопросу", и составляют, как мне кажется, тот оптимум внимания, которого этот "вопрос" заслуживает – молчание и словоохотливость здесь равно неуместны.

На основании уроков европейской истории Астафьев отмечает главное: "чем меньше всюду становилось государства и народа, чем больше буржуазии, тем более всюду крепло и торжествовало еврейство" /70/. А потому в России нужны "не специальные меры стеснения еврейства", но "общие преграды... потоку денежной буржуазии и голодного, хищного, на всё ради рубля готового разночинства" /71/. "Ассимиляция евреев и торгово-промышленного класса", по мнению Астафьева, неизбежна, но при этом должны строго охраняться законные права русского земледельца и русского землевладельца, то есть крестьянства и дворянства – главных опор национально-государственной и православной России.

Итак, не ограничение еврейства как такового, но ограничение **духа капитализма**, в том числе и "национального" капитализма, составляет, согласно Астафьеву, насущную социально-политическую и экономическую задачу. Прав или не прав Пётр Астафьев в данном случае – особый вопрос; но нельзя не отметить странное, на первый взгляд обстоятельство. Охотно посвящая нас в весьма специфические "тайны Израиля", как их понимал, скажем, В.В.Розанов, нынешние книгоиздатели упорно не замечают того трезвого, а главное – исходящего не из чужих "тайн", а из собственных русских интересов отношения к "еврейскому вопросу", примером которого могут служить статьи П.Е.Астафьева, И.С. и К.С.Аксаковых и ряда других философов и публицистов.

## 6.

Что бы ни думал и ни писал П. Е. Астафьев о Европе, евреях и прочем, в центре его внимания всегда стоял **русский человек**, со своей собственной тайной – тайной соединения /но не слияния!/ "земного" и "небесного", национально-государственного и религиозного; соединения активного и творческого "бытия – в – мире" и постоянного памятования о "мире ином". О той же тайне очень точно писал современник Астафьева Николай Николаевич Страхов: "Обнаружив ещё неслыханную в мире стойкость, живучесть и силу распространения, русский народ, однако же, никогда не отдавался исключительно материальным и государственным интересам, напротив, постоянно жил и живёт в некоторой духовной области, в которой видит свою



истинную родину, свой высший интерес" /72/. В сущности, это означает, что жизнь русского народа и каждого русского человека, верного своему народному духу, заключается **в несении креста**. В центре этого креста, с его вертикальной, устремленной к трансцендентному миру, и горизонтальной, охватывающей земной, феноменальный мир, осями, находится **душа человека**. К сожалению, онтология этого "креста", только намеченная в работах П.Е. Астафьева и ряда других мыслителей /особенно В.А.Снегирёва и В.И. Несмелова/, выпала из поля зрения русской философии XX века /даже в творчестве И.А.Ильина этот ключевой момент отошел на второй план, с печальными для его "философии духа" последствиями/. Но и того, что сделано русскими мыслителями XIX, достаточно, чтобы понять: истинно русский человек, то есть человек, способный сознательно нести этот крест, не может быть "утопистом", потому что утопизм как раз и заключается в попытке снять с себя этот крест, подменив его одномерным существованием. Истинно русский человек не верит ни в какую религиозно-социальную "алхимию" превращения 'земного' в "небесное"; подобная вера, занесенная в Россию с "мистицизмом" масонского толка и подхваченная узким кружком "религиозно-философской" интеллигенции, не имеет никакого отношения к национальному самосознанию русского человека.

Здесь особенно важно подчеркнуть принципиальное различие между т.н. "историософией", выдаваемой за историческое мировоззрение русского народа, и этим мировоззрением в его действительном содержании; Подлинный родоначальник "историософии" – П.Я.Чаадаев, известный своей "любовью" ко всему русскому – дал законченную формулировку концепции, которую только модифицировали его последователи от Вл.Соловьёва до представителей "религиозного обновленчества" начала XX века. По Чаадаеву, единое человечество идёт к своей цели – "Царству Божию на земле" /73/, ведомое неким авангардом в лице Западной Европы, духовное "воспитание" которой является, в свою очередь, делом католической Церкви. Все народы, которые противятся включению в эту колонну, трактуются как "нелепые уклонения от божеских и человеческих истин" /74/ \*6.

Подобная "историософия" была категорически отвергнута творцами русской **историологии**. Сначала Николай Данилевский разрушил химеру "единого человечества" как субъекта истории своим учением о несводимых друг к другу культурно-исторических типах. Затем Константин Леонтьев перечеркнул линейную концепцию исторического времени /не христианскую, а ветхозаветную/, указав на то, что существование всех реальных субъектов истории /народов/ образует естественный цикл "развития-зрелости-умирания".

Наконец, Пётр Астафьев не только подвёл под эти открытия русских мыслителей, носившие, однако, феноменологический характер, прочную метафизическую базу, но и принципиально преодолел антихристианский "мессианизм": Царство Божие не лежит в той или иной точке на оси исторического времени /или на "эсхатологическом" продолжении этой оси/, но открыто для человека **всегда**; эта открытость временного вечному есть ничто иное, как Церковь, основанная Христом-Спасителем /а не "созидаемая" людьми/. Обязанность христианского государства – свято оберегать право человека на выход к вечному", не требовать для себя **всего** человека, помня, что его душа "всего дороже" \*7. **Православный монарх**, несущий крест "двойного бытия" во всей его тяжести, является олицетворением самой души русского человека, подлинным "носителем идеала" /по слова Л. А. Тихомирова об Александре III/ русского человека \*8.

Совершенно необходимо, чтобы сегодня именно **русский человек** занял центральное место в национально-патриотическом мировоззрении; человек, принимающий на себя земное служение своему народу и Родине, и одновременно – как православный христианин – живущий сознанием своей связи с небесным Отечеством. Но для выработки, такого мировоззрения существенное, если не решающее значение имеет восстановление преемственности к русской философской традиции в ее подлинном виде.



## 7.

П. Е. Астафьев верил в будущее русской философии, потому что "истинный предмет и здравой философии и русского мыслящего ума есть **внутренний мир**", который один дает прочное основание для разумного постижения природы всех вещей. При этом он вовсе не отрицал преемственности русской философии по отношению к европейской философской традиции – в той мере, в какой эта традиция является метафизической и христианской: свои собственные взгляды он возводил не только к восточной патристике /и, прежде всего, к учению "великих каподокийцев" Григория Нисского, Василия Великого, Григория Богослова/, но и к "философскому учению славянина по происхождению Лейбница", которое он считал "наиболее сродным русскому философскому характеру" /75/. .

Выше отмечалось, что поставленная Астафьевым задача философской обоснования формулы "Православие, самодержавие, народность" не встретила у его современников достаточного понимания и сочувствия. Но мы вступили бы в противоречие с заветами П.Е.Астафьева, если бы попытались отделить его взгляды от взглядов других русских философов, раскрывавших основные интуиции народного духа, то есть русских философов, выражавших "русское в русской философии". Уже отмечалось, что в философию русского персонализма, учение о "внутреннем человеке" внесли большой вклад такие современники Астафьева, как А.А.Козлов и Л.М.Лопатин; из русских философов начала XX века ближе всего к ним стоит С.А.Аскольдов /Алексеев/ – особо следует отметить его небольшую, но исключительно содержательную работу "Сознание как целое" /1917/. никоим образом не следует преувеличивать расхождения Астафьева /хотя он сам и впадал здесь в явное преувеличение/ с замечательным русским мыслителем Н.Н.Страховым: эти расхождения, связанные, прежде всего, с отношением ко Льву Толстому, мы лучше понимаем сегодня, различая Толстого – творца художественных образов русской самобытности и Толстого – религиозного доктринёра /хотя и здесь надо отличать, по совету Страхова, постановку Л.Толстым реальных проблем христианского сознания от его попыток дать окончательный ответ на эти проблемы/. Ещё важнее то, что философская антропология Страхова, его учение о центральном положении человека во внешней природе /76/, является необходимым дополнением сугубо "внутреннего" подхода к человеку как духовной личности.

Далее, к метафизике Астафьева прямо примыкает развитый В.А. Снегирёвым /77/ и, затем, В.И.Несмеловым **христологический** принцип понимания человека как "образа Божия", и, вообще, учение этих мыслителей о свободно-разумной личности как основной метафизической реальности; и нельзя не пожалеть о том, что в вопросе о сущности человеческой свободы, получившем столь глубокое освещение в русской национальной философии, наша интеллигенция продолжает питаться отбросами экзистенц-нигилизма и его бердяевскими перепевами.

Наконец, уже отмечалась прямая связь астафьевской метафизики истории /данной им, конечно, лишь в наброске/ с более детально разработанными историологическими воззрениями Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева, а также с учением Л.А.Тихомирова о монархической государственности: что касается третьего элемента уваровской формулы – понятия "народности", то здесь ближе всего к Астафьеву стоит Н.Г.Дебольский, давший глубокий и тщательный анализ этого понятия в книге "О высшем благе" /1886 г./ \*9.

Короче, сегодня мы имеем за собой подлинную национальную традицию русской философии, и исключительно важно восстановить прочную связь с этой традицией, соединить с ней все ценное, что порождает современная русская мысль. Один момент хотелось бы отметить особо. В свете учения П.Е. Астафьева о "национальном духе" как "основной культурно-исторической силе" нам необходимо глубже оценить /не впадая в некритические восторги/ учение Л.Н.Гумилева о "пассионарности", дабы преодолеть его

материалистический редукционизм, игнорирующий **духовный** характер этого, начала. Для Астафьева энергия национального духа должна сконцентрироваться в национальное самосознание, способность народа "составить себе определенное понятие о своих силах и стремлениях о том, что ему дорого и мило, и что – ненавистно, о своих насущных задачах, о себе самом/78/. Только такая **зрячая**, а не слепая "пассионарность" имеет настоящее творческое значение в истории народов.

Наследие, оставленное нашей национальной философией, ещё не только не востребовано в полной мере, но в значительной степени **неизвестно** тем, кто может и должен вступить в права наследников. Однако чтобы вступить в эти права на деле, надо до конца понять, что речь идет именно о **духовном** наследии, которое не положишь в кошелек, чтобы при случае "расплатиться" оттуда с современностью. Духовное наследие должно войти в наш собственный дух, поднять его на более высокий уровень самостоятельного мышления. И здесь как нельзя более уместны слова П. Е. Астафьева, написанные им в предисловии к своей последней книге: "Обладает мировоззрением только тот, чья мысль, чувство и воля самодеятельно, собственной работой участвовали в его построении – хотя бы и несовершенном, но непременно самодеятельном. Получить мировоззрение отвне совершенно готовым – нельзя; его нужно самому **выжить** всей своей душой" /79/.

#### Примечания

\*1. Вл.Соловьёв писал это в 1888 г. после И.В.Киреевского, А.С.Хомякова, П.Д.Юркевича, /якобы "учителя" Соловьёва/, когда уже появились основные работы В.П.Карпова, В.Д.Кудрявцева, арх.Никанора, Б.Н.Чичерина и многих других русских философов.

\*2. здесь и в дальнейшем курсив в цитатах из Астафьева принадлежит автору.

\*3. именно профанация религиозных идеалов, а не так называемая "секуляризация общества", составляет основную болезнь нашей эпохи. Говорить о секуляризации /то есть обмирщении/ земной жизни человека бессмысленно, так как, будучи **земной жизнью**, она **фактически** "секуляризована". Суть в другом – в том, чтобы человек уже здесь, на земле, жил для неба, жил "в мире", но не "для мира".

\*4. это важно подчеркнуть, чтобы не предъявлять Астафьеву упреков в том, что он не касается вопросов о благодати, первородном грехе и т.д.

\*5. такое понимание отношения нации и человечества ясно высказал тот же Вл.Соловьёв в "Русской идее".

\*6. в советской, сугубо западнической, "историософии" "Царство Божие на земле" было названо коммунизмом, Европу заменил СССР, а католическую церковь – КПСС; аналогия полная и неопровержимая.

\*7. в ходячем ярлыке "тоталитаризма" постоянно смешиваются два принципиально разных момента: незаконное стремление вовлечь **всего** человека в земное измерение его бытия и вполне **законно** представление о том, что **всё земное** в человеческом существовании так или иначе связано с национально-государственной жизнью.

\*8. здесь возникает вопрос, на который, конечно, нельзя давать поспешного и непродуманного ответа, но который необходимо поставить: а действительно ли институт патриаршества /о котором всегда так хлопотали наши либералы и масоны/ внутренне связан с самосознанием русского православного человека?

И не ближе ли к этому последнему именно образ православного царя как единого главы Церкви и государства?

\*9. Несомненно, что и понятие "соборности", переосмысленное в свете своей неразрывной связи с понятием "личности", ещё может – и должно – найти своё место в русском мировоззрении. Но следует подчеркнуть, что в контексте политики соборность должна быть понята, прежде всего, как задача, а не как готовая данность, мнимое обладание которой действует, конечно, успокоительно, но ещё никого не "собрало" на деле.

1. "Русское Обозрение", октябрь 1892 г., стр. 992.

2. И.В.Киреевский "Избранные статьи", М. 1984 г., стр. 238.

3. Основные биографические сведения о П.Е.Астафьеве взяты из "Критико-биографического словаря русских писателей и ученых" С.А.Венгерова и некролога, написанного Н.Я.Гротом, в "Вопросах философии и психологии" /далее "ВФИП"/, кн. 18, 1893 г.

4. Список основных работ П.Е.Астафьева приводится Гротом /ук. работа/.

5. Н.Я.Грот, ук. раб., стр. 117.

6. Сборник "Памяти К.Н.Леонтьева", СПб., 1911 г., стр.145.

7. Н.Я.Грот, ук. раб., стр.116.

8. Кроме указанной в списке Грота статьи "Урок эстетики" см. статьи, включенные впоследствии в сборник "Сокращенная историческая хрестоматия. Пособие при изучении русской словесности", сост. В. Покровский, ч. УП, М., 1904 г., стр. 6, 14, 192.

9. А.А.Козлов "П. Е. Астафьев как философ", ВФИП кн.18, 1893 г., стр. 122.

10. Пытаясь убелить читателей, что теория Данилевского является "плагиатом" у немецкого историка Ф.Рюккерта, Соловьёв пошёл на подделку текстов Рюккерта при их переводе на русский язык /см. статью Ю. Пивоварова в журнале "Мир России" №" 1, 1992 г., стр.181/

11. В.С.Соловьёв "Собрание сочинений /изд. "Общественная польза"/, т. v, стр. 87 и далее.

12. П.Е.Астафьев "Национальность и общечеловеческие задачи", М., 1890 г., стр. 22–23. Это ключевая работа появилась первоначально в "Русском Обозрении" /1890 г., кн. 3/ под более точным названием "Национальное самосознание и общечеловеческие задачи". В дальнейшем мы её цитируем как "Национальность...".

13. В. С. Соловьёв "Собрание Сочинений" т. V, стр. 323 и далее.

14. В статьях 1897 – 1899 гг. по "теоретической философии", см."Собрание Сочинений", т. VIII.

15. П. Е. Астафьев "Вера и знание в единстве мировоззрения", М., 1893 г., стр.13. В дальнейшем мы цитируем эту книгу как "Вера и знание...".
16. В. С. Соловьёв "Собрание сочинений", т. VI, стр. 305.
17. там же, стр.301.
18. П. Е. Астафьев "Вера и знание...", стр. 42.
19. там же, стр. 16.
20. В.С.Соловьёв "Собрание Сочинений", т. VI, стр. 357.
21. см."К.Леонтьев, наш современник", Петербург, 1993 г., стр. 318 / письмо к А. Александрову/.
22. Ср.митр. Антоний /Храповицкий/ "'Христос Спаситель и еврейская революция" СПб., 1993 г./работа написана в 1921 году/.
23. П.Е.Астафьев "Национальность...", стр. 34.
24. там же, стр. 38.
25. "Вера и знание...", стр. 111.
26. там же, стр. 171–172.
27. там же, стр. 172.
28. там же, стр. 84.
29. там же, стр. 175.
30. там же, стр. 148.
31. там же, стр. 173.
32. там же, стр. 133.
33. там же, стр. 184.
34. там же, стр. 84.
35. там же, стр. 85.
36. там же, стр. 111.
37. там же, стр. 158.
38. там же, стр. 148.
39. там же, стр. 150.
40. там же, стр. 135.
41. там же, стр. 135.

42. там же, стр. 166.
43. там же, стр. 88.
44. там же, стр. 182.
45. еп. Феофан /Затворник/ "Что есть духовная жизнь и как на неё настроиться?", изд. 6-ое, Л., 1991 г..
46. см. статью П.Е.Астафьева в сборнике "О свободе воли", М., 1889 г., стр. 271 и далее.
47. "Вера и знание...", стр. 89–90.
48. там же, стр. 90.
49. там же, стр. 118.
50. там же, стр. 96–97.
51. там же, стр. 37.
52. там же, стр. 43,
53. "Национальность...'", стр. 44.
54. там же, стр. 30.
55. еп. Феофан, цит. соч., стр. 43.
56. "Национальность..."стр. 11–13.
57. см. публикацию статьи Астафьева "Объяснение с г. Леонтьевым" /"Московские Ведомости", № 177, 1890 г, /в книге "К.Леонтьев, наш современник", где она дана под заглавием составителя "Добрая ссора лучше худого мира"/ в газетной статье Астафьева эти слова взяты в качестве эпиграфа/.
58. "Национальность...", стр. 11.
59. там же, стр. 14.
60. там же, стр. 8.
61. там же, стр. 40.
62. Н.В.Киреевский: "Избранные статьи", М., 1984 г., стр. 228.
63. он же, "Полное собрание сочинений", т.1, 1911 г., стр. 274.
64. И.А.Ильин. "Путь к очевидности", М. 1993 г., стр. 273.
65. П.Е.Астафьев "Из итогов века", М., 1891 г., стр. 18.
66. там же, стр. 19.
67. там же, стр. 21.



68. там же, стр. 63.

69. там же, стр. 79–80.

70. там же, стр. 100.

71. там же, стр. 103.

72. Н.Н.Страхов "Борьба с Западом", кн. 1, 2-ое изд., СПб., 1887 г., стр. 5.

73. П.Я.Чаадаев. "Полное собрание сочинений", т. 1, М., 1991 г., стр. 87 / французский оригинал чаадаевских рассуждений о России/.

74. П.Я.Чаадаев. "Философические письма", в сборнике "Россия глазами русского", М., 1991, стр. 32. Очень характерно, что – по Чаадаеву – главная беда в том, что "эти нелепые уклонения" мешают "свести небо на землю"/!//

75. "Национальность...", стр. 44.

76. Н. Н. Страхов "Мир как целое", 2-ое изд., СПб., 1892 г..

77. Очерк философского учения В.А.Снегирева "Оправдание души" был напечатан мною в журнале "Обводный канал" /самиздат/ за 1983 г. С общей характеристикой русской национальной философии читатель может познакомиться по моим статьям "Восхождение к основам"/ "Лен. панорама", №3, 1991 г./ и "К истории русской философии" /"Логос", № 2, 1992 г./.

78. "Национальность...", стр. 6.

79. "Вера и знание...", стр. V.

Использованы материалы сайта <http://russamos.narod.ru/01-02.htm>

---

Здесь читайте:

Астафьев Петр Евгеньевич (1846–1893), русский философ

Николай Ильи - страница философа

Ильин Н.П.: «Расцвет русской литературы неотделим от взлета национальной философии» (МОЛОКО - русский литературный журнал)

СТАТЬИ НА ИСТОРИЧЕСКИЕ ТЕМЫ

**KMINDEX**

УЧАСТНИК  
**Rambler's** TOP  
100

**mail.ru** РЕЙТИНГ  
31920710 48205  
15158

Проект ХРОНОС существует с 20 января 2000 года,  
на 2-х доменах: [www.hrono.ru](http://www.hrono.ru) и [www.hronos.km.ru](http://www.hronos.km.ru),

редактор [Вячеслав Румянцев](#)

При цитировании давайте ссылку на ХРОНОС