



НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ

Русская идея.
Миросозерцание Достоевского



БИБЛИОТЕКА ВСЕМИРНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



БИБЛИОТЕКА ВСЕМИРНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ



Серия основана в 2002 году

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ

Русская идея

Мирозерцание
Достоевского

УДК 1(091)(470)

ББК 87.3(2)6

Б48

Разработка художественного оформления серии
А. Бондаренко

Оформление суперобложки *Н. Ярусовой*

В оформлении суперобложки использованы
фрагменты работ художника *Виктора Васнецова*

Бердяев, Николай Александрович.

Б48 Русская идея. Миросозерцание Достоевского / Николай Бердяев. – Москва: Издательство «Э», 2016. – 512 с. – (Библиотека всемирной литературы).

ISBN 978-5-699-87978-6

Русский философ и публицист Николай Бердяев (1874–1948) за свою жизнь написал более 400 работ, которые переведены на 20 языков мира. Он создал свою философию истории, философию культуры, философию религии, философию человека. Он писал публицистично, живо, эмоционально, намеренно «понятно», обращаясь непосредственно к читателю, к его «умному сердцу».

В книгу вошли основополагающие произведения Бердяева – «Русская идея» и «Миросозерцание Достоевского».

УДК 1(091)(470)

ББК 87.3(2)6

ISBN 978-5-699-87978-6

© Оформление. ООО «Издательство «Э», 2016

Содержание

РУССКАЯ ИДЕЯ

Глава I.....	9
Глава II.....	46
Глава III.....	91
Глава IV.....	107
Глава V.....	122
Глава VI.....	158
Глава VII.....	175
Глава VIII.....	191
Глава IX.....	235
Глава X.....	266

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО

<i>Предисловие</i>	311
Глава I.....	313
Глава II.....	337
Глава III.....	362
Глава IV.....	382
Глава V.....	403
Глава VI.....	422
Глава VII.....	447
Глава VIII.....	474
Глава IX.....	497

РУССКАЯ ИДЕЯ

ГЛАВА I

Историческое введение. Определение русского национального типа. Восток и Запад. Противоположности русской души. Прерывность русской истории. Русская религиозность. Москва – Третий Рим. Раскол XVII в. Реформа Петра. Массонство. Эпоха Александра I. Декабристы. Пушкин. Русская интеллигенция. Радищев. Интеллигенция и действительность. Трагическая судьба философии. Влияние немецкого идеализма.

1

Есть очень большая трудность в определении национального типа, народной индивидуальности. Тут невозможно дать строго научного определения. Тайна всякой индивидуальности узнается лишь любовью, и в ней всегда есть что-то непостижимое до конца, до последней глубины. Меня будет интересовать не столько вопрос о том, чем эмпирически была Россия, сколько вопрос о том, что замыслил Творец о России, умопостигаемый образ русского народа, его идея. Тютчев сказал: «Умом Россию не понять, аршином общим не измерить, у ней особенная стать, в Россию можно только верить». Для постижения России нужно применить теологальные добродетели веры, надежды и любви. Эмпирически столь многое отталкивает в русской истории. Это так сильно выражено в стихотворении верующего славянофила Хомякова о грехах России. Русский народ есть в высшей степени поляризованный народ,

он есть совмещение противоположностей¹. Им можно очароваться и разочароваться, от него всегда можно ждать неожиданностей, он в высшей степени способен внушать к себе сильную любовь и сильную ненависть. Это народ, вызывающий беспокойство народов Запада. Всякая народная индивидуальность, как и индивидуальность человека, есть микрокосм и потому включает в себе противоречия, но это бывает в разной степени. По поляризованности и противоречивости русский народ можно сравнить лишь с народом еврейским. И не случайно именно у этих народов сильно мессианское сознание. Противоречивость и сложность русской души, может быть, связаны с тем, что в России сталкиваются и приходят во взаимодействие два потока мировой истории — Восток и Запад. Русский народ есть не чисто европейский и не чисто азиатский народ. Россия есть целая часть света, огромный Востоко-Запад, она соединяет два мира. И всегда в русской душе боролись два начала, восточное и западное.

Есть соответствие между необъятностью, безгранностью, бесконечностью русской земли и русской души, между географией физической и географией душевной. В душе русского народа есть такая же необъятность, безгранность, устремленность в бесконечность, как и в русской равнине. Поэтому русскому народу трудно было овладеть этими огромными пространствами и оформить их. У русского народа была огромная сила стихии и сравнительная слабость формы. Русский народ не был народом культуры по преимуществу, как народы Западной Европы, он был более народом откровений и вдохновений, он не знал меры

¹ Я это выразил в старом этюде «Душа России», который вошел в мою книгу «Судьба России».

и легко впадал в крайности. У народов Западной Европы все гораздо более детерминировано и оформлено, все разделено на категории и конечно. Не так у русского народа, как менее детерминированного, как более обращенного к бесконечности и не желающего знать распределения по категориям. В России не было резких социальных граней, не было выраженных классов. Россия никогда не была в западном смысле страной аристократической, как не стала буржуазной. Два противоположных начала легли в основу формации русской души: природная, языческая, дионисическая стихия и аскетически-монашеское православие. Можно открыть противоположные свойства в русском народе: деспотизм, гипертрофия государства и анархизм, вольность; жестокость, склонность к насилию и доброта, человечность, мягкость; обрядоверие и искание правды; индивидуализм, обостренное сознание личности и безличный коллективизм; национализм, самохвальство и универсализм, всечеловечность; эсхатологически-мессианская религиозность и внешнее благочестие; искание Бога и воинствующее безбожие; смирение и наглость; рабство и бунт. Но никогда русское царство не было буржуазным. В определении характера русского народа и его призвания необходимо делать выбор, который я назову выбором эсхатологическим по конечной цели. Поэтому неизбежен также выбор века, как наиболее характеризующего русскую идею и русское призвание. Таким веком я буду считать XIX в., век мысли и слова и вместе с тем век острого раскола, столь для России характерного, как внутреннего освобождения и напряженных духовных и социальных исканий.

Для русской истории характерна прерывность. В противоположность мнению славянофилов, она менее всего органична. В русской истории есть уже пять

периодов, которые дают разные образы. Есть Россия киевская, Россия времен татарского ига, Россия московская, Россия петровская и Россия советская. И возможно, что будет еще новая Россия. Развитие России было катастрофическим. Московский период был самым плохим периодом в русской истории, самым душным, наиболее азиатско-татарским по своему типу, и по недоразумению его идеализировали свободолюбивые славянофилы. Лучше был киевский период и период татарского ига, особенно для церкви, и, уж конечно, был лучше и значительнее дуалистический, раскольничий петербургский период, в котором наиболее раскрылся творческий гений русского народа. Киевская Россия не была замкнута от Запада, была восприимчивее и свободнее, чем Московское царство, в удушливой атмосфере которого угасла даже святость (менее всего святых было в этот период)¹. Особенное значение XIX в. определяется тем, что, после долгого безмыслия, русский народ, наконец, высказал себя в слове и мысли и сделал это в очень тяжелой атмосфере отсутствия свободы. Я говорю о внешней свободе, потому что внутренняя свобода была у нас велика. Как объяснить это долгое отсутствие просвещения в России, у народа очень одаренного и способного к восприятию высшей культуры, как объяснить эту культурную отсталость и даже безграмотность, это отсутствие органических связей с великими культурами прошлого? Высказывалась мысль, что перевод Священного Писания Кириллом и Мефодием на славянский язык был неблагоприятен для развития русской умственной культуры, ибо произошел разрыв с греческим и латинским языком. Церковно-славянский язык стал единственным языком духовенства, т.е.

¹ См.: Г. П. Федотов. «Святые Древней Руси».

единственной интеллигенции того времени, греческий и латинский языки не были нужны. Не думаю, чтобы этим можно было объяснить отсталость русского просвещения, безмыслие и безмолвие допетровской России. Нужно признать характерным свойством русской истории, что в ней долгое время силы русского народа оставались как бы в потенциальном, неактуализированном состоянии. Русский народ был подавлен огромной тратой сил, которой требовали размеры русского государства. Государство крепло, народ хирел, говорит Ключевский. Нужно было овладеть русскими пространствами и охранять их. Русские мыслители XIX в., размышляя о судьбе и призвании России, постоянно указывали, что эта потенциальность, невыраженность, неактуализированность сил русского народа и есть залог его великого будущего. Верили, что русский народ, наконец, скажет свое слово миру и обнаружит себя. Общепринято мнение, что татарское иго имело роковое влияние на русскую историю и отбросило русский народ назад. Влияние же византийское внутренне подавило русскую мысль и сделало ее традиционно-консервативной. Необычайный, взрывчатый динамизм русского народа обнаружился в его культурном слое лишь от соприкосновения с Западом и после реформы Петра. Герцен говорил, что на реформу Петра русский народ ответил явлением Пушкина. Мы прибавим: не только Пушкина, но и самих славянофилов, но и Достоевского и Л. Толстого, но и искателей правды, но и возникновением оригинальной русской мысли.

История русского народа одна из самых мучительных историй: борьба с татарскими нашествиями и татарским игом, всегдашняя гипертрофия государства, тоталитарный режим Московского царства, смутная эпоха, раскол, насильственный характер петровской

реформы, крепостное право, которое было самой страшной язвой русской жизни, гонения на интеллигенцию, казнь декабристов, жуткий режим прусского юнкера Николая I, безграмотность народной массы, которую держали в тьме из страха, неизбежность революции для разрешения конфликтов и противоречий и ее насильственный и кровавый характер и, наконец, самая страшная в мировой истории война. С киевской Россией, с Владимиром Святым связаны былины и богатыри. Но рыцарство не развилось на духовной почве православия. В мученичестве св. Бориса и св.GLEBA нет героизма, преобладает идея жертвы. Подвиг непротivления — русский подвиг. Опрошение и уничтожение — русские черты. Также характерно для русской религиозности юродство — принятие поношения от людей, посмеяние миру, вызов миру. Характерно исчезновение святых князей после перенесения греховной власти на великих князей московских. И не случайно произошло вообще оскудение святости в Московском царстве. Самосжигание, как религиозный подвиг, — русское национальное явление, почти неведомое другим народам. То, что называли у нас двоеверием, т.е. соединение православной веры с языческой мифологией и народной поэзией, объясняет многие противоречия в русском народе. В русской стихии всегда сохранялся и сохраняется и донныне дионисический, экстатический элемент. Один поляк сказал мне в разгаре русской революции: Дионизос прошел по русской земле. С этим связана огромная сила русской хоровой песни и пляски. Русские люди склонны к оргиям с хороводами. То же мы видим в народных мистических сектах, например в хлыстовстве. Известна склонность русского народа к разгулу и анархии при потере дисциплины. Русский народ не только был покорен власти, получившей религиозное

освящение, но он также породил из своих недр Стеньку Разина, воспетого в народных песнях, и Пугачева. Русские — бегуны и разбойники. И русские — странники, ищущие Божьей правды. Странники отказываются повиноваться властям. Путь земной представлялся русскому народу путем бегства и странничества. Россия всегда была полна мистико-пророческих сект. И в них всегда была жажда преображения жизни. Это было и в жуткой, дионисической секте хлыстов. В духовных стихах была высокая оценка нищенства и бедности. Излюбленная тема их — безвинное страдание. В духовных стихах есть очень большое чувство социальной неправды. Происходит борьба правды и кривды. Но в них чувствуется народный пессимизм. В народном понимании спасения милостыня имеет первостепенное значение. Очень сильна в русском народе религия земли, это заложено в очень глубоком слое русской души. Земля — последняя заступница. Основная категория — материнство. Богородица идет впереди Троицы и почти отождествляется с Троицей. Народ более чувствовал близость Богородицы-Заступницы, чем Христа. Христос — Царь Небесный, земной образ Его мало выражен. Личное воплощение получает только мать-земля. Часто упоминается о Духе Св. Г. Федотов подчеркивает, что в духовных стихах недостает веры в Христа-Искупителя, Христос остается судьей, т.е. народ как бы не видит кенозиса Христа. Народ сам принимает страдание, но как будто бы мало верит в милосердие Христа. Г. Федотов объясняет это роковым влиянием иосифлянства, исказившего образ Христа у русского народа. И русский народ хочет укрыться от страшного Бога Иосифа Волоцкого за матерью-землей, за Богородицей. Образ Христа, образ Бога был подавлен образом земной власти и представлялся по аналогии с ней. Вме-

сте с тем в русской религиозности всегда был силен эсхатологический элемент. Если, с одной стороны, русская народная религиозность связывала божественный и природный мир, то, с другой стороны, апокрифы, книги, имевшие огромное влияние, говорили о грядущем приходе Мессии. Эти разные начала русской религиозности будут сказываться и в мысли XX в.

Иосиф Волоцкой и Нил Сорский являются символическими образами в истории русского христианства. Столкновение их связывают с монастырской собственностью. Иосиф Волоцкой был за собственность монастырей, Нил Сорский — за нестяжательство. Но различие их типов гораздо глубже. Иосиф Волоцкой представитель православия, обосновавшего и освящавшего Московское царство, православия государственного, потом ставшего императорским православием. Он сторонник христианства жестокого, почти садического, властолюбивого, защитник розыска и казни еретиков, враг всякой свободы. Нил Сорский сторонник более духовного, мистического понимания христианства, защитник свободы по понятиям того времени, он не связывал христианство с властью, был противник преследования и истязания еретиков. Нил Сорский — предшественник вольнолюбивого течения русской интеллигенции. Иосиф Волоцкой — роковая фигура не только в истории православия, но и в истории русского царства. Его пробовали канонизировать, но в сознании русского народа он не сохранился как образ святого. Вместе с Иоанном Грозным его нужно считать главным обоснователем русского самодержавия. Мы тут прикасаемся к двойственности русского мессианского сознания и к его главному срыву. После народа еврейского русскому народу наиболее свойственна мессианская идея, она проходит через всю рус-

скую историю вплоть до коммунизма. Для истории русского мессианского сознания очень большое значение имеет историософическая идея инока Филофея о Москве как Третьем Риме. После падения православного византийского царства Московское царство осталось единственным православным царством. Русский царь, говорит инок Филофей, «един-то во всей поднебесной христианский царь». «Престол вселенския и апостольския церкви имел представительницей церковь Пресв. Богородицы в богоносном граде Москве, просиявшую вместо Римской и Константинопольской, иже едина во всей вселенной паче солнца светится». Люди Московского царства считали себя избранным народом. Некоторые, как, например, П. Миллюков, указывают на славяно-болгарское влияние на московскую идеологию Третьего Рима¹. Но если и признать болгарское происхождение идеи инока Филофея, то это не меняет значения этой идеи для судьбы русского народа. В чем была двойственность идеи Москвы — Третьего Рима? Миссия России — быть носительницей и хранительницей истинного христианства, православия. Это призвание религиозное. «Русские» определяются «православием». Россия единственное православное царство и в этом смысле царство вселенское, подобно первому и второму Риму. На этой почве происходила острая национализация православной церкви. Православие оказалось русской верой. В духовных стихах Русь — вселенная, русский царь — царь над царями, Иерусалим та же Русь, Русь там, где истина веры. Русское религиозное призвание, призвание исключительное, связывается с силой и величием русского государства, с исключитель-

¹ См.: П. Миллюков. «Очерки по истории русской культуры». Т. III. Национализм и европеизм.

ным значением русского царя. Империалистический соблазн входит в мессианское сознание. Это все та же двойственность, которая была и в древнееврейском мессианизме. Московские цари считали себя преемниками византийских императоров. Преемство доводили до Августа Цезаря. Рюрик оказывался потомком Пруста, брата Цезаря, основавшего Пруссию. Иоанн Грозный, производя себя от Пруста, любил называть себя немцем. Царский венец перешел на Русь. Преемство вело еще дальше, доводило до Навуходоносора. Есть легенда о пересылке Владимиру Мономаху греческим императором Мономахом царских регалий. Из Вавилона регалии на царство достаются православному царю вселенной, так как в Византии было крушение веры и царства. Воображение работало в направлении укрепления воли к могуществу. Мессианско-эсхатологический элемент у инока Филофея ослабляется заботой об осуществлении земного царства. Духовный провал идеи Москвы как Третьего Рима был именно в том, что Третий Рим представлялся, как проявление царского могущества, мощи государства, сложился как Московское царство, потом как империя и, наконец, как Третий Интернационал. Царь был признан наместником Бога на земле. Царю принадлежали заботы не только об интересах царства, но и о спасении души. На этом особенно настаивает Иоанн Грозный. Соборы созывались по повелению царей. Поразительно малодушие и угодничество собора 1572 г. Желание царя было законом для архиереев в церковных делах. Божье воздавалось кесарю. Церковь была подчинена государству не только со времен Петра Великого, но и в Московской России. Понимание христианства было рабье. Трудно представить себе большее извращение христианства, чем отвратительный «Домострой». Ив. Аксаков даже отка-

зывался понять, как такую низкую мораль, как мораль «Домостроя», мог породить русский народный характер. Идеология Москвы как Третьего Рима способствовала укреплению и могуществу Московского государства, царского самодержавия, а не процветанию церкви, не возрастанию духовной жизни. Христианское призвание русского народа было искажено. Впрочем, то же случилось и с первым и вторым Римом, которые очень мало осуществляли христианство в жизни. Московская Россия шла к расколу, который стал неизбежен при низком уровне просвещения. Московское царство было тоталитарным по своему принципу и стилю. Это была теократия с преобладанием царства над священством. И вместе с тем в этом тоталитарном царстве не было цельности, оно было чревато разнообразными расколами.

Раскол XVII в. имел для всей русской истории гораздо большее значение, чем принято думать. Русские — раскольники, это глубокая черта нашего народного характера. Консерваторам, обращенным к прошлому, XVII век представляется органическим веком русской истории, которому они хотели бы подражать. Этим грешили и славянофилы. Но это историческая иллюзия. В действительности то был век смуты и раскола. Смутная эпоха, которая потрясла всю русскую жизнь, меняет народную психику. Она надорвала силы России. В ней обнаружилась глубокая социальная вражда, ненависть к боярам в народном слое, которая нашла себе выражение в народной вольнице. Казацкая вольница была очень замечательным явлением в русской истории, она наиболее обнаруживает полярность, противоречивость русского народного характера. С одной стороны, русский народ смиренно помогал образованию деспотического, самодержавного государства. Но с дру-

гой стороны, он убежал от него в вольницу, бунтовал против него. Стенька Разин характерно русский тип, представитель «варварских казаков», голытьбы. В смутную эпоху было уже явление, сходное с явлением XX в., с эпохой революции. Колонизация была совершена в России вольным казачеством. Ермак подарил русскому государству Сибирь. Но вместе с тем казацкая вольница, в которой было несколько слоев, представляла анархический элемент в русской истории, в противовес государственному абсолютизму и деспотизму. Она показала, что может быть уход из государства, ставшего невыносимым, в вольные поля. В XIX в. русская интеллигенция ушла из государства, по-иному и в других условиях, но также ушла к вольности. Щапов думает, что Стенька Разин был порождением раскола. Так же в жизни религиозной, многие секты и ереси были уходом из официальной церковности, в которой был тот же гнет, что и в государстве, и духовная жизнь омертвела. Элемент правды был в сектах и ересь в противоположность неправде государственной церковности. Та же правда была в уходе Л. Толстого. Но наибольшее значение имел наш церковный раскол. С него начинается глубокое раздвоение в русской жизни и русской истории, внутренняя расколотость, которая будет продолжаться до русской революции. И многое тут находит свое объяснение. Это кризис русской мессианской идеи.

Ошибочно думать, как это часто раньше утверждали, что религиозный раскол XVII в. произошел из-за мелких вопросов обрядоведения, из-за единогласия и многогласия, из-за двуперстия и пр. Бесспорно, немалую роль в нашем расколе играл низкий уровень образования, русский обскурантизм. Обрядоведение занимало слишком большое место в русской церков-

ной жизни. Православная религиозность исторически сложилась в тип храмового благочестия. При низком уровне просвещения это вело к обоготворению исторически относительных и временных обрядовых форм. Максим Грек, который был близок к Нилу Сорскому, обличал невежественное обрядоверие и пал жертвой. Его положение было трагическим в невежественном русском обществе. В Московской России была настоящая боязнь просвещения. Наука вызывала подозрение, как «латинство». Москва не была центром просвещения. Центр был в Киеве. Раскольники были даже грамотнее православных. Патриарх Никон не знал, что русский церковный чин был древнегреческий и потом у греков изменился. Главный герой раскола, протопоп Аввакум, несмотря на некоторые богословские познания, был, конечно, обскурантом. Но вместе с тем это был величайший русский писатель допетровской эпохи. Обскурантское обрядоверие было одним из полюсов русской религиозной жизни, но на другом полюсе было искание Божьей правды, странничество, эсхатологическая устремленность. И в расколе сказалось и то и другое. Тема раскола была темой историософической, связанной с русским мессианским призванием, темой о царстве. В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почували измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола. Раскольники начали жить в прошлом и будущем, но не в настоящем. Они вдохновлялись социально-апокалиптической утопией. Отсюда на крайних пределах раскола — «нетовщина», явление чисто русское. Раскол был уходом из истории, потому что историей овладел князь

этого мира, антихрист, проникший на вершины церкви и государства. Православное царство уходит под землю. Истинное царство есть Град Китеж, находящийся под озером. Левое крыло раскола, наиболее интересное, принимает резко апокалиптическую окраску. Отсюда напряженное искание царства правды, противоположного этому нынешнему царству. Так было в народе, так будет в русской революционной интеллигенции XIX в., тоже раскольничьей, тоже уверенной, что злые силы овладели церковью и государством, тоже устремленной к Граду Китежу, но при ином сознании, когда «нетовщина» распространилась на самые основы религиозной жизни. Раскольники провозгласили гибель Московского православного царства и наступление царства антихриста. Аввакум видит в царе Алексее Михайловиче слугу антихриста. Когда Никон сказал: «Я русский, но вера моя греческая», — он нанес страшный удар идее Москвы как Третьего Рима. Греческая вера представлялась не православной верой, только русская вера — православная, истинная вера. Истинная вера связана с истинным царством. Истинным царством должно было бы быть русское царство, но этого истинного царства больше нет на поверхности земли. С 1666 г. началось в России царство антихриста. Истинное царство нужно искать в пространстве под землей, во времени — искать в грядущем, окрашенном апокалиптически. Раскол внушал русскому народу ожидание антихриста, и он будет видеть явление антихриста и в Петре Великом, и в Наполеоне, и во многих других образах. Образовались раскольничьи скиты в лесах. Бежали в леса, горы и пустыни от царства антихриста. Стрельцы были раскольники. Вместе с тем раскольники обнаружили огромную способность к общинному устройству и самоуправлению. Народ требовал свободы земского

дела, и земское дело начало развиваться помимо государственного дела. Это противоположение общества и государства, столь характерное для нашего XIX в., мало понятно западным людям. Очень еще характерно для русского народа появление самозванных царей из народа и пророков-исцелителей. Самозванство — чисто русское явление. Пугачев мог преуспеть, только выдав себя за Петра III. Протопоп Аввакум верил в свое избрничество и обладание особой благодатью Духа Св., он считал себя святым, целителем. Он говорил: «Небо мое и земля моя, свет мой и вся тварь — Бог мне дал». Пытки и истязания, которые вынес Аввакум, превосходили человеческие силы. Раскол подорвал силы русской церкви, умалил авторитет иерархии и сделал возможной и объяснимой церковную реформу Петра. Но в расколе было два элемента — религиозный и революционный. Значение левого крыла раскола — беспоповства — в том, что он сделал русскую мысль свободной и дерзновенной, отрешенной и обращенной к концу. И обнаружилось необыкновенное свойство русского народа — выносливость к страданию, устремленность к потустороннему, к конечному.

2

Реформа Петра Великого была и совершенно неизбежна, подготовлена предшествующими процессами, и вместе с тем насильственна, была революцией сверху. Россия должна была выйти из замкнутого состояния, в которое ее ввергло татарское иго и весь характер Московского царства, азиатского по стилю, и выйти в мировую ширь. Без насильственной реформы Петра, столь во многом мучительной для народа, Россия не могла

бы выполнить своей миссии в мировой истории и не могла бы сказать свое слово. Историки, не интересующиеся духовной стороной вопроса, достаточно выяснили, что без реформ Петра самое русское государство не могло бы себя защитить и не могло бы развиваться. Славянофильская точка зрения на реформу Петра не выдерживает критики и совершенно устарела, как и чисто западническая точка зрения, отрицавшая своеобразие русского исторического процесса. При всей замкнутости Московского царства сношения с Западом начались еще в XV в.¹ И Запад все время боялся усиления Москвы. В Москве существовала немецкая слобода, и немецкое вторжение в Россию началось до Петра. Русская торговля и промышленность в XVII в. были захвачены иностранцами, вначале особенно англичанами и голландцами. Уже в допетровской России были люди, вышедшие из тоталитарного строя Московского царства. Таков отщепенец кн. Хворостинин, и таков денационализировавшийся В. Котошихин. Ордын-Нащекин был предшественник Петра. Предшественником же славянофилов был хорват Крижанич. Петр Великий, ненавидевший весь стиль Московского царства и издевавшийся над московскими обычаями, был типичный руссак. Только в России мог появиться такой необычайный человек. Русскими чертами в нем были — простота, грубость, нелюбовь к церемониям, условностям, этикету, своеобразный демократизм, любовь к правде и любовь к России. И вместе с тем в нем пробуждалась стихия дикого зверя. В Петре были черты сходства с большевиками. Он и был большевик на троне. Он устраивал шутовские, кощунственные церковные процессии, очень напоминающие большевистскую антире-

¹ См.: С. Ф. Платонов. «Москва и Запад».

лигиозную пропаганду. Петр секуляризировал русское царство и приобщил его к типу западного просвещенного абсолютизма. Московское царство не осуществило мессианской идеи Москвы — Третьего Рима. Но дело Петра создало пропасть между полицейским абсолютизмом и священным царством. Произошел разрыв между высшими руководящими слоями русского общества и народными массами, в которых сохранились старые религиозные верования и упования. Западные влияния, приведшие к замечательной русской культуре XIX в., не были благоприятны для народа. Возросла сила дворянства, которое стало совсем чуждо народу. Самый стиль жизни дворян-помещиков был непонятен народу. Именно в Петровскую эпоху, в царствование Екатерины II русский народ окончательно подпал под власть крепостного права. Весь петровский период русской истории был борьбой Запада и Востока в русской душе. Петровская императорская Россия не имела единства, не имела своего единого стиля. Но в ней стал возможен необыкновенный динамизм. Историки сейчас признают, что уже XVII век был веком раскола и началом западного образования, началом критической эпохи. Но с Петра мы вступаем окончательно в критическую эпоху. Империя не была органической, и она легла тяжелым гнетом на русскую жизнь. От реформы Петра идет дуализм, столь характерный для судьбы России и русского народа, в такой степени неведомый народам Запада. Если уже Московское царство вызвало религиозные сомнения в русском народе, то эти сомнения очень усилились относительно петровской империи. И вместе с тем неверен распространенный взгляд, что Петр, создавший Св. Синод по немецкому лютеранскому образцу, поработил и ослабил церковь. Вернее сказать, что церковная реформа Петра была уже результатом ослабления цер-

кви, невежества иерархии и потери ее нравственного авторитета. Св. Дмитрий Ростовский, прибывший в Ростов из более культурного юга — в Киеве образовательный уровень был несоизмеримо выше, — поражен грубостью, невежеством и одичанием. Петру приходилось работать и производить реформы в страшной тьме, в атмосфере обскурантизма, он был окружен ворами. Было бы несправедливо во всем винить Петра. Но насильнический характер Петра ранил народную душу. Создалась легенда, что Петр — антихрист. Мы увидим, что интеллигенция, образовавшаяся в результате дела Петра, примет универсализм Петра, его обращенность к Западу и отвергнет империю.

Западная культура в России XVIII в. была поверхностным барским заимствованием и подражанием. Самостоятельная мысль еще не пробудилась. Сначала преобладали у нас французские влияния и была усвоена поверхностная просветительная философия. Западную культуру русские бары XVIII в. усвоили себе в форме плохо переваренного вольтерианства. Этот вольтерианский налет оставался в известной части русского дворянства и весь XIX в., когда у нас появились уже более самостоятельные и глубокие направления мысли. В общем, уровень научного образования в XVIII в. был очень низок. Пропасть же между верхним слоем и народом все возрастала. Умственная опека нашего просвещенного абсолютизма очень мало делала положительного и лишь задерживала пробуждение свободной общественной мысли. Бецкий сказал о помещиках, что они говорят: «Не хочу, чтобы философами были те, кто мне служить должны»¹. Образование народа считалось

¹ См.: А. Шапов. «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа».

вредным и опасным. То же самое думал Победоносцев в конце XIX в. и в начале XX в. Между тем как Петр Великий говорил, что русский народ способен к науке и умственной деятельности, как все народы. Только в XIX в. русские по-настоящему научились мыслить. Наши вольтеррианцы не мыслили свободно. Ломоносов был гениальным ученым, предвосхитившим многие открытия XIX и XX вв. в физике и химии, он создал науку физической химии. Но его одиночество среди окружавшей его тьмы было трагическим. Для интересующей нас истории русского самосознания он имел мало значения. Русская литература началась с сатиры, но ничего замечательного не дала.

Масонство было у нас в XVIII в. единственным духовно-общественным движением, значение его было огромно. Первые масонские ложи возникли еще в 1731–1732 гг. Лучшие русские люди были масонами. Первоначальная русская литература имела связь с масонством. Масонство было первой свободной самоорганизацией общества в России, только оно и не было навязано сверху властью. Масон Новиков был главным деятелем русского просвещения XVIII в.¹ Эта широкая просветительная деятельность внушила опасения правительству. Екатерина II была вольтеррианка и относилась враждебно к мистицизму масонства. Но потом к этому присоединились политические опасения Екатерины, которая все более склонялась к реакции и даже стала националисткой. Масонские ложи были закрыты в 1783 г. Не Екатерине подобало контролировать православие Новикова. Но на запрос Екатерины митрополит Платон ответил, что он «молит Бога, чтобы во всем мире были христиане таковы, как Новиков». Но-

¹ См.: Боголюбов. «Н. И. Новиков и его время».

виков интересовался, главным образом, нравственной и социальной стороной масонства. Моралистическое направление Новикова было характерно для пробуждения русской мысли. В России нравственный элемент всегда преобладал над интеллектуальным. Для Новикова масонство было исходом «на распутье между вольтеррианством и религией». В XVIII в. в масонских ложах укрывался спиритуализм от исключительного господства просветительного рационализма и материализма. Мистическое масонство было враждебно просветительной философии и энциклопедистам. Новиков относился очень подозрительно к Дидро. Он издавал не только западных мистиков и христианских теософов, но и отцов церкви.

Русские масоны искали истинного христианства. И трогательно видеть, как русские масоны все время хотели проверить, нет ли в масонстве чего-либо враждебного христианству и православию. Сам Новиков думал, что масонство и есть христианство. Он был ближе к английскому масонству. Ему было чуждо увлечение алхимией и магией, оккультными науками. Неудовлетворенность официальной церковностью, в которой ослабела духовность, была одной из причин возникновения мистического масонства в России. Недовольные видимым храмом, они хотели построить невидимый храм. Масонство было у нас стремлением к внутренней церкви, на видимую церковь смотрели как на переходное состояние. В масонстве произошла формация русской культурной души, оно давало аскетическую дисциплину души, оно вырабатывало нравственный идеал личности. Православие было, конечно, более глубоким влиянием на души русских людей, но в масонстве образовывались культурные души петровской эпохи и противопоставлялись деспотизму власти

и обскурантизму. Влияние масонства подготовило у нас и пробуждение философской мысли в 30-е годы, хотя в самом масонстве оригинальных философских мыслей не было. В масонской атмосфере происходило духовное пробуждение. И нужно запомнить имена Новикова, Шварца, И. Лопухина, С. Гамалеи. Наиболее философским масоном был Шварц, он был, может быть, первым в России философствующим человеком. В стороне стоял в XVIII в. украинский философ-теософ Сковорода. Это был замечательный человек, народный мудрец, но он не имел прямого влияния на наши умственные течения XIX в. Шварц имел философское образование. Он в отличие от Новикова интересовался оккультными науками и считал себя розенкрейцером. Русские масоны всегда были очень далеки от радикального иллюминатства Вейсгаупта. Екатерина все путала, может быть, и нарочно, она смешивала мартинистов с иллюминатами. В действительности большая часть русских масонов была монархистами и противниками французской революции. Но масонов мучила социальная несправедливость, и они хотели большего социального равенства. Новиков идеи равенства выводил из Евангелия, а не из естественного права. И. Лопухин, который был сначала под влиянием энциклопедистов и переводил Гольбаха, сжег свой перевод. Он искал очищенного духовного христианства и написал книгу о внутренней церкви. В XVIII в. в русской душе, получившей прививку западной мысли, происходила борьба Сен-Мартена и Вольтера. Сен-Мартен имел огромное влияние у нас в конце XVIII в. и был рано переведен в масонских изданиях. Огромным авторитетом пользовался Я. Бёме, тоже переведенный в масонских изданиях. Интересно, что в начале XIX в., когда у нас было мистическое движение и в культурном слое и в народе, Я. Бёме проник

и в народный слой, охваченный духовными исканиями, и его настолько почитали, что даже называли «иже во отцех наших святой Яков Беме». Переводили у нас также английского последователя Я. Беме, Портеджа. Из более второстепенных западных мистиков теософического типа переводили Штиллинга и Эккартаузена, которые были очень популярны. Трагическим моментом в истории масонства XVIII в. был арест Новикова и закрытие его типографии. Новиков был приговорен к пятнадцати годам Шлиссельбургской крепости. Он вышел из нее совершенно разбитым человеком. С го- нений на Новикова и на Радищева начался мартиролог русской интеллигенции. О мистической эпохе Александра I и роли масонства нужно сказать отдельно.

Начало XIX в., александровская эпоха — одна из самых интересных в петербургском периоде русской истории. Это была эпоха мистических течений, масонских лож, интерконфессионального христианства, Библейского Общества, Священного союза и теократических мечтаний, Отечественной войны, декабристов, Пушкина и развития русской поэзии, эпоха русского универсализма, который имел такое определяющее значение для русской духовной культуры XIX в.¹ Тогда формировалась русская душа XIX в., ее эмоциональная жизнь. Интересна была уже самая фигура русского царя. Александра I можно назвать русским интеллигентом на троне. Фигура сложная, раздвоенная, совмещающая противоположности, духовно взволнованная и ищущая. Александр I был связан с масонством и так же, как и ма-

¹ См. книгу Пыпина «Религиозные движения при Александре», а также его книгу «Русское масонство XVIII века и первой четверти XIX века». См. также книгу о. Г. Флоровского «Пути русского богословия».

соны, искал истинного и универсального христианства. Он был под влиянием баронессы Крюднер, молился с квакерами, сочувствовал мистицизму интерконфессионального типа. Глубокой православной основы у него не было. Он в молодости прошел через отрицательное просвещение, ненавидел рабство, сочувствовал республике и французской революции. Лагарп обучил его и внушил ему сочувствие свободе. Внутренняя драма Александра I была связана с тем, что он знал, что готовится убийство его сумасшедшего отца, и не предупредил его. О конце его жизни создавалась легенда о том, что он стал странником Федором Кузьмичом, легенда очень русская и очень правдоподобная. Первая половина царствования Александра I была окрашена в цвет свободолюбия и стремления к реформам. Но самодержавный монарх в этот период истории уже не мог оставаться верен этим стремлениям своей молодости, это было психологически невозможно. Деспотические инстинкты, страх перед освободительным движением привели к тому, что Александр отдал Россию во власть Аракчеева, фигуре жуткой и страшной. Романтический русский царь был вдохновителем Священного союза, который, по его идее, должен был быть союзом народов на почве христианского универсализма. Это был замысел социального христианства. Но эта идея не была осуществлена, на практике победил Меттерних, более реальный политик, про которого было сказано, что он превратил союз народов в союз князей против народов. Священный союз стал реакционной силой. Царствование Александра I привело к восстанию декабристов. Было что-то роковое в том, что в это время отвратительные обскуранты Рунич и Магницкий были мистико-идеалистического направления. Роковой была также фигура архимандрита Фотия, представителя «черносотенного»

православия, для которого и министр духовных дел, кн. Голицын, был революционером. Более чистым явлением был Лобзин и его «Сионский Вестник». Когда Александру I испуганные реакционеры указывали на опасность масонских лож и освободительных стремлений в части гвардии, то он принужден был сказать, что сам он всему этому сочувствовал и все это подготовлял. Из александровской эпохи с ее интерконфессиональным христианством, Библейским Обществом, мистической настроенностью вышел и митрополит Филарет, очень талантливый, но двойственный по своей роли.

Мистическое движение в эпоху Александра I было двойственно. С одной стороны, в масонских мистических ложах, окрашенных более или менее мистически, воспитывались декабристы. С другой стороны, мистическое движение принимало обскурантский характер. Двойственность была в самом Библейском Обществе, и эта двойственность воплотилась в фигуре кн. Голицына. Библейское Общество было навязано сверху правительством. Приказано было быть мистиками и интерконфессиональными христианами. Запрещались даже книги в защиту православной церкви. Но когда вышел обратный приказ власти, то Общество мгновенно изменилось и начало говорить то, что нужно было таким людям, как Магницкий. Действительное духовное и освободительное движение было только в очень небольшой группе. Декабристы составляли незначительное меньшинство, не имевшее опоры ни в более широких кругах верхнего слоя дворянства и чиновничества, ни в широких массах, веровавших в религиозное освящение самодержавной власти царя. И они были обречены на гибель. Чацкий был тип декабриста. Но окружен он был Фамусовыми, восклицавшими в ужасе о «франмасонах», и Молчалиными. Необыкновенную честь русскому

дворянству делает то, что в своем верхнем аристократическом слое оно создало движение декабристов, первое освободительное движение в России, открывшее революционный век. XIX век будет веком революции. Высший слой русской гвардии, наиболее культурный в то время, проявил большое бескорыстие. Богатые помещики и гвардейские офицеры не могли примириться с тяжелым положением крепостных крестьян и солдат. Огромное значение в возникновении движения имело пребывание русских войск за границей после 12-го года. Многие декабристы были люди умеренные и даже монархисты, хотя и противники монархии самодержавной. Они представляли самый культурный слой русского дворянства. В восстании декабристов участвовали имена русской знати. Некоторые историки указывают, что люди 20-х годов, т.е. как раз участники движения декабристов, были более закалены, менее чувствительны, чем люди 30-х годов. В поколении декабристов было больше цельности и ясности, меньше беспокойства и взволнованности, чем в последующем поколении. Это отчасти объясняется тем, что декабристы были военные, участвовали в войне и за ними стоял положительный факт Отечественной войны. Для последующего поколения была закрыта возможность практической общественной деятельности, и за ними стоял ужас жестоко подавленного восстания декабристов Николаем I. Была огромная разница в атмосфере эпохи Александра I и эпохи Николая I. Русские души подготовлялись в александровскую эпоху. Но творческая мысль пробудилась уже в николаевскую эпоху, и она была обратной стороной, полярно противоположным полюсом политики гнета и мрака. Русская мысль засветилась во тьме. Первым культурным свободолюбивым человеком в России был масон и декабрист, но он не был еще

самостоятельно мыслящим. Культурному слою русского дворянства начала XIX в. свойственны были благородство и возвышенность. Декабристы прошли через масонские ложи. Пестель был масон. Н. Тургенев был масоном и даже сочувствовал иллюминатству Вейсгаупта, т.е. самой левой форме масонства. Но масонство не удовлетворяло декабристов, оно казалось слишком консервативным, масоны должны были повиноваться правительству. Масоны не столько требовали уничтожения крепостного права, сколько гуманности. Кроме масонских лож, Россия была покрыта тайными обществами, подготовлявшими политический переворот. Таким первым тайным обществом был «Союз спасения». Были «Союз добродетели», «Союз благоденствия»¹. Влияние оказывали Радищев, стихи Рылеева. Сочувствовали французской революции и греческому восстанию. Но среди декабристов не было полного единомыслия, были разные течения, более умеренные и более радикальные; Пестель и Южное общество представляли левое, радикальное крыло декабризма. Пестель был сторонник республики через диктатуру, в то время как Северное общество было против диктатуры. Пестеля можно считать первым русским социалистом; социализм его был, конечно, аграрным. Он — предшественник революционных движений в русской интеллигенции. Указывали на влияние на Пестеля «идеолога» Дести де Траси. Декабрист Лунин лично знал Сен-Симона. Для России характерно и очень отличает ее от Запада, что у нас не было и не будет значительной и влиятельной буржуазной идеологии. Русская мысль XIX в. будет социально окрашена. Неудача декабристов приведет к отвлечен-

¹ См.: В. Семевский. «Политические и общественные идеи декабристов».

ному идеализму 30-х и 40-х годов. Русские люди очень мучались от невозможности деятельности. Русский романтизм был в значительной степени результатом этой невозможности активной мысли и деятельности. Развилась восторженная чувствительность. Было увлечение Шиллером, и Достоевский впоследствии будет употреблять имя «Шиллер» как символ «возвышенного и прекрасного». Роковая неудача Пестеля привела к появлению прекрасного мечтательного юноши Станкевича. Одиночество молодежи 30-х годов будет более ужасно, чем одиночество поколения декабристов, и оно приведет к меланхолии¹. Масоны и декабристы готовят появление русской интеллигенции XIX в., которую на Западе плохо понимают, смешивая с тем, что там называют *intellectuels*. Но сами масоны и декабристы, родовитые русские дворяне, не были еще типичными интеллигентами и имели лишь некоторые черты, предваряющие явление интеллигенции. Не был еще интеллигентом Пушкин, величайшее явление русской творческой гениальности первой трети века, создатель русского языка и русской литературы. Наиболее изумительной чертой Пушкина, определившей характер века, был его универсализм, его всемирная отзывчивость. Без Пушкина невозможны были бы Достоевский и Л. Толстой. Но в нем было что-то ренессансное, и в этом на него не походит вся великая русская литература XIX в., совсем не ренессанская по духу. Элемент ренессанский у нас только и был в эпоху Александра I и в начале XX в. Великие русские писатели XIX в. будут творить не от радостного творческого избытка, а от жажды спасения народа, человечества и всего мира, от печалования и страдания о неправде и рабстве человека. Темы русской

¹ См. книгу М. Гершензона «История молодой России».

литературы будут христианские и тогда, когда в сознании своем русские писатели отступят от христианства. Пушкин, единственный русский писатель ренессанского типа, свидетельствует о том, как всякий народ значительной судьбы есть целый космос и потенциально заключает в себе все. Так, Гете свидетельствует об этом для германского народа. Поэзия Пушкина, в которой есть райские звуки, ставит очень глубокую тему, прежде всего тему о творчестве. Пушкин утверждал творчество человека, свободу творчества, в то время как на другом полюсе в праве творчества усомнятся Гоголь, Л. Толстой и другие. Но основной русской темой будет не творчество совершенной культуры, а творчество лучшей жизни. Русская литература будет носить моральный характер, более чем все литературы мира, и скрыто-религиозный характер. Моральная проблема сильна уже у Лермонтова. Его поэзия уже не ренессанская. Пушкин был певцом свободы, вольности. Но свобода его более глубокая и независимая от политической злобы дня, чем свобода, к которой будет стремиться русская интеллигенция. К свободе стремился и Лермонтов, но с большим надрывом и раздвоением. Лермонтов, быть может, был самым религиозным из русских поэтов, несмотря на свое богоборчество. Для русской христианской проблематики очень интересно, что в александровскую эпоху жил величайший русский поэт Пушкин и величайший русский святой Серафим Саровский, которые никогда друг о друге ничего не слышали. Это и есть проблема отношений между гениальностью и святостью, между творчеством и спасением, не разрешенная старым христианским сознанием¹.

¹ Это центральная проблема моей книги «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», в которой я привожу пример Пушкина и св. Серафима.

Русская интеллигенция есть совсем особое, лишь в России существующее, духовно-социальное образование. Интеллигенция не есть социальный класс, и ее существование создает затруднение для марксистских объяснений. Интеллигенция была идеалистическим классом, классом людей, целиком увлеченных идеями и готовых во имя своих идей на тюрьму, каторгу и на казнь. Интеллигенция не могла у нас жить в настоящем, она жила в будущем, а иногда в прошедшем. Невозможность политической активности вела к исповеданию самых крайних социальных учений при самодержавной монархии и крепостном праве. Интеллигенция была русским явлением и имела характерные русские черты, но она чувствовала себя беспочвенной. Беспочвенность может быть национально-русской чертой. Ошибочно считать национальным лишь верность консервативным почвенным началам. Национальной может быть и революционность. Интеллигенция чувствовала свободу от тяжести истории, против которой она восставала. Нужно помнить, что пробуждение русского сознания и русской мысли было восстанием против императорской России. И это верно не только относительно западников, но и относительно славянофилов. Русская интеллигенция обнаружила исключительную способность к идейным увлечениям. Русские были так увлечены Гегелем, Шеллингом, Сен-Симоном, Фурье, Фейербахом, Марксом, как никто никогда не был увлечен на их родине. Русские не скептики, они догматики, у них все приобретает религиозный характер, они плохо понимают относительное. Дарвинизм, который на Западе был биологической гипотезой, у русской интеллигенции приобретает догматический

характер, как будто речь шла о спасении для вечной жизни. Материализм был предметом религиозной веры, и противники его в известную эпоху трактовались как враги освобождения народа. В России все расценивалось по категориям ортодоксии и ереси. Увлечение Гегелем носило характер религиозного увлечения, и от гегелевской философии ждали даже разрешения судеб православной церкви. В фаланстеры Фурье верили, как в наступление царства Божьего. Молодые люди объяснялись в любви в терминологии натурфилософии Шеллинга. Те же свойства сказывались в увлечении Гегелем и в увлечении Бюхнером. Достоевский более всего интересовался судьбой русского интеллигента, которого он называет скитальцем петербургского периода русской истории. Он будет раскрывать духовные основы этого скитальчества. Раскол, отщепенство, скитальчество, невозможность примирения с настоящим, устремленность к грядущему, к лучшей, более справедливой жизни — характерные черты интеллигенции. Одиночество Чацкого, беспочвенность Онегина и Печорина — явления, упреждающие появление интеллигенции. Интеллигенция вербуетя из разных социальных слоев, она была сначала по преимуществу дворянской, потом разночинной. Лишний человек, кающийся дворянин, потом активный революционер — разные моменты в существовании интеллигенции. В 30-е годы у нас происходил выход из невыносимого настоящего. Это было вместе с тем пробуждением мысли. То, что о. Г. Флоровский неверно называет выходом из истории — «просвещение», утопизм, нигилизм, революционность, — есть также историческое¹. История не есть только традиция, не есть

¹ См.: о. Г. Флоровский. «Пути русского богословия».

только охранение. Беспочвенность имеет свою почву, революционность есть движение истории. Когда во вторую половину XIX в. у нас окончательно сформировалась левая интеллигенция, то она приобрела характер, схожий с монашеским орденом. Тут сказалась глубинная православная основа русской души: уход из мира, во зле лежащего, аскеза, способность к жертве и перенесение мученичества. Она защищала себя нетерпимостью и резким разграничением себя с остальным миром. Психологически она наследие раскола. Только потому она могла выжить при преследованиях. Она жила весь XIX в. в резком конфликте с империей, с государственной властью. В этом конфликте права была интеллигенция. То был диалектический момент в судьбе России. Вынашивалась русская идея, которой империя, в своей воле к могуществу и насилию, изменяла.

Родоначальником русской интеллигенции был Радищев, он предвосхитил и определил ее основные черты. Когда Радищев в своем «Путешествии из Петербурга в Москву» написал слова: «Я взглянул окрест меня — душа моя страданиями человечества уязвлена стала», — русская интеллигенция родилась. Радищев — самое замечательное явление в России XVIII в. У него можно, конечно, открыть влияние Руссо и учение об естественном праве. Он замечателен не оригинальностью мысли, а оригинальностью своей чувствительности, своим стремлением к правде, к справедливости, к свободе. Он был тяжело ранен неправдой крепостного права, был первым его обличителем, был одним из первых русских народников. Он был многими головами выше окружавшей его среды. Он утверждал верховенство совести. «Если бы закон, — говорит он, — или государь, или какая бы то ни было другая власть на земле принуждали тебя к неправде, к нарушению долга

совести, то будь непоколебим. Не бойся ни унижения, ни мучений, ни страданий, ни даже самой смерти». Радищев очень сочувствовал французской революции, но он протестует против отсутствия свободы мысли и печати в разгар французской революции. Он проповедует самоограничение потребностей, призывает утешать бедняков. Радищева можно считать родоначальником радикальных революционных течений в русской интеллигенции. Главное у него было не государство, а благо народа. Судьба его предвещает судьбу революционной интеллигенции: он был приговорен к смертной казни с заменой ссылкой на десять лет в Сибирь. Поистине необыкновенна была восприимчивость и чувствительность русской интеллигенции. Русская мысль всегда будет занята преобразованием действительности. Познание будет связано с изменением. Русские в своем творческом порыве ищут совершенной жизни, а не только совершенных произведений. Даже русский романтизм стремился не к отрешенности, а к лучшей действительности. Русские искали в западной мысли прежде всего сил для изменения и преобразования собственной неприглядной действительности, искали прежде всего ухода из настоящего. Они находили эти силы в немецкой философской мысли и французской социальной мысли. Пушкин, прочитав «Мертвые души», воскликнул: «Боже, как грустна наша Россия!» Это восклицала вся русская интеллигенция весь XIX в. И она пыталась уйти от непереносимой грусти русской действительности в идеальную действительность. Этой идеальной действительностью была или допетровская Россия, или Запад, или грядущая революция. Русская эмоциональная революционность определялась этой непереносимостью действительности, ее неправдой и уродством. При этом переоценивалось значение самих политиче-

ских форм. Интеллигенция была поставлена в трагическое положение между империей и народом. Она встала против империи во имя народа. Россия к XIX в. сложилась в огромное мужицкое царство, скованное крепостным правом, с самодержавным царем во главе, власть которого опиралась не только на военную силу, но также и на религиозные верования народа, с сильной бюрократией, отделившей стеной царя от народа, с крепостническим дворянством, в средней массе своей очень непросвещенным и самодурным, с небольшим культурным слоем, который легко мог быть разорван и раздавлен. Интеллигенция и была раздавлена между двумя силами — силой царской власти и силой народной стихии. Народная стихия представлялась интеллигенции таинственной силой. Она противопоставляла себя народу, чувствовала свою вину перед народом и хотела служить народу. Тема «интеллигенция и народ» чисто русская тема, мало понятная Западу. Во вторую половину века интеллигенции, настроенной революционно, пришлось вести почти героическое существование, и это страшно спутало ее сознание, отвернуло ее сознание от многих сторон творческой жизни человека, сделало ее более бедной. Народ безмолвствовал и ждал часа, когда он скажет свое слово. Когда этот час настал, то он оказался гонением на интеллигенцию со стороны революции, которую она почти целое столетие готовила.

Русскому народу свойственно философствовать. Русский безграмотный мужик любит ставить вопросы философского характера — о смысле жизни, о Боге, о вечной жизни, о зле и неправде, о том, как осуществить Царство Божье. Щапов, увлеченный естественными науками в соответствии со своей эпохой, особенно подчеркивал, что нашему народному мышлению свой-

ственно реальное, а не гуманистическое направление¹. Если у нас не развились естественные науки, то вследствие возражений православных. Но все же, по мнению Щапова, в силу реалистического склада русского народа в прошлом, у нас преобладало прикладное, механическое естествознание. У русского человека действительно есть реалистическая складка, есть большие способности к техническим изобретениям, но это вполне соединимо с его духовными исканиями и с любовью философствовать о жизни. Но мнение Щапова, во всяком случае, очень одностороннее. Отчасти оно связано с тем, что в России классическое образование, в отличие от Запада, стало реакционной силой. Сам Щапов был чужд философии. Судьба философии в России мучительна и трагична. Философия постоянно подвергалась гонению, она была на подозрении. Она нашла себе приют, главным образом, в духовных академиях. Голубинский, Кудрявцев, Юркевич с достоинством представляли философию. Но в русском православии произошел перерыв единственной возможной философской традиции. Дошло даже до такого курьеза, что одно время рационалиста и просветителя Вольфа считали наиболее подходящим для православной философии. Поразительно, что философия была под подозрением и подвергалась гонению сначала справа, от русского обскурантизма, а потом и слева, где ее заподозревали в спиритуализме и идеализме, считавшимися реакционными. Шеллингианец Шадо был выслан из России. В николаевскую эпоху одно время профессором философии был назначен невежественный генерал. Обскуранты резко нападали на философский идеализм. В конце концов, в 1850 г. министр

¹ См. цитированную книгу Щапова.

народного просвещения, кн. Ширинский-Шихматов, совсем запретил преподавание философии в университетах. Курьезно, что он считал более безопасными естественные науки. Нигилисты 60-х годов с другого конца нападали на философию, видели в ней метафизику, отводящую от реального дела и от долга служения народу. В советский период коммунисты воздвигли гонение на всякую философию, кроме диалектического материализма. Между тем как тема русского нигилизма и русского коммунизма есть также философская тема. Очень важно отметить, что русское мышление имеет склонность к тоталитарным учениям и тоталитарным мирозерцаниям. Только такого рода учения и имели у нас успех. В этом сказывался религиозный склад русского народа. Русская интеллигенция всегда стремилась выработать себе тоталитарное, целостное мирозерцание, в котором правда-истина будет соединена с правдой-справедливостью. Через тоталитарное мышление оно искало совершенной жизни, а не только совершенных произведений философии, науки, искусства. По этому тоталитарному характеру можно даже определить принадлежность к интеллигенции. Многие замечательные ученые-специалисты, как, например, Лобачевский или Менделеев, не могут быть в точном смысле причислены к интеллигенции, как и, наоборот, многие, ничем не ознаменовавшие себя в интеллектуальном труде, к интеллигенции принадлежат. В XVIII в. и в начале XIX в. у нас настоящей философии не было, она находилась в младенческом состоянии¹. И еще долго у нас по-настоящему не возникнет философской культуры, а будут лишь одинокие мыслители. Мы увидим, что наша философия будет прежде всего филосо-

¹ См.: *Г. Шпет. «Очерк развития русской философии».*

фией истории, именно историософическая тема придает ей тоталитарный характер. Настоящее пробуждение философской мысли произошло у нас под влиянием немецкой философии.

Германский идеализм, Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель имели определяющее значение для русской мысли. Русская творческая мысль начала раскрываться в атмосфере германского идеализма и романтизма. Поразительна двойственность немецкого влияния в России. В русской государственности проникновение немцев было вредным и фатальным. Но влияние немецкой философии и немецкой духовной культуры было в высшей степени плодотворным. Первыми философами у нас были шеллингианцы, увлеченные натурфилософией и эстетикой. Шеллингианцами были М. Г. Павлов, И. Давыдов, Галич, Велланский. Наиболее интересен и наиболее типичен для русского романтизма был кн. В. Ф. Одоевский¹. Русские ездили слушать Шеллинга. Шеллинг очень любил русских и верил в русский мессианизм. Интересно, что о Сен-Мартене и Портедже Шеллинг узнал от Одоевского. Шеллинг хорошо знал Чаадаева и высоко его ценил. С Фр. Баадером, очень родственным русской мысли, встречался Шевырев и пропагандировал его в России. В 1823 г. в России возникло Общество любомудрия, которое было первым опытом философского общения. После декабрьского восстания Общество было закрыто. Для любомудров философия была выше религии. Одоевский популяризовал идеи любомудров в беллетристике. Любомудру дорога была не политическая, а духовная свобода. А. Кошелев и И. Киреевский, впоследствии славянофи-

¹ См.: П. Сакулин. «Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский»; Г. Шпет. «Очерк развития русской философии».

лы, были любомудрами. Шеллингизм не было у нас творческим движением мысли. Самостоятельная философия еще не народилась. Более плодотворно было у нас влияние Шеллинга на религиозную философию начала XX в. Творческое претворение шеллингизма и еще более гегелианства было не у шеллингианцев в собственном смысле, а у славянофилов. В 30-х годах у нас возникло тоже увлечение социальным мистицизмом, но это уже не под влиянием немцев, а французов, главным образом Ламенэ. Весь XIX век будет проникнут стремлением к свободе и социальной правде. В русской философской мысли будут преобладать мотивы религиозные, моральные и социальные. Есть два преобладающих мифа, которые могут стать динамическими в жизни народов, — миф о происхождении и миф о конце. У русских преобладает второй миф — миф эсхатологический. Так можно было определить русскую тему XIX в.: бурное стремление к прогрессу, к революции, к последним результатам мировой цивилизации, к социализму и вместе с тем глубокое и острое сознание пустоты, уродства, бездушия и мещанства всех результатов мирового прогресса, революции, цивилизации и пр. Закончу это историческое введение словами св. Александра Невского, которые можно считать характерными для России и русского народа: «Не в силе Бог, а в правде». Трагедия русского народа в том, что русская власть не была верна этим словам.

ГЛАВА II

Проблема философии истории. Россия и Европа. Славянофилы и западники. Вопрос о судьбе России. Сороковые годы. Чаадаев. Печерин. Славянофилы. Киреевский. Аксаков. Хомяков. Письмо Фр. Баадера. Западники. Идеалисты сороковых годов. Грановский. Белинский. Герцен. Дальнейшее развитие славянофильства. Данилевский. Леонтьев. Достоевский.

1

Русская самобытная мысль пробудилась на проблеме историософической. Она глубоко задумалась над тем, что замыслил Творец о России, что есть Россия и какова ее судьба. Русским людям давно уже было свойственно чувство, скорее чувство, чем сознание, что Россия имеет особенную судьбу, что русский народ — народ особенный. Мессианиззм почти так же характерен для русского народа, как и для народа еврейского. Может ли Россия пойти своим особым путем, не повторяя всех этапов европейской истории? Весь XIX в. и даже XX в. будут у нас споры о том, каковы пути России, могут ли они быть просто воспроизведением путей Западной Европы. И наша историософическая мысль будет протекать в атмосфере глубокого пессимизма в отношении к прошлому и особенно настоящему России и оптимистической веры и надежды в отношении к будущему. Такова была философия истории Чаадаева. Она была изложена в знаменитом философском письме к Ек. Дм. Панковой в 1829 г., напечатанном в «Телескопе». Это

было пробуждением самостоятельной, оригинальной русской мысли. Известны результаты этого пробуждения. Правительство Николая I ответило на эти пробуждения мысли объявлением Чаадаева сумасшедшим. К нему каждую неделю ездил доктор. Ему запрещено было писать, он принужден был умолкнуть. Он потом написал «Апологию сумасшедшего», очень замечательное произведение. Для истории русской мысли, для ее нерегулярности характерно, что первый русский философ истории Чаадаев был лейб-гусарский офицер, а первый оригинальный богослов Хомяков был конногвардейский офицер. Пушкин писал о Чаадаеве: «Он в Риме был бы Брут, в Афинах Периклес, у нас он офицер гусарский». И еще о нем: «Всегда мудрец, а иногда мечтатель, и ветреной толпы бесстрастный наблюдатель». Герцен характеризовал письмо Чаадаева «как выстрел, раздавшийся в темную ночь». Вся наша философия истории будет ответом на вопросы в письме Чаадаева. Гершензон характеризовал Чаадаева как «декабриста, ставшего мистиком»¹. Особенно интересовала Чаадаева не личность, а общество. Он настаивает на историчности христианства. Он повторял слова молитвы «Adveniat, Regnum Tuum». Он ищет Царства Божьего на земле. Он передаст эту тему Вл. Соловьеву, на которого имел несомненное влияние.

Ошибочно думать, что Чаадаев перешел в католичество, как это неверно и относительно Вл. Соловьева. Но он был потрясен и пленен универсализмом католичества и его активной ролью в истории. Православие представлялось ему слишком пассивным и неисторичным. Несомненно, некоторое влияние на Чаадаева имели теократические идеи Ж. де Местра и де Бональ-

¹ См.: М. Гершензон. «П. Чаадаев».

да, а также философии Шеллинга. Для Западной Европы это были идеи консервативные, для России они казались революционными. Но Чаадаев мыслитель самостоятельный, он не повторяет западные идеи, он их творчески перерабатывает. Разочарование Чаадаева в России и разочарование Герцена в Западе — основные факты для русской темы XIX в. 30-е годы были у нас годами социальных утопий. И для этого десятилетия характерна некоторая экзальтированность. Как выразил Чаадаев свое восстание против русской истории? «Прекрасная вещь — любовь к отечеству, но есть еще нечто более прекрасное — это любовь к истине». «Не через родину, а через истину ведет путь к небу». «Я не научился любить свою родину с закрытыми глазами, с преклоненной головой, с запертыми устами». «Теперь мы прежде всего обязаны родине истиной». «Я люблю мое отечество, как Петр Великий научил меня любить его». Мысли Чаадаева о русской истории, о прошлом России выражены с глубокой болью, это крик отчаяния человека, любящего свою родину. Вот наиболее замечательные места из его письма: «Мы не принадлежим к одному из великих семейств человеческого рода; мы не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода». «Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно. Это — естественный результат культуры, всецело основанной на заимствовании и подражании. У нас совершенно нет внутреннего развития, естественно-го прогресса; каждая наша идея бесследно вытесняет старые». «Мы принадлежим к числу наций, которые как бы не входят в состав человечества, а существуют

лишь для того, чтобы дать миру какой-нибудь важный урок». Чаадаев был потрясен «немотой русских лиц». «Ныне мы составляем пробел в нравственном миро-порядке». «Глядя на нас, можно было бы сказать, что общий закон человечества отменен по отношению к нам. Одинокие в мире, мы ничего не дали миру, не научили его; мы не внесли ни одной идеи в массу идей человеческих, ничем не содействовали прогрессу человеческого разума, и все, что нам досталось от этого прогресса, мы исказили». Русское самосознание должно было пройти через это горькое самоотрицание, это был диалектический момент в развитии русской идеи. И сам Чаадаев в «Апологии сумасшедшего» придет к утверждению великой миссии России.

Чаадаев думал, что силы русского народа не были актуализированы в его истории, они остались как бы в потенциальном состоянии. Это он думал и тогда, когда взбунтовался против русской истории. Но оказалось возможным перевернуть его тезис. Он это сделал в «Апологии сумасшедшего». Неактуализированность сил русского народа в прошлом, отсутствие величия в его истории делаются для Чаадаева залогом возможности великого будущего. И тут он высказывает некоторые основные мысли для всей русской мысли XIX в. В России есть преимущество девственности почвы. Ее отсталость дает возможность выбора. Скрытые, потенциальные силы могут себя обнаружить в будущем. «Прошлое уже нам не подвластно, — восклицает Чаадаев, — но будущее зависит от нас». «Воспользуемся же огромным преимуществом, в силу которого мы должны повиноваться только голосу просвещенного разума, сознательной воли». «Может быть, преувеличением было опечалиться хотя бы на минуту за судьбу народа, из недр которого вышла могучая натура Пет-

ра Великого, всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина». Чаадаев проникается верой в мистическую миссию России. Россия может еще занять высшее положение в духовной жизни Европы. Во вторую половину своей жизни Чаадаев признает также величие православия. «Сосредоточиваясь, углубляясь, замыкаясь в самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскидываясь вовне, излучался во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивался он на Западе». И, наконец, Чаадаев высказывает мысль, которая будет основной для всех наших течений XIX в.: «У меня есть глубокое убеждение, что мы призваны решить большую часть проблем социального порядка, завершить большую часть идей, возникших в старых обществах, ответить на важнейшие вопросы, какие занимают человечество». Словом, Чаадаев проникается русской мессианской идеей. И это у него соединяется с ожиданием наступления новой эпохи Св. Духа. Характерно русское ожидание, выражающее русский пневмоцентризм. Чаадаев — одна из самых замечательных фигур русского XIX в. Лицо его не было расплывчатым, как лица многих русских людей, у него был резко очерченный профиль. Это был человек большого ума и больших дарований. Но он, подобно русскому народу, недостаточно себя актуализировал, остался в потенциальном состоянии. Он почти ничего не написал. Западничество Чаадаева, его католические симпатии остаются характерно русскими явлениями. У него была тоска по форме, он восстал против русской неоформленности. Он очень русский человек высшего слоя петровского периода русской истории. Он искал Царства Божьего на земле, ожидая новой эпохи Св. Духа, пришел к вере, что Россия скажет новое слово миру. Все это русская проблематика.

Он, правда, искал исторического величия, что не есть характерное русское свойство. Но это есть явление компенсации других русских свойств. Около Чаадаева нужно поставить фигуру Печерина. Этот окончательно перешел в католичество и стал католическим монахом. Он один из первых русских эмигрантов. Он не вынес гнета николаевской эпохи. Парадоксально было то, что он перешел в католичество из либерализма и любви к свободной мысли. В восстании против окружающей действительности он написал стихотворение, в котором есть строки:

Как сладостно отчизну ненавидеть!!
И жадно ждать ее уничтоженья.

Это мог написать только русский, и притом русский, который, конечно, страстно любит свою родину. Долгий путь католического монашества не убьет в нем тоску по России, которая будет лишь возрастать. Духовно он вернется на родину, но Россию никогда не увидит. Герцен искал свидания с Печериным в его монастыре и рассказал об этом в «Былое и думы». Ответ Печерина на письмо Герцена очень замечателен, в нем есть настоящие прозрения. Он пишет, что грядущая материальная цивилизация приведет к тирании над человеческим духом и в ней некуда будет укрыться. Чаадаев и Печерин представляли у нас религиозное западничество, которое предшествовало самому возникновению западного и славянофильского направлений. Но у этих религиозных западников были и славянофильские элементы. Печерин верил, что Россия вместе с Соединенными Штатами начнет новый цикл истории. Споры западников и славянофилов заполнят у нас большую часть века. Славянофильские мотивы были уже у Лермонтова. Но он думал, что Россия вся в будущем.

Сомнения о Европе у нас возникли под влиянием событий французской революции¹.

Спор славянофилов и западников был спором о судьбе России и ее призвании в мире. Оба направления в своей исторической форме устарели и могут считаться преодоленными, но самая тема остается. В новых формах она вызывает страсти и в XX в. В кружках 40-х годов славянофилы и западники могли еще спорить в одних и тех же салонах. Хомяков, страстный спорщик и сильный диалектик, сражался с Герценом. Про Хомякова Герцен сказал: «Он, как средневековые рыцари, караулившие Богородицу, спал вооруженный». Спорили по целым ночам. Тургенев вспоминает, что когда в разгаре спора кто-то предложил поест, то Белинский воскликнул: «Мы еще не решили вопроса о существовании Бога, а вы хотите есть!» 40-е годы были эпохой напряженной умственной жизни. Много даров было дано в то время русским. Герцен говорил о западниках и славянофилах того времени: «У нас была одна любовь, но не одинаковая». Он назвал их «двуликим Янусом». И те и другие любили свободу. И те и другие любили Россию, славянофилы, как мать, западники, как дитя. Дети и внуки славянофилов и западников уже разойдутся настолько, что не смогут спорить в одном салоне. Чернышевский еще может сказать о славянофилах: «Они принадлежат к числу образованнейших, благороднейших и даровитейших людей в русском обществе». Но его уже нельзя себе представить в споре с Хомяковым. Люди 40-х годов принадлежали к одному стилю культуры, к тому же обществу культурного дворянства. Один Белинский был исключением, был интеллигентом-разночинцем. Потом произошла резкая дифференциация.

¹ См. книгу В. Зеньковского «Русские мыслители и Европа».

Русская философия истории должна была прежде всего решить вопрос о смысле и значении реформы Петра, разрезавшей русскую историю как бы на две части. На этом прежде всего и произошло столкновение. Есть ли исторический путь России тот же, что и Западной Европы, т.е. путь общечеловеческого прогресса и общечеловеческой цивилизации, и особенность России лишь в ее отсталости, или у России особый путь и ее цивилизация принадлежит к другому типу? Западники целиком приняли реформу Петра и будущее России видели в том, чтобы она шла западным путем. Славянофилы верили в особый тип культуры, возникающий на духовной почве православия. Реформа Петра и европеизация петровского периода были изменой России. Славянофилы усвоили себе гегелевскую идею о призвании народов, и то, что Гегель применял к германскому народу, они применяли к русскому народу. Они применяли к русской истории принципы гегелевской философии. К. Аксаков даже говорил, что русский народ специально призван понять философию Гегеля¹. В то время влияние Гегеля было так велико, что, по мнению Ю. Самарина, судьба православной церкви зависела от судьбы гегелевской философии. Только Хомяков разубедил его в этой отнюдь не православной мысли, и он исправил свою диссертацию под влиянием Хомякова². Уже В. Одоевский резко критиковал Запад, обличал буржуазность Запада, иссякание духа. Шевырев, представлявший как бы консервативное и официальное славянофильство, писал об одряхлении и гниении Запада. Но он был близок к западному мыслителю Фр. Баадеру,

¹ О роли философии Гегеля см. у Чижевского: «Hegel in Russland».

² См. материалы у Колюпанова: «Биография А. Кошелева».

обращенному к Востоку. У классических славянофилов не было полного отрицания Запада, и они не говорили о гниении Запада, для этого они были слишком универсалисты. Хомякову принадлежат слова о Западной Европе — «страна святых чудес». Но они построили учение о своеобразии России и ее пути и хотели объяснить причины ее отличия от Запада. Они пытались раскрыть первоосновы западной истории. Построение русской истории славянофилами, главным образом К. Аксаковым, было совершенно фантастично и не выдерживает критики. Славянофилы смешали свой идеал России, свою идеальную утопию совершенного строя с историческим прошлым России. Интересно отметить, что русскую историческую науку разрабатывали, главным образом, западники, а не славянофилы. Но западники делали другого рода ошибку. Они смешивали свой идеал лучшего для России строя жизни с современной им Западной Европой, которая отнюдь не походила на идеальное состояние. И у славянофилов и у западников был мечтательный элемент, они противопоставили свою мечту невыносимой николаевской действительности. В оценке реформы Петра ошибочны были и славянофильская и западническая точки зрения. Славянофилы не поняли неизбежности реформы Петра для самой миссии России в мире, не хотели признать, что лишь в петровскую эпоху стали возможны в России мысль и слово, и мысль самих славянофилов, стала возможна и великая русская литература. Западники не поняли своеобразия России, не хотели признать болезненности реформы Петра, не видели особенности России. Славянофилы были у нас первыми народниками, но народниками на религиозной почве. Славянофилы, как и западники, любили свободу и одинаково не видели ее в окружающей действительности.

Славянофилы стремились к органичности и целостности. Самая идея органичности взята ими у немецких романтиков. Органичность была их идеалом совершенной жизни. Но они проецировали эту идеальную органичность в историческое прошлое, в допетровскую эпоху, в петровскую эпоху они никак не могли ее увидеть. Сейчас можно удивляться идеализации Московской России славянофилами, она ведь ни в чем не походила на то, что любили славянофилы, в ней не было свободы, любви, просвещенности. У Хомякова была необычайная любовь к свободе, с которой он связывал органичность. Но где же найти свободу в Московской России? Для Хомякова церковь есть сфера свободы. Была ли церковь Московской России церковно свободна? Целостность и органичность России славянофилы противопоставляют раздвоенности и рассеченности Западной Европы. Они борются с западным рационализмом, в котором видят источник всех зол. Этот рационализм они возводят к католической схоластике. На Западе все механизировано и рационализировано. Рационалистическому рассечению противопоставляется целостная жизнь духа. Борьба против западного рационализма была уже свойственна немецким романтикам, Фр. Шлегель говорил о Франции и Англии, Западе для Германии, то же, что славянофилы говорили о Западе, включая в него и Германию. Но все-таки Ив. Киреевскому в замечательной статье «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» удалось формулировать типичные черты различия России и Европы, и это несмотря на ошибочность славянофильской концепции русской истории. Самое противоположение существует и внутри Западной Европы, например противоположение религиозной культуры и безбожной цивилизации. Но тип русского мышления

и русской культуры все же очень отличается от западноевропейского. Русское мышление гораздо более тоталитарно и целостно, чем мышление западное, более дифференцированное, разделенное на категории. Вот как формулирует Ив. Киреевский различие и противоположение. На Западе все произошло от торжества формального разума. Рационалистическая рассеченность была как бы вторым грехопадением человечества. «Три элемента на Западе: Римская церковь, древнеримская образованность и возникшая из насилий завоевания государственность были совершенно чужды Руси». «Богословие на Западе приняло характер рассудочной отвлеченности, — в православии оно сохранило внутреннюю целостность духа; там развитие сил разума, — здесь стремление к внутреннему, живому». «Раздвоение и целость, рассудочность и разумность, будет последним выражением Западной Европы и древнерусской образованности». Центральная философская мысль, из которой исходит Ив. Киреевский, им выражена так: «Внутреннее сознание, что есть в глубине души живое общее сосредоточие для всех отдельных сил разума, и одно достойное постигать высшую истину — такое сознание постоянно возвышает самый образ мышления человека: смиряя его рассудочное самомнение, оно не стесняет свободы естественных законов его мышления; напротив, укрепляет его самобытность и вместе с тем добровольно подчиняет его вере». Славянофилы искали в истории, в обществе и культуре ту же духовную целостность, которую находили в душе. Они хотели открыть оригинальный тип культуры и общественного строя на духовной почве православия. «На Западе, — писал К. Аксаков, — души убивают, заменяясь усовершенствованием государственных форм, полицейским благоустройством; совесть заменяется законом, внутренние

побуждения — регламентом, даже благотворительность превращается в механическое дело; на Западе вся забота о государственных формах». «В основании государства русского: добровольность, свобода и мир». Последняя мысль К. Аксакова находится в вопиющем несоответствии с исторической действительностью и обнаруживает неисторический характер основных мыслей славянофилов о России и Западе. Это есть типология, характеристика духовных типов, а не характеристика действительной истории. Как объяснить, с точки зрения славянофильской философии русской истории, возникновение огромной империи военного типа и гипертрофии государства на счет свободной народной жизни? Русская жизнь строилась сверху государственной жизни и строилась путем насилия. Самодеятельность общественных групп можно искать лишь в домосковский период. Славянофилы стремились к органическому пониманию истории и дорожили народными традициями. Но эта органичность была лишь в их идеальном будущем, а не в действительном историческом прошлом. Когда славянофилы говорили, что община и земщина — основы русской истории, то это нужно понимать так, что община и земщина для них идеал русской жизни. Когда Ив. Киреевский противопоставляет тип русского богословия типу богословия западного, то это нужно понимать как программу, план русского богословия, так как никакого русского богословия не было, оно лишь начинается с Хомякова. Но славянофилы поставили перед русским сознанием задачу преодоления абстрактной мысли, перехода к конкретности, требование познания не только умом, но также чувством, волей, верой. Это остается в силе и если отвергнуть славянофильскую концепцию истории. Славянофилы не были врагами и ненавистниками Западной Европы,

как были русские националисты обскурантского типа. Они были просвещенными европейцами. Они верили в великое призвание России и русского народа, в скрытую в нем правду, и они пытались характеризовать некоторые оригинальные черты этого призвания. В этом было их значение и заслуга.

Друзья говорили о Хомякове, что он пишет какой-то огромный труд. Это были «Записки по всемирной истории», которые составляют три тома его собрания сочинений¹. Книга так и осталась ненаписанной, это лишь заметки и материалы для книги. Барская лень, которую Хомяков сам в себе обличал, помешала ему написать настоящую книгу. Но по этим «Запискам» мы можем восстановить философию истории Хомякова. Она вся построена на противоречии двух типов и на борьбе двух начал в истории, т.е. посвящена все той же основной русской теме о России и Европе, о Востоке и Западе. Несмотря на устарелость, а часто и неверность взглядов Хомякова на историю, центральная мысль его замечательна и сохраняет свой интерес. Он видит противоборство двух начал в истории: свободы и необходимости, духовности и вещественности. Тут обнаруживается, что самым главным и дорогим была для него свобода. Необходимость, власть вещественности над духовностью — враг, с которым он всю жизнь боролся. Он видел эту необходимость, эту власть вещественности над духом и в языческих религиях, и в католичестве, и в западном рационализме, и в философии Гегеля. Противоположаемые им начала он выражает в условной и плодящей недоразумения терминологии — иранство и кушитство. Иранство есть свобода и духовность. Кушитство есть необходимость

¹ См. мою книгу «А.С. Хомяков».

и вещественность. И, конечно, оказывается, что Россия — иранство, Запад — кушитство. Только еврейская религия для Хомякова — иранство, все же языческие религии — кушитство. Греция тоже отнесена к кушитству. Для иранства характерен теизм и слово, для кушитства — магия. Особенно кушитством оказывается Рим. Хомяков поклонялся свободно творящему духу. Но был ли свободный дух, были ли свобода духа и дух свободы в Московской России? Не более ли походило душное и скованное Московское царство именно на кушитство? И не больше ли свободы было на Западе, где боролись за свободу и где впервые утвердились дорогие Хомякову свобода совести и мысли? Тут с Хомяковым произошло то же, что и со славянофильским отношением к истории вообще. Высказываются очень ценные мысли, характерные для стремлений лучших русских людей XIX в., и эти мысли неверно применяются к истории. У Хомякова был настоящий пафос свободы. Но его учение о свободе, положенное в основу его философии и его богословия, возможно было только после учения об автономии, о свободе духа Канта и немецкого идеализма. На это указывали уже представители нашей реакционной и обскурантской мысли. Но они только упустили из виду, что источники свободы духа заложены в христианстве и что без христианства невозможны были бы Кант и все защитники свободы. Для философии истории Хомякова очень важно, что он веру считал движущим началом истории. Религиозная вера лежит в основе и всякой цивилизации, и всего пути истории, и философской мысли. Этим определяются и различия между Россией и Западной Европой. В первооснове России лежит православная вера, в первооснове Западной Европы лежит католическая вера. Рационализм, этот смертельный грех За-

пада, заложен уже в католичестве, в католической схоластике можно найти уже тот же рационализм и ту же власть необходимости, что и в европейском рационализме нового времени, в философии Гегеля, в материализме. Россия, Россия, изнемогающая от деспотизма николаевского режима, должна поведать Западу тайну свободы, она свободна от греха рационализма, заковывающего в необходимость. В своих стихах, поэтически очень посредственных, но очень интересных для мысли Хомякова, он воскликнул: «Скажи им таинство свободы», «Даруй им дар святой свободы», им, т.е. Западу. В это же время многие русские люди стремились на Запад, чтобы вздохнуть свободно. И все же у Хомякова была правда, которая не опровергается эмпирической русской действительностью. В глубине русского народа заложена свобода духа большая, чем у более свободных и просвещенных народов Запада. В глубине православия заложена большая свобода, чем в католичестве. Огромность свободы есть одно из полярных начал в русском народе, и с ней связана русская идея.

Противоречивость России отразилась и в самом Хомякове. Он менее всех идеализировал древнюю Россию и прямо говорил о ее неправдах. У него есть страницы, напоминающие Чаадаева. «Ничего доброго, — говорит он, — ничего достойного уважения или подражания не было в России. Везде и всегда были безграмотность, неправосудие, разбой, крамолы, личности угнетение, бедность, неустройство, непросвещение и разврат. Взгляд не останавливается ни на одной светлой минуте в жизни народной, ни на одной эпохе утешительной». Такой силы обличения трудно встретить и у западников. Из всех славянофилов Хомяков, самый сильный характер в этом лагере, наименее был враждебен западной культуре. Он даже был англофилом. Более поздний славя-

нофил, И. Аксаков, в отличие от Н. Данилевского, признавал идею общечеловеческой культуры. Но все они верили, что Россия не должна повторять путь Запада и что славяно-русский мир — мир будущего. Хомякову было в высшей степени свойственно покаяние в грехах России в прошлом. Он призывает молиться, чтобы Бог простил «за темные отцов деяния». Перечисляя грехи прошлого и призывая молиться и каяться, он произносит волнующие ныне слова: «Когда враждой упоены, вы звали чуждые дружины на гибель русской стороны». Наиболее известно его стихотворение «В судах полна неправдой черной и игом рабства клеймена». Обличая грехи прошлого и настоящего, он продолжает верить, что Россия, недостойная избранья, избрана.

В твоей груди, моя Россия,
Есть также тихий, светлый ключ;
Он также воды льет живые,
Сокрыт, безвестен и могуч.

В национальном сознании Хомякова есть противоречивость, свойственная всякому национальному мессианизму. Призвание России оказывается связанным с тем, что русский народ — самый смиренный в мире народ. Но у этого народа есть гордость смирением. Русский народ самый не воинственный, миролюбивый народ, но в то же время этот народ должен господствовать в мире. Хомяков обвиняет Россию в грехе гордости внешним успехом и славой. У детей и внуков славянофилов это противоречие еще усилится, они просто стали националистами, чего нельзя сказать про основателей славянофильства. Противоречивость была и в отношении славянофилов к Западу. Ив. Киреевский сначала был западником, и журнал «Европеец» был запрещен за его статью о XIX в. Но и став славянофи-

лом, он писал: «Я и теперь еще люблю Запад, я связан с ним многими неразрывными сочувствиями. Я принадлежу ему моим воспитанием, моими привычками жизни, моими вкусами, моим спорным складом ума, даже сердечными моими привязанностями». «Все прекрасное, благородное, христианское нам необходимо, как свое, хотя бы оно было европейское». Он говорит, что русская образованность есть лишь высшая ступень западной, а не иная. В этом чувствуется универсализм славянофилов, который потом исчезнет. Ив. Киреевский был наиболее романтиком из славянофилов. Ему принадлежат слова: «Лучшее, что в мире, это — мечта». Всякая активность его была парализована режимом Николая I. Он был наиболее близок к Оптиной пустыни, духовному центру православия, и в конце жизни окончательно погрузился в восточную мистику, изучал святоотеческую литературу. Хомяков был натура более мужественная и реалистичная. Ив. Киреевский не хотел возвращения внешних особенностей старой России, а только духовной целостности Православной Церкви. Только один К. Аксаков, взрослый ребенок, верил в совершенство допетровских учреждений. Какие же идеальные русские начала утверждали славянофилы?

Славянофилы были богатые русские помещики, просвещенные, гуманные, свободолюбивые, но очень вкорененные в почву, очень связанные с бытом и ограниченные этим бытом. Этот бытовой характер славянофильства не мог не ослабить эсхатологической стороны их христианства. При всей вражде их к империи они еще чувствовали твердую почву под ногами и не предчувствовали грядущих катастроф. Они духовно жили еще до Достоевского, до восстания Л. Толстого, до кризиса человека, до духовной революции. В этом они очень отличаются не только от Достоевского, не

только от Вл. Соловьева, более связанного со стихией воздуха, чем стихией земли, но даже от К. Леонтьева, уже захваченного катастрофическим чувством жизни. В эпоху Николая I вулканичность почвы еще не обнаружилась. Хомякова и славянофилов нельзя назвать в точном смысле мессианистами. Элемент профетический у них сравнительно слаб. Они сознавали глубокую противоположность между св. Русью и империей. Но идея св. Руси не была профетической, она обращена к прошлому и к культу святости у русского народа. Славянофилы также очень мало обращали внимания на русское странничество и русское бунтарство. Для них православные христиане как будто имеют свой пребывающий град. Им свойственна была патриархально-органическая теория общества. Основа общества — семья, и общество должно было быть построено по типу семейственных отношений. Славянофилы очень семейственные, родовые люди. Но более прав К. Леонтьев, который отрицал семейственность русских и большую силу видел в самодержавном государстве. Народы Запада, французы в особенности, гораздо семейственнее русских и с большим трудом порывают с семейными традициями.

Самый наивный из славянофилов, К. Аксаков, говорил: «Нравственное дело должно и совершаться нравственным путем, без помощи внешней, принудительной силы. Вполне достойный путь один для человека, путь свободного убеждения, путь мира, путь, который открыл нам Божественный Спаситель и которым шли Его Апостолы». Это делает честь высоте его нравственного сознания и характеризует его идеал, но отнюдь не соответствует ни русской истории, ни историческому православию. И так всегда было у славянофилов. Хомяков, например, всегда говорил об идеальном пра-

вославии и противопоставлял его реальному католицизму. Он также всегда говорил об идеальной России, о России своего идеала и потому неверно понимал действительную историю. Хомяков, как и большая часть русских людей, лучших русских людей, не имел римских понятий о собственности. Он думал, что народ, который и есть единственный собственник земли, передал ему земельное богатство и поручил ему владеть землей¹. Но он все же жил очень богатым помещиком и имел бытовые свойства помещика. К. Аксаков учил, что русский народ государственности не хочет, он хочет для себя не политической свободы, а свободы духа. Но он не имел ни свободы политической, ни свободы духа. И менее всего он имел свободу духа в Московской России. Крестьянскую общину славянофилы считали как бы вечной основой России и гарантией ее своеобразия. Они противопоставляли ее западному индивидуализму. Но можно считать доказанным, что община не была исключительной особенностью России и была свойственна всем формам хозяйствования на известной ступени развития. Славянофилы имели народнические иллюзии. Община была для них не исторической, а внеисторической величиной, как бы «иным миром» в этом мире. Русскому народу действительно свойственна большая коммунитарность, чем народам Запада, ему мало свойствен западный индивидуализм. Но это есть духовное, как бы метафизическое свойство русского народа, не прикрепленное ни к каким экономическим формам. Когда славянофилы, особенно К. Аксаков, подчеркивают значение хорового начала у русского народа в отличие от самодовления и изоляции индивидуума, они были правы. Но это принадле-

¹ См. об этом мою книгу «А.С. Хомяков».

жит к духовным чертам русского народа. «Личность в русской общине не подавлена, но только лишена своего буйства, эгоизма, исключительности... Свобода в ней, как в хоре». Это, конечно, не значит, что призвание России в мире, мессианизм русского народа связаны с отсталой формой экономической общины. Славянофилы были монархистами и даже сторонниками самодержавной монархии. Об отношении славянофильской мысли к государству и власти и об анархическом элементе в их мысли речь будет в особой главе. Но сейчас необходимо отметить, что у Хомякова не было религиозной концепции самодержавия, он демократ в понимании источника власти и противник теократического государства и цезарепанизма. Но форму монархии, противоположную западному абсолютизму, и Хомяков, и все славянофилы считали необходимым началом русского своеобразия и русского призвания. Они утверждали три основы России — православие, самодержавие и народность, но понимали их иначе, чем официальная правительственная идеология, в которой православие и народность были подчинены самодержавию. На первом месте у них стояло православие. Достоевский критически относился к славянофилам и не производил себя от них. И действительно, разница была большая. Достоевский ценил западников за их новый опыт, за динамизм воли, за усложненное сознание. Для него славянофилы не понимают движения. Он стоит за трагический реализм жизни против неподвижного идеализма славянофилов.

Славянофилы имели свою утопию, которую они и считали поистине русской. Эта утопия делала возможной для них жизнь в отрицаемой ими империи Николая I. В эту утопию входили идеальное православие, идеальное самодержавие, идеальная народность.

У них было органическое понимание народной жизни, органическое понимание отношения между царем и народом. Так как все должно быть органическим, то не должно быть ничего формального, юридического, не нужны никакие правовые гарантии. Органические отношения противоположны договорным. Все должно быть основано на доверии, любви и свободе. Славянофилы, в этом отношении типичные романтики, утверждают жизнь на началах, стоящих выше правовых. Но отрицание правовых начал опускает жизнь ниже правовых начал. Гарантий прав человеческой личности не нужно в отношениях любви, но отношения в человеческих обществах очень мало походят на отношения любви. В основании славянофильской социологии лежало православие и немецкий романтизм. Органическое учение об обществе родственно идеям Фр. Баадера, Шеллинга, Адама Мюллера, Герреса. Но на русской почве этот род идей приобрел резко антиэтатическую окраску. Славянофилы не любили государства и власти. Мы увидим, что в отличие от католического Запада славянофильское богословие отрицает идею авторитета в церкви и устами Хомякова провозглашает небывалую свободу. Хомяковская идея соборности, смысл которой будет выяснен в другой главе, имеет значение и для учения об обществе. Это и есть русская коммунитарность, общинность, хоровое начало, единство любви и свободы, не имеющее никаких внешних гарантий. Идея чисто русская. Общинный, коммунитарный дух славянофилы противопоставляли западному рыцарству, которое обвиняли в нехристианском индивидуализме и гордости. Все славянофильское мышление было враждебно аристократизму, было проникнуто своеобразным демократизмом. Юрицизм, формализм, аристократизм они

относят к духу Рима, с которым более всего боролись. Они верили, что христианство было усвоено русским народом в большей чистоте, потому что почва, в которую христианская истина упала, была более действительна. Они очень преуменьшили элемент язычества в русском народном православии, так же как и влияние византизма. К. Леонтьев признает хомяковское православие не настоящим, слишком либеральным и модернизированным и будет противопоставлять ему аскетически-монашеское, суровое, византийское, афонское православие. Славянофильская социология, как и славянофильское богословие, прошла через гуманизм. Хомяков был решительный противник смертной казни и жестоких наказаний, и вряд ли он мог примириться с идеей вечных адских мук. В этом он — очень русский. Отрицание смертной казни входит в русскую идею. Если Беккария и имел влияние на русское уголовное законодательство, то отвращение к смертной казни не было ни одним народом так усвоено, как народом русским, у которого нет склонности смотреть на зрелище казни. Тургенев так выразил свое впечатление от казни Тропмана в Париже: «Никто не смотрел человеком, который сознает, что присутствовал при совершении акта общественного правосудия; всякий старался сбросить с себя ответственность в этом убийстве». Это русское, а не западное впечатление. В этом славянофилы сходятся с западниками, революционеры-социалисты с Л. Толстым и Достоевским. У русских и, может быть, только у русских есть сомнение в справедливости наказаний. И это, вероятно, связано с тем, что русские — коммунары, но не социализированы в западном смысле, т.е. не признают примата общества над человеком. Русские суждения о собственности и воровстве определяют

ся не отношением к собственности как социальному институту, а отношением к человеку. Мы увидим, что с этим связана и русская борьба против буржуазности, русское неприятие буржуазного мира. Кающиеся дворяне — явление чисто русское. У русских нет того иерархического чувства, которое есть у западных людей, его нет ни в какой области. С этим связано и русское противоположение интеллигенции и народа, дворянства и народа. На Западе интеллигенция есть функция народной жизни, и дворянство было функцией иерархизованной народной жизни. У русских же сознание себя интеллигентом или дворянином у лучших было сознанием своей вины и своего долга народу. Это как раз значит, в противоположность органической теории славянофилов, что на Западе строй жизни был более органическим, чем в России. Но эта органичность была дурной. Славянофилы как будто недостаточно понимали, что органичность есть иерархизм. Более прав, чем славянофилы, был Л. Толстой и даже Н. Михайловский в своей борьбе против органической теории общества во имя индивидуальности человека. Но, во всяком случае, славянофилы хотели «России Христа», а не «России Ксеркса»¹, как хотели наши националисты и империалисты. «Идея» России всегда обосновывалась пророчеством о будущем, а не тем, что есть, — да и не может быть иным мессианское сознание.

Исключительный интерес представляет письмо Фр. Баадера к министру народного просвещения гр. Уварову. Письмо называется «Mission de l'Eglise Russe dans la décadence du christianisme de l'occident». Оно впервые

¹ Слова из стихотворения Вл. Соловьева: «Каким ты хочешь быть Востоком, Востоком Ксеркса или Христа?»

опубликовано в книге E. Susini «Lettres inédites de Franz von Baader»¹. Фр. Баадер очень замечательный и в свое время недостаточно оцененный мыслитель, наиболее близкий русской мысли. Он свободный католик и вместе с тем христианский теософ, возродивший интерес к Я. Беме, влиявший на Шеллинга последнего периода. Он имел большую симпатию к православной церкви и хотел сближения с ней. Он видел в России посредницу между Востоком и Западом. Баадер говорит многое близкое славянофилам и Вл. Соловьеву. Он решил ехать в Россию, куда его приглашал кн. Голицын. Но с ним случился русский анекдот. Его на границе арестовали и выслали из России. Баадер очень обиделся, писал об этом Александру I и кн. Голицыну. Но в Россию он так и не проник. В письме к Уварову он излагает свои замечательные мысли о миссии православной церкви в России. Письмо очень интересно нам тем, что обнаруживает на Западе мысли, близкие русской мысли. Под многим мог бы подписаться Хомяков. Русские много и часто несправедливо писали о разложении Запада, имея в виду, главным образом, антихристианский Запад. Но Баадер говорит о разложении и христианского Запада и ищет спасения Запада в России и православной церкви. Письмо, написанное по-французски, настолько интересно, что я приведу значительную часть его:

«S'il est un fait qui caractérise l'époque actuelle, c'est assurément ce mouvement irrésistible de l'Occident vers l'Orient. La Russie qui possède en elle l'élément européen occidental aussi bien que l'élément oriental, doit, dans ce grand rapprochement, nécessairement jouer le rôle de l'intermédiaire qui arrêtera les

¹ Сюсини принадлежат также два тома: «Fr. Baader et le romantisme mystique». Это — первая обстоятельная систематизация мирозерцания Баадера.

funestes conséquences du choc. L'Eglise Russe de son côté a maintenant, si je ne me trompe, une tâche semblable à remplir à l'occasion de la décadence alarmante et scandaleuse du christianisme dans l'Occident; placée en face de la stagnation du christianisme dans l'Eglise Romaine et de sa dissolution dans l'Eglise protestante, elle reçoit, à mon avis, une mission intermédiaire qui est plus liée qu'on ne le pense de l'ordinaire avec celle du pays auquel elle appartient. Qu'il me soit permis d'indiquer en peu de mots cette décadence du christianisme dans l'Occident et les causes pour lesquelles l'Eglise Russe s'étant maintenue à l'abri de cette décadence, est en état, par ci-même, d'exercer une influence libératrice sur l'Occident. Cette influence ne sera point polémique, elle résultera de son exemple et de sa doctrine solidement fondée sur la science religieuse dont le catholicisme romain est aussi loin par son principe destructif (par sa science hostile à la foi)... Les Français ont choisi et inoculé en eux comme principe constitutif le principe destructif de la révolution, de même que les philosophes ont adopté pour principe constituant le principe destructeur du doute cartésien, lequel dans le fond ne vaut pas mieux que le scepticisme... J'ai été le premier et je suis encore presque le seul, qui ait découvert cette erreur fondamentale de la philosophie moderne; j'ai démontré que tous les philosophes (sans en excepter Leibnitz) depuis Descartes et son successeur Spinoza, sont partis de ce principe destructeur et révolutionnaire en ce qui tient à la vie religieuse, qui dans le sphère de la politique a donné naissance au principe constitutionnel; j'ai démontré qu'une réforme fondamentale n'est possible qu'en tant qu'elle s'exercera simultanément dans les deux sphères de la philosophie et de la politique. Il se trompent à mon avis d'une manière dangereuse ces hommes d'Etat et ces meneurs qui présumant que le mode de pensée des peuples (c'est-à-dire leur philosophie) est une chose indifférente, et qu'une science sans prière n'entraîne pas après elle un gouvernement sans prière — cette ruine pour gouverneur et gouvernés... La Providence a tenu jusqu'à ce jour l'Eglise Russe en dehors de ce mouvement européen, dont l'effet a été de déchristianiser aussi bien la science que la société civile; et précisément parce qu'elle a défendu

l'ancien catholicisme contre ces deux ennemis, le papisme et le protestantisme, parce qu'elle ne proscrit pas l'usage de la raison comme l'Eglise Romaine, sans laisser passage comme le protestantisme, aux abus qui en peuvent résulter, — elle seule est capable de se présenter comme médiatrice, ce qui du reste devra se faire par le seul secours de la science en Russie «par les Russes».¹

¹ «Если существует какая-то особенность, которая характеризует современную эпоху, то это, безусловно, неодолимое стремление Запада к Востоку. В великом сближении Запада и Востока Россия, соединяющая в себе черты этих двух культур, призвана сыграть роль посредника, который предотвратит гибельные последствия их столкновения. Русская церковь, со своей стороны, в настоящее время, если не ошибаюсь, ставит перед собой подобную цель из-за происходящего на Западе возмутительного и внушающего тревогу упадка христианства; оказавшись перед лицом застоя христианства в Римской церкви и его распада в церкви протестантской, она принимает, с моей точки зрения, миссию посредника — связанную более тесно, чем это обычно считают, с миссией страны, к которой она принадлежит. Если мне будет позволено немного уточнить термины, я бы сказал, что такой упадок христианства на Западе и причины, по которым Русская церковь оказалась не затронутой этим упадком, сами по себе в состоянии оказывать благотворное влияние на Запад. Вопрос об этом влиянии не надо оспаривать; оно возникает из того примера, который показывает Русская церковь, из ее доктрины, прочно основанной на церковной науке, от которой так далек римский католицизм с заложенным в нем принципом разрушения и со своей наукой, враждебной вере... Французы взяли за основу и впитали в себя разрушительный принцип революции, а философы взяли за основу картезианское сомнение, которое по сути своей не лучше скептицизма... Я был первым и до сих пор остаюсь практически единственным человеком, который обнаружил эту главную ошибку современной философии; я показал, что все философы (за исключением Лейбница), начиная с Декарта и его последователя Спинозы, исходили из принципа разрушения и революции в отношении религиозной жизни, из принципа, который в области политики породил конституционный принцип; я показал, что кардинальная реформа невозможна, если только она не будет проходить и в философии и в политике. По моему мнению, опасно ошиба-

Баадер предлагает, чтобы несколько русских приехало в Мюнхен учиться и слушать его лекции, чтобы «combler une lacune qui existe encore en Russie comme dans l'Occident, tout en servant de modele a l'Occident et en lui prouvant (ce qui n'a pas encore eu lieu) que la véritable science n'existe pas sans la foi, et que la véritable foi ne peut subsister sans la science». Бросаются в глаза ошибочные суждения Баадера: католичество не отрицает разума и протестантизм не отрицает веру, сомнение Декарта и французская революция не только разрушали, но имели и положительный смысл. Но огромный интерес представляют надежды, которые Баадер возлагает на Россию. О славянофильской философии речь будет в другой главе. Но сейчас нужно отметить, что в России был двоякий исход философии: «у славянофилов в религию, в веру, у западников в революцию, в социализм». И в том и в другом случае было стремление к целостному, тоталитарному мирозерцанию, к соединению философии с жизнью, теории с практикой.

ются те государственные деятели и вожди, которые полагают, что образ мыслей людей (т.е. их философия) является чем-то незначительным и что наука, лишенная милосердия, не приводит к появлению правительства, лишённого милосердия — губельного и для того, кто правит, и для тех, которыми правят... Провидение до сего времени хранило Русскую церковь, и она не была вовлечена в тот процесс, происходящий в Европе, результатом которого стала дехристианизация как в науке, так и в гражданском обществе. Особенно благодаря тому, что Русская церковь отстаивала ранний католицизм в борьбе с его двумя врагами — папизмом и протестантизмом, а также благодаря тому, что она не отрицала разум, как это делала Римская церковь, и не допускала при этом возможности появления заблуждений, которые могут отсюда возникать, как это происходит в протестантизме, — она единственная способна стать посредником, что, впрочем, должно быть сделано единственной основой науки в России — и самими русскими» (пер. с франц. С.А. Мндоянца).

Западничество возникло у нас на той же теме о России, о ее путях и ее отношении к Европе. Западники приняли реформу Петра и петровский период, но отнеслись еще более отрицательно к империи Николая I, чем славянофилы. Западничество есть явление более восточное, чем западное. Для западных людей Запад был действительностью, и нередко действительностью постылой и ненавистой. Для русских людей Запад был идеалом, мечтой. Западники были такие же русские люди, как и славянофилы, любили Россию и страстно хотели для нее блага. Очень скоро образовалось в русском западничестве два течения, более умеренное и либеральное, интересовавшееся, главным образом, вопросами философии и искусства, воспринявшее влияние немецкого идеализма и романтизма, и более революционное и социальное, воспринявшее влияние французских социалистических течений. Впрочем, философия Гегеля влияла и на то и на другое течение. Станкевич, наиболее совершенный образ идеалиста 40-х годов, был одним из первых последователей Гегеля. Герцен, который не был близок к кружку Станкевича и представлял социально настроенное западничество, тоже прошел через увлечение Гегелем и признал философию Гегеля алгеброй революции. Революционное истолкование Гегеля упреждало марксизм. Это означало переход к Фейербаху. Высмеивая увлечение философией Шеллинга, Герцен говорит: «Человек, который шел гулять в Сокольники, шел для того, чтобы отдаться пантеистическому чувству своего единства с космосом». Герцен оставил замечательные воспоминания об идеалистах 40-х годов, которые были его друзьями. «Что же коснулось этих людей, чье дыхание пересоздало их? Ни мысли, ни заботы о своем общественном

положении, о своей личной выгоде, об обеспечении; вся жизнь, все усилия устремлены к общему без всяких личных выгод; одни забывают свое богатство, другие свою бедность — идут, не останавливаясь, к разрешению теоретических вопросов. Интерес истины, интерес жизни, интерес науки, искусства, *humanitas* поглощает все». «Где, в каком углу современного Запада найдете вы такие группы отшельников мысли, схимников науки, фанатиков убеждений, у которых седеют волосы, а стремления вечно юны?» Это и есть русская интеллигенция. Герцен прибавляет: «В современной Европе нет юности и юношей». Юность и юноши были в России. Достоевский будет говорить о русских мальчиках, решающих проклятые вопросы. Тургенев занимался в Берлине философией Гегеля и по этому поводу говорит: «Мы тогда в философии искали всего на свете, кроме чистого мышления». Идеалисты 40-х годов стремились к гармонии личного чувства. В русской мысли преобладает моральный элемент над метафизическим, и за ней скрыта жажда преобразования мира. Исключительный интерес в 30-е и 40-е годы к философии Шеллинга и Гегеля не привел к созданию самостоятельной русской философии. Исключение нужно сделать только для некоторых философских мыслей славянофилов, но они не были ими развиты. Философия была лишь путем или преобразованием души, или преобразованием общества. Все были в расколе с империей, и мучителен был вопрос об отношении к «действительности». Мы увидим, какую роль тут сыграла философия Гегеля. Так называемый идеализм 40-х годов сыграл огромную роль в формировании личности культурного русского человека. Лишь в 60-х годах тип «идеалиста» был заменен типом «реалиста». Но черты «идеалиста» не исчезли совсем и тогда, когда начали увлекаться не Шеллингом и Гегелем, а материализмом и позитивиз-

мом. Не нужно придавать слишком большого значения сознательно утверждаемым идеям. Грановский был наиболее законченным типом гуманиста-идеалиста. Он был прекрасный человек, он очаровывал и влиял, как профессор, но мысль его была мало оригинальной. Очень знаменательна распря между Грановским и Герценом. Идеалист Грановский не мог перенести перехода от философии Гегеля к философии Фейербаха, который имел такое значение для Герцена. Грановский хочет остаться верен идеализму, дорожит верой в бессмертие души, он противник социализма, думая, что социализм враждебен личности, в то время как Герцен и Белинский переходят к социализму и атеизму. Центральное значение для русской судьбы имеют Герцен и Белинский. Именно они представляют левое западничество, чреватое будущим.

Белинский — одна из самых центральных фигур в истории русского сознания XIX в. Он отличается от других русских писателей 30-х и 40-х годов уже тем, что он не вышел из дворянской среды и не имел в себе барских черт, которые были сильно выражены и у анархиста Бакунина. Он первый разночинец и типичный интеллигент (в более узком смысле) второй половины XIX в., когда наша культура перестала быть исключительно дворянской. Белинский был человек больших дарований, гениальной чуткости и восприимчивости. У него было мало знаний. Он почти не знал иностранных языков, почти не знал немецкого языка. Гегелевскую философию он узнал не через чтение книг самого Гегеля, а через рассказы о Гегеле Бакунина, который читал его по-немецки. Но восприимчивость его была так необычайна, что он многое угадал в Гегеле. Он последовательно пережил Фихте, Шеллинга и Гегеля и перешел к Фейербаху и воинствующему атеизму. Белинский, как типичный русский интеллигент, во все периоды стремился к тоталитаризму.

литарному мирозерцанию. Для него, природы страстной и чувствительной, понимать и страдать было одно и то же. Жил он исключительно идеями и искал правды, «упорствуя, волнуясь и спеша». Он горел и рано сгорел. Он говорил, что Россия есть синтез всех элементов, сам хотел быть синтезом всех элементов, но осуществлял это не одновременно, всегда впадая в крайности, а последовательно во времени. Белинский был самым значительным русским критиком и единственным из русских критиков, обладавшим художественной восприимчивостью и эстетическим чувством. Но литературная критика была для него лишь формой выражения целостного мирозерцания, лишь борьбой за правду. Огромное значение, которое приобрела у нас публицистическая литературная критика во вторую половину XIX в., объясняется тем, что, по цензурным условиям, лишь в форме критики литературных произведений можно было выражать философские и политические идеи. Но Белинский первый оценил по-настоящему Пушкина и угадал многие нарождающиеся таланты. Русский до мозга костей, возможный лишь в России, он был страстным западником, веровавшим в Запад. Но во время его путешествий по Европе он разочаровался в ней. Разочарование столь же типически русское, как и очарование. Первым идейным увлечением был у нас Шеллинг, потом перешли к Гегелю. Устанавливают три периода в идейном развитии Белинского: 1) нравственный идеализм, героизм; 2) гегелевское принятие разумности действительности; 3) восстание против действительности для ее радикального изменения во имя человека. Путь Белинского указывает на то исключительное значение, которое имела у нас гегелевская философия. О двух кризисах, пережитых Белинским, по существу речь будет в следующей главе. Во все периоды Белинский, отдаваясь своей идее це-

ликом, мог жить только этой идеей. Он был нетерпим и исключителен, как и все увлеченные идеей русские интеллигенты, и делил мир на два лагеря. Он порвал на идейной почве со своим другом К. Аксаковым, которого очень любил. Он первый потерял возможность общения с славянофилами. Он разошелся с близким ему Герценом и другими друзьями в период увлечения гегелевской идеей разумности «действительности» и пережил период мучительного одиночества. В это же время и будущий анархист Бакунин был увлечен гегелевской идеей разумности «действительности» и увлек этой идеей Белинского. Мы увидим, что Гегель был неверно понят и на этом непонимании разыгрались страсти. Лишь в последний период, под конец жизни, у Белинского выработалось совершенно определенное миросозерцание, и он стал представителем социалистических течений второй половины XIX в. Он прямой предшественник Чернышевского и, в конце концов, даже русского марксизма. Он был гораздо менее народником, чем Герцен. Он даже стоял за промышленное развитие. У Белинского, когда он обратился к социальности, мы уже видим то сужение сознания и вытеснение многих ценностей, которое мучительно поражает в революционной интеллигенции 60-х и 70-х годов. Наиболее русским он был в своем восстании против гегелевского мирового духа во имя реального, конкретного человека. Ту же русскую тему мы видим и у Герцена. На формирование взглядов Герцена очень повлияла казнь декабристов.

Для русской историософической темы огромное значение имеет Герцен. Это если и не самый глубокий, то самый блестящий из людей 40-х годов. Он первый представитель революционной эмиграции. Этот русский западник пережил глубокое разочарование в Западной Европе. После опыта Герцена западничество в том ви-

де, в каком оно было в 40-е годы, стало невозможным. Русские марксисты будут западниками в другом смысле, а в марксизме коммунистов раскроются некоторые черты русского мессианизма. В лице Герцена западничество соприкасается со славянофильством. То же самое произойдет в анархизме Бакунина. Вообще левое, социалистическое, западничество будет более русским, более оригинальным в понимании путей России, чем более умеренное, либеральное западничество, которое будет все более бесцветным. Русская тема об особых путях России, о миновании ею западных путей индустриального капиталистического развития будет раскрываться народническим социализмом, который произойдет из левого крыла западничества. В истоках народнического, своеобразно русского социализма станет Герцен. Идея, высказанная уже Чаадаевым, что русский народ, более свободный от тяжести всемирной истории, может создать новый мир в будущем, развивается Герценом и народническим социализмом. Герцен первый резко выразил русское восстание против мещанства Запада, он увидел опасность мещанства в самом западном социализме. Но это не было идеей лишь народнического социализма, в этой идее была большая глубина, до которой не доходила поверхностная философия самого Герцена, это была общерусская идея, связанная с русским мессианизмом. Герцен прошел через Гегеля, как и все люди 40-х годов, и один из первых пришел к Фейербаху, на котором и остановился. Это значит, что философски он был близок к материализму, хотя и не глубокому, и был атеистом. Но вернее было бы его характеризовать как гуманиста-скептика. Он не был по натуре верующим, энтузиастом, как Белинский. Для него материализм и атеизм не были религией. При таком философском мирозерцании трудно было оправдать мессианскую веру в русский народ, трудно было обосновать

философию истории и этику Герцена. Был момент влияния на Герцена французского социального мистицизма типа Пьера Леру. Но это продолжалось недолго. Герцен так мотивировал свое неверие в высший смысл жизни, как делалось значительно позже и более утонченными формами мысли. Он говорил, что объективная наука не считается с человеческими иллюзиями и надеждами. Он требует смирения перед печальной истиной. Особенность Герцена была в том, что истина представлялась ему печальной, в его мирозерцании был пессимистический элемент. Он требует бесстрашия перед бессмыслицей мира. Он исповедовал антропоцентризм, для него выше всего и дороже всего человек. Но антропоцентризм этот не имеет никакого метафизического основания. Н. Михайловский потом будет употреблять выражение субъективный антропоцентризм, противопоставляя его объективному антропоцентризму. Это исходит от Фейербаха, но Фейербах был оптимистом и исповедовал религию человечества. А этика Герцена решительно персоналистическая. Для него верховная ценность, которой ни для чего нельзя пожертвовать, — человеческая личность. Философски обосновать верховную ценность личности он не мог. С его персонализмом связана была и его оригинальная философия истории. Герцен был более художник, чем философ, и от него нельзя требовать обоснования и развития философии истории. Он был очень начитанный человек, читал Гегеля, читал даже Я. Беме, знал философа польского мессианизма Чешковского. Но настоящей философской культуры он не имел. С темой о личности связана у него и тема о свободе. Он один из самых свободолюбивых русских людей. Он не хочет уступать свободу и своему социализму. И остается непонятным, откуда личность возьмет силы противопоставить свою свободу власти природы и общества, власти детерминизма. Вос-

стание Герцена против западного мещанства связано было с идеей личности. Он увидел в Европе ослабление и, в конце концов, исчезновение личности. Средневекового рыцаря заменил лавочник. Он искал в русском мужике, в сером тулупе спасения от торжествующего мещанства. Русский мужик более личность, чем западный буржуа, хотя бы он был крепостным. Он соединяет в себе личное начало с общинным. Личность противоположна эгоистической замкнутости, она возможна лишь в общинности. Разочарованный в Западной Европе, Герцен верит в русскую крестьянскую общину. Социализм Герцена народнический и вместе с тем индивидуалистический. Он еще не делает различия между индивидуумом и личностью. «Рыцарская доблесть, изящество аристократических нравов, строгая чинность протестантов, гордая независимость англичан, роскошная жизнь итальянских художников, искрящийся ум энциклопедистов и мрачная энергия террористов — все это переплавилось и переродилось в целую совокупность других господствующих нравов, мещанских». «Как рыцарь был первообразом мира феодального, так купец стал первообразом нового мира; господа заменились хозяевами». «Под влиянием мещанства все переменялось в Европе. Рыцарская честь заменилась бухгалтерской честностью, гуманные нравы — нравами чинными, вежливость — чопорностью, гордость — обидчивостью, парки — огородами, дворцы — гостиницами, открытыми для *всех* (т.е. для всех, имеющих деньги)». Все хотят «казаться вместо того, чтобы быть». Скупости имущих мещан противопоставляется зависть мещан неимущих. Потом реакционер К. Леонтьев будет говорить то же, что революционер Герцен. Одинаково восстают они против буржуазного мира и хотят противопоставить ему мир русский. Герцен высказывает идеи по философии истории, которые очень не походят на обычные оптимистические

идеи прогрессивного левого лагеря. Он противопоставляет личность истории, ее фатальному ходу. Мы увидим, как бурно пережил эту тему Белинский и как гениально остро выразил ее Достоевский. Герцен провозглашает «борьбу свободного человека с освободителями человечества». Он — против демократии и сочувствует анархизму. В замечательной книге «С того берега» он предупреждает, что внутренний варвар идет, и с большой прозорливостью предвидит, что образованному меньшинству жить будет хуже. «Объясните мне, пожалуйста, — говорит он, — отчетливо верить в Бога смешно, а верить в человека не смешно; верить в человечество не смешно, а верить в Царство Небесное — глупо, а верить в земные утопии — умно?» Из западных социальных мыслителей ему ближе всех Прудон. С Марксом он не имеет ничего общего.

Герцен не разделял оптимистического учения о прогрессе, которое стало религией XIX в. Он не верил в детерминированный прогресс человечества, в неотвратимое восходящее движение обществ к лучшему, совершенному, счастливому состоянию. Он допускал возможность движения назад и упадка. Главное, он думал, что природа совершенно равнодушна к человеку и его благу, что истина не может сказать ничего утешительного для человека. Но в противоречии со своей пессимистической философией истории он верил в будущее русского народа. В письме к Мишле, в котором Герцен защищает русский народ, он пишет, что прошлое русского народа темно, его настоящее ужасно, остается вера в будущее. Это мотив, который будет повторяться на протяжении всего XIX в. В это же время Герцен, разочаровавшийся в революции 48-го года, писал, что началось разложение Европы. Нет гарантий лучшего будущего для русского народа, как и для всех народов, потому что нет закона прогресса. Но остается часть свободы для будущего и остается возможность

веры в будущее. Наиболее интересен в критике теории прогресса у Герцена другой мотив, очень редко встречающийся в лагере, к которому он принадлежал, это мотив персоналистический. Герцен не соглашался жертвовать личностью человеческой для истории, для ее великих якобы задач, не хотел превращать ее в орудие нечеловеческих целей. Он не соглашался жертвовать современными поколениями для поколений грядущих. Он понимал, что религия прогресса не рассматривает никого и ничего, никакой момент как самоценность. Философская культура Герцена не давала ему возможности обосновать и выразить свои мысли об отношении между настоящим и будущим. У него не было никакого определенного учения о времени. Но он чуял истину о невозможности рассматривать настоящее исключительно как средство для будущего. Он видел в настоящем самоцель. Мысли его были направлены против философии истории Гегеля, против подавления человеческой личности мировым духом истории, прогрессом. Это была борьба за личность, и это очень русская проблема, которая с такой остротой была выражена в письме Белинского к Боткину, о чем речь будет в следующей главе. Социализм Герцена был индивидуалистический, сейчас я бы сказал, персоналистический, и он думал, что это русский социализм. Он вышел из западнического лагеря, но защищает особые пути России.

3

Славянофильство, занятое все той же темой о России и Европе, частью меняет свой характер, частью вырождается в национализм самого дурного рода. Либеральные и гуманитарные элементы в славянофильстве начинают исчезать. Идеалисты-западники превращаются в «лиш-

них людей», пока не появятся реалисты 60-х годов. Более мягкий тип превращается в более жесткий тип. Идеалисты-славянофилы тоже перерождаются в более жесткий тип консерваторов-националистов. Это происходит от активного соприкосновения с действительностью. Лишь немногие, как И. Аксаков, остаются верны идеалам старого славянофильства. Н. Данилевский, автор книги «Россия и Европа», уже человек совсем другой формации, чем славянофилы. Старые славянофилы были умственно воспитаны на немецком идеализме, на Гегеле и Шеллинге, они обосновывали свои идеи главным образом философски. Н. Данилевский — естественник, реалист и эмпирик. Он обосновывает свои идеи о России натуралистически. У него исчезает универсализм славянофилов. Он делит человечество на замкнутые культурно-исторические типы, человечество не имеет у него единой судьбы. Речь идет не столько о миссии России в мире, сколько об образовании из России особенного культурно-исторического типа. Данилевский является предшественником Шпенглера и высказывает мысли, очень похожие на мысли Шпенглера, который отрицает единство человечества, что ему более подходит, чем христианину Данилевскому. Славянофилы основывались не только на философском универсализме, но и на универсализме христианском, в основах их мирозерцания лежало известное понимание православия, и они хотели органически применить его к своему пониманию России. Миссия России была для них христианская миссия. У Данилевского же остается полный дуализм между его личным православием и его натуралистическими взглядами на историю. Он устанавливает культурно-исторические типы, как устанавливает типы в животном царстве. Нет общечеловеческой цивилизации, нет общечеловеческой истории. Возможен только более богатый культурно-исторический тип, сов-

мещающий в себе больше черт, а таким Данилевский признает тип славяно-русский. Он наиболее совмещает в себе четыре элемента — религиозный, культурный в тесном смысле, политический и общественно-экономический. Славянский тип четырехосновной. Самая классификация типов очень искусственная. Десятый тип называется германо-романским, или европейским. Русские очень склонны были причислять к одному типу германский и романский. Но это ошибка и недостаточное понимание Европы. В действительности между Францией и Германией разница не меньшая и даже большая, чем между Германией и Россией. Классические французы считают мир за Рейном, Германию, Востоком, почти Азией. Целной европейской культуры не существует, это выдумки славянофилов. Данилевский совершенно прав, когда он говорит, что так называемая европейская культура не есть единственная возможная культура, что возможны другие типы культуры. Но он неверно понимает отношение родового и видового. Одинаково верно утверждение, что культура всегда национально-своеобразна и что существует общечеловеческая культура. Универсально-общечеловеческое находится в индивидуально-национальном, которое делается значительным именно своим оригинальным достижением этого универсально-общечеловеческого. Достоевский и Л. Толстой очень русские, они невозможны на Западе, но они выразили универсально-общечеловеческое по своему значению. Германская идеалистическая философия очень германская, невозможная во Франции и Англии, но величие ее в достижении и выражении универсально-общечеловеческого. Вл. Соловьев в блестящей книге «Национальный вопрос в России» подверг резкой критике идеи Данилевского и его единомышленников. Он показал, что русские идеи Данилевского заимствованы от второстепенного немецкого историка Рюккерта.

Но Вл. Соловьев критиковал не только Данилевского, но и славянофилов вообще. Он говорил, что нельзя подражать народной вере. Нужно верить не в народную веру, а в самые божественные предметы. Но эту бесспорно верную мысль несправедливо противопоставлять, например, Хомякову, который прежде всего верил в божественные предметы и был универсалистом в своей вере. Во всяком случае, верно то, что идеи Данилевского были срывом в осознании русской идеи и в эту идею не могут войти. Несостоятелен панславизм в этой форме, в которой он его утверждал, и ложна его идея русского Константинополя. Но характерно, что и Данилевский верит, что русский народ и славянство вообще лучше и раньше Западной Европы разрешат социальный вопрос.

Константин Леонтьев скромно считал себя в философии последователем Данилевского. Но он во много раз выше Данилевского, он один из самых блестящих русских умов. Если Данилевского можно считать предшественником Шпенглера, то К. Леонтьев предшественник Ницше. Неустанное размышление о расцвете и упадке обществ и культур, резкое преобладание эстетики над этикой, биологические основы философии истории и социологии, аристократизм, ненависть к либерально-эгалитарному прогрессу и демократии, *amor fati* — все это черты, роднящие Леонтьева с Ницше. Совершенно ошибочно его причислили к славянофильскому лагерю. В действительности он имел мало общего с славянофилами и во многом им противоположен. У него другое понимание христианства, византийское, монашески-аскетическое, не допускающее никаких гуманитарных элементов, другая мораль, аристократическая мораль силы, не останавливающаяся перед насилием, натуралистическое понимание исторического процесса. Он совсем не верил в русский народ. Он думал, что Россия существует и велика исклю-

чительно благодаря навязанному сверху русскому народу византийскому православию и византийскому самодержавию. Он совершенно отрицательно относился к национализму, к племенному началу, которое, по его мнению, ведет к революции и демократическому уравниению. Он совсем не народник, славянофилы же были народниками. Он любил Петра Великого и Екатерину Великую и в екатерининской эпохе видел цветущую сложность русской государственной и культурной жизни. Он очень любил старую Европу, католическую, монархическую, аристократическую, сложную и разнообразную. Более всего любил он не Средние века, а Ренессанс. По оригинальной теории К. Леонтьева, человеческое общество неотвратимо проходит через периоды: 1) первоначальной простоты, 2) цветущей сложности и 3) вторичного смесительного упрощения. Процесс этот он считал фатальным. В отличие от славянофилов он совсем не верил в свободу духа. Человеческая свобода для него не действует в истории. Высшая точка развития для него «есть высшая степень сложности, объединенная неким внутренним деспотическим единством». Леонтьев совсем не метафизик, он натуралист и эстет, первый русский эстет. Результаты либерального и демократического прогресса вызывают в нем прежде всего эстетическое отвращение, он видит в них гибель красоты. Его социология совершенно аморальная, он не допускает моральных оценок в отношении к жизни обществ. Он проповедует жестокость в политике. Вот слова, наиболее характеризующие К. Леонтьева: «Не ужасно ли и не обидно ли было бы думать, что Моисей восходил на Синай, что эллины строили себе изящные Акрополи, римляне вели пунические войны, что гениальный красавец Александр в пернатом каком-нибудь шлеме переходил Граник и бился под Арбеллами, что апостолы проповедывали, мученики страдали, поэты пели,

живописцы писали и рыцари блистали на турнирах для того только, чтобы французский, или немецкий, или русский буржуа в безобразной комической своей одежде благодушествовал бы «индивидуально» и «коллективно» на развалинах всего этого прошлого величия?.. Стыдно было бы человечеству, чтобы этот подлый идеал всеобщей пользы, мелочного труда и позорной прозы восторжествовал бы навеки»¹. К. Леонтьев думал, что для Европы период цветущей сложности — в прошлом и она фатально идет к упрощительному смешению. На Европу более рассчитывать нельзя. Европа разлагается, но это разложение есть фатум всех обществ. Одно время К. Леонтьев верил, что на Востоке, в России, возможны еще культуры цветущей сложности, но это не связано у него было с верой в великую миссию русского народа. В последний период жизни он окончательно теряет веру в будущее России и русского народа и пророчествует о грядущей русской революции и наступлении царства антихриста. Об этом будет еще речь. Во всяком случае, в истории русского национального сознания К. Леонтьев занимает совсем особое место, он стоит в стороне. В его мышлении есть что-то нерусское. Но тема о России и Европе для него основная. Он реакционер-романтик, который не верит в возможность остановить процесс разложения и гибели красоты. Он пессимист. Он многое остро чувствовал и предвидел. После К. Леонтьева нельзя уже вернуться к прекраснодушному славянофильству. Подобно Герцену, которого он любил, он восстает против мещанства и буржуазности Запада. Это основной его мотив, и это в нем мотив русский. Он ненавидит буржуазный мир и хочет его гибели. Если он ненавидит прогресс, либерализм, де-

¹ См. мою книгу «Константин Леонтьев. Очерк из истории русской религиозной мысли».

мократию, социализм, то исключительно потому, что все это ведет к царству мещанства, к серому земному раю.

Национальное сознание Достоевского наиболее противоречиво, и полно противоречий его отношение к Западу. С одной стороны, он решительный универсалист, для него русский человек — всечеловек, призвание России мировое, Россия не есть замкнутый и самодовлеющий мир. Достоевский наиболее яркий выразитель русского мессианского сознания. Русский народ — народ-богоносец. Русскому народу свойственна всемирная отзывчивость. С другой стороны, Достоевский обнаруживает настоящую ксенофобию, он терпеть не может евреев, поляков, французов и имеет уклон к национализму. В нем отражается двойственность русского народа, совмещение в нем противоположностей. Достоевскому принадлежат самые изумительные слова о Западной Европе, равных которым не сказал ни один западник, в них обнаруживается русский универсализм. Версиров, через которого Достоевский высказывает многие свои мысли, говорит: «Они (европейцы) несвободны, а мы свободны. Только я один в Европе с моей русской тоской тогда был свободен... Всякий француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству, единственно под тем условием, что останется наиболее французом, равно — англичанин и немец. Один лишь русский, даже в наше время, т.е. гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех... Я во Франции — француз, с немцами — немец, с древним греком — грек и, тем самым, наиболее русский, тем самым я настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю главную ее мысль». «Русскому Европа так же драгоценна, как

Россия; каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более. Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их наук и искусства, вся история их — мне милее, чем Россия. О, русским дороги эти старые чужие камни, эти чудеса старого Божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим... Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и знаменательный факт, что вот почти уже столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы». Иван Карамзин говорит в таком же духе: «Я хочу в Европу съездить, и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое дорогое кладбище, вот что. Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и свою науку, что я знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними — в то же время убежденный всем сердцем своим в том, что все это уже давно кладбище и никак не более». В «Дневнике писателя» написано: «Европа — но ведь это страшная и святая вещь, Европа. О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему, ненавистникам Европы, — эта самая Европа, эта страна «святых чудес». Знаете ли вы, как дороги нам эти «чудеса» и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее, и все великое и прекрасное, совершенное ими? Знаете ли вы, до каких слез и сжатия сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, все более и более заволакивающие ее небосклон? Никогда вы, господа, наши европейцы и западники, столь не любили Европу, сколь мы, мечтатели-славянофилы, по-вашему, исконные враги ее».

Достоевский тут условно называет себя славянофилом. Он думал, как и большая часть мысливших на тему — Россия и Европа, что в Европе начинается разложение, но что у нее есть великое прошлое и что она внесла великие ценности в историю человечества. Сам Достоевский был писателем петровского периода русской истории, он более петербургский, чем московский писатель, у него было острое чувство особенной атмосферы города Петра, самого фантастического из городов. Петербург — другой лик России, чем Москва, но он не менее Россия. Достоевский более всего свидетельствует о том, что славянофильство и западничество одинаково подлежат преодолению, но оба направления войдут в русскую идею, как и всегда бывает в творческом преодолении (*Aufhebung* у Гегеля). Из русских мыслителей XIX в. наиболее универсален был Вл. Соловьев. Мысль его имела славянофильские истоки. Но он постепенно отходил от славянофилов, и, когда в 80-е годы у нас была оргия национализма, он стал острым критиком славянофильства. Он увидел миссию России в соединении церквей, т.е. в утверждении христианского универсализма. О Вл. Соловьеве будет речь в другой связи. Русские размышления над историософической темой привели к сознанию, что путь России — особый. Россия есть Великий Востоко-Запад, она есть целый огромный мир, и в русском народе заключены великие силы. Русский народ есть народ будущего. Он разрешит вопросы, которые Запад уже не в силах разрешить, которые он даже не ставит во всей их глубине. Но это сознание всегда сопровождается пессимистическим чувством русских грехов и русской тьмы, иногда сознанием, что Россия летит в бездну. И всегда ставится проблема конечная, не срединная. Русское сознание соприкасается с сознанием эсхатологическим. Какие же проблемы ставит русское сознание?

ГЛАВА III

*Проблема столкновения личности и мировой гармонии.
Отношение к действительности. Значение Гегеля в истории
русской мысли. Бунт Белинского. Предвосхищение
Достоевского. Проблема теодицеи. Подпольный человек. Гоголь
и Белинский. Индивидуалистический социализм Белинского.
Религиозная драма Гоголя. Письмо Белинского Гоголю.
Мессианство русской поэзии: Тютчев, Лермонтов.*

1

Гегель сделал небывалую карьеру в России¹. Огромное значение философии Гегеля сохранилось и до русского коммунизма. Советы издают полное собрание сочинений Гегеля, и это несмотря на то, что для него философия была учением о Боге. Гегель был для русских вершиной человеческой мысли, и у него искали разрешения всех мировых вопросов. Он влиял на русскую философскую, религиозную и социальную мысль. Он имел такое же значение, какое имел Платон для патристики и Аристотель для схоластики. Ю. Самарин одно время ставил будущее Православной Церкви в зависимость от судьбы философии Гегеля, и только Хомяков убедил его в недопустимости такого рода сопоставления. Гегель совсем не был у нас предметом философского исследования, но в увлечение его философией русские вложили всю свою способность к страстным идейным увлечениям. В Шеллинге увлекали

¹ См.: Чижевский. «Hegel in Russland».

философия природы и философия искусства. Но в Гегеле речь шла о решении вопроса о смысле жизни. Станкевич восклицает: «Не хочу жить на свете, если не найду счастья в Гегеле!» Бакунин принимает Гегеля, как религию.

Русских интеллигентов-идеалистов, лишенных возможности активной деятельности, мучит вопрос об отношении к «действительности». Этот вопрос о «действительности» приобретает непомерное значение, вероятно, мало понятное западным людям. Русская «действительность», окружавшая идеалистов 30-х и 40-х годов, была ужасна, это была империя Николая I, крепостное право, отсутствие свободы, невежество. Умеренно-консервативный Никитенко писал в своем «Дневнике»: «Печальное зрелище представляет наше современное общество. В нем ни великодушных стремлений, ни правосудия, ни простоты, ни чести в нравах, словом, — ничего, свидетельствующего о здоровом, естественном и энергичном развитии нравственных сил... Общественный разврат так велик, что понятия о чести, о справедливости считаются или слабодушием, или признаком романтической восторженности... Образованность наша — одно лицемерие... Зачем заботиться о приобретении познаний, когда наша жизнь и общество в противоборстве со всеми великими идеями и истинами, когда всякое покушение осуществить какую-нибудь мысль о справедливости, о добре, о пользе общей клеймится и преследуется, как преступление?» «Везде насилия и насилия, стеснения и ограничения, — нигде простора бедному русскому духу. Когда же этому конец?» «Поймут ли, оценят ли грядущие люди весь ужас, всю трагическую сторону нашего существования?» В последней записи «Дневника» написано: «Страшная эпоха для России, в которой мы живем и не видим никакого выхода». Это написано в эпоху «идеалистов» 40-х годов, эпоху блестящую по своим дарованиям.

Но замечательные люди 40-х годов составляли небольшую группу, окруженную тьмой. Это привело, в конце концов, к «лишним людям», к бесприютному скитальцу Рудину и к Обломову. Более сильным людям нужно было идейно примириться с «действительностью», найдя для нее смысл и оправдание, или бороться с ней. Белинский, центральная тут фигура, не мог по своей боевой натуре просто уйти от «действительности» в философское и эстетическое созерцание. Вопрос становился для него необыкновенно мучительным. Бакунин ввел Белинского в философию Гегеля. Из Гегеля было выведено примирение с действительностью. Гегель сказал: «Все действительное разумно». Эта мысль имела у Гегеля обратную сторону, он признавал лишь разумное действительным. Понять по Гегелю разумность действительности можно лишь в связи с его панлогизмом. Для него не всякая эмпирическая действительность была действительностью. Русские того времени недостаточно понимали Гегеля, и это порождало недоразумение. Но не все тут было непониманием и недоразумением. Гегель все-таки решительно утверждал господство общего над частным, универсального над индивидуальным, общества над личностью. Философия Гегеля была антиперсоналистической. Гегель породил правое и левое гегелианство, на его философию одинаково опирается консерватизм и революционный марксизм. Этой философии был свойствен необыкновенный динамизм. Белинский переживает бурный кризис, по Гегелю примиряется с «действительностью», порывает с друзьями, с Герценом и с другими, и уезжает в Петербург. Революционер по натуре, склонный к протесту и бунту, на недолгое время делается консерваторм, пишет взволновавшую и возмущившую всех статью о годовщине Бородинского сражения, требует примирения с «действительностью». Он принимает гегелевскую

философию тоталитарно. Он восклицает: «Слово действительность имеет для меня то же значение, что Бог!» «Общество, — говорит Белинский, — всегда правее и выше частного лица». Это было сказано в его несправедливой статье о «Горе от ума». Из этого могут быть сделаны и консервативные и революционные выводы. Белинский делает консервативный вывод и пишет апологию власти. Он вдруг проникается мыслью, что право есть сила и сила есть право, он оправдывает завоевателей. Он проповедует смирение разума перед историческими силами, признает особую нравственность для завоевателей, для великих художников и пр. Действительность прекрасна, страдание — форма блаженства. Было время, когда поэзия представлялась квинтэссенцией жизни. Белинский решительный идеалист, для него выше всего идея, идея выше живого человека. Личность должна смириться перед истиной, перед действительностью, перед универсальной идеей, действующей в мировой истории. Тема была поставлена остро и пережита со страстью. Белинский не мог долго на этом удержаться, и он разрывает с «действительностью» в Петербурге, возвращается к друзьям. После этого разрыва начинается бунт, решительный бунт против истории, против мирового процесса, против универсального духа во имя живого человека, во имя личности. У нас было два кризиса гегелианства, кризис религиозный, в лице Хомякова, и кризис морально-политический и социальный, в лице Белинского.

2

Тема о столкновении личности и истории, личности и мировой гармонии есть очень русская тема, она с особенной остротой и глубиной пережита русской мыслью.

И первое место тут принадлежит бунту Белинского. Это нашло себе выражение в замечательном письме к Боткину¹. Белинский говорит про себя, что он страшный человек, когда ему в голову заберется мистический абсурд. Многие русские люди могли бы сказать это про себя. После пережитого кризиса Белинский выражает свои новые мысли в форме восстания против Гегеля, восстания во имя личности, во имя живого человека. Он переходит от пантеизма к антропологизму, что аналогично более спокойному философскому процессу, происшедшему в Фейербахе. Власть универсальной идеи, универсального духа — вот главный враг. «К черту все высшие стремления и цели, — пишет Белинский. — Я имею особенно важные причины злиться на Гегеля, ибо чувствую, что был верен ему, мирясь с российской действительностью... *Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судеб всего мира...* Мне говорят: развивай все сокровища своего духа для свободного самоуслаждения духом, плачь, дабы утешиться, скорби, дабы возрадоваться, стремись к совершенству, лезь на верхнюю ступень развития, а спотыкнешься, — падай, черт с тобой... Благодарю покорно, Егор Федорович (Гегель), кланяюсь вашему философскому колпаку; но со всем подобающим вашему философскому филистерству уваженьем честь имею донести вам, что, если бы мне и удалось взлезть на верхнюю ступень лестницы развития, — я и там попросил бы вас отдать мне отчет во всех жертвах случайностей, суеверия, инквизиции, Филиппа II и пр.: иначе я с верхней ступени бросаюсь вниз головой. Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен насчет каждого из моих братьев по крови... Это, кажется, мое последнее мирозерцание,

¹ См. книгу П. Сакулина «Социализм Белинского», в которой напечатано письмо к Боткину.

с которым я и умру». «Для меня думать и чувствовать, понимать и страдать — одно и то же». «Судьба субъекта, индивидуума, личности важнее судьбы всего мира и здоровья китайского императора (т.е. гегелевской Allgemeinheit)». Выраженные Белинским мысли поражают сходством с мыслями Ивана Карамазова, с его диалектикой о слезинке ребенка и мировой гармонии. Это совершенно та же проблема о конфликте частного, личного с общим, универсальным, то же возвращение билета Богу. «Субъект для него (Гегеля) не сам себе цель, но средство для мгновенного выражения общего, а это общее является у него в отношении к субъекту Молохом». Огромное, основоположное значение для дальнейшей истории русского сознания имеет то, что у Белинского бунт личности против мировой истории и мировой гармонии приводит его к культу социальности. Действительность не разумна и должна быть радикально изменена во имя человека. Русский социализм первоначально имел индивидуалистическое происхождение. «Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которая возможна только при обществе, основанном на правде и доблести... Я понял французскую революцию, понял и кровавую ненависть ко всему, что хотело отделиться от братства с человечеством... Я теперь в новой крайности, — это идея социализма, которая стала для меня идеей новой, бытием бытия, вопросом вопросов, альфою и омегою веры и знания. Все из нее, для нее и к ней... Я все более и более гражданин вселенной. Безумная жажда любви все более и более пожирает мою внутренность, тоска тяжелее и упорнее... Личность человеческая сделалась пунктом, на котором я боюсь сойти с ума». «Я начинаю любить человечество по-маратовски: чтобы сделать счастливою малейшую часть его,

я, кажется, огнем и мечом истребил бы остальную». Он восклицает: «Социальность, социальность или смерть!» Белинский является предшественником русского коммунизма, гораздо более Герцена и всех народников. Он уже утверждал большевистскую мораль.

Тема о столкновении личности и мировой гармонии достигает гениальной остроты у Достоевского. Его мучила проблема теодицеи. Как примирить Бога и миротворение, основанное на зле и страдании? Можно ли согласиться на сотворение мира, если в мире этом будет невинное страдание, невинное страдание хотя бы одного ребенка? Ив. Карамазов в разговоре с Алешей раскрывает гениальную диалектику о слезинке ребенка. И это очень напоминает тему, поставленную Белинским. Тема впервые с большой остротой выражена в «Записках из подполья». Тут чувство личности, не согласной быть штифтиком мирового механизма, частью целого, средством для целей установления мировой гармонии, доведено до безумия. Тут Достоевский высказывает гениальные мысли о том, что человек совсем не есть благоразумное существо, стремящееся к счастью, что он есть существо иррациональное, имеющее потребность в страдании, что страдание есть единственная причина возникновения сознания. Подпольный человек не согласен на мировую гармонию, на хрустальный дворец, для которого сам он был бы лишь средством. «Свое собственное, вольное и свободное хотение, — говорит подпольный человек, — свой собственный, хотя бы самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хоть бы до сумасшествия, — вот это-то и есть та самая, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и которой все системы и теории постепенно разлетаются к черту». Подобный человек не принимает результатов прогресса, принудительной мировой гармонии, счастли-

вого муравейника, когда миллионы будут счастливы, отказавшись от личности и свободы. Это с наибольшей силой будет развито в «Легенде о Великом Инквизиторе»¹. Подпольный человек восклицает: «Ведь я, например, несколько не удивлюсь, если вдруг ни с того ни с сего, среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен, с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в боки и скажет нам всем: а что, господа, не столкнут ли нам все это благоразумие с одного раза ногой, прахом, единственно с той целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и нам опять по своей глупой воле пожить!» У самого Достоевского была двойственность. С одной стороны, он не мог примириться с миром, основанным на страдании, и страдании невинном. С другой стороны, он не принимает мира, который хотел бы создать «эвклидов ум», т.е. мир без страданий, но и без борьбы. Свобода порождает страдания. Достоевский не хочет мира без свободы, не хочет и рая без свободы, он более всего возражает против принудительного счастья. Диалектика Ив. Карамазова о слезинке ребенка выражает мысли самого Достоевского. И вместе с тем для него эта диалектика атеистическая, богоборческая, которую он преодолевает своей верой в Христа. Ив. Карамазов говорит: «В окончательном результате я мира Божьего не принимаю, и хоть знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе». Мир может прийти к высшей гармонии, к всеобщему примирению, но это не искупит невинных страданий прошлого. «Не для того же я страдал, чтобы собою, злодействами и страданиями моими унавозить какую-то будущую гармонию». «От высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы

¹ См. мою книгу «Миросозерцание Достоевского».

одного только того замученного ребенка». Ив. Карамазов возвращает Богу свой билет на вход в мировую гармонию. Проблема страдания стоит в центре творчества Достоевского. И в этом он очень русский. Русский человек способен выносить страдание лучше западного, и вместе с тем он исключительно чувствителен к страданию, он более сострадателен, чем человек западный. Русский атеизм возник по моральным мотивам, вызван невозможностью разрешить проблему теодицеи. Русским свойствен своеобразный маркионизм. Творец этого мира не может быть добрым, потому что мир полон страданий, страданий невинных. Для Достоевского вопрос этот решается свободой, как основой мира, и Христом, т.е. принятием на себя страданий мира самим Богом. У Белинского, очень посюстороннего по натуре, эта тема привела к индивидуалистическому социализму. Вот как выражает Белинский свою социальную утопию, свою новую веру: «И настанет время, — я горячо верю этому, настанет время, когда никого не будут жечь, никому не будут рубить головы, когда преступник, как милости и спасения, будет молить себе конца, и не будет ему казни, но жизнь останется ему в казнь, как теперь смерть; когда не будет бессмысленных форм и обрядов, не будет договоров и условий на чувства, не будет долга и обязанностей, и воля будет уступать не воле, а одной любви; когда не будет мужей и жен, а будут любовники и любовницы, и когда любовница придет к любовнику и скажет: «я люблю другого», любовник ответит: «я не могу быть счастлив без тебя, я буду страдать всю жизнь, но ступай к тому, кого ты любишь», и не примет ее жертвы, если по великодушию она захочет остаться с ним, но, подобно Богу, скажет ей: хочу милости, а не жертв... Не будет богатых, не будет бедных, ни царей и подданных, но будут братья, будут люди и, по глаголу Ап. Павла, Христос даст свою власть

Отцу, а Отец-Разум снова воцарится, но уже на новом небе и над новою землей»¹. Индивидуалистический социализм был и у Герцена, который более всего дорожил личностью, а в 70-е годы у Н. Михайловского и П. Лаврова. Русская мысль подвергла сомнению оправданность мировой истории и цивилизации. Русские прогрессисты-революционеры сомневались в оправданности прогресса, сомневались в том, что грядущие результаты прогресса могут искупить страдания и несправедливости прошлого. Но один Достоевский понимал, что эта тема разрешена лишь в христианстве. Белинский не замечал, что после бунта против власти общего-универсального у Гегеля он вновь подчиняет человеческую личность общему-универсальному — социальности, господину не менее жестокому. Русским одинаково свойственны персонализм и коммунитарность. В Достоевском соединяется и то и другое. Самое восстание Достоевского против революционеров, часто очень несправедливое, происходило во имя личности и свободы. Он вспоминает: «Белинский верил всем существом своим, что социализм не только не разрушает свободу личности, а, напротив, восстанавливает ее в неслыханном величии». Сам Достоевский не верил в это. Гениальность его темы, порождающей все противоречия, была в том, что человек берется как бы выпавшим из миропорядка. Это и было открытием подпольности, на языке научном — сферы подсознательного.

3

В 40-е годы уже начинали писать великие русские писатели, которые принадлежат последующей эпохе. О Достоевском и Л. Толстом речь будет позже. Но творче-

¹ См.: *И. Лернер*. «Белинский».

ство Гоголя принадлежит эпохе Белинского и людей 40-х годов. Гоголь принадлежит не только истории литературы, но и истории русских религиозных и религиозно-социальных исканий. Религиозная тема мучила великую русскую литературу. Тема о смысле жизни, о спасении человека, народа и всего человечества от зла и страдания преобладала над темой о творчестве культуры. Русские писатели не могли оставаться в пределах литературы, они переходили эти пределы, они искали преображения жизни. И у них являлось сомнение в оправданности культуры, в оправданности их собственного творчества. Русская литература XIX в. носила учительский характер, писатели хотели быть учителями жизни, призывали к улучшению жизни. Гоголь один из самых загадочных русских писателей¹. Он пережил мучительную религиозную драму и в конце концов сжег вторую часть «Мертвых душ» при обстоятельствах, остающихся загадочными. Его драму сомнений в своем творчестве на Западе напоминает драма Боттичелли, когда он пошел за Савонаролой, и драма янсениста Расина. Как и многие русские люди, он искал Царства Божьего на земле. Но искания эти принимают у него извращенную форму. Гоголь один из величайших и самых совершенных русских художников. Он не реалист и не сатирик, как раньше думали. Он фантаст, изображающий не реальных людей, а элементарных злых духов, прежде всего духа лжи, овладевшего Россией. У него даже было слабое чувство реальности, и он неспособен был отличить правду от вымысла. Трагедия Гоголя была в том, что он никогда не мог увидеть и изобразить человеческий образ, образ Божий в человеке. И это его очень мучило. У не-

¹ См. книгу К. Мочульского «Духовный путь Гоголя».

го было сильное чувство демонических и магических сил. Гоголь наиболее романтик из русских писателей, близкий к Гофману. У него совсем нет психологии, нет живых душ. О Гоголе было сказано, что он видит мир *sub specie mortis*. Он сознавался, что у него нет любви к людям. Он был христианин, переживавший свое христианство страстно и трагически. Но он исповедовал религию страха и возмездия. В его духовном типе было что-то нерусское. Поразительно, что христианский писатель Гоголь был наименее человечным из русских писателей, наименее человечным в самой человеческой из литератур¹. Не-христиане — Тургенев, Чехов — были более человечны, чем христианин Гоголь. Он был подавлен чувством греха, был почти средневековым человеком. Он ищет прежде всего спасения. Гоголь, в качестве романтика, сначала верил, что через искусство можно достигнуть преображения жизни. Эту веру он теряет и выражает свое разочарование по поводу «Ревизора». В нем усиливается аскетическое сознание, и он проникается аскетическим сомнением в оправданности творчества. У Гоголя было сильное чувство зла, и это чувство совсем не было исключительно связано с общественным злом, с русским политическим режимом, оно было глубже. Он склонен к публичному покаянию. Иногда у него вырывается признание, что у него нет веры. Он хочет осуществить религиозно-нравственное служение и подчинить ему свое художественное творчество. Он печатает «Выбранные места из переписки с друзьями», книгу, вызвавшую бурю негодования в левом лагере. Его признают изменником освободительного движения.

¹ Розанов терпеть не мог Гоголя за его нечеловечность и резко о нем писал.

То, что Гоголь проповедовал личное нравственное совершенствование и без него не видел возможности достижения лучшей общественной жизни, может привести к неверному его пониманию. Эта идея, сама по себе верная, не могла бы вызвать негодования против него. Но в действительности, подобно многим русским, он проповедовал социальное христианство. И вот это социальное христианство было ужасно. Гоголь в своем рвении религиозно-нравственного учительства предложил свою теократическую утопию, патриархальную идиллию. Он хочет преобразовать Россию посредством добродетельных генерал-губернаторов и генерал-губернаторш. Сверху донизу сохраняется авторитарный строй, сохраняется и крепостное право. Но иерархически высшие — добродетельны, иерархически низшие — покорны и послушны. Утопия Гоголя низменная и рабья. Нет духа свободы, нет горячего призыва вверх. Все проникнуто невыносимым мещанским морализмом. Белинский не понимал религиозной проблемы Гоголя, это было вне пределов его сознания. Но он не без основания пришел в состояние страшного негодования, на которое только он был способен. Он пишет знаменитое письмо Гоголю. Он поклонялся Гоголю как писателю. И вдруг великий русский писатель отказывается от всего, что было дорого и свято Белинскому. «Проповедник кнута, апостол невежества, поборник мракобесия, панегирист татарских нравов — что вы делаете!» В письме определяется отношение Белинского к христианству и Христу. «Что вы подобное учение опираете на православную церковь, это я еще понимаю: она всегда была опорой кнута и угодницей деспотизма; но Христа-то зачем вы примешали тут?.. Он первый возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения». «Если бы действительно преисполни-

лись истиною Христовою, а не диаволова учения, — совсем не то написали бы в вашей новой книге. Вы сказали бы помещику, что так как его крестьяне — его братья во Христе, а как брат не может быть рабом своего брата, то он и должен или дать им свободу, или хотя, по крайней мере, пользоваться их трудами как можно выгоднее для них, сознав себя, в глубине своей совести, в ложном положении в отношении к ним». Гоголь был раздавлен тем приемом, который встретили «Выбранные места из переписки с друзьями». Гоголь — одна из самых трагических фигур в истории русской литературы и мысли. Л. Толстой будет тоже проповедовать личное нравственное совершенствование, но он не построит рабского учения об обществе, наоборот, он будет обличать ложь этого общества. И все же, несмотря на отталкивающий характер книги Гоголя, у него была идея, что Россия призвана нести братство людям. Самое искание Царства Божьего на земле было русским исканием. С Гоголя начинается религиозно-нравственный характер русской литературы, ее мессианства. В этом большое значение Гоголя, помимо его значения как художника. У русских художников будет жажда перейти от творчества художественных произведений к творчеству совершенной жизни. Тема религиозно-метафизическая и религиозно-социальная мучит всех значительных русских писателей.

Один из самых глубоких русских поэтов, Тютчев, в своих стихах выражает метафизически-космическую тему, и он же предвидит мировую революцию. За внешним покровом космоса он видит шевелящийся хаос. Он поэт ночной души природы:

И бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами:
Вот отчего нам ночь страшна.

Мир этот есть
Ковер, накинутый над бездной,
И мы плывем, пылающею бездной
Со всех сторон окружены.

Самое замечательное стихотворение «О чем ты во-
ешь, ветер ночной» кончается строками:

О, бурь заснувших не буди:
Под ними хаос шевелится.

Этот же хаос Тютчев чувствует и за внешними по-
кровами истории и предвидит катастрофы. Он не
любит революцию и не хочет ее, но считает ее неиз-
бежной. Русской литературе свойствен профетизм,
которого нет в такой силе в других литературах. Тют-
чев чувствовал наступление «роковых минут» истории.
В стихотворении, написанном по совсем другому пово-
ду, есть изумительные строки:

Счастлив, кто посетил сей мир
В его минуты роковые:
Его призвали всеблагие
Как собеседника на пир.

Мы сейчас такие «счастливые собеседники», но Тют-
чев предвидел это сто лет тому назад. Он предвидел гря-
дущие катастрофы для России:

Ты долго ль будешь за туманом
Скрываться, Русская звезда,
Или оптическим обманом
Ты облачишься навсегда?
Ужель навстречу жадным взорам,
К тебе стремящимся в ночи,
Пустым и ложным метеором
Твои рассыплотся лучи?
Все гуще мрак, все пуще горе,
Все неминуемей беда.

У Тютчева было целое обоснованное теократическое учение, которое по грандиозности напоминает теократическое учение Вл. Соловьева. У многих русских поэтов было чувство, что Россия идет к катастрофам. Еще у Лермонтова, который выражал почти славянофильскую веру в будущее России, было это чувство. У него есть страшное стихотворение:

Настанет год, России черный год,
Когда царей корона упадет,
Забудет чернь к ним прежнюю любовь,
И пища многих будет смерть и кровь;
Когда детей, когда невинных жен
Низвергнутый не защитит закон;
Когда чума от смрадных мертвых тел
Начнет бродить среди печальных сел,
Чтобы платком из хижин вызывать;
И станет глад сей бедный край терзать,
И зарево окрасит волны рек:
В тот день явится мощный человек,
И ты его узнаешь и поймешь,
Зачем в руке его булатный нож.

У того же Лермонтова была уже русская драма творчества — сомнение в его религиозной оправданности —

От страшной жажды песнопенья
Пускай, Творец, освобожусь, —
Тогда на тесный путь спасенья
К Тебе я снова обращусь.

В этих словах намечается уже религиозная драма, пережитая Гоголем. Лермонтов не был ренессансным человеком, как был Пушкин и, может быть, один лишь Пушкин, да и то не вполне. Русская литература пережила влияние романтизма, который есть явление западноевропейское. Но по-настоящему у нас не было ни романтизма, ни классицизма. У нас происходил все более и более поворот к религиозному реализму.

ГЛАВА IV

*Проблема гуманизма. Гуманизм и гуманитаризм.
Достоевский и диалектика гуманизма. Человекобожество
и Богочеловечество. Христианский гуманизм Вл. Соловьева.
Бухарев. Толстой. Розанов. Леонтьев.
Переход атеистического гуманизма в антигуманизм.
Христианский гуманизм.*

1

Когда в XIX в. в России народилась философская мысль, то она стала по преимуществу религиозной, моральной и социальной. Это значит, что центральной темой была тема о человеке, о судьбе человека в обществе и в истории. Россией не был пережит гуманизм в западноевропейском смысле слова, у нас не было Ренессанса. Но, может быть, с особенной остротой у нас был пережит кризис гуманизма и обнаружена его внутренняя диалектика. Самое слово гуманизм употреблялось у нас неверно и может вызвать удивление у французов, которые считают себя гуманистами по преимуществу. Русские всегда смешивали гуманизм с гуманитаризмом и связывали его не столько с античностью, с обращением к греко-римской культуре, сколько с религией человечества XIX в., не столько с Эразмом, сколько с Фейербахом. Но слово гуманизм все-таки связано с человеком и означает приписывание человеку особенной роли. Первоначально европейский гуманизм совсем не означал признания самодостаточности

человека и обоготворения человечества, он имел истоки не только в греко-римской культуре, но и в христианстве. Я говорил уже, что Россия почти не знала радости ренессансной творческой избыточности. Русским был понятнее гуманизм христианский. Именно русскому сознанию свойственно было сомнение религиозное, моральное и социальное в оправданности творчества культуры. Это было сомнение и аскетическое и эсхатологическое. Шпенглер очень остро и хорошо характеризовал Россию, сказав, что она есть *апокалиптический бунт против античности*¹. Это определяет глубокое различие между Россией и Западной Европой. Но если России не был свойствен гуманизм в западноевропейском ренессансном смысле, то ей была очень свойственна человечность, т.е. то, что иногда условно называют гуманитаризмом, и в русской мысли раскрывалась диалектика самоутверждения человека. Так как русский народ поляризованный, то с человечностью могли совмещаться и черты жестокости. Но человечность все же остается одной из характерных русских черт, она относится к русской идее на вершинах ее проявления. Лучшие русские люди в верхнем культурном слое и в народе не выносят смертной казни и жестоких наказаний, жалеют преступника. У них нет западного культа холодной справедливости. Человек для них выше принципа собственности, и это определяет русскую социальную мораль. Жалость к падшим, к униженным и оскорбленным, сострадательность очень русские черты. Отец русской интеллигенции, Радищев, был необыкновенно сострадателен. Русские моральные оценки в значительной степени определялись протестом против крепостного права. Это отразилось в русской лите-

¹ См.: *Spengler*. «Der Untergang des Abendlandes». Zweiter Band.

ратуре. Белинский не хочет блаженства для себя, для одного из тысячи, если братья его страдают. Н. Михайловский не хочет прав для себя, если мужики не имеют прав. Все русское народничество вышло из жалости и сострадания. Кающиеся дворяне в 70-е годы отказывались от своих привилегий и шли в народ, чтобы ему служить и с ним слиться. Русский гений, богатый аристократ Л. Толстой всю жизнь мучается от своего привилегированного положения, кается, хочет от всего отказаться, опроститься, стать мужиком. Другой русский гений, Достоевский, помешан на страданиях и состраданиях, это основная тема его творчества. Русский атеизм родился из сострадания, из невозможности перенести зло мира, зло истории и цивилизации. Это был своеобразный маркионизм, пережитый в сознании XIX в. Бог — Творец этого мира отрицается во имя справедливости и любви. Власть в этом мире злая, управление миром дурное. Нужно организовать иное управление миром, управление человеком, при котором не будет невыносимых страданий, человек человеку будет не волком, а братом. Такова первоначальная эмоциональная основа русской религиозности, такова подпочва русской социальной темы. При этом русская жизнь становится под знак острого дуализма. Бесчеловечность, жестокость, несправедливость, рабство человека были объективированы в русском государстве, в империи, были отчуждены от русского народа и превратились во внешнюю силу. В стране самодержавной монархии утверждался анархический идеал, в стране крепостного права утверждали социалистический идеал. Раненные страданиями человеческими, исходящие от жалости, проникнутые пафосом человечности, не принимали империи, не хотели власти, могущества, силы. Третий Рим не должен быть могущественным государством.

Но мы увидим, какой диалектический процесс привел русскую человечность к бесчеловечности.

Человечность лежала в основе всех наших социальных течений XIX в. Но они привели к коммунистической революции, которая отказалась признать человечность своим пафосом. Метафизическая диалектика гуманизма (условно сохраняю этот двойственный по своему смыслу термин) была раскрыта Достоевским. Он обозначает не русский только, но и мировой кризис гуманизма, так же как Ницше. Достоевский отказывается от идеалистического гуманизма 40-х годов, от Шиллера, от культа «высокого и прекрасного», от оптимистических представлений о человеческой природе, он переходит к «реализму действительной жизни», но к реализму не поверхностному, а глубинному, раскрывающему сокровенную глубину человеческой природы во всех ее противоречиях. К гуманизму (гуманитаризму) у него было двойственное отношение. С одной стороны, он до глубины проникнут человечностью, его сострадательность бесконечна, и он понимает бунт против Бога, основанный на невозможности выносить страдания мира. В самом падшем существе он раскрывает образ человеческий, т.е. образ Божий. Последний из людей имеет абсолютное значение. Но, с другой стороны, он обличает пути гуманистического самоутверждения и раскрывает его предельные результаты, которые именуется человекобожеством. Диалектика гуманизма раскрывается как судьба человека на свободе, выпавшего из миропорядка, который представлялся вечным. У Достоевского была очень высокая идея о человеке, он предстательствовал за человека, за человеческую личность, он перед Богом будет защищать человека. Его антропология есть новое слово в христианстве. Он самый страстный и крайний защитник свободы

человека, какого только знает история человеческой мысли. Но он же раскрывает роковые результаты человеческого самоутверждения, безбожной, пустой свободы. Сострадательность и человечность у Достоевского превращаются в бесчеловечность и жестокость, когда человек приходит к человекобожеству, к самообожествлению. Не случайно назвали его «жестоким талантом». Достоевского все же можно назвать христианским гуманистом в сопоставлении с христианским или, вернее, лжехристианским антигуманизмом К. Леонтьева. Но он же провозглашает конец гуманистического царства. Европейский гуманизм был срединным царством, в нем не раскрывалось предельное, конечное, он не знал проблемы эсхатологической и не мучился ею. Это срединное царство хотело закрепить себя навеки. Это и было царство культуры по преимуществу. На Западе концом этого гуманистического царства было явление Ницше, который немного читал Достоевского и на которого он оказал влияние. Явление Ницше имеет огромное значение для судьбы человека. Он хотел пережить божественное, когда Бога нет, Бог убит, пережить экстаз, когда мир так низок, пережить подъем на высоту, когда мир плоский и нет вершин. Свою, в конце концов религиозную, тему он выразил в идее сверхчеловека, в котором человек прекращает свое существование. Человек был лишь переходом, он лишь уваживал почву для явления сверхчеловека. Происходит разрыв с христианской и гуманистической моралью. Гуманизм переходит в антигуманизм. С большей религиозной глубиной эта проблема выражена у Достоевского. Кириллов, человек высокого духа, с большой чистотой и отрешенностью, выразил последние результаты пути обезбоженного, самоутверждающегося человека. «Будет новый человек, счастливый и гордый», —

говорит Кириллов, как будто в бреду... «Кто победит боль и страх, тот сам бог будет. Бог есть боль страха и смерти. Кто победит боль и страх, тот сам станет Бог. Тогда новая жизнь, тогда новый человек, все новое». «Будет богом человек и переменится физически. И мир переменится, и дела переменятся, и мысли, и все чувства». «Мир закончит тот, кому имя «человекобог». — «Богочеловек?» — переспрашивает Ставрогин. «Человекобог, — отвечает Кириллов, — в этом разница». Путь человекобожества ведет, по Достоевскому, к системе Шигалева и Великого Инквизитора, т.е. к отрицанию человека, который есть образ и подобие Божье, и отрицанию свободы. Лишь путь Богочеловечества и Богочеловека ведет к утверждению человека, человеческой личности и свободы. Такова экзистенциальная диалектика Достоевского. Человечность, оторванная от Бога и Богочеловека, перерождается в бесчеловечность. Этот переход Достоевский видел на примере атеиста-революционера Нечаева, который совершенно разрывает с гуманистической моралью, с гуманитаризмом и требует жестокости. При этом нужно сказать, что Нечаев, которого автор «Бесов» неверно изображает, был настоящим аскетом и подвижником революционной идеи и в своем «Катехизисе революционера» пишет как бы наставление к духовной жизни революционера, требуя от него отречения от мира. Но поставленная Достоевским проблема очень глубока. Термин «человекобожества», которым у нас злоупотребляли в XX в., может породить недоразумение, и он с трудом переводим на иностранные языки. Это ведь христианская идея, что человек должен достигнуть обожения, но не через самоутверждение и самодовольство. Гуманизм должен быть преодолен (*Aufhebung*), но не уничтожен, в нем была правда, и иногда большая правда по сравнению

с неправдой исторического христианства, в нем была великая правда против бестиализма¹. Но раскрывается эсхатология гуманизма как срединного царства, и это более всего раскрывается русской мыслью. На этом срединном культурном царстве нельзя остановиться, как хотели бы гуманисты Запада, оно разлагается, и обнажаются предельно конечные состояния.

Вл. Соловьев может быть назван христианским гуманистом. Но это гуманизм совсем особенный. Полемизируя с правым христианским лагерем, Вл. Соловьев любил говорить, что гуманистический процесс истории не только есть христианский процесс, хотя бы то и не было признано, но что неверующие гуманисты лучше осуществляют христианство, чем верующие христиане, которые ничего не сделали для улучшения человеческого общества. Неверующие гуманисты новой истории пытались создавать общество более человеческое и свободное, верующие же христиане им противодействовали, защищая и охраняя общество, основанное на насилии и порабощении. Вл. Соловьев особенно выразил это в статье «Об упадке средневекового миросозерцания» и вызвал бурное негодование К. Леонтьева. Он тогда уже разочаровался в своей теократической утопии. Основной идеей христианства он считал идею Богочеловечества, о чем речь будет, когда буду говорить о русской религиозной философии. Это основоположная идея этой философии. Гуманизм (или гуманитаризм) входит составной частью в религию Богочеловечества. В личности Иисуса Христа произошло соединение божественной и человеческой природы, и явился Богочеловек. То же должно

¹ Макс Шелер ошибочно противопоставляет христианство и гуманизм (гуманитаризм), который связывает с *ressentiment*, см. его «L'homme du ressentiment».

произойти в человечестве, в человеческом обществе, в истории. Осуществление Богочеловечества, богочеловеческой жизни предполагает активность человека. В прошлом христианстве не было достаточной активности человека, особенно в православии, и человек часто бывал подавлен. Освобождение человеческой активности в новой истории было необходимо для осуществления Богочеловечества. Отсюда гуманизм, который в сознании может быть не христианским и антихристианским, приобретает религиозный смысл, без него цели христианства не могли бы осуществиться. Вл. Соловьев пытается религиозно осмыслить опыт гуманизма. Это одна из главных его заслуг. Но направление его было примирительное и синтезирующее, у него нет тех трагических конфликтов и разверзающихся бездн, которые раскрываются у Достоевского. Лишь под конец жизни им овладевают пессимистические апокалиптические настроения и ожидание скорого пришествия антихриста. Мысль Вл. Соловьева входит в русскую диалектику о человеке и человечности и неотделима от нее. Его религиозная философия проникнута духом человечности, но она внешне выражена слишком холодно, в ней присущая ему личная мистика рационализирована.

Бухарев — один из наиболее интересных богословов, порожденных нашей духовной средой. Он был архимандритом и ушел из монашества. Он интегрировал человечность целостному христианству. Он требует приобретения Христа всей полнотой человеческой жизни. Всякая истинная человечность для него Христова. Он против умаления человеческой природы Христа, против всякой монофизической тенденции.

Л. Толстого нельзя назвать гуманистом в западном смысле. Его религиозная философия некоторыми своими сторонами ближе к буддизму, чем к христианству.

Но русская человечность ему очень свойственна. Она выразилась в его бунте против истории и против всякого насилия, в его любви к простому трудовому народу. Толстовское учение о непротивлении, толстовское отрицание насилий истории могло возникнуть лишь на русской духовной почве. Л. Толстой есть антипод Ницше, он есть русское противоположение Ницше, как и Гегелю. Значительно позже В. Розанов, когда он принадлежал еще к славянофильскому консервативному лагерю, говорит с возмущением, что человек превращен в средство исторического процесса, и спрашивает, когда же человек появится как цель¹. Только в религии открывается для него значение человеческой личности. Розанов думает, что русскому народу не свойствен пафос величия истории, и в этом он видит преимущество перед народами Запада, помешанными на историческом величии. Лишь один К. Леонтьев думал иначе, чем большая часть русских, и во имя красоты восстает против человечности. Но во имя умственного богатства и многообразия народ должен иметь и свои возражения против основной своей направленности.

К. Леонтьев был ренессансным человеком, любил цветущую культуру. Красота ему была дороже человека, и во имя красоты он был согласен на какие угодно страдания и истязания людей. Он проповедовал мораль ценностей, ценностей красоты, цветущей культуры, государственного могущества в противоположность морали, основанной на верховенстве человеческой личности, на сострадании к человеку. Не будучи жестоким человеком, он проповедовал жестокость во имя своих высших ценностей, совсем как Ницше. К. Леонтьев — первый русский эстет, он думает «не о страждущем че-

¹ См.: В. Розанов. «Легенда о Великом Инквизиторе».

ловечестве, а о поэтическом человечестве». В отличие от большей части русских людей он любил мощь государства. Для него нет гуманных государств, что может быть и верно, но не меняет наших оценочных суждений. Гуманистическое государство есть государство разлагающееся. Все болит у древа жизни. Принятие жизни есть принятие боли. К. Леонтьев не только не верит в возможность царства правды и справедливости на земле, но он и не хочет осуществления правды и справедливости, предполагая, что в таком царстве не будет красоты, которая всюду для него связана с величайшими неравенствами, несправедливостями, насилиями и жестокостями. Смелость и радикализм мысли К. Леонтьева в том, что он осмеливается признаться в том, в чем другие не осмеливаются признаться. Чистое добро некрасиво; чтобы была красота в жизни, необходимо и зло, необходим контраст тьмы и света. Более всего К. Леонтьев ненавидит эвдемонизм. Он восстает против идеи блага людей. Он исповедует эстетический пессимизм. Он считает либерально-эгалитарный процесс уродливым, но вместе с тем и фатальным. Он не верит в будущее своего собственного идеала. Этим он отличается от обычного типа реакционеров и консерваторов. Мир идет к уродливому упрощительному смешению. Мы увидим, как натуралистическая социология переходит у него в апокалиптику, и оценки эстетические совпадают у него с оценками религиозными. Братство и гуманизм он признает лишь для личного спасения души. Он проповедует трансцендентный эгоизм. В первую половину своей жизни он искал счастья в красоте, во вторую половину жизни он искал спасения от гибели¹. Но он не ищет Царства Божьего, особенно

¹ См. мою книгу «Константин Леонтьев».

не ищет Царства Божьего на земле. Ему чужда русская идея братства людей и русское искание всеобщего спасения, ему чужда русская человечность. Он обличает «розовое христианство» Достоевского и Л. Толстого. Странное обвинение Достоевского, христианство которого трагично. К. Леонтьев — одинокий мечтатель, он стоит в стороне и выражает обратный полюс тому, на котором формировалась русская идея. Но и он хотел особенных путей для России. Он отличался большой проницательностью и многое предвидел и предсказал. Тема о судьбе культуры была им очень остро поставлена. Он предвидел возможный декаданс культуры, он многое сказал раньше Ницше, Гюбино, Шпенглера. У него была эсхатологическая направленность. Но следовать за Леонтьевым нельзя, его последователи делаются отвратительными.

Как я говорил уже, есть внутренняя экзистенциальная диалектика, в силу которой гуманизм переходит в антигуманизм, самоутверждение человека приводит к отрицанию человека. В России завершительным моментом этой диалектики гуманизма был коммунизм. Он также имел гуманитарные истоки, он хотел бороться за освобождение человека от рабства. Но в результате социальный коллектив, в котором человек должен был быть освобожден от эксплуатации и насилия, делается поработителем человеческой личности. Утверждается примат общества над личностью, пролетариата — вернее, идеи пролетариата — над рабочим, над конкретным человеком. Человек, освобождающийся от идолопоклонства прошлого, впадает в новое идолопоклонство. Мы видим это уже у Белинского.

Освободившаяся от власти «общего» личность подчиняется власти нового «общего» — социальности. Во имя торжества социальности можно совершить на-

силе над человеческими личностями, какие угодно средства дозволены для осуществления высшей цели. В нашем социалистическом движении Герцен был наиболее свободен от идолопоклонства. Как было у самого Маркса? В этом отношении очень поучительны произведения молодого Маркса, сравнительно поздно изданные¹. Истоки его были гуманистические, он боролся за освобождение человека. Его восстание против капитализма основано было на том, что в капиталистическом обществе происходит отчуждение человеческой природы рабочего, обесчеловечение, овеществление его. Весь моральный пафос марксизма был основан на борьбе против этого отчуждения и обесчеловечения. Марксизм требовал возврата человеку-рабочему полноты его человеческой природы. В молодых произведениях Маркса намечалась возможность экзистенциальной социальной философии. Маркс расплавляет застывшие категории классической буржуазной политической экономики. Он отрицает вечные экономические законы, отрицает за хозяйством характер вечно объективной реальности. Экономика есть лишь активность людей и отношения людей. Капитализм означает лишь отношения живых людей в производстве. Активность человека может изменить отношения людей, изменить экономику, которая есть лишь историческое образование, по существу преходящее. Марксизм по своим первоначальным основам совсем не был тем социологическим детерминизмом, который позже начали утверждать и его друзья, и его враги. Маркс был еще близок к германскому идеализму, из которого он вышел. Но он изначально признал абсолютное верховенство человека, для

¹ Особенно интересна статья «Philosophie und Nationaleconomie».

него человек был верховной ценностью, не подчиненной ничему высшему, и потому гуманизм его подвергся экзистенциальному диалектическому процессу разложения. Замечательное учение о фетишизме товаров есть экзистенциальная социология, которая видит первичную реальность в трудовой человеческой активности, а не в объективированных вещных реальностях или quasi-реальностях. Человек принимает за внешнюю реальность, порабащающую его, то, что есть его собственный продукт, им самим произведенная объективация и отчуждение. Но по философским и религиозным основам своего мирозерцания Маркс не мог дальше пойти верным путем. Он, в конце концов, увидел человека как исключительный продукт общества, класса и подчинил целиком человека новому обществу, идеальному социальному коллективу вместо того, чтобы подчинить общество человеку, окончательно освободить человека от категории социального класса. Русский коммунизм сделает из этого крайние выводы, и произойдет отречение от русской человечности не по целям, а по средствам. И так всегда будет, если будут утверждать человека вне Богочеловечества. Это глубже всех понял Достоевский, хотя его формулировка подлежит критике. Остается вечной истиной, что человек в том лишь случае сохраняет свою высшую ценность, свою свободу и независимость от власти природы и общества, если есть Бог и Богочеловечество. Это тема русской мысли.

2

На почве исторического православия, в котором преобладал монашески-аскетический дух, не была и не могла быть достаточно раскрыта тема о человеке. Пре-

обладал монофизитский уклон. Святоотеческая антропология была ущербна, в ней не было соответствия истине христологической, не было того, что я назвал христологией человека в своей книге «Смысл творчества». Христианство учит об образе и подобии Божиим в человеке и о вочеловечении Бога. Антропология же исторического христианства учит о человеке почти исключительно как о грешнике, которого нужно научить спасению. У одного св. Григория Нисского можно найти более высокое учение о человеке, но и у него еще не осмыслен творческий опыт человека¹. Истина о человеке, о его центральной роли в мироздании, даже когда она раскрывалась вне христианства, имела христианские истоки и помимо христианства не может быть осмыслена. В русской христианской мысли XIX в. — в учении о свободе Хомякова, в учении о Богочеловечестве Вл. Соловьева, во всем творчестве Достоевского, в его гениальной диалектике о свободе, в замечательной антропологии Несмелова, в вере Н. Федорова в воскрешающую активность человека приоткрывалось что-то новое о человеке. Но официальное православие, официальная церковность не хотели об этом слышать. В историческом православии христианская истина о человеке оставалась как бы в потенциальном состоянии. Это та же потенциальность, нераскрытость, которая вообще была свойственна русскому народу в прошлом. Христианский Запад истощил свои силы в разнообразной человеческой активности. В России раскрытие творческих сил человека в будущем. Эта тема поставлена еще Чаадаевым и потом повторяется постоянно в нашей умственной и духовной истории.

¹ См. интересную книгу иезуита Hans von Balthasar «Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse».

На почве русского православия, взятого не в его официальной форме, быть может, возможно раскрытие нового учения о человеке, а значит, и об истории и обществе. Ошибочно противопоставлять христианство и гуманизм. Гуманизм христианского происхождения. Античный, греко-римский гуманизм, давно интегрированный христианству католичеством, не знал высшего достоинства и высшей свободы человека. В греческом сознании человек зависел от космических сил, греческое миросозерцание космоцентрично. В римском сознании человек целиком зависел от государства. Только христианство антропоцентрично и в принципе своем освобождает человека от власти космоса и общества. Противопоставление Достоевским Богочеловечества и человекобожества имеет глубокий смысл. Но самая терминология может вызвать сомнение и требует критического пересмотра. Человек должен стать богом и обожиться, но он может это сделать лишь через Богочеловека и в Богочеловечестве. Богочеловечество предполагает творческую активность человека. Движение идет и от человека к Богу, а не только от Бога к человеку. И это движение от человека к Богу нужно понимать совсем не в смысле выбора, совершаемого человеком через свободу воли, как это, например, понимает традиционное католическое сознание. Это есть творческое движение, продолжающееся миротворение. Но высшее сознание о человеке проходит у нас через раздвоение, через то, что Гегель называл несчастным сознанием. Гоголь — яркий пример «несчастливого сознания», но оно чувствуется и у Л. Толстого и Достоевского. Русская философия, развивавшаяся вне академических рамок, всегда была по своим темам и по своему подходу экзистенциальной. Социальная же тема была у нас лишь конкретизацией темы о человеке.

ГЛАВА V

Социальная тема. Социальная окраска русской мысли. Три периода социалистической мысли. Первоначальное влияние Сен-Симона и Фурье. Развитие русского социализма. Русское народничество и вера в особые пути России. Социализм Белинского. Индивидуалистический социализм Герцена. Обличение мещанства Запада. Чернышевский и «Что делать?». Писарев. Михайловский и «борьба за индивидуальность». Нечаев и «Катехизис революционера». Ткачев как предшественник Ленина. Искание социальной правды. Толстой. Достоевский. Соловьев. Леонтьев. Подготовка марксизма: Желябов. Плеханов.

1

В русском сознании XIX в. социальная тема занимала преобладающее место. Можно даже сказать, что русская мысль XIX в. в значительной своей части была окрашена социалистически. Если не брать социализм в доктринальном смысле, то можно сказать, что социализм глубоко вкоренен в русской природе. Это выразалось уже в том, что русский народ не знал римских понятий о собственности. О московской России говорили, что она не знала греха земельной собственности, единственным собственником являлся царь, не было свободы, но было больше справедливости. Это интересно для объяснения возникновения коммунизма. Славянофилы так же отрицали западное буржуазное понимание частной собственности, как и социалисты революционного направления. Все почти думали, что русский народ призван осущест-

вить социальную правду, братство людей. Все надеялись, что Россия избежит неправды и зла капитализма, что она сможет перейти к лучшему социальному строю, минуя капиталистический период в экономическом развитии. И все думали, что отсталость России есть ее преимущество. Русские умудрялись быть социалистами при крепостном праве и самодержавии. Русский народ самый коммюнитарный в мире народ, таковы русский быт, русские нравы. Русское гостеприимство есть черта коммюнитарности. Предшественниками русского социализма были Радищев и Пестель. У Пестеля социализм носил, конечно, аграрный характер. Первоначально у нас был социальный мистицизм, например у Печерина под влиянием Ламенэ. Основное влияние было влияние Сен-Симона и Фурье. Русские были страстными сенсимонистами и фурьеристами. Социализм этот сначала был чужд политике. М. В. Петрашевский, русский помещик, был убежденным фурьеристом и устроил у себя в деревне фаланстер, который крестьяне сожгли как новшество, противное их быту. Социализм его был мирный, не политический и идиллический. Это была вера в возможность счастливой и справедливой жизни. Кружок Петрашевского собирался для мирных, мечтательных бесед об устройстве человечества «по новому штату» (выражение Достоевского). Петрашевский верил, что социализм по Фурье может быть осуществлен в России еще при самодержавной монархии. Замечательны слова его: «Не найдя ничего достойного своей привязанности — ни из женщин, ни из мужчин, я обрек себя на служение человечеству». Кончилось все это очень печально и очень характерно для исторической власти. В 1849 г. петрашевцы, как их называли, были арестованы, двадцать один человек были приговорены к смертной казни, в том числе Достоевский, с заменой каторгой. Из членов кружка

Спешнев был наиболее революционного направления и может быть признан предшественником коммунизма. Он был наиболее близок к марксистским идеям и был воинствующим атеистом. Богатый помещик, аристократ, красавец — он послужил Достоевскому образцом для Ставрогина. Первые марксисты были русские. Чуть ли не самым первым последователем Маркса был русский степной помещик Сазонов, живший в Париже. Маркс не очень любил русских и был удивлен, что у него среди русских находятся последователи раньше, чем среди западных людей. Он не предвидел роли, которую он будет играть в России. Социализм у русских носил религиозный характер и тогда, когда был атеистическим. Устанавливают три периода русской социалистической мысли. Социализм утопический, влияние идей Сен-Симона и Фурье; социализм народнический, наиболее русский, более близкий к идеям Прудона; социализм научный, или марксистский¹. Я бы прибавил к этому еще четвертый период — социализм коммунистический, который можно определить как волонтаристический, экзальтирующий революционную волю. Первоначально в русском социализме было решительное преобладание социального над политическим. Так было не только в социализме утопическом, но и в социализме народническом в 70-е годы. Лишь в конце 70-х годов, когда образовалась партия Народной Воли, социалистическое движение становится политическим и переходит к террористической борьбе. Иногда говорили, что социальный вопрос в России носит консервативный, а не революционный характер. Это связано было, главным образом, с русскими традиционными формами крестьянской общины и рабочей

¹ К. А. Пажитнов. «Развитие социалистических идей в России» и П. Сакулин. «Русская литература и социализм».

артели. Это была идеология мелкого производителя. Социалисты-народники боялись политического либерализма, так как он ведет за собой торжество буржуазии. Герцен противник политической демократии. Одно время он даже верит в полезную роль царя и готов поддерживать монархию, если она будет защищать народ. Социалисты более всего не хотят западного пути развития для России, хотят во что бы то ни стало избежать капиталистической стадии.

2

Народничество есть своеобразное русское явление, как своеобразно русским явлением был русский нигилизм и русский анархизм. Оно имело многообразные проявления. Было народничество консервативное и революционное, материалистическое и религиозное. Народниками были славянофилы и Герцен, Достоевский и революционеры 70-х годов. И всегда в основании лежала вера в народ как хранителя правды. Народ отличали от нации и даже противопоставляли эти два понятия. Народничество не есть национализм, хотя могло принимать националистическую окраску. Для религиозного народничества народ есть некий мистический организм, более уходящий и в глубь земли и в глубь духа, чем нация, которая есть рационализированное историческое образование, связанное с государством. Народ есть конкретная общность живых людей, нация же есть более отвлеченная идея. Но и в религиозном народничестве, у славянофилов, у Достоевского и Л. Толстого народ был по преимуществу крестьяне, трудовые классы общества. В народничестве же не религиозном, революционном, народ отождествлялся с социальной

категорией трудового класса общества и его интересы отождествлялись с интересами труда. Народность и демократичность (в социальном смысле) смешивались. Славянофилы думали, что в простом народе, в крестьянстве более сохранилась русская народность и православная вера, характерная для русского народа, чем в классах образованных и господствующих. Для русского народничества, в отличие от национализма, характерно отрицательное отношение к государству, оно имело анархическую тенденцию, и это в славянофильстве так же, как и в народничестве левого лагеря. Государство представлялось вампиром, сосущим кровь народа, паразитом на теле народа. Народническое сознание связано с разрывом, с противоположением, с отсутствием единства. Народ не есть единое целое данной исторической национальности. Народ противопоставлялся то интеллигенции и образованным классам, то дворянству и классам господствующим. Обычно народник-интеллигент не чувствовал себя органической частью народного целого, исполняющей функцию в народной жизни. Он сознавал свое положение ненормальным, не должным, даже греховным. В народе не только скрыта правда, но и скрыта тайна, которую нужно разгадать. Народничество было порождением неорганического характера русской истории петровского периода, паразитарного характера массы русского дворянства. И лучшей, сравнительно небольшой части русского дворянства делает большую честь, что в ней возникло народническое сознание. Это народническое сознание было «работой совести», было сознание греха и покаяния. Это сознание греха и покаяния достигает своей вершины в лице Л. Толстого. У славянофилов это было по-иному и связано с ложной идеализацией допетровского периода русской истории, как органическо-

го. Поэтому социальная тема не была у них достаточно ясно выражена. Можно сказать, что славянофильская социальная философия заменяет церковь общиной и общину церковью. Но социальная идеология славянофилов носила народнический и антикапиталистический характер. По быту своему славянофилы оставались типичными русскими барамы. Но, видя правду в простом народе, в крестьянстве, они пытались подражать народному быту. Это наивно выражалось в якобы народной русской одежде, которую они пробовали носить. По этому поводу Чаадаев острил, что К. Аксаков оделся до того по-русски, что его на улице принимали за персианина. У кающихся дворян 70-х годов, которые шли в народ, сознание греха перед народом и покаяние шли глубже. Но во всяком случае славянофилы верили, что пути России особые, что у нас не будет развития капитализма и образования сильной буржуазии, что сохранится общинность русского народного быта в отличие от западного индивидуализма. Торжествующая на Западе буржуазность их отталкивала, хотя, может быть, с меньшей остротой, чем Герцена.

В последний период у Белинского складывалось миросозерцание, которое можно считать основой русского социализма. После него в истории нашей социалистической мысли руководящую роль будет играть публицистическая критика. За ней скрывалась наша социальная мысль от цензуры. Это имело печальные последствия для самой литературной критики, которая не стояла на высоте русской литературы. Было уже сказано, что новый девиз Белинского был: «Социальность, социальность — или смерть». Белинский любил литературу, и у него, как у критика, была большая чуткость. Но из сострадания к несчастным он отказал в праве думать об искусстве, о знании. Им овладела со-

циальная утопия, страстная вера, что не будет больше богатых и бедных, не будет царей и подданных, люди будут братья, и наконец, поднимется человек во весь свой рост. Я употребляю слово «утопия» совсем не для обозначения неосуществимости, а лишь для обозначения максимального идеала. Ошибочно было бы думать, что социализм Белинского был сентиментальным, он был страстным, но не сентиментальным, и в нем звучали зловещие ноты: «Люди так глупы, что их насильно нужно вести к счастью». И для осуществления своего идеала Белинский не останавливается перед насилием и кровью. Белинский совсем не был экономистом, имел мало знаний, в этом он отличался от хорошо вооруженного Чернышевского. Но его можно признать, как я уже говорил, одним из предшественников русского марксистского социализма и даже коммунизма. Он менее типичный народник, чем Герцен. Белинскому принадлежат слова: «Не в парламент пошел бы освобожденный русский народ, а в кабак побежал бы пить вино, бить стекла и вешать дворян». Он признавал положительное значение за развитием в России буржуазии. Но и он думал, что Россия лучше Европы разрешит социальный вопрос. Белинский интересен потому, что в нем раскрывается первоначальная моральная основа русского социализма вообще.

Гораздо более характерен для народнического социализма Герцен. Он страстно любил свободу и защищал ценность и достоинство личности. Но он верил, что русский мужик спасет мир от торжествующего мещанства, которое он видел и в западном социализме, и у рабочих Европы. Он резко критикует парламентскую демократию, и это типично для народников. В европейском мещанском мире он видит два стана: «С одной стороны, мещане-собственники, упорно отка-

зывающиеся поступиться своими монополиями, с другой — неимущие *мещане*, которые хотят вырвать из их рук их достояние, но не имеют силы, т.е., с одной стороны, *скудость*, с другой — *зависть*. Так как действительно нравственного начала во всем этом нет, то и место лица в той или другой стороне определяется внешними условиями состояния, общественного положения. Одна волна оппозиции за другой достигает победы, т.е. собственности или места, и, естественно, переходит со стороны зависти на сторону скудости. Для этого перехода ничего не может быть лучше, как бесплодная качка парламентских прений, — она дает движение и пределы, дает *вид дела* и форму общих интересов, для достижения своих личных целей»¹. Тут Герцен обнаруживает большую проницательность. У Герцена были анархические тенденции, но анархизм этот был ближе к Прудону, самому родственному ему социальному мыслителю, чем к Бакунину. Поразительно, что скептический и критический Герцен искал спасения в сельской общине. В экономической отсталости России он видел ее великое преимущество для решения социального вопроса. Это мотив традиционный. Россия может не допустить развития капитализма, буржуазии и пролетариата. В русском народе есть задатки коммюнитарности, общности, возможного братства людей, которого нет уже у народов Запада. Там произошло грехопадение и изживаются его последствия. Герцен во многом сходится с славянофилами, но не имеет их религиозных основ. Наиболее трудно было Герцену соединить принцип общности, коммюнитарности с принципом личности и свободы. Герцен оставался верен своему социальному идеалу, но веры у него не было, ему был

¹ Цитата взята из «Былое и думы».

свойствен исторический пессимизм. Он имел опыт, которого не имел Белинский, и ему не свойственна была энтузиастическая вера последнего. У него была острая наблюдательность, мир же являл картины, мало благоприятные для оптимистических иллюзий. Типичный народник по своему социальному мирозерцанию, он остался индивидуальной и оригинальной фигурой в истории русской социальной мысли. В письме к Мишле в защиту русского народа Герцен писал: «Россия никогда не сделает революцию с целью отделаться от царя Николая и заменить его царями-представителями, царями-судьями, царями-полицейскими». Этим он хотел сказать, что в России не будет революции буржуазной, либеральной, а будет революция социальная. В этом было замечательное предвидение.

В 60-е годы меняются характер и тип русской интеллигенции, она имеет иной социальный состав. В 40-е годы интеллигенция была еще по преимуществу дворянской. В 60-е годы она делается разночинной. Приход разночинца — очень важное явление в истории русских социальных течений. В России возникает интеллигентный пролетариат, который будет ферментом революционного брожения. Большую роль будут играть интеллигенты, вышедшие из духовного сословия. Бывшие семинаристы делаются нигилистами. Чернышевский и Добролюбов — сыновья священников, воспитанные в семинарии. Есть что-то таинственное в возникновении общественных движений. В 60-е годы в России открывается «общество», образуется общественное мнение. Этого еще не было в 40-е годы, когда существовали одиночки и небольшие кружки. Центральной фигурой в русской социальной мысли 60-х годов был Н. Г. Чернышевский, он был идейным вождем. Необходимо отметить нравственный характер Черны-

шевского. Такие люди составляют нравственный капитал, которым впоследствии будут пользоваться менее достойные люди. По личным нравственным качествам это был не только один из лучших русских людей, но и человек, близкий к святости¹. Да, этот материалист и утилитарист, этот идеолог русского «нигилизма» был почти святой. Когда жандармы везли его в Сибирь, на каторгу, то они говорили: нам поручено везти преступника, а мы везем святого. Дело Чернышевского было одной из самых отвратительных фальсификаций, совершенных русским правительством. Он был приговорен к девятнадцати годам каторги. Нужно было изъять Чернышевского как человека, который мог иметь вредное влияние на молодежь. Он вынес каторгу героически, можно было бы даже сказать, что он перенес свое мученичество с христианским смирением. Он говорил: я борюсь за свободу, но я не хочу свободы для себя, чтобы не подумали, что я борюсь из корыстных целей. Так говорил и писал «утилитарист». Он ничего не хотел для себя, он весь был жертва. В это время слишком многие православные христиане благополучно устраивали свои земные дела и дела небесные. Любовь Чернышевского к жене, с которой он был разлучен, — одно из самых изумительных проявлений любви между мужчиной и женщиной, она еще выше любви Милля к своей жене, Льюиса к Дж. Элиот. Нужно читать письма Чернышевского с каторги к своей жене, чтобы вполне оценить нравственный характер Чернышевского и почти мистический характер его любви к жене. Случай Чернышевского поражает несоответствием между

¹ См. необыкновенно интересную книгу «Любовь у людей 60-х годов», где собраны письма Чернышевского, особенно к жене, с каторги.

довольно жалкой материалистической и утилитарной его философией и его подвижнической жизнью, высотой его характера. Тут нужно вспомнить слова Вл. Соловьева: русским нигилистам свойствен такой силлогизм — человек произошел от обезьяны, следовательно, будем любить друг друга. Русские революционеры, которые будут вдохновляться идеями Чернышевского, ставят интересную психологическую проблему: лучшие из русских революционеров соглашались в этой земной жизни на преследования, нужду, тюрьму, ссылку, каторгу, казнь, не имея никаких надежд на иную, потустороннюю жизнь. Очень невыгодно было сравнение для христиан того времени, которые очень дорожили благами земной жизни и рассчитывали на блага жизни небесной. Чернышевский был очень ученый человек, он знал все, знал богословие, философию Гегеля, естественные науки, историю и был специалистом по политической экономии. Но тип его культуры не был особенно высоким, он был ниже типа культуры идеалистов 40-х годов, таков был результат демократизации. Маркс начал изучать русский язык, чтобы читать экономические труды Чернышевского, так высоко они оценивались. Чернышевскому прощали отсутствие литературного таланта. В его писаниях не было никакой внешней привлекательности, он не может сравниться с более блестящим Писаревым. Социализм Чернышевского был близок народническому социализму Герцена, он тоже хотел опираться на крестьянскую общину и на рабочую артель, так же хотел избежать капиталистического развития для России. В своей «Критике философских предубеждений против общинного землевладения» он, пользуясь терминологией гегелевской диалектики, пытался показать, что можно миновать средний капиталистический период развития, доведя его до крайнего

минимума, почти до нуля. Основной его социальной идеей было противоположение национального богатства и народного благосостояния. При этом Чернышевский был за индустриальное развитие, и в этом не был народником, если под народничеством понимать требование, чтобы Россия оставалась исключительно земледельческой страной и не вступала на путь развития промышленности. Но он верил, что это промышленное развитие может совершаться не западным капиталистическим путем. Общественно-народническим у него оставался примат распределения над производством. Чернышевский готов был даже видеть в себе что-то общее с славянофилами. Но как велико психологическое различие между Чернышевским и Герценом, несмотря на сходство в социальных идеалах! Это — различие душевного склада разночинца и барина, демократа и человека аристократической культуры. Чернышевский писал о Герцене: «Какой умница! Какой умница! И как отстал! Ведь он до сих пор думает, что он продолжает остроумничать в московских салонах и препираться с Хомяковым. А время теперь идет с страшной быстротой: месяц стоит прежнего десятка лет. Присмотреться, — у него все еще внутри московский барин сидит». Тут метко выражено различие поколений, которое всегда играло такую огромную роль в России. Герцен по своей душевной структуре оставался «идеалистом» 40-х годов, несмотря на Фейербаха, на свой скептицизм. Более мягкий тип «идеалиста» 40-х годов заменяется более жестким типом «реалиста» 60-х годов. Так впоследствии более мягкий тип народника заменяется у нас более жестким типом марксиста, более мягкий тип меньшевика более жестким типом большевика. При этом лично Чернышевский несколько не был жестким типом, он был необыкновенно человечен, любвеоби-

лен, жертвен. Но мысль его была иначе окрашена, воля иначе направлена. Интеллигенты 60-х годов, «мыслящие реалисты», не признавали игры творческих избыточных сил, не признавали всего рождающегося от избытка досуга. Их реализм был беден, сознание сужено и сосредоточено на едином, главном для них, они были «иудеи», а не «эллины». Они противились всем утонченностям, противились и утонченному скепсису, который позволял себе Герцен, противились и игре остроумия, они были догматики. У «нигилистов» 60-х годов появляется аскетическая складка, характерная для последующей революционной интеллигенции. Без этой аскетической складки невозможна была бы героическая революционная борьба. Очень усиливается нетерпимость и изоляция себя от всего остального мира. Это приведет к «Катехизису революционера» Нечаева. Этот аскетический элемент был выражен в «Что делать?» Чернышевского.

«Что делать?» принадлежит к типу утопических романов. Художественных достоинств этот роман не имеет, он написан не талантливо. Социальная утопия, изложенная в сне Веры Павловны, довольно элементарная. Кооперативные швейные мастерские сейчас никого не могут испугать, не могут вызвать и энтузиазма. Но роман Чернышевского все же очень замечателен и имел огромное значение. Это значение было, главным образом, моральное. Это была проповедь новой морали. Роман, признанный катехизисом нигилизма, был оклеветан представителями правого лагеря, начали кричать о его безнравственности те, кому это менее всего было к лицу. В действительности мораль «Что делать?» очень высокая и, уж во всяком случае, бесконечно более высокая, чем гнусная мораль «Домостроя», позорящего русский народ. Бухарев, один из самых замечательных

русских богословов, признал «Что делать?» христианской по духу книгой. Прежде всего, это книга аскетическая, в ней есть тот аскетический элемент, которым была проникнута русская революционная интеллигенция. Герой романа Рахметов спит на гвоздях, чтобы приготовить себя к перенесению пытки, он готов во всем себе отказать. Наибольшие нападения вызвала проповедь свободной любви, отрицание ревности, как основанной на дурном чувстве собственности. Эти нападения исходили из правого, консервативного лагеря, который на практике наиболее придерживался гедонистической морали. Половая распущенность процветала, главным образом, в лагере гвардейских офицеров, праздных помещиков и важных чиновников, а не в лагере аскетически настроенной революционной интеллигенции. Мораль «Что делать?» должна быть признана очень чистой и отрешенной. Проповедь свободы любви есть проповедь искренности чувства и ценности любви как единственного оправдания отношений между мужчиной и женщиной. Прекращение любви с одной из сторон есть прекращение смысла отношений. Чернышевский восстает против всякого социального насилия над человеческими чувствами, он движется любовью к свободе, уважением к свободе и искренности чувства. Единственная любовь к женщине, которую знал Чернышевский в своей жизни, была примером идеальной любви. Тема свободы любви у Чернышевского ничего общего не имела с темой «оправдания плоти», которая у нас играла роль не у нигилистов и революционеров, а в утонченных и эстетизирующих течениях начала XX в. «Плоть» очень мало интересовала Чернышевского, она интересовала впоследствии Мережковского, его же интересовала свобода и правдивость. Повторяю, мораль романа «Что делать?» вы-

сокая, и она характерна для русского сознания. Русская мораль в отношении к полу и любви очень отличается от морали западной. Мы всегда были в этом отношении свободнее западных людей, и мы думали, что вопрос о любви между мужчиной и женщиной есть вопрос личности и не касается общества. Если французу сказать о свободе любви, то он представляет себе прежде всего половые отношения. Русские же, менее чувственные по природе, представляют себе совсем иное — ценность чувства, не зависящего от социального закона, свободу и правдивость. Серьезную и глубокую связь между мужчиной и женщиной, основанную на подлинной любви, интеллигентные русские считают подлинным браком, хотя бы он не был освящен церковным и государственным законом. И, наоборот, связь, освященную церковным законом, при отсутствии любви, при насилиях родителей и денежных расчетах, считают безнравственной, она может быть прикрытым развратом. Русские менее законники, чем западные люди, для них содержание важнее формы. Поэтому свобода любви в глубоком и чистом смысле слова есть русский догмат, догмат русской интеллигенции, он входит в русскую идею, как входит отрицание смертной казни. Тут мы не сговоримся с западноевропейскими людьми, законными в законническую цивилизацию, особенно не сговоримся с официальными католиками, превратившими христианство в религию закона. Для нас важнее человек, для них важнее общество и цивилизация. Чернышевский имел самую жалкую философию, которой была заполнена поверхность его сознания. Но глубина его нравственной природы внушала ему очень верные и чистые жизненные оценки. В нем была большая человечность, он боролся за освобождение человека. Он боролся за человека против власти общества над че-

ловеческими чувствами. Но мышление его оставалось социальным, у него не было психологии и не было метафизической глубины человека в его антропологии. Статья «Антропологический принцип в философии», навеянная Фейербахом, была слабой и поверхностной.

Д. Писарев и журнал «Русское слово» представляли другие течения в 60-е годы, чем Чернышевский и журнал «Современник». Если Чернышевского считали типичным социалистом, то Писарева считали индивидуалистом. Но и у Писарева были характерные русские социальные мотивы. Верховной ценностью для него была свободная человеческая личность, и он наивно связывал это с материалистической и утилитарной философией. Мы увидим, что тут было главное внутреннее противоречие русского «нигилизма». Писарев интересовался не только обществом, но и качеством человека, он хотел появления свободного человека. Таким человеком, «мыслящим реалистом» он считал только интеллигента, человека умственного труда. У него прорывается высокомерное отношение к представителям физического труда, чего нельзя встретить у Чернышевского. Но это не мешает ему отождествлять интересы личности и интересы труда, что потом будет развивать Н. Михайловский. Он требует полезного труда, проповедует идею экономии сил. Он пишет в статье «Реалисты»: «Конечная цель всего нашего мышления и всей деятельности каждого честного человека все-таки состоит в том, чтобы разрешить навсегда неизбежный вопрос о голодных и раздетых людях; вне этого вопроса нет решительно ничего, о чем бы стоило заботиться, размышлять и хлопотать». Выражено в крайней форме, но тут «нигилист» Писарев был ближе к Евангелию, чем «империалист», хотя бы и православный, считающий конечной целью могущество государства.

Писарев заслуживает отдельного рассмотрения в связи с вопросом о русском нигилизме и русском отношении к культуре. Он интересен своим вниманием к теме о личности. Он представлял русское радикальное просвещение. Он не был народником.

3

70-е годы были у нас временем народничества по преимуществу. Интеллигенция шла в народ, чтобы уплатить ему свой долг, искупить свою вину. Первоначально это не было революционное движение. Политическая борьба за свободу отступила на второй план. Даже «Черный передел», стремившийся к переделу земли и отдаче ее крестьянам, был против политической борьбы. Народническая интеллигенция шла в народ, чтобы слиться с его жизнью, просвещать его и улучшить его экономическое положение. Революционный характер народническое движение приобретает лишь после того, как правительство начало преследования против деятельности народников, носившей культурный характер. Судьба народников 70-х годов была трагична потому, что они не только встречали преследования со стороны власти, но они не были приняты самим народом, который имел иное мирозерцание, чем интеллигенция, иные верования. Крестьяне иногда выдавали представителям власти народников-интеллигентов, которые готовы были отдать свою жизнь народу. Это привело к тому, что интеллигенция перешла к террористической борьбе. Но в период расцвета народнического движения и народнических иллюзий Н. Михайловский, властитель дум левой интеллигенции того времени, отказывается от свободы во имя социальной

правды, во имя интересов народов. Он требует социальных, а не политических реформ. «Для «общечеловека», для *сiтoуeн'а*, — писал Михайловский, — для человека, вкусившего плодов общечеловеческого древа познания добра и зла, не может быть ничего соблазнительнее свободы политики, свободы совести, слова, устного и печатного, свободы обмена мыслей и пр. И мы желаем этого, конечно, но если все, связанные с этой свободой, права должны только протянуть для нас роль яркого ароматного цветка, — мы не хотим этих прав и этой свободы! Да будут они прокляты, если они не только не дадут нам возможности рассчитаться с долгами, но еще увеличат их!» Это место очень характерно для психологии народников 70-х годов. При этом нужно сказать, что у Михайловского не было народопоклонства, он представитель интеллигенции, и для него обязательны интересы народа, но не обязательны мнения народа, он совсем не стремился к опрощению. Он различает работу чести, свойственную трудовому народу, который должен восходить, и работу совести, которая должна быть свойственна привилегированным образованным классам, они должны искупить свою вину перед народом. Работа совести есть покаяние в социальном грехе, и она захватывает Михайловского. В 70-е годы меняется умственная атмосфера. Крайности нигилизма сглаживаются. Происходит переход от материализма к позитивизму. Прекращается исключительное господство естественных наук, Бюхнер и Молешотт более не интересуют. На левую интеллигенцию влияют О. Конт, Д. С. Миль, Гер. Спенсер. Но отношение к течениям западной мысли делается более самостоятельным и критическим. В 70-е годы у нас уже был расцвет творчества Достоевского и Л. Толстого, появление Вл. Соловьева. Но левая народническая интеллигенция

остается замкнутой в своем мире и имеет своих властителей дум. Наиболее интересен Н. Михайловский, человек умственно одаренный, замечательный социолог, поставивший интересные проблемы, но с очень невысокой философской культурой, знакомый, главным образом, с философией позитивизма. В отличие от людей 40-х годов, он почти совсем не знал немецкой идеалистической философии, которая могла бы помочь ему лучше решить беспокоившие его вопросы о «субъективном методе» в социологии и о «борьбе за индивидуальность»¹. У него была очень верная и очень русская мысль о соединении правды-истины и правды-справедливости, о целостном познании всем существом человека. Это всегда думали и Хомяков и Ив. Киреевский, имевшие совсем иное философское и религиозное мировоззрение, а потом Вл. Соловьев. Н. Михайловский был совершенно прав, когда он восставал против перенесения методов естественных наук в науки социальные и настаивал на том, что в социологии неизбежны оценки. В этюдах «Герои и толпа» и «Патологическая магия» он употребляет метод психологического вживания, что нужно решительно отличать от нравственных оценок социальных явлений. В субъективном методе в социологии была неосознанная правда персонализма. Подобно Ог. Контю, Михайловский устанавливает три периода человеческой мысли, которые именуется — объективно-антропоцентрический, эксцентрический и субъективно-антропоцентрический. Свое мирозерцание он называет *субъективно-антропоцентрическим* и противопоставляет его метафизическому (эксцентрическому) мирозерцанию. Экзистенциальная филосо-

¹ См. мою старую книгу «Субъективизм и индивидуализм в общественной философии».

фия по-иному может быть признана субъективно-антропоцентрической. Христианство — антропоцентрично, оно освобождает человека от власти объективного мира и космических сил. Но в 70-е годы вся умственная жизнь стояла под знаком сиентизма и позитивизма. Тема Михайловского с трудом прорывалась через толщу позитивизма. Тема, поставленная еще Белинским и Герценом, о конфликте между человеческой личностью, индивидуумом, и природным и историческим процессом приобретает своеобразный характер в социологических работах Михайловского.

Вся социологическая мысль сторонника субъективного метода определялась борьбой против натурализма в социологии, против органичной теории общества и применения дарвинизма к социальному процессу. Но он не понимает, что натурализму в социологии нужно противопоставлять духовные начала, которые он не хочет признать, и он не видит, что сам остается натуралистом в социологии. Михайловский утверждает борьбу между индивидуумом как дифференцированным организмом и обществом как дифференцированным организмом. Когда побеждает общество как организм, то индивидуум превращается в орган общества, в его функцию. Нужно стремиться к устройству общества, при котором индивидуум будет не органом и функцией, а высшей целью. Для Михайловского таким обществом представлялось социалистическое общество. Общество капиталистическое в максимальной степени превращает индивидуум в орган и функцию. Поэтому Михайловский, как Герцен, является защитником индивидуалистического социализма. Он не делает философского различия между индивидуумом и личностью и индивидуум понимает слишком биологически; целостный индивидуум у него носит совершенно биологический

характер. Он хочет максимального физиологического разделения труда и враждебен общественному разделению труда. При общественном разделении труда, при органическом типе общества, индивидуум лишь «палец от ноги общественного организма». Он резко критикует дарвинизм в социологии, и критика его бывает очень удачной. С позитивизмом Михайловского трудно примирить его верную идею, что пути природы и пути человека противоположны. Он враг «естественного хода вещей», он требует активного вмешательства человека в изменение «естественного хода». Он обнаружил очень большую проницательность, когда обличал реакционный характер натурализма в социологии и вставал против применения дарвиновской идеи борьбы за существование к жизни общества. Немецкий расизм есть натурализм в социологии. Михайловский защищал русскую идею, обличая ложь этого натурализма. Ту же идею я по-иному философски формулирую. Есть два понимания общества: или общество понимается как природа, или общество понимается как дух. Если общество есть природа, то оправдывается насилие сильного над слабым, подбор сильных и приспособленных, воля к могуществу, господство человека над человеком, рабство и неравенство, человек человеку волк. Если общество есть дух, то утверждается высшая ценность человека, права человека, свобода, равенство и братство. Михайловский имеет в виду это различие, но выражает его очень несовершенно, в биологических категориях. Это есть различие между русской и немецкой идеей, между Достоевским и Гегелем, между Л. Толстым и Ницше.

Михайловский делает важное различие между типами и ступенями развития. Он думает, что в России есть высокий тип развития, но на низкой ступени развития.

Высокая ступень развития европейских капиталистических обществ связана с низким типом развития. Эту же идею по-иному выражали славянофилы, это была и идея Герцена. Михайловский был общественник и мыслитель общественно, как и вся левая русская интеллигенция. Но иногда он производит впечатление врага общества, он видит в обществе, в совершенном обществе врага личности. «Личность, — говорит он, — никогда не должна быть принесена в жертву; она свята и неприкосновенна». Народничество Михайловского выразалось в том, что он утверждал совпадение интересов личности и народа, личности и труда. Но это не помешало ему видеть возможность трагического конфликта личности и народных масс, он как бы предвидел конфликт, который случится в разгар русской революции. «У меня на столе стоит бюст Белинского, который мне очень дорог, вот шкаф с книгами, за которыми я провел много ночей. Если в мою комнату вломится русская жизнь со всеми ее бытовыми особенностями и разобьет бюст Белинского и сожжет мои книги, я не покороюсь и людям деревни; я буду драться, если у меня, разумеется, не будут связаны руки». Значит, может быть долг борьбы личности против общества-организма, но и против народа. Михайловский повсюду проводит идею борьбы за индивидуальность. «Человеческая личность представляет собою одну из ступеней индивидуальности». Он субъективно выбирает ее, как верховенствующую.

Защитником личности, сторонником индивидуалистического социализма был также П. Л. Лавров. Это был человек обширной учености, много ученее Михайловского, но менее талантливый, он писал очень скучно. Вначале профессор Артиллерийской академии, он провел значительную часть жизни в эмиграции и был идейным руководителем революционного движения

70-х годов. Про него остряли, что он начинает обоснование революционного социализма космогонически, с движения туманных масс. Наиболее известен он своей книгой «Исторические письма», напечатанной под псевдонимом Миртова. Лавров утверждал антропологизм в философии и основным двигателем исторического процесса признавал критически мыслящие личности. Он проповедует обязанность личности развиваться. Но нравственные достоинства личности у него осуществляются в группе, в партии. Персонализм Лаврова ограничен. Для него, в сущности, человека, как отдельной личности, не существует, он образуется обществом. У Лаврова есть уже элементы марксизма. Но он, как и все социалисты-народники, противник либеральной борьбы за конституцию и хочет опереться на общину и артель. Социализм, связанный с позитивной философией, не дает возможности обосновать ценность и независимость личности. По-настоящему проблема личности поставлена Достоевским. Народничество Лаврова выражалось, главным образом, в том, что он признает вину интеллигенции перед народом и требует уплаты долга народу. Но в 70-е годы были формы народничества, которые требовали от интеллигенции полного отречения от культурных ценностей не только во имя блага народа, но и во имя мнений народа, эти формы народничества не защищали личности. Иногда народничество принимало религиозную и мистическую окраску. В 70-е годы существовали религиозные братства, и они тоже представляли одну из форм народничества. Народ жил под «властью земли», и оторванная от земли интеллигенция готова была подчиниться этой власти.

Интеллигенция разочаровалась в революционности крестьянства. В народе были еще сильны старые

верования в религиозную освященность самодержавной монархии, он был более враждебен помещикам и чиновникам, чем царю. И народ плохо принимал просвещение, которое ему предлагала интеллигенция, чуждая религиозным верованиям народа. Все это наносило удар народничеству и объясняет переход к политической борьбе и террору. В конце концов, разочарование в крестьянстве привело к возникновению русского марксизма. Но в России были более крайние революционеры и по поставленным целям и в особенности по средствам и методам борьбы, чем преобладающие течения народнического социализма. Таковы Нечаев и Ткачев. Нечаев был изувер и фанатик, но натура героическая. Он проповедовал обман и грабеж как средства социального переворота и беспощадный террор. Это был настолько сильный человек, что во время своего пребывания в Алексеевском равелине он спропагандировал стражу тюрьмы и через нее передавал директивы революционному движению. Он был одержим одной идеей и во имя этой идеи требовал жертвы всем. Его «Катехизис революционера» есть своеобразно-аскетическая книга, как бы наставление к духовной жизни революционера. И предъявляемые им требования суровее требований сирийской аскезы. Революционер не должен иметь ни интересов, ни дел, ни личных чувств и связей, ничего своего, даже имени. Все должно быть поглощено единственным, исключительным интересом, единственной мыслью, единственной страстью — революцией. Все, что служит революции, — морально, революция есть единственный критерий добра и зла. Нужно пожертвовать множественным во имя единого. Но это и есть принцип аскезы. При этом живая человеческая личность оказывается раздавленной, от нее отнимается все богатство содер-

жания жизни во имя божества — революции. Нечаев требовал железной дисциплины и крайней централизации кружков, и в этом он предшественник большевизма. Революционная тактика Нечаева, допускавшая самые аморальные средства, оттолкнула большую часть русских революционеров народнического направления, она испугала даже Бакунина, об анархизме которого речь будет в другой главе. Наибольший идеологический интерес, как теоретик революции, представлял П. Ткачев, которого нужно признать предшественником Ленина¹. Ткачев был противник Лаврова и Бакунина, он был очень враждебен всякой анархической тенденции, столь свойственной социалистам-народникам. Он был единственный из старых революционеров, который хотел власти и думал о способах ее приобретения. Он государственник, сторонник диктатуры власти, враг демократии и анархизма. Революция для него есть насилие меньшинства над большинством. Господство большинства есть эволюция, а не революция. Революции не делают цивилизованные люди. Нельзя допустить превращения государства в конституционное и буржуазное. По Ткачеву, тоже при всем его отличии от народничества, Россия должна избежать буржуазно-капиталистического периода развития. Он против пропаганды и подготовки революции, на чем особенно настаивал Лавров. Революционер должен всегда считать народ готовым к революции. Русский народ социалист по инстинкту. Отсутствие настоящей буржуазии есть преимущество России для социальной революции — мотив традиционно народнический. Интересно, что Ткачев считал абсурдом разрушение государства.

¹ См.: П. Н. Ткачев. «Избранные сочинения». Четыре тома. Москва. 1933 г.

Он якобинец. Анархист хочет революции через народ, якобинец же через государство. Ткачев, подобно большевикам, проповедует захват власти революционным меньшинством и использование государственного аппарата для своих целей. Он сторонник сильной организации. Ткачев один из первых говорил в России о Марксе. Он пишет в 1875 г. письмо к Энгельсу, в котором говорит, что пути русской революции особые и что к России не применимы принципы марксизма. Маркс и Энгельс говорили о буржуазном характере революции в России и были скорее «меньшевиками», чем «большевиками». В этом отношении интересно письмо Маркса к Н. Михайловскому. Ткачев более предшественник большевизма, чем Маркс и Энгельс. Он интересен как теоретик русской революции и как предшественник большевизма. Мысли его острые. Но культурный уровень его очень невысок. Он был также литературным критиком, очень плохим, признал «Войну и мир» бездарным и вредным произведением. Это свидетельствует о существовании пропасти между движением революционным и движением культурным.

4

Теперь переходим в другой климат, в котором расцвел русский гений. Социально-революционная тема, когда ей отдавались целиком, подавляла сознание, вызывала конфликт с творческим богатством мысли, с цветением культуры. На русской социально-революционной мысли лежала печать своеобразного аскетизма. Подобно тому, как христианские аскеты прошлого думали, что нужно прежде всего бороться с личным грехом, русские революционеры думали, что нуж-

но прежде всего бороться с социальным грехом. Все остальное приложится потом. Но были люди, которым было свойственно сильное чувство греха, которым не была чужда русская социальная тема и которые обнаружили гениальное творчество. Таковы прежде всего Л. Толстой, Достоевский и Вл. Соловьев. Великие русские писатели, столь противоположные по своему типу, представители религиозного народничества, оба верили в правду простого трудового народа. Русский гений, в отличие от западноевропейского, поднявшись на вершину, бросается вниз и хочет слиться с землей и народом, он не хочет быть привилегированной расой, ему чужда идея сверхчеловека. Достаточно сравнить Л. Толстого с Ницше. И Толстой и Достоевский, по основам своего мирозерцания, враждебны революционной интеллигенции, а Достоевский был к ней даже несправедлив, и его обличения напоминали памфлет. Но оба стремились к социальной правде, лучше сказать, что оба стремились к Царству Божьему, в которое входит и социальная правда. Для них тема социальная приобретала характер темы религиозной. Л. Толстой с небывалым радикализмом восстает против неправды и лжи истории, цивилизации, основ государства и общества. Он обличает историческое христианство, историческую церковь в приспособлении заветов Христа к закону этого мира, в замене Царства Божьего царством кесаря, в измене закону Бога. У него было потрясающее чувство вины, вины не только личной, но и того класса, к которому он принадлежал. Древний аристократ по рождению, настоящий грандсеньор, он не может вынести своего привилегированного положения и всю жизнь с ним борется. Такого отречения от своего аристократизма, от своего богатства и, в конце концов, от своей славы Запад не знал. Толстой совсем

не был последователен, он не умел осуществить своей веры в жизни и сделал это лишь в конце жизни своим гениальным уходом. Его давила и притягивала вниз семья. Он был человек страстей, в нем была сильная стихия земли, инстинктами своими он был привязан к той самой земной жизни, от несправды которой он так страдал. Он совсем не был человеком вегетарианского темперамента. Он весь был в борьбе противоположных начал. Он был человек гордый, склонный к гневу, это был пацифист с воинствующим инстинктом, любил охоту, был картежник, проигравший в карты миллион, проповедник непротivления — он естественно склонен был к протivлению и ничему и никому не мог покориться, его соблазняли женщины, и он написал «Крейцерову сонату». Когда в его отсутствие у него в деревне однажды сделали обыск, явление не редкое в России, он пришел в такое бешенство, что потребовал от правительства извинения перед ним, просил, чтобы его тетья, близкая ко двору, говорила об этом с Александром III, и грозил навсегда покинуть Россию. И он же, когда арестовывали и ссылали толстовцев, требовал, чтобы и его арестовали и сослали. Ему приходилось преодолевать в себе тяжесть земли, свою теллурическую природу, и он проповедовал духовную религию, близкую к буддизму. В этом интерес Л. Толстого и его единственной судьбы. Он искал правды и смысла жизни в простом народе и в труде. Чтобы слиться с народом и его верой, он одно время принуждал себя считать православным, соблюдал все предписания православной церкви, но не в силах был смириться, взбунтовался и начал проповедовать свою веру, свое христианство, свое Евангелие. Он требовал возврата от цивилизации к природе, которая для него была божественна. Наиболее радикально он отрицал земельную собственность

и видел в ней источник всех зол. Этим он отрицал свою собственную помещичью природу. Из западной социальной мысли некоторое влияние на него имели Прудон и Генри Джордж. Наиболее чужд ему был марксизм. Об отношении Л. Толстого к Руссо я еще буду говорить в связи с учением о непротивлении злу насилем и его анархизмом. Толстовство, которое ниже самого Толстого, интересно, главным образом, своей критикой, а не положительным учением. Толстой был великий правдолюбец. В необыкновенно правдивой русской литературе XIX в. он был самым правдивым писателем. В русскую идею Л. Толстой входит как очень важный элемент, без которого нельзя мыслить русского призвания. Если отрицание социального неравенства, обличение неправды господствующих классов есть очень существенный русский мотив, то у Толстого он доходит до предельного религиозного выражения.

Достоевский наиболее выражает все противоречия русской природы и страстную напряженность русской проблематики. Он в молодости принадлежал к кружку Петрашевского и за это претерпел каторгу. Он пережил духовное потрясение и, по обычной терминологии, из революционера стал реакционером и обличал неправду революционного мирозерцания, атеистического социализма. Но вопрос о нем безмерно сложнее. В Достоевском осталось много революционного, он революционер духа. «Легенда о Великом Инквизиторе» — одно из самых революционных, можно даже сказать, анархических произведений мировой литературы. К русской социальной теме он не стал равнодушен, у него была своя социальная утопия, утопия теократическая, в которой церковь поглощает целиком государство и осуществляет царство свободы и любви. Его можно было бы назвать православным социалистом. Он противник

буржуазного мира, капиталистического строя и пр. Он верит, что в русском народе правда, и исповедует религиозное народничество. Теократия, в которой уже не будет государственного насилия, с Востока, из России придет. Интересно, что Достоевский сделался врагом революции и революционеров из любви к свободе, он увидел в духе революционного социализма отрицание свободы и личности. В революции свобода перерождается в рабство. Если верно то, что он говорит о революционерах-социалистах, по отношению к Нечаеву и Ткачеву, то совершенно неверно по отношению к Герцену или Михайловскому. Он предвидит русский коммунизм и противопоставляет ему христианское решение социальной темы. Он не принимает искушения превращения камней в хлеб, не принимает решения проблемы хлеба через отречение от свободы духа. Антихристово начало для него есть отречение от свободы духа. Он видит это одинаково в авторитарном христианстве и в авторитарном социализме. Он не хочет всемирного соединения посредством насилия. Его ужаснула перспектива превращения человеческого общества в муравейник. «Горы сровнять — хорошая мысль». Это Шигалев и Петр Верховенский. Это принудительная организация человеческого счастья. «Выходя из безграничной свободы, — говорит Шигалев, — я заключаю безграничным деспотизмом». Никаких демократических свобод не будет. В профетической «Легенде о Великом Инквизиторе» есть гениальное прозрение не только об авторитарном католичестве, но и об авторитарном коммунизме и фашизме, о всех тоталитарных режимах. И это верно относительно исторических теократий прошлого. «Легенда о Великом Инквизиторе» и многие места в «Бесах» могут быть истолкованы, главным образом, как направленные против католичества

и революционного социализма. Но в действительности тема шире и глубже. Это есть тема о царстве кесаря, об отвержении искушения царством мира сего. Все царства мира сего, все царства кесаря, старые монархические царства и новые социалистические и фашистские царства основаны на принуждении и на отрицании свободы духа. Достоевский, в сущности, религиозный анархист, и в этом он очень русский. Вопрос о социализме, русский вопрос об устройстве человечества по новому штату есть религиозный вопрос, вопрос о Боге и бессмертии. Социальная тема оставалась в России религиозной темой и при атеистическом сознании. «Русские мальчики», атеисты, социалисты и анархисты — явление русского духа. Это очень глубоко понимал Достоевский. И тем более странно, что он иногда так несправедливо, почти озлобленно писал об этих русских мальчиках, особенно в «Бесах». Он многое очень глубоко понял и прозрел, увидел духовную подпочву явлений, которые на поверхности представлялись лишь социальными. Но временами он срывался, в «Дневнике писателя» он высказывал очень банальные консервативные политические взгляды. Многое в «Дневнике писателя» совсем не соответствует духовной глубине его романов. Достоевского очень волновала утопия земного рая. Сон Версилова и еще более гениальный сон смешного человека посвящены этой теме. Возможны три решения вопроса о мировой гармонии, о рае, об окончательном торжестве добра: 1) гармония, рай, жизнь в добре без свободы избрания, без мировой трагедии, без страданий, но и без творческого труда; 2) гармония, рай, жизнь в добре на вершине земной истории, купленная ценой неисчислимых страданий и слез всех, обреченных на смерть, человеческих поколений, превращенных в средство для грядущих счаст-

ливцев; 3) гармония, рай, жизнь в добре, к которым придет человек через свободу и страдание в плане, в который войдут все когда-либо жившие и страдавшие, т.е. в Царстве Божиим. Достоевский отвергает первые два решения вопроса о мировой гармонии и рае и приемлет только третье решение. Диалектика Ив. Карамазова сложна, и не всегда легко понять, на чьей стороне сам Достоевский. Думаю, что он наполовину был на стороне Ив. Карамазова. У Достоевского было сложное отношение к злу, которое многим может казаться соблазном. С одной стороны, зло есть зло, должно быть обличено и должно сгореть. Но, с другой стороны, зло есть духовный опыт человека, путь человека. В своем пути человек может быть обогащен опытом зла. Но нужно это как следует понять. Обогащает не самое зло, обогащает та духовная сила, которая пробуждается для преодоления зла. Человек, который скажет: отдамся злу для обогащения, никогда не обогащается, он погибает. Но зло есть испытание свободы человека. В истории, в социальной жизни мы видим то же самое. Есть как бы закон диалектического развития, согласно которому дурное, злое в известный период не уничтожается, а преодолевается (*Aufhebung*), и в преодоление входит все положительное предшествующего периода. Достоевский наводит на эти мысли. Он раскрывает метафизическую глубину русской темы о социальной правде. Для него она связана с русским мессианизмом. Русский народ — как народ-богоносец — должен лучше Запада решить социальный вопрос. Но этот народ подстерегают и великие соблазны.

Вл. Соловьев, который принадлежит, главным образом, теме о русской философии, совсем не был чужд теме социальной. Его всю жизнь беспокоил вопрос о возможности христианского общества, и он обли-

чал ложь общества, которое лжеименно называло себя христианским. В его первичную интуицию духовного всеединства мира входит и осуществление социальной правды, создание совершенного общества. У Вл. Соловьева есть своя утопия, которую он называет свободной теократией. Он верил, что Царство Божье осуществляется и на земле, и искал этого осуществления. Лишь под конец жизни он разочаровался в теократии и возможности Царства Божьего на земле. Его теократия была настоящей религиозной утопией, построенной очень рационалистически по тройственной схеме царя, первосвященника и пророка. Наиболее интересно, что он утверждает профетическое начало в христианстве и профетическую функцию. В этом он наиболее русский. Он говорил, что для того, чтобы победить неправду социализма, нужно признать правду социализма и осуществить ее. Но Вл. Соловьев не был народником, и, в отличие от других представителей русской мысли, он признает положительную миссию государства, требуя только, чтобы государство было подчинено христианским началам. Мечтой его было преображение всего космоса. Социальная проблема была ему подчинена. Его большой заслугой было обличение неправды национализма, когда в 80-е годы он у нас принял зоологические формы. Вл. Соловьев был представитель русского универсализма и в более очищенной форме, чем близкий ему Достоевский. Очень русским и христианским был его протест против смертной казни, вследствие которого ему пришлось покинуть профессию в университете. Но роль Вл. Соловьева в истории русских социальных идей и течений остается второстепенной. Он входит в русскую идею другими сторонами своего творчества, как самый замечательный представитель русской религиозной философии XIX в. Мы увидим,

что личность Вл. Соловьева очень сложна и даже загадочна. Он, во всяком случае, всегда стремился к осуществлению христианской правды не только в жизни личной, но и в жизни общественной и резко восставал против дуализма, который признавал евангельскую мораль для личности, для общества же допускал мораль звереподобную. В этом от него очень отличался К. Леонтьев, который как раз утверждал в крайней форме такой моральный дуализм. Он совсем не хотел осуществления христианской, евангельской правды в обществе. У него решительно преобладали оценки эстетические над оценками моральными. Со свойственным ему радикализмом мысли и искренностью он признается, что осуществление христианской правды в жизни общества привело бы к уродству, и он, в сущности, не хочет этого осуществления. Свобода и равенство порождают мещанство. В действительности ненавистный ему «либерально-эгалитарный прогресс» более соответствует христианской морали, чем могущество государства, аристократия и монархия, не останавливающиеся перед жестокостями, которые защищал К. Леонтьев. Вся мысль его есть эстетическая реакция против русского народничества, русского освободительного движения, русского искания социальной правды, русского искания Царства Божьего. Он государственный и аристократ. Но прежде всего и более всего он романтик, и он совсем не подходил к реакционерам и консерваторам, как они выражались, в практической жизни. Ненависть К. Леонтьева к мещанству и буржуазности была ненавистью романтика. Эмпирические реакционеры и консерваторы были мещане и буржуа. Под конец жизни, разочаровавшись в возможности в России органической цветущей культуры, отчасти под влиянием Вл. Соловьева, К. Леонтьев даже проектировал что-то вро-

де монархического социализма и стоял за социальные реформы и за решение рабочего вопроса, не столько из любви к справедливости и желания осуществить правду, сколько из желания сохранить хоть что-нибудь из красоты прошлого. К. Леонтьев — один из самых замечательных у нас людей, в нем подкупает смелость, искренность и радикализм мысли, его религиозная судьба волнует. Но он стоит в стороне. Гораздо более центральной и характерной для русской идеи, для русского стремления к осуществлению социальной правды является фигура Н. Федорова, но он принадлежит более к началу XX в., чем к XIX в. У него социальная тема играла большую роль, и есть даже родство с коммунизмом-коллективизмом, идеология труда, регуляция природы, проективность. Такие свойства первый раз встречаются с религиозной мыслью.

Убийство Александра II партией Народной Воли проводит резкую грань в наших социальных течениях. 80-е годы были эпохой политической реакции и лже-русского стиля Александра III, в эти годы возник национализм, которого раньше не было, не было и у славянофилов. Старый народнический социализм идет на убыль. Партия Народной Воли была последним сильным проявлением старых революционных течений. Желябов был главным ее выразителем. Фигура героическая. Очень интересны слова, сказанные им на процессе 1 марта: «Крещен в православии, но православие отрицаю, хотя сущность учения Иисуса Христа признаю. Эта сущность учения среди моих нравственных побуждений занимает почетное место. Я верю в истину и справедливость этого учения и торжественно признаю, что вера без дел мертва есть и что всякий истинный христианин должен бороться за правду, за право угнетенных и слабых, и если нужно, то за них пострадать:

такова моя вера»¹. В 80-е годы подготавливается русский марксистский социализм. В 1883 г. основывается за границей группа «Освобождение труда» с Г.В. Плехановым во главе, главным теоретиком русского марксизма. Это открывает новую эру в русских социалистических течениях. Это вместе с тем будет серьезным кризисом сознания русской интеллигенции. Тип марксиста, как я уже говорил, будет более жестким, чем тип народника, менее эмоциональным. Но на почве марксизма у нас возникнет среди левой интеллигенции течение более высокой и сложной культуры, подготовившее русский идеализм начала XX в. Об этом речь впереди. Подводя итоги русской мысли XIX в. на социальную тему, русским исканиям социальной правды, можно сказать, что в России вынашивалась идея братства людей и народов. Это русская идея. Но поскольку эта идея утверждалась в отрыве от христианства, которое было ее истоком, в нее входил яд, и это сказалось на двойственности коммунизма, на переплетении в нем правды и лжи. Эта двойственность была уже у Белинского. У Нечаева и Ткачева началось преобладание отрицательного над положительным. Духовные же течения делались более равнодушными к социальной теме. Так раздвоение, раскол все усиливались в России.

¹ См.: А. Воронский. «Желябов». 1934 г.

ГЛАВА VI

Оправдание культуры. Различение культуры и цивилизации. Культура конца. Русский нигилизм: Добролюбов, Писарев. Аскетические, эсхатологические и моралистические элементы в нигилизме. Культ естественных наук. Противоречие между принципом личности и материализмом. Противоположение совершенной культуры и совершенной жизни. Л. Толстой. Отречение Толстого и Руссо. К. Леонтьев и его отношение к культуре.

1

Теме оправдания культуры принадлежало в русском сознании большее место, чем в сознании западном. Люди Запада редко сомневались в оправданности культуры. Они почитали себя наследниками средиземноморской греко-римской культуры и были уверены в священности ее традиций. Вместе с тем эта культура представлялась им универсальной и единственной, весь же остальной мир варварским. Это было особенно остро у французов. Правда, Ж.-Ж. Руссо усомнился в благе цивилизации (это слово французы предпочитают слову культура). Но то было явление исключительное, почти скандальное, и вопрос ставился иначе, чем у русских. Мы увидим разницу с Л. Толстым. У русских нет культуropоклонства, так свойственного западным людям. Достоевский сказал: все мы нигилисты. Я бы сказал: мы, русские, апокалиптики или нигилисты. Мы апокалиптики или нигилисты потому, что устремлены к концу и плохо понимаем ступенность исторического

процесса, враждебны чистой форме. Это и имел в виду Шпенглер, когда сказал, что Россия есть апокалиптический бунт против античности, т.е. против совершенной формы, совершенной культуры¹. Но совершенно ошибочно мнение о. Г. Флоровского, что русский нигилизм был антиисторическим утопизмом². Нигилизм принадлежит русской исторической судьбе, как принадлежит и революции. Нельзя признавать историческим лишь то, что нравится консервативным вкусам. Бунт есть также историческое явление, один из путей осуществления исторической судьбы. Русский не может осуществлять своей исторической судьбы без бунта, таков уж этот народ. Нигилизм — типически русское явление, и он родился на духовной почве православия, в нем есть переживание сильного элемента православной аскезы. Православие, и особенно русское православие, не имеет своего оправдания культуры, в нем был нигилистический элемент в отношении ко всему, что творит человек в этом мире. Католичество усвоило себе античный гуманизм. В православии сильнее всего была выражена эсхатологическая сторона христианства. И в русском нигилизме можно различать аскетические и эсхатологические элементы. Русский народ есть народ конца, а не середины исторического процесса. Гуманистическая же культура принадлежит середине исторического процесса. Русская литература XIX в., которая в общем словоупотреблении была самым большим проявлением русской культуры, не была культурой в западном классическом смысле слова, и она всегда переходила за пределы культуры. Великие русские писатели чувствовали конфликт между совершенной куль-

¹ См.: *O. Spengler*. «Der Untergang des Abendlandes». Zweiter Band.

² См.: о. Г. Флоровский. «Пути русского богословия».

турой и совершенной жизнью, и они стремились к совершенной, преображенной жизни. Они сознавали, хотя и не всегда удачно выражали это, что русская идея не есть идея культуры. Гоголь, Толстой, Достоевский в этом отношении очень показательны. Я говорил уже, что русская литература не была ренессансной, что она была проникнута болью о страданиях человека и народа и что русский гений хотел припасть к земле, к народной стихии. Но русским свойственно и обскурантское отрицание культуры, этот обскурантский элемент есть и в официальном православии. Русские, когда они делаются ультраправославными, легко впадают в обскурантизм. Но мнения о культуре людей некультурных или очень низкого уровня культуры не интересны, не ставят никакой проблемы. Интересно, когда проблему оправдания культуры ставят самые большие русские люди, которые творили русскую культуру, или ставит интеллигенция, умственно воспитанная на западном научном просвещении. Именно во вторую половину XIX в. пробужденное русское сознание ставит вопрос о цене культуры так, как он, например, поставлен Лавровым (Миртовым) в «Исторических письмах», и даже прямо о грехе культуры. Русский нигилизм был нравственной рефлексией над культурой, созданной привилегированным слоем и для него лишь предназначенной. Нигилисты не были культурными скептиками, они были верующими людьми. Это было движение верующей юности. Когда нигилисты протестовали против морали, то они делали это во имя добра. Они изобличали ложь идеальных начал, но делали это во имя любви к неприкрашенной правде. Они восставали против условной лжи цивилизации. Так и Достоевский, враг нигилистов, восставал против «высокого и прекрасного», порвал с «Шиллерами», с идеалистами 40-х годов. Разоблаче-

ние возвышенной лжи — один из существенных русских мотивов. Русская литература и мысль носила в значительной степени обличительный характер. Ненависть к условной жизни цивилизации привела к исканию правды в народной жизни. Отсюда опрощение, снятие с себя условных культурных оболочек, желание добраться до подлинного, правдивого ядра жизни. Это наиболее обнаруживается у Л. Толстого. В «природе» больше истины и правды, больше божественного, чем в «культуре». Нужно отметить, что русские задолго до Шпенглера делали различие между «культурой» и «цивилизацией», и они обличали «цивилизацию», даже когда оставались сторонниками «культуры». Это различие по существу, хотя и в другой терминологии, было у славянофилов, у Герцена, у К. Леонтьева и многих других. Может быть, тут было влияние немецкого романтизма. Могут сказать, что русским легче было сомневаться в культуре и восставать против нее, потому что они менее были проникнуты традициями греко-римской культуры и от меньших богатств приходилось отказываться. Этот аргумент, связанный с тем, что в русском сознании и мысли XIX в. было меньше связанности с тяжестью истории и традиции, ничего не доказывает. Именно это и привело к большей свободе русской мысли. Нельзя, впрочем, сказать, что в России не было никакой связи с Грецией, она существовала через греческую патристику, хотя и была прервана. Любопытно, что классическое образование в той форме, в какой его насаждал министр народного просвещения гр. Д. Толстой, носило явно реакционный характер, в то время как на Западе оно носило прогрессивный характер и поддерживало гуманистическую традицию. Естественным же наукам придавалось у нас освободительное значение.

Русский нигилизм есть радикальная форма русского просветительства. Это диалектический момент в развитии русской души и русского сознания. Русский нигилизм имеет мало общего с тем, что иногда называют нигилизмом на Западе. Нигилистом называют Ницше. Нигилистами можно назвать таких людей, как Морис Баррес. Но такой нигилизм может быть связан с утонченностью и совсем не принадлежит эпохе просвещения. В русском нигилизме нет ничего утонченного, и он как раз подвергает сомнению всякую утонченную культуру и требует, чтобы она себя оправдала. Добролюбов, Чернышевский, Писарев — русские просветители. Они мало походили на западных просветителей, на Вольтера или Дидро, которые не объявляли бунта против мировой цивилизации и сами были порождением этой цивилизации. Очень интересен для понимания духовных истоков нигилизма дневник Добролюбова. Мальчик Добролюбов был очень аскетически настроен, формация его души была православно-христианская. Он видел грех даже в самых незначительных удовольствиях своих желаний, например, если он съедал слишком много варенья. В нем было что-то суровое. Он теряет веру после смерти горячо любимой матери, его возмущает духовно низменный характер жизни православного духовенства, из которого он вышел, он не может примирить веры в Бога и Промысел Божий с существованием зла и несправедливых страданий. Атеизм Добролюбова, как и вообще русский атеизм, родствен маркионизму по своим первоисточкам, но выражен в эпоху отрицательного просветительства¹. У русских

¹ См. мою книгу «Психология русского нигилизма и атеизма».

нигилистов было большое правдолюбие, отвращение к лжи и ко всяким прикрасам, ко всякой возвышенной риторике. Необыкновенно правдолюбив был Чернышевский. Мы видели это уже по его отношению к любви, требованию искренности и свободы чувств. Главой русского нигилизма считают Писарева, и его личность представлялась многим похожей на тургеневского Базарова. В действительности не было ничего подобного. Прежде всего, в отличие от Чернышевского, Добролюбова и других нигилистов 60-х годов, он не был разночинец, он происходил из родового дворянства, он типичное дворянское дитя, маменькин сынок¹. Его воспитывали так, чтобы получился *jeune homme correct et bien élevé*.² Он был очень послушный ребенок, часто плакал. Искренность и правдивость его были так велики, что его называли «хрустальной коробочкой». Этот нигилист, разрушитель эстетики, стал очень благовоспитанным молодым человеком, хорошо говорившим по-французски, безукоризненно элегантным, эстетом по своим вкусам. В нем было что-то мягкое, не было моральной суровости Добролюбова. Ничего похожего на Базарова, за исключением увлечения естественными науками. Писарев хотел оголенной правды, правдивости прежде всего, ненавидел фразы и прикрашивания, не любил энтузиазма. Он принадлежит к реалистически настроенной эпохе 60-х годов, когда происходила борьба против поколения идеалистов 40-х годов, когда требовали полезного дела и не любили мечтательности. В другую эпоху он был бы иным и по-иному боролся бы за личность. Бурная реакция Писарева, природного эстета, против Пушкина,

¹ См.: *Е. Соловьев. «Писарев»*.

² Вежливый и хорошо воспитанный молодой человек (*франц.*).

против эстетики была борьбой против поколения «идеалистов», против роскоши, которую позволяли себе привилегированные кучки культурных людей. Действительность выше искусства. Это тезис Чернышевского. Но действительность понимается тут иначе, чем понималась Белинским и Бакуниным в гегелианский период. Понятие «действительности» носит не консервативный, а революционный характер. Как типичный просветитель, Писарев думал, что просвещающий ум есть главное орудие изменения действительности. Он борется прежде всего за личность, за индивидуум, он ставит личную нравственную проблему. Характерно, что в ранней юности Писарев участвовал в христиански-аскетическом «Обществе мыслящих людей». Эта аскетическая закваска осталась в русском нигилизме. В 40-е годы был выработан идеал гармонически развитой личности. Идеал «мыслящего реалиста» 60-х годов, который проповедовал Писарев, был сужением идеала личности, умалением объема и глубины личности. С этим связано основное противоречие нигилизма в его борьбе за эмансипацию личности. Но закал личности сказался в способности нигилистов к жертве, в отказе этих утилитаристов и материалистов от всякого жизненного благополучия. Проповедь эгоизма у Писарева менее всего означала проповедь эгоизма, она означала протест против подавления индивидуума общим, была неосознанным и плохо философски обоснованным персонализмом. Писарев хочет бороться за индивидуальность, за право личности, и тут у него есть что-то свое, оригинальное. Но философия его совсем не своя и не оригинальная. К социальной теме он не равнодушен, но она отступает на второй план по сравнению с борьбой за личность, за умственную эмансипацию. Но все это происходило в атмосфере умственного

просветительства 60-х годов, т.е. под диктатурой естественных наук.

У нигилистов было подозрительное отношение к высокой культуре, но был культ науки, т.е. естественных наук, от которых ждали решения всех вопросов. Сами нигилисты не сделали никаких научных открытий. Они популяризировали естественно-научную философию, т.е. в то время материалистическую философию.

Это было философски столь упадочное и жалкое время, когда считали серьезным аргументом против существования души тот факт, что при анатомировании трупов души не нашли. С большим основанием можно было бы сказать, что если бы нашли душу, то это был бы аргумент в пользу материализма. В вульгарном, философски полуграмотном материализме Бюхнера и Молешотта находили опору для освобождения человека и народа, в то время как освободить может лишь дух, материя же может лишь поработать. В области наук естественных в России были замечательные, первоклассные ученые, например Менделеев, но они не имеют отношения к нигилистам. Прохождение через идолопоклонческое отношение к естественным наукам было моментом в судьбе интеллигенции, искавшей правду. И это связано было с тем, что наука духовная была превращена в орудие порабощения человека и народа. Такова человеческая судьба. Помешательство на естественных науках отчасти объяснялось научной отсталостью России, несмотря на существование отдельных замечательных ученых. В русском воинствующем рационализме и особенно материализме чувствовалась провинциальная отсталость и низкий уровень культуры. Историк умственного развития России Шапов, близкий идеям Писарева, считал идеалистическую философию и эстетику аристократическими и признавал

демократическими естественные науки¹. Такова была и мысль Писарева. Шапов думал, что русский народ — реалист, а не идеалист и имеет прирожденную склонность к естествознанию и технике, к наукам, имеющим практически полезные результаты. Он только забыл моральный по преимуществу склад русского мышления и религиозное беспокойство русского народа, склонного постоянно ставить проблемы религиозного характера. Курьез в печальной истории русского просвещения, что министр народного просвещения кн. Ширинский-Шихматов, упразднивший в 50-е годы преподавание философии, рекламировал естественные науки, которые представлялись ему политически нейтральными, философские же науки представлялись источником вольномыслия. В 60-е годы положение меняется и источником вольномыслия признаются естественные науки, философия же — источником реакции. Но и в том и в другом случае наука и философия не рассматривались по существу, а лишь как орудия. То же нужно сказать и относительно морали. Нигилизм обвиняли в отрицании морали, в аморализме. В действительности в русском аморализме, как уже было сказано, есть сильный моральный пафос, пафос негодования против царящего в мире зла и неправды, пафос, устремленный к лучшей жизни, в которой будет больше правды: в нигилизме сказался русский максимализм. В максимализме этом был неосознанный, выраженный в жалкой философии русский эсхатологизм, устремленность к концу, к конечному состоянию. Нигилистическое оголение, снятие обманчивых покровов есть непринятие мира, лежащего во зле. Это непринятие злого мира

¹ А. Шапов. «Социально-педагогические условия умственного развития русского народа».

было в православном аскетизме и эсхатологизме, в русском расколе. Не нужно придавать слишком большого значения мыслительным формулировкам в сознании, все определяется на большей глубине. Но русский нигилизм грешил основным противоречием, которое особенно явственно видно у Писарева.

Писарев боролся за освобождение личности. Он проповедовал свободу личности и ее право на полноту жизни, он требовал, чтобы личность возвысилась над социальной средой, над традициями прошлого. Но откуда личность возьмет силы для такой борьбы? Писарев и нигилисты были материалистами, в морали они были утилитаристами. То же нужно сказать и о Чернышевском. Можно понять утверждение материализма и утилитаризма, как орудий отрицания предрассудков прошлого и традиционных мировоззрений, которыми пользовались для порабощения личности. Этим только и можно объяснить увлечение такими примитивными и не выдерживающими никакой философской критики теориями. Но положительно, могут ли дать эти теории что-нибудь для защиты личности от порабощения природной и социальной средой, для достижения полноты жизни? Материализм есть крайняя форма детерминизма, определяемости человеческой личности внешней средой, он не видит внутри человеческой личности никакого начала, которое она могла бы противопоставить действию окружающей среды извне. Таким началом может быть лишь духовное начало, внутренняя опора свободы человека, начало, не выводимое извне, из природы и общества. Утилитарное обоснование морали, которое соблазнило нигилистов, совсем не благоприятно свободе личности и совсем не оправдывает стремления к полноте жизни, к возрастанию жизни в ширину и глубину. Польза есть принцип приспособле-

ния для охраны жизни и достижения благополучия. Но охрана жизни и благополучия может противоречить свободе и достоинству личности. Утилитаризм антиперсоналистичен. Утилитарист Д. С. Милль принужден был сказать, что лучше быть недовольным Сократом, чем довольной свиньей. И русские нигилисты менее всего хотели походить на довольных свиней. Лучше был принцип развития, который признавали нигилисты, личность реализуется в процессе развития, но развитие понималось в духе натуралистической эволюционной теории. Борец за личность Писарев отрицал творческую полноту личности, полноту ее духовной и даже душевной жизни, отрицал право на творчество в философии, в искусстве, в высшей духовной культуре. Он утверждал крайне суженное, обедненное сознание человека. Человек оказался обреченным исключительно на естественные науки, даже вместо романов предлагалось писать популярные статьи по естествознанию. Это означало обеднение личности и подавление ее свободы. Такова была обратная сторона русской борьбы за освобождение и за социальную правду. Результаты сказались на русской революции, на совершенных ею гонениях на дух. Но несправедливо было бы возлагать тут ответственность исключительно на нигилистов и на тех, которые за ними следовали. Также несправедливо возлагать ответственность за европейское безбожие и отпадение от христианства исключительно на французскую просветительную философию XVIII в. Тяжкая вина лежала и на историческом христианстве, в частности на православии. Воинствующее безбожие есть расплата за рабы идеи о Боге, за приспособление исторического христианства к господствующим силам. Атеизм может быть экзистенциальным диалектическим моментом в очищении идеи Бога, отрицание

духа может быть очищением духа от служебной роли для господствующих интересов мира. Не может быть классовой истины, но может быть классовая ложь, и она играет немалую роль в истории. Нигилисты были людьми, соблазнившимися историческим христианством и исторической духовностью. Их философское мирозерцание было ложным по своим основам, но они были правдолюбивые люди. Нигилизм есть характерно русское явление.

3

В 70-е годы тема о культуре ставилась иначе, чем в нигилизме 60-х годов. Это была прежде всего тема о долге слоя, воспользовавшегося культурой, интеллигенции перед народом. Культура привилегированного слоя стала возможной благодаря поту и крови, пролитым трудовым народом. Этот долг должен быть уплачен. На такой постановке темы особенно настаивал в 70-е годы П. Лавров. Но вражды к культуре по существу у него не было. Гораздо более интересен и радикален Лев Толстой. Он — гениальный выразитель религиозно обоснованного нигилизма в отношении к культуре. В нем сознание вины относительно народа и покаяние достигли предельного выражения. Обыкновенно принято резко противопоставлять Л. Толстого-художника и Л. Толстого — мыслителя и проповедника и очень преувеличивать резкость происшедшего в нем переворота. Но основные толстовские мотивы и идеи можно уже найти в ранней повести «Казачи», в «Войне и мире» и «Анне Карениной». Там уже утверждалась правда первичной народной жизни и ложь цивилизации, ложь, на которой покоится жизнь нашего общества. Прелесть, обаяние толстовского художественного творчества свя-

заны с тем, что он изображает двойную жизнь: с одной стороны, жизнь его героев в обществе с его условностями, в цивилизации, с ее обязательной ложью, с другой стороны, то, что думают его герои, когда они не стоят перед обществом, когда они поставлены перед тайной бытия, перед Богом и природой. Это есть различие между князем Андреем в петербургском салоне Анны Павловны и князем Андреем перед звездным небом, когда он лежит на поле раненый. Повсюду и всегда Толстой изображает правду жизни, близкую к природе, правду труда, глубину рождения и смерти по сравнению с лживостью и неподлинностью так называемой «исторической» жизни в цивилизации. Правда для него в природно-бессознательном, ложь в цивилизованно-сознательном. Мы увидим, что тут было противоречие у Толстого, ибо религию свою он хотел основать на разуме. Левин все время восстает против неправды жизни цивилизованного общества и уходит к деревне, к природе, к народу и труду. Не раз указывали на близость толстовских идей к Ж.-Ж. Руссо. Толстой любил Руссо, но не следует преувеличивать влияние на него Руссо. Толстой глубже и радикальнее. У него было русское сознание своей вины, которой у Руссо не было. Он менее всего считал свою природу доброй. У него была натура, полная страстей и любви к жизни, вместе с тем была склонность к аскетизму и всегда оставалось что-то от православия. Руссо не знал такого напряженного искания смысла жизни и такого мучительного сознания своей греховности и виновности, такого искания совершенства жизни. Руссо требовал возврата от парижских салонов XVIII в. к природе. Но у него не было толстовской и очень русской любви к простоте, требования очищения. Огромная разница еще в том, что, в то время как Руссо не остается в правде природ-

ной жизни и требует социального контракта, после которого создается очень деспотическое государство, отрицающее свободу совести, Толстой не хочет никакого социального контракта и хочет остаться в правде божественной природы, что и есть исполнение закона Бога. Но и Руссо, и Толстой смешивают падшую природу, в которой царит беспощадная борьба за существование, эгоизм, насилие и жестокость, с преображенной природой, с природой нуменальной, или райской. Оба стремятся к райской жизни. Оба критикуют прогресс и видят в нем движение, обратное движению к раю, к Царству Божьему. Интересно сравнить мучения Иова с мучениями Л. Толстого, который был близок к самоубийству. Крик Иова есть крик страдальца, у которого все отнято в жизни, который стал несчастнейшим из людей. Крик Л. Толстого есть крик страдальца, который поставлен в счастливое положение, у которого есть все, но который не может вынести своего привилегированного положения. Люди стремятся к славе, к богатству, к знатности, к семейному счастью, видят во всем этом благо жизни. Толстой все это имеет и стремится от всего этого отказаться, хочет опроститься и слиться с трудовым народом. В мучениях над этой темой он был очень русский. Он хочет конечного, предельного, совершенного состояния. Религиозная драма самого Л. Толстого была бесконечно глубже его религиозно-философских идей. Вл. Соловьев, который не любил Толстого, сказал, что его религиозная философия есть лишь феноменология его великого духа. Толстой был менее всего националистом, но он видел великую правду в русском народе. Он верил, что «начнется переворот не где-нибудь, а именно в России, потому что нигде, как в русском народе, не удержалось в такой силе и чистоте христианское мировоззрение». «Русский на-

род всегда иначе относился к власти, чем европейские народы, — он всегда смотрел на власть не как на благо, а как на зло... Разрешить земельный вопрос упразднением земельной собственности и указать другим народам путь разумной, свободной и счастливой жизни — вне промышленного, фабричного, капиталистического насилия и рабства — вот историческое призвание русского народа». И Толстой, и Достоевский по-разному, но оба отрицают европейский мир, цивилизованный и буржуазный, и они — предшественники революции. Но революция их не признала, как и они бы ее не признали. Толстой, быть может, наиболее близок к православию в сознании неоправданности творчества человека и греха творчества. Но это есть и наибольшая опасность толстовства. Он прошел через отрицание своего собственного великого творчества, но в этом мы менее всего можем следовать за ним. Он стремился не к совершенству формы, а к жизненной мудрости. Он почитал Конфуция, Будду, Соломона, Сократа, к мудрецам причислял и Иисуса Христа, но мудрецы не были для него культурой, а были учителями жизни, и сам он хотел быть учителем жизни. Мудрость он соединял с простотой, культура же сложна. И, поистине, все великое просто. Такой продукт усложненной культуры, как Пруст, соединял в себе утонченность с простотой. Поэтому его и можно назвать гениальным писателем, единственным гениальным писателем Франции.

Полярно противоположным полюсом толстовства и народничества является отношение к культуре К. Леонтьева. В нем русский дворянский культурный слой как бы защищает свое право на привилегированную роль, не хочет покаяния в социальном грехе. И поразительно, что, в то время как не-христиане и, во всяком случае, неправославные христиане каялись и мучились,

православные христиане не хотят каяться. Это интересно для исторической судьбы христианства. К. Леонтьев, принявший тайный постриг в монашество, не сомневается в оправданности цветущей культуры, хотя бы купленной ценой великих страданий, страшных неравенств и несправедливостей. Он говорит, что все страдания народа оправданны, если благодаря им сделалось возможным появление Пушкина. Сам Пушкин был в этом менее уверен, если вспомнить его стихотворение «Деревня». К. Леонтьеву чужда русская болезнь совести, примат морального критерия. Эстетический критерий был для него универсальным, и он совпадал с биологическим критерием. Он был предшественником современных течений, утверждающих волю к могуществу как пафос жизни. Он одно время верил, что Россия может явить совершенно оригинальную культуру и стать во главе человечества. Красота и цветение культуры были для него связаны с разнообразием и неравенством. Уравнительный процесс губит культуру и влечет к уродству. При всей ложности его моральных установок ему удалось что-то существенное открыть в роковом процессе понижения и упадка культур. У К. Леонтьева было большое бесстрашие мысли, и он решился высказать то, что другие скрывают и прикрывают. Он один решается признаться, что он не хочет правды и справедливости в социальной жизни, потому что она означает гибель красоты жизни. Он до последней крайности обострил противоречие исторического христианства, конфликт евангельских заветов с языческим отношением к жизни в мире, к жизни обществ. Он выходил из затруднения тем, что устанавливал крайний дуализм морали личной и морали общественной, монашескую аскезу для одной сферы и силу и красоту для другой сферы. Но русская идея не есть идея цветущей

культуры и могущественного царства, русская идея есть эсхатологическая идея Царства Божьего. Это не есть гуманистическая идея в европейском смысле слова. Но русский народ подстерегают опасности, с одной стороны, обскурантского отрицания культуры вместо эсхатологической критики ее, а с другой стороны, механической, коллективистической цивилизации. Только культура конца может преодолеть обе опасности. Наиболее близок к этому был Н. Федоров, который тоже обличал ложь культуры и хотел полного изменения мира, достижения родства и братства не только социального, но и космического.

ГЛАВА VII

Тема о власти. Анархизм. Русское отношение к власти. Русская вольница. Раскол. Сектантство. Отношение интеллигенции к власти: у либералов, у славянофилов. Анархизм. Бакунин. Страсть к разрушению есть творческая страсть. Кропоткин. Религиозный анархизм: религиозный анархизм Л. Толстого. Учение о непотворении. Анархия и анархизм. Анархический элемент у Достоевского. Легенда о Великом Инквизиторе.

1

Анархизм есть, главным образом, создание русских. Интересно, что анархическая идеология была по преимуществу создана высшим слоем русского дворянства. Таков главный и самый крайний анархист Бакунин, таков князь Кропоткин и религиозный анархист граф Л. Толстой. Тема о власти и об оправданности государства очень русская тема. У русских особенное отношение к власти. К. Леонтьев был прав, когда говорил, что русская государственность с сильной властью была создана благодаря татарскому и немецкому элементу. По его мнению, русский народ и вообще славянство ничего, кроме анархии, создать не могли бы. Это суждение преувеличено, у русского народа большая способность к организации, чем обыкновенно думают, способность к колонизации была, во всяком случае, большая, чем у немцев, которым мешает воля к могуществу и склонность к насилию. Но верно, что русские не любят государства и не склонны считать его своим, они или бун-

туют против государства, или покорно несут его гнет. Зло и грех всякой власти русские чувствуют сильнее, чем западные люди. Но может поражать противоречие между русской анархичностью и любовью к вольности и русской покорностью государству, согласием народа служить образованию огромной империи. Я говорил уже, что славянофильская концепция русской истории не объясняет образования огромной империи. Возрастание государственного могущества, высасывающего все соки из народа, имело обратной стороной русскую вольницу, уход из государства, физический или духовный. Русский раскол — основное явление русской истории. На почве раскола образовались анархические течения. То же было в русском сектантстве. Уход из государства оправдывался тем, что в нем не было правды, торжествовал не Христос, а антихрист. Государство, царство кесаря, противоположно Царству Божьему, Царству Христову. Христиане не имеют здесь своего града, они взыскуют града грядущего. Это очень русская идея. Но через русскую историю проходит дуализм, раскол. Официально, государственное православие все время религиозно обосновывает и укрепляет самодержавную монархию и государственную мощь. Лишь славянофилы пытались соединить идею самодержавного монарха с идеей русского принципиального анархизма. Но эта попытка не удалась, у их детей и внуков победила монархическая государственность против анархической правды. Русская интеллигенция с конца XVIII в., с Радищева, задыхалась в самодержавной государственности и искала свободы и правды в социальной жизни. Весь XIX в. интеллигенция борется с империей, исповедует безгосударственный, безвластный идеал, создает крайние формы анархической идеологии. Даже революционно-социалистическое направле-

ние, которое не было анархическим, не представляло себе, после торжества революции, взятия власти в свои руки и организации нового государства. Единственное исключение представлял Ткачев. Всегда было противоположение «мы» — интеллигенция, общество, народ, освободительное движение, и «они» — государство, империя, власть. Такого резкого противоположения не знала Западная Европа. Русская литература XIX в. терпеть не могла империи, в ней силен был обличительный элемент. Русская литература, как и русская культура вообще, соответствовала огромности России, она могла возникнуть лишь в огромной стране, с необъятными горизонтами, но она не связывала это с империей, с государственной властью. Была необъятная русская земля, была огромная, могущественная стихия русского народа. Но огромное государство, империя, представлялось изменой земле и народу, искажением русской идеи. Своеобразный анархический элемент можно открыть во всех социальных течениях русского XIX в., и религиозных и антирелигиозных, у великих русских писателей, в самом складе русского характера, совсем не устроительном. Обратной стороной русского странничества, всегда в сущности анархического, русской любви к вольности является русское мещанство, которое сказалось в нашем купеческом, чиновничьем и мещанском быте. Это все та же поляризованность русской души. У народа анархического по основной своей устремленности было государство с чудовищно развитой и всевластной бюрократией, окружавшей самодержавного царя и отделявшей его от народа. Такова особенность русской судьбы. Характерно, что в России никогда не было либеральной идеологии, которая бы вдохновляла и имела влияние. Деятели 60-х годов, которые производили реформы, могут быть названы

либералами, но это не было связано с определенной идеологией, с целым мирозерцанием. Меня сейчас интересует не история России XIX в., а история русской мысли XIX в., в которой отразилась русская идея. Русский пафос свободы был скорее связан с принципиальным анархизмом, чем с либерализмом. Единственным философом либерализма можно было бы назвать Б. Чичерина, да и он скорее был либеральным консервативным либералом, чем чистым либералом. Сильный ум, но ум, по преимуществу, распорядительный, как про него сказал Вл. Соловьев, правый гегелианец, сухой рационалист, он имел мало влияния. Он был ненавистником социализма, который соответствовал русским исканиям правды. Это был редкий в России государственный, очень отличный в этом и от славянофилов и от левых западников. Для него государство есть ценность высшая, чем человеческая личность. Его можно было бы назвать правым западником. Он принимает империю, но хочет, чтобы она была культурной и впитала в себя либеральные правовые элементы. По Чичерину можно изучать дух, противоположный русской идее, как она выразилась в преобладающих течениях русской мысли XIX в.

2

Было уже сказано, что в славянофильской идеологии был сильный анархический элемент. Славянофилы не любили государства и власти, они видели зло во всякой власти. Очень русской была у них та идея, что складу души русского народа чужд культ власти и славы, которая достигается государственным могуществом. Из славянофилов наиболее анархистом был К. Аксаков.

«Государство, как принцип, — зло», «государство по своей идее — ложь», писал он. В другом месте он пишет: «Православное дело и совершаться должно нравственным путем, без помощи внешней, принудительной силы. Вполне достойный путь один для человека, путь свободного убеждения, тот путь, который открыл нам Божественный Спаситель и которым шли Его Апостолы». Для него «Запад — торжество внешнего закона». В основании государства русского: добровольность, свобода и мир. В исторической действительности ничего подобного не было, это была романтически-утопичная прикраса. Но реально тут то, что К. Аксаков хотел добровольности, свободы и мира. Хомяков говорит, что Запад не понимает несовместимости государства и христианства. Он, в сущности, не признавал возможности существования христианского государства. И вместе с тем славянофилы были сторонниками самодержавной монархии. Как согласовать это? Монархизм славянофилов, по своему обоснованию и по своему внутреннему пафосу, был анархический, происходил от отвращения к власти. В понимании источников власти Хомяков был демократом, сторонником суверенитета народа¹. Изначально полнота власти принадлежит народу, но народ власти не любит, от власти отказывается, избирает царя и поручает ему нести бремя власти. Хомяков очень дорожит тем, что царь избирается народом. У него, как и вообще у славянофилов, совсем не было религиозного обоснования самодержавной монархии, не было мистики самодержавия. Царь царствует не в силу божественного права, а в силу народного избрания, изъявления воли народа. Славянофильское обоснование монархии очень своеобразно. Самодер-

¹ См. мою книгу «А.С. Хомяков».

жавная монархия, основанная на народном избрании и народном доверии, есть минимум государства, минимум власти, так, по крайней мере, должно быть. Идея царя не государственная, а народная. Она ничего общего не должна иметь с империализмом, и славянофилы резко противопоставляют свое самодержавие западному абсолютизму. Государственная власть есть зло и грязь. Власть принадлежит народу, но народ отказывается от власти и возлагает полноту власти на царя. Лучше, чтобы один человек был запачкан властью, чем весь народ. Власть не право, а тягота, бремя. Никто не имеет права властвовать, но есть один человек, который обязан нести тяжелое бремя власти. Юридических гарантий не нужно, они увлекли бы народ в атмосферу властвования, в политику, всегда злую. Народу нужна лишь свобода духа, свобода думы, совести, слова. Славянофилы решительно противопоставляют земство, общество государству. Славянофилы были уверены, что русский народ не любит власти и государственного и не хочет этим заниматься, хочет остаться в свободе духа. В действительности русское самодержавие, особенно самодержавие Николая I, было абсолютизмом и империализмом, которых славянофилы не хотели, было чудовищным развитием всемогущей бюрократии, которую славянофилы терпеть не могли. Своей анархической идеологией монархии, которая была лишь утопией, славянофилы прикрывали свое свободолюбие и свои симпатии к идеалу безвластия. В противоположность славянофилам Герцен ничего не прикрывал, не пытался согласовать несогласимое. У него анархическая, безгосударственная тенденция явственна. К. Леонтьев, в своем отношении к государству, — антипод славянофилов. Он признает, что у русского народа есть склонность к анархии, но считает это великим

злом. Он говорит, что русская государственность есть создание византийских начал и элемента татарского и немецкого. Он тоже совершенно не разделяет патриархально-семейственной идеологии славянофилов и думает, что в России государство сильнее семьи. К. Леонтьев гораздо вернее понимал действительность, чем славянофилы, имел более острый взгляд, но славянофилы безмерно выше и правее его по своим нравственным оценкам и по своему идеалу. Но обратимся к настоящему русскому анархизму.

3

Бакунин от гегелевского идеализма переходит к философии действия, к революционному анархизму в наиболее крайних формах. Он — характерное русское явление, русский барин, объявивший бунт. Мировую известность он приобрел, главным образом, на Западе. Во время революционного восстания в Дрездене он предлагает выставить впереди борцов-революционеров Мадонну Рафаэля, в уверенности, что войска не решатся в нее стрелять. Анархизм Бакунина есть также славяно-русский мессианиззм. В нем был сильный славянофильский элемент. Свет для него придет с Востока. Из России пойдет мировой пожар, который охватит мир. Что-то от Бакунина войдет в коммунистическую революцию, несмотря на вражду его к марксизму. Бакунин думал, что славяне сами никогда государства не создали бы, государство создают только завоевательные народы. Славяне жили братствами и общинами. Он очень не любил немцев, и его главная книга носит заглавие «Кнута-германская империя». Одно время в Париже он был близок с Марксом, но потом резко

с ним расходится и ведет борьбу из-за I Интернационала, в которой победил Маркс. Для Бакунина Маркс был государственным, пангерманистом и якобинцем. А он очень не любил якобинцев. Анархисты хотят революции через народ, якобинцы — через государство. Как и все русские анархисты, он — противник демократии. Он совершенно отрицательно относился ко всеобщему избирательному праву. По его мнению, правительственный деспотизм наиболее силен, когда опирается на мнимое представительство народа. Он также очень враждебно относился к тому, чтобы допустить управление жизни наукой и учеными. Социализм марксистский есть социализм ученый. Этому Бакунин противопоставляет свой революционный дионисизм. Он делает жуткое предсказание: если какой-нибудь народ попробует осуществить в своей стране марксизм, то это будет самая страшная тирания, какую только видел мир. В противоположность марксизму он утверждает свою веру в стихийность народа, и прежде всего русского народа. Народ не нужно готовить к революции путем пропаганды, его нужно только взбунтовать. Своими духовными предшественниками он признавал Стеньку Разина и Пугачева. Бакунину принадлежат знаменательные слова: *страсть к разрушению есть творческая страсть*. Нужно зажечь мировой пожар, нужно разрушить старый мир. На пепелище старого мира, на его развалинах возникает сам собой новый, лучший мир. Анархизм Бакунина не индивидуалистический, как у Макса Штирнера, а коллективистический. Но коллективизм или коммунизм не будет делом организации, он возникает из свободы, которая наступит после разрушения старого мира. Сам собой возникает вольный братский союз производительных ассоциаций. Анархизм Бакунина есть крайняя форма народничества. Подобно славяно-

филам, он верит в правду, скрытую в народной стихии. Но он хочет взбунтовать самые низшие слои трудового народа и готов присоединить к ним элементы разбойничьи, преступные. Он, прежде всего, верит в стихию, а не в сознание. У Бакунина есть своеобразная антропология. Человек стал человеком через срывание плодов с древа познания добра и зла. Есть три признака человеческого развития: 1) человеческая животность, 2) мысль, 3) бунт. Бунт есть естественный признак поднявшегося человека. Бунту придается почти мистическое значение. Бакунин был также воинствующим атеистом, он изложил это в книжке «Бог и государство». Для него государство опирается главным образом на идею Бога. Идея Бога — отречение от человеческого разума, от справедливости и свободы. «Если Бог есть, человек — раб». Бог мстителен, все религии жестоки. В воинствующем безбожии Бакунин идет дальше коммунистов. «Одна лишь социальная революция, — говорит он, — будет обладать силой закрыть в одно и то же время и все кабаки и все церкви». Он совсем неспособен ставить вопрос о Боге по существу, отрешаясь от тех социальных влияний, которые исказили человеческую идею о Боге. Он видел и знал только искажения. Для него идея Бога очень напоминала злого Бога — творца мира Маркиона¹. Искреннее безбожие всегда видит лишь такого Бога. И в этом виноваты не только безбожники, но еще более те, которые пользовались верой в Бога для низших и корыстных земных целей, для поддержания злых форм государства. Бакунин был интересной, почти фантастической русской фигурой. И при всей

¹ См.: А. *Harnack*. «Marcion: Das Evangelium vom Fremden Gott». Гарнак утверждает, что у русских есть склонность к маркионизму.

ложности основ его миросозерцания он часто приближается к подлинной русской идее. Главная слабость его мировоззрения — в отсутствии сколько-нибудь продуманной идеи личности. Он объявляет бунт против государства и всякой власти, но это бунт не во имя человеческой личности. Личность остается подчиненной коллективу, и она тонет в народной стихии. Герцен стоял выше по своему чувству человеческой личности. Анархизм Бакунина противоречив в том отношении, что он не отрицает последовательно насилия и власти над человеком. Анархическая революция совершается путем кровавого насилия, и она предполагает, хотя и не организованную, власть взбунтовавшегося народа над личностью. Анархизм Кропоткина был несколько иного типа. Он менее крайний, более идиллический, он обосновывается натуралистически и предполагает очень оптимистический взгляд на природу и на человека. Кропоткин верит в естественную склонность к кооперации. Метафизическое чувство зла отсутствовало у анархистов. Анархический элемент был во всем русском народничестве. Но в русском революционном движении анархисты, в собственном смысле, играли второстепенную роль. Анархизм нужно оценивать не иначе, как русское отвержение соблазна царства этого мира. В этом сходятся К. Аксаков и Бакунин. Но в сознании это принимало формы, не выдерживающие критики и часто нелепые.

4

Религиозный анархизм Льва Толстого есть самая последовательная и радикальная форма анархизма, т.е. отрицание начала власти и насилия. Совершенно оши-

бочно считать более радикальным тот анархизм, который требует насилия для своего осуществления, как, например, анархизм Бакунина. Также ошибочно считать наиболее революционным то направление, которое проливает наибольшее количество крови. Настоящая революционность требует духовного изменения первооснов жизни. Принято считать Л. Толстого рационалистом. Это неверно не только относительно Толстого как художника, но и как мыслителя. Очень легко раскрыть в толстовской религиозной философии наивное поклонение разумному. Он смешивает разум-мудрость, разум божественный, с разумом просветителей, с разумом Вольтера, с рассудком. Но именно Толстой потребовал безумия в жизни, именно он не хотел допустить никакого компромисса между Богом и миром, именно он предложил рискнуть всем. Толстой требовал абсолютного схождения средств с целями, в то время как историческая жизнь основана на абсолютном несхождении средств с целями. Вл. Соловьев, при всем своем мистицизме, строил очень разумные, рассудительные, безопасные планы теократического устройства человеческой жизни, с государями, с войной, с собственностью, со всем, что мир признает благом. Очень легко критиковать толстовское учение о непротивлении злу насилием, легко показать, что при этом восторжествует зло и злые. Но, обыкновенно, не понимают самой глубины поставленной проблемы. Толстой противопоставляет закон мира и закон Бога. Он предлагает рискнуть миром для исполнения закона Бога. Христиане обычно строят и организуют свою практическую жизнь на всякий случай так, чтобы это было выгодно и целесообразно и дела шли хорошо, независимо от того, есть ли Бог или нет Бога. Нет почти никакой разницы в практической жизни, личной и общественной, меж-

ду человеком, верующим в Бога и не верующим в Бога. Никто, за исключением отдельных святых или чудаков, даже не пробует строить свою жизнь на евангельских началах, и все практически уверены, что это привело бы к гибели жизни, и личной, и общественной, хотя это не мешает им теоретически признавать абсолютное значение за евангельскими началами, но значение внежизненное по своей абсолютности. Есть Бог или нет Бога, а дела мира устраиваются по закону мира, а не по закону Бога. Вот с этим Л. Толстой не мог примириться, и это делает ему великую честь, хотя бы его религиозная философия была слабой и его учение практически неосуществимо. Смысл толстовского непротивления насилиям был более глубоким, чем обычно думают. Если человек перестанет противиться злу насилием, т.е. перестанет следовать закону этого мира, то будет непосредственное вмешательство Бога, то вступит в свои права божественная природа. Добро побеждает лишь при условии действия самого Божества. Толстовское учение есть форма квиетизма, перенесенного на общественную и историческую жизнь. При всей значительности толстовской темы ошибка была в том, что Толстой как будто не интересовался теми, над кем совершается насилие и кого нужно защитить от насилия. Он прав, что насилием нельзя побороть зла и нельзя осуществить добра, но он не признает, что насилию нужно положить внешнюю границу. Есть насилие поработаживающее, как есть насилие освобождающее. Моральный максимализм Толстого не видит, что добро принуждено действовать в темной, злой мировой среде, и потому действие его не прямолинейное. Но он видит, что добро заражается злом в борьбе и начинает пользоваться злыми средствами. Он хотел до конца принять в сердце Нагорную проповедь. Случай с Тол-

стым наводит на очень важную мысль, что истина опасна и не дает гарантий и что вся общественная жизнь людей основана на полезной лжи. Есть прагматизм лжи. Это очень русская тема, чуждая более социализированным народам западной цивилизации. Очень ошибочно отождествлять анархизм с анархией. Анархизм противоположен не порядку, ладу, гармонии, а власти, насилию, царству кесаря. Анархия есть хаос и дисгармония, т.е. уродство. Анархизм есть идеал свободной, изнутри определяемой гармонии и лада, т.е. победа Царства Божьего над царством кесаря. За насильническим, деспотическим государством обычно скрыта внутренняя анархия и дисгармония. Принципиально духовно обоснованный анархизм соединим с признанием функционального значения государства, с необходимостью государственных функций, но не соединим с верховенством государства, с его абсолютизацией, с его посягательством на духовную свободу человека, с его волей к могуществу. Толстой справедливо считал, что преступление было условием жизни государства, как она слагалась в истории. Он был потрясен смертной казнью, как и Достоевский, как и Тургенев, как и Вл. Соловьев, как и все лучшие русские люди. Западные люди не потрясены, и казнь не вызывает в них сомнения, они даже видят в ней порождение социального инстинкта. Мы же, слава Богу, не были так социализированы. У русских было даже сомнение в справедливости наказаний вообще. Достоевский защищал наказание только потому, что видел в самом преступнике потребность наказания для ослабления муки совести, а не по причинам социальной полезности. Толстой отрицал совсем суд и наказание, основываясь на Евангелии.

Внешне консервативные политические взгляды, высказанные Достоевским в «Дневнике писателя», меша-

ли разглядеть его существенный анархизм. Монархизм Достоевского принадлежит к столь же анархическому типу, как и монархизм славянофилов. Теократическая утопия, раскрывающаяся в «Братьях Карамазовых», совершенно внесударственная, она должна преодолеть государство, в ней государство должно окончательно уступить место Церкви, в Церкви должно раскрыться царство, Царство Божье, а не царство кесаря. Это есть апокалиптическое ожидание. Теократия Достоевского противоположна «буржуазной» цивилизации, противоположна всякому государству, в ней обличается неправда внешнего закона (очень русский мотив, который был даже у К. Леонтьева), в нее входит русский христианский анархизм и русский христианский социализм (Достоевский прямо говорит о православном социализме). Государство заменяется Церковью и исчезает. «От востока земля сия воссияет», — говорит отец Паисий. «Сие и буди, буди, хотя бы в конце веков». Настроенность явно эсхатологическая. Но настоящее религиозное и метафизическое обоснование анархизма дано в «Легенде о Великом Инквизиторе». Анархический характер легенды не был достаточно замечен, она ввела многих в заблуждение, например Победоносцева, которому она очень понравилась. Очевидно, сбилось с толку католическое обличье легенды. В действительности «Легенда о Великом Инквизиторе» наносит страшные удары всякому авторитету и всякой власти, она бьет по царству кесаря не только в католичестве, но и в православии и во всякой религии, так же как в коммунизме и социализме. Религиозный анархизм у Достоевского носит особый характер и имеет иное обоснование, чем у Л. Толстого, и идет в большую глубину, для него проблема свободы духа имеет центральное значение, которого она не имеет у Л. Толстого. Но Толстой бо-

лее свободен от внешнего налета традиционных идей, в нем меньше смешанности. Очень оригинально у Достоевского, что свобода для него не право человека, а обязанность, долг; свобода не легкость, а тяжесть. Я формулировал эту тему так, что не человек требует от Бога свободы, а Бог требует от человека свободы и в этой свободе видит достоинство богоподобия человека. Поэтому Великий Инквизитор упрекает Христа в том, что Он поступал как бы не любя человека, возложив на него бремя свободы. Сам Великий Инквизитор хочет дать миллиону миллионов людей счастье слабосильных младенцев, сняв с них непосильное бремя свободы, лишив их свободы духа¹. Вся легенда построена на принятии или отвержении трех искушений Христа в пустыне. Великий Инквизитор принимает все три искушения, их принимает католичество, как принимает всякая авторитарная религия, всякий империализм и атеистический социализм и коммунизм. Религиозный анархизм обосновывается на отвержении Христом искушения царством мира сего. Для Достоевского принудительное устройство царства земного есть римская идея, которую наследует и атеистический социализм. Он противопоставляет римской идее, основанной на принуждении, русскую идею, основанную на свободе духа, он обличает ложные теократии во имя истинной свободной теократии (выражение Вл. Соловьева). Ложная теократия и ее обратное безбожное подобие и есть то, что сейчас называют тоталитарным строем, тоталитарным государством. Отрицание свободы духа для Достоевского есть соблазн антихриста. Авторитарность есть

¹ См. мою книгу «Миросозерцание Достоевского», в основу которой положено истолкование «Легенды о Великом Инквизиторе».

антихристово начало. Это есть самое крайнее отвержение авторитета и принуждения, какое знает история христианства, и Достоевский выходит тут за пределы исторического православия и исторического христианства вообще, переходит к эсхатологическому христианству, к христианству Духа, раскрывает профетическую сторону христианства. Компромиссное, оппортунистическое, приспособляющееся отношение к государству, к царству кесаря в историческом христианстве обычно оправдывалось тем, что сказано воздавать кесарево кесарю, а Божье Богу. Но принципиальное отношение к царству кесаря в Евангелии определяется отвержением искушения царством этого мира. Кесарь совсем не есть нейтральное лицо, это — князь этого мира, т.е. начало, обратное Христу, антихристово. В истории христианства постоянно воздавалось Божье кесарю, это совершалось всякий раз, когда в духовной жизни утверждался принцип авторитета и власти, когда совершалось принуждение и насилие. Достоевский как будто сам недостаточно понимал анархические выводы из легенды. Таково было дерзновение русской мысли XIX в. Уже в конце века и в начале нового века странный мыслитель Н. Федоров, русский из русских, тоже будет обосновывать своеобразный анархизм, враждебный государству, соединенный, как и у славянофилов, с патриархальной монархией, которая не есть государство, и раскроет самую грандиозную и самую радикальную утопию, какую знает история человеческой мысли. Но в нем мысль окончательно переходит в эсхатологическую сферу, чему будет посвящена отдельная глава. Анархизм в русских формах остается темой русского сознания и русских исканий.

ГЛАВА VIII

Религиозная тема. Религиозный характер русской философии. Разница между богословием и религиозной философией. Критика западного рационализма. Философские идеи Киреевского и Хомякова. Идея соборности. Владимир Соловьев. Эротика. Интуиция всеединства. Бытие и сущее. Идея богочеловечества. Учение о Софии. «Смысл любви». Религиозная философия Достоевского и Л. Толстого. Русская религиозная мысль в духовных академиях. Архиепископ Иннокентий. Несмелов. Тареев.

1

В русской культуре XIX в. религиозная тема имела определяющее значение. И так было не только в религиозных направлениях, но и в направлениях внерелигиозных и богоборческих, хотя бы это и не было сознано. В России не было философов такого размера, как наши писатели, как Достоевский и Л. Толстой. Русская академическая философия не отличалась особенной оригинальностью. Русская мысль по своей интенции была слишком тоталитарной, она не могла оставаться отвлеченно-философской, она хотела быть в то же время религиозной и социальной, в ней был силен моральный пафос. В России долгое время не образовывалось культурной философской среды. Она начала образовываться лишь в 80-е годы, когда начал выходить журнал «Вопросы философии и психологии». Для насаждения у нас философской культуры значение имела деятельность Н. Грота, который сам был малоинтерес-

ный философ. Условия для развития у нас философии были очень неблагоприятны, философия подвергалась гонению и со стороны власти, и со стороны общества, справа и слева. Но в России создавалась и нарастала оригинальная религиозная философия. Такова была одна из задач русской мысли. Речь идет именно о религиозной философии, а не о богословии. На Западе мысль и знание очень дифференцированы, все распределено по категориям. Официальное католичество и официальный протестантизм создали огромную богословскую литературу, богословие стало делом профессиональным, им занимались специалисты, люди духовные, профессора богословских факультетов и институтов. Профессора богословия всегда не любили религиозную философию, которая представлялась им слишком вольной и подозревалась в гностическом уклоне, они ревниво охраняли исключительные права богословия, как защитники ортодоксии. В России, в русском православии долгое время не было никакого богословия или было лишь подражание западной схоластике. Единственная традиция православной мысли, традиция платонизма и греческой патристики, была порвана и забыта. В XVIII в. даже считалась наиболее соответствующей православию философия рационалиста и просветителя Вольфа. Оригинально, по-православному богословствовать начал не профессор богословия, не иерарх Церкви, а конногвардейский офицер в отставке и помещик Хомяков. Потом самые замечательные религиозно-философские мысли были у нас высказаны не специальными богословами, а писателями, людьми вольными. В России образовалась религиозно-философская вольница, которая в официальных церковных кругах оставалась на подозрении. Вл. Соловьев был философ, а не богослов. Он был приват-

доцентом и был изгнан из университета за речь против смертной казни. Он менее всего походил на специалиста-богослова и специалиста-философа. Интересно, что, изгнанная из университетов, философия находила себе приют в духовных академиях. Но духовные академии не создавали оригинальной русской философии, за очень редкими исключениями. Русская религиозная философия пробудилась от долгого сна мысли вследствие толчков, полученных от германской философии, главным образом, от Шеллинга и Гегеля. Единственный иерарх Церкви, представляющий некоторый интерес в области мысли, архиепископ Иннокентий, принадлежит скорее религиозной философии, чем богословию. Из профессоров Духовной академии самый оригинальный и замечательный мыслитель — Несмелов, по духу своему религиозный философ, а не богослов, и он делает ценный вклад в создание русской религиозной философии. Чистый богослов мыслит от лица Церкви и опирается главным образом на Священное Писание и священное предание, он принципиально догматичен, его наука социально организована. Религиозная философия принципиально свободна в путях познания, хотя в основании ее лежит духовный опыт, вера. Для религиозного философа откровение есть духовный опыт и духовный факт, а не авторитет, его метод интуитивный. Религиозная философия предполагает соединение теоретического и практического разума, достижение целостности в познании. Это есть познание совокупностью духовных сил, а не одним разумом. Русская религиозная философия особенно настаивает на том, что философское познание есть познание целостным духом, в котором разум соединяется с волей и чувством и в котором нет рационалистической рассеченности. Поэтому критика рационализма есть первая задача. Ра-

ционализм признавали первородным грехом западной мысли, и она неверно окрашивалась почти целиком в рациональный цвет. На Западе всегда существовали течения, противоположные рационализму. Но русская религиозная философия находила себя и определяла себя по противоположению западной мысли. При этом большое значение для нее имели Шеллинг, Гегель, Фр. Баадер¹. Последний боролся с рационализмом не менее славянофильских философов. Но оригинальной особенностью русской религиозной и философской мысли нужно признать ее тоталитарный характер, ее искание целостности. Мы видели уже, что позитивист Н. Михайловский не менее Ив. Киреевского и Хомякова стремился к целостной правде, правде-истине и правде-справедливости. Употребляя современное выражение, можно было бы сказать, что русская философия, религиозно окрашенная, хотела быть экзистенциальной, в ней сам познающий и философствующий был экзистенциален, выражал свой духовный и моральный опыт, целостный, а не разорванный опыт. Величайшим русским метафизиком и наиболее экзистенциальным был Достоевский. Унамуно говорит, что испанская философия — в Дон Кихоте. Так и мы можем сказать, что русская философия — в Достоевском. Для русского сознания XIX в. характерно, что русские безрелигиозные направления — социализм, народничество, анархизм, нигилизм и самый наш атеизм — имели религиозную тему и переживались с религиозным пафосом. Это отлично понимал Достоевский. Он говорит, что русский социализм есть вопрос о Боге и бессмертии. Для рево-

¹ См. недавно вышедшее самое обстоятельное изложение философии Баадера: *E. Suisini*. «Franz von Baader et le romantisme mystique». Deux volumes.

люционной интеллигенции революция была религиозной, она была тоталитарна, и отношение к ней было тоталитарное. Религиозный характер русских течений выражался уже в том, что более всего мучила проблема теодицеи, проблема существования зла. Она мучила Белинского и Бакунина столь же, как и Достоевского. С этой проблемой связан и русский атеизм.

Программа самостоятельной русской философии была впервые начертана Ив. Киреевским и Хомяковым. Они прошли школу германского идеализма. Но они пытались отнестись критически к вершине европейской философии своего времени, т.е. к Шеллингу и Гегелю. Можно было бы сказать, что Хомяков мыслил от Гегеля, но он никогда не был гегелианцем, и его критика Гегеля очень замечательна. Ив. Киреевский писал в своей программной философской статье: «Как необходима философия: все развитие нашего ума требует ее. Ею одною живет и дышит наша поэзия; она одна может дать душу и целостность нашим младенствующим наукам, и самая жизнь наша, может быть, займет от нее изящество стройности. Но откуда придет она? Где искать ее? Конечно, первый шаг наш к ней должен быть проявлением умственных богатств той страны, которая в умозрении опередила все народы. Но чужие мысли полезны только для развития собственных. Философия немецкая вкорениться у нас не может. *Наша* философия должна развиваться из *нашей* жизни, создаваться из текущих вопросов, из господствующих интересов *нашего* народного и частного бытия». Характерно, что Ив. Киреевский хочет вывести философию из жизни. Хомяков утверждает зависимость философии от религиозного опыта. Его философия по типу своему есть философия действия. К сожалению, Ив. Киреевский и Хомяков не написали ни одной философской книги, они ограничились лишь

философскими статьями. Но у них была замечательная интуиция. Они провозглашают конец отвлеченной философии и стремятся к целостному знанию. Происходит преодоление гегелианства и переход от отвлеченного идеализма к идеализму конкретному. Этот путь будет продолжать Вл. Соловьев и напишет книги для выражения своей философии. Согласно славянофильской схеме, католичество порождает протестантизм, протестантизм порождает идеалистическую философию и Гегеля, а гегелианство переходит в материализм. С замечательной проницательностью Хомяков предвидит появление диалектического материализма. Хомяковская критика более всего обличает в философии Гегеля исчезновение сущего, субстрата. «Сущее, — говорит он, — должно быть совершенно отстранено. Самое понятие, в своей полнейшей отвлеченности, должно было все возродить из собственных недр». «Вечное, самовозрождающееся творение из недр отвлеченного понятия, не имеющего в себе никакой сущности». Основная идея русской философии есть идея конкретного сущего, существующего, предшествующего рациональному сознанию. Наиболее близка славянофильская философия, как и философия Вл. Соловьева, к Фр. Баадеру и отчасти к Шеллингу последнего периода. Намечается очень оригинальная гносеология, которую можно было бы назвать соборной, церковной гносеологией. Любовь признается принципом познания, она обеспечивает познание истины. Любовь — источник и гарантия религиозной истины. Общение в любви, соборность есть критерий познания. Это принцип, противоположный авторитету. Это также путь познания, противоположный декартовскому *cogito ergo sum*¹. Не я мыслю, мы мыслим, т.е. мыслит обще-

¹ мыслю, следовательно существую (*лат.*).

ние в любви, и не мысль доказывает мое существование, а воля и любовь. Хомяков — волюнтарист; он утверждает *волящий разум*. «Воля для человека принадлежит области *до-предметной*». Только воля, только разум водящий, а не безвольный, полагает различие между *я* и *не-я*, между внутренним и внешним. В основании знания лежит вера. Сущее воспринимается верой. Знание и вера, в сущности, тождественны. «В этой области (области первичной веры), предшествующей логическому сознанию и наполненной сознанием жизненным, не нуждающимся в доказательствах и доводах, сознает человек, что принадлежит его умственному миру и что — миру внешнему». Воля узревает сущее до рационального сознания. Но воля у Хомякова не слепая и не иррациональная, как у Шопенгауэра, она есть волящий разум. Это не иррационализм, а сверхрационализм. Логическое сознание не вполне схватывает предмет, реальность сущего схватывается до логического сознания. У Хомякова философия настолько зависит от религиозного опыта как первичного, что он даже говорит о зависимости философского познания от верования в Св. Троицу. Но Хомяков делает одну ошибку относительно немецкой философии. Поглощенный борьбой с западным рационализмом, он как будто не замечает, насколько немецкая метафизика была проникнута волюнтаризмом, который восходит к Я. Беме и который есть у Канта, Фихте, Шеллинга. Правда, волюнтаризм самого Хомякова был несколько иной. Воля у него также означает свободу, но свобода не имеет темного, иррационального истока, воля соединена с разумом, нет рассеченности, есть целостность, целостность духа. У Хомякова были замечательные философские интуиции, основоположные философские идеи, но в неразвитом, неразвернутом состоянии. В том же направлении будет двигаться философия Вл. Соловьева,

но в более рациональной форме, и особенно философия кн. С. Трубецкого с его учением о соборном сознании, которое он не успел достаточно развить. Спиритуалистическая философия Голубинского, Кудрявцева и др., вышедшая из духовных академий, носила другой характер. Она была родственна западным течениям умозрительного теизма. Более интересен был Юркевич, тем, что утверждал центральное значение сердца. В философии университетской наиболее замечательны Козлов и Лопатин. Это спиритуалистическая философия, родственная Лейбницу, Мен де Бирану, Лотце, Тейхмиллеру. Козлов и Лопатин свидетельствуют о том, что в России была самостоятельная философская мысль, но они не представляют оригинальной русской философии, всегда тоталитарной по постановке проблем, всегда соединяющей теоретический и практический разум, всегда окрашенной религиозно.

Более раскрыты были богословские мысли Хомякова, тесно, впрочем, связанные с его философией. Но в богословии нельзя было ждать от Хомякова систематических трудов. К сожалению, он раскрывал свои положительные мысли в форме полемики с западными вероисповеданиями, с католичеством и протестантизмом, к которым часто был несправедлив. Особенно бросается в глаза, что, говоря о православной церкви, Хомяков имеет в виду идеальное православие, такое, каким оно должно быть по своей идее, а говоря о католической церкви, он имеет в виду католичество эмпирическое, такое, каким оно было в исторической действительности, часто неприглядной. В основание богословствования Хомякова положены идеи свободы и соборности, органическое соединение свободы и любви, общности. У него был пафос духовной свободы (этим проникнуто все его мышление), была ге-

ниальная интуиция соборности, которую он узрел не в исторической действительности православной церкви, а за ней. Соборность принадлежит умопостижаемому образу церкви, и в отношении к церкви эмпирической она есть долженствование. Слово «соборность» непереводаемо на иностранные языки. Дух соборности присущ православию, и идея соборности, духовной коммюнитарности, есть русская идея. Но трудно найти хомяковскую соборность в историческом православии. Богословские произведения Хомякова были запрещены в России цензурой, и они появились за границей на французском языке и лишь значительно позже появились на русском. Это очень характерно. Между тем как друг и последователь Хомякова Ю. Самарин предлагал признать Хомякова учителем Церкви. Догматическое богословие митрополита Макария, которое Хомяков назвал восхитительно-глупым, выражавшее официальную церковность, было снимком с католической схоластики. Хомяков же пытался выразить оригинальное православное богословствование. Что же представляет собой соборность у Хомякова?

Богословствование Хомякова было занято главным образом учением о Церкви, что для него совпадало с учением о соборности, дух же соборности был для него духом свободы. Он — решительный, радикальный противник принципа авторитета. Буду характеризовать хомяковские взгляды его собственными словами. «Никакого главы церкви, ни духовного, ни светского, мы не признаем. Христос есть глава, и другого она не знает». «Церковь — не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос; ибо авторитет есть нечто для нас внешнее. Не авторитет, а истина, и в то же время жизнь христианина, внутренняя жизнь его». «Кто ищет вне надежды и веры каких-либо гарантий для духа люб-

ви, тот уже рационалист». «Непогрешимость почитает единственно во *вселенскости* церкви, объединенной взаимной любовью». Это и есть соборность. «Церковь знает братства, но не знает подданства». «Мы исповедуем церковь единую и свободную». «Христианство есть не иное что, как свобода во Христе...» «Я признаю церковь более свободную, чем протестанты... В делах церкви принужденное единство есть ложь, а принужденное послушание есть смерть». «Никакой внешний признак, никакое знамение не ограничит свободы христианской совести». «Единство церкви есть не иное что, как согласие личных свобод». «Свобода и единство — таковы две силы, которым достойно вручена тайна свободы человеческой во Христе». «Знание истины дается лишь взаимной любовью». Можно было бы умножить цитаты из Хомякова, из II тома собрания его сочинений, посвященного богословию. Такого понимания христианства, как религии свободы, такого радикального отрицания авторитета в религиозной жизни никто еще, кажется, не выражал. Авторитету противопоставляется не только свобода, но и любовь. Любовь есть главный источник познания христианской истины. Церковь и есть единство любви и свободы. Невозможно формальное, рациональное определение церкви, оно узнается лишь в церковном духовном опыте. В этом — глубокое отличие католического богословия и характерный признак русского богословия XIX в. и начала XX в. Тема свободы была наиболее выражена у Хомякова и Достоевского. Западные христиане, и католики и протестанты, обыкновенно с трудом понимают, что такое соборность. Соборность противоположна и католической авторитарности, и протестантскому индивидуализму, она означает коммюнитарность, не знающую внешне над собой авторитета, но не знающую и индивидуа-

листического уединения и замкнутости. Для Хомякова вселенский собор тоже не был авторитетом, навязывающим церковному народу свое понимание христианской истины. Вселенский характер церковного собора не имеет внешних формальных признаков. Не там действует Дух Св., где по формальным признакам вселенский собор, а там вселенский собор, где действует Дух Св. Для определения Духа Св. нет никаких внешних формальных признаков. Ничто низшее, юридическое, похожее на жизнь государства, не может быть критерием подлинности действия Духа Св. Так же рационально-логическое не может быть критерием истинности догматов. Дух Св. не знает других критериев, кроме самого Духа Св. Где был подлинный вселенский собор, а где не подлинный, как, например, «разбойничий», решает церковный народ, т.е. решает дух соборности. Это было наиболее заострено против католического учения о церкви. Совершенно ошибочно противопоставлять католическое учение о непогрешимости папы, говорящего *ex cathedra*, якобы православному учению о непогрешимости собора епископов. Хомяков также отрицает и авторитет епископата. Истина для него не в соборе, а в соборности, в коммюнитарном духе церковного народа. Но беда в том, что официальное православное богословие склонялось к признанию авторитета епископата, в противоположность авторитету папы. Соборов в православной церкви не было слишком долго. В России нужна была страшная революция, чтобы возможен был собор. Правые православные круги, почитавшие себя наиболее ортодоксальными, утверждали даже, что соборность есть выдумка Хомякова, что православная свобода у Хомякова несет на себе печать учения Канта и немецкого идеализма об автономии. В этом была доля истины, но это значит лишь,

что богословие Хомякова пыталось творчески осмыслить весь духовный опыт вековой новой истории. В известном смысле Хомякова можно назвать православным модернистом, у него есть некоторое родство с католическим модернизмом — борьба против схоластики и против интеллектуалистического понимания догматов, сильный модернистический элемент защиты свободной критической мысли. В его время католического модернизма не было. Но наибольшее родство он имел с замечательным католическим богословом первой половины XIX в. Мёлером, который защищал идею, очень близкую хомяковской соборности *école catholique de Tübingen*». Вермейль считает Мёлера родоначальником модернизма. Хомяков читал швейцарского протестанта Винэ и, наверное, сочувствовал его защите религиозной свободы. Но хомяковское соединение духа свободы с духом коммюнитарности остается очень русской идеей. Наибольшие симпатии Хомяков имел в англиканской церкви и переписывался с Пальмером, которого хотел обратить в православие. К синодальному управлению у него, как и вообще у славянофилов, было отрицательное отношение. Мысль Хомякова свидетельствует о том, что в православии возможна большая свобода мысли (говорю о внутренней, а не о внешней свободе). Это объясняется отчасти тем, что православная церковь не имеет обязательной системы и более решительно, чем католичество, отделяет догматы от богословия. Впрочем, это имеет и более глубокие причины. Но богословствование Хомякова имело свои границы, многих вопросов, которые потом поднимала русская религиозно-философская мысль, он не затрагивает, например, проблему космологическую. Направленность его мысли очень мало эсхатологическая. У него не было ожидания нового откровения Св. Духа, не

было параклетизма. Размах религиозно-философской мысли Вл. Соловьева был большой, но о церкви вернее мыслил Хомяков. Интересно отметить, что в русской религиозно-философской и богословской мысли совсем не было идеи натуральной теологии, которая играла большую роль в западной мысли. Русское сознание не делает разделения на теологию откровенную и теологию натуральную, для этого русское мышление слишком целостно и в основе знания видит опыт веры.

2

Владимир Соловьев признается самым выдающимся русским философом XIX в. В отличие от славянофилов он написал ряд философских книг и создал целую систему. Образ его, если взять его в целом, более интересен и оригинален, чем его философия в собственном смысле¹. Это был загадочный, противоречивый человек, о нем возможны самые противоположные суждения, и из него вышли самые противоположные течения. Два обер-прокурора Св. Синода признавались его друзьями и учениками², от него пошли братья Трубецкие и столь отличный от них С. Булгаков, с ним себя связывали и ему поклонялись, как родоначальнику, русские символисты А. Блок и А. Белый, и Вячеслав Иванов готов был признать его своим учителем, его считали своим антропософами. Правые и левые, православные

¹ Для характеристики личности Вл. Соловьева особенно интересна книга К. Мочульского «Владимир Соловьев». Для изложения и критики философии Вл. Соловьева наибольший интерес представляет кн. Е. Трубецкой — «Миросозерцание Вл. Соловьева». Два тома.

² Кн. А. Оболенский и Лукьянов.

и католики одинаково ссылались на него и искали в нем опоры. И вместе с тем Вл. Соловьев был очень одинок, мало понят и очень поздно оценен. Лишь в начале XX в. образовался миф о нем. И образованию этого мифа способствовало то, что был Вл. Соловьев дневной и был Вл. Соловьев ночной, внешне открывавший себя и в самом раскрытии себя скрывавший и в самом главном себя не раскрывавший. Лишь в своих стихотворениях он раскрывал то, что было скрыто, было прикрито и задавлено рациональными схемами его философии. Подобно славянофилам, он критиковал рационализм, но философия его была слишком рациональной, и в ней слишком большую роль играли схемы, которые он очень любил. Он был мистиком, имел мистический опыт, об этом свидетельствуют все, его знавшие, у него была оккультная одаренность, которой совсем не было у славянофилов, но мышление его было очень рациональным. Он был из тех, которые скрывают себя в своем умственном творчестве, а не раскрывают себя, как, например, раскрывал себя Достоевский со всеми своими противоречиями. В этом он походит на Гоголя. Гоголь и Вл. Соловьев — самые загадочные фигуры в русской литературе XIX в. Наш самый большой христианский философ прошлого века совсем не был уже бытовым человеком, подобно славянофилам. Он был человеком стихии воздуха, а не стихии земли, был странником в этом мире, а не человеком оседлым. Он принадлежит эпохе Достоевского, с которым был непосредственно связан. Л. Толстого он не любил. Но этот загадочный странник всегда хотел обосновать и укрепить жизнь людей и обществ на незыблемых объективных началах и всегда выражал это обоснование в рациональных схемах. Это поражает в Соловьеве. Он всегда стремился к целостности, но целостности в нем самом

не было. Он был философом эротическим, в платоновском смысле слова, эротика высшего порядка играла огромную роль в его жизни, была его экзистенциальной темой. И вместе с тем в нем был сильный моралистический элемент, он требовал осуществления христианской морали в полноте жизни. Этот моралистический элемент особенно чувствуется в его статьях о христианской политике и в его борьбе с националистами. Он был не только рациональным философом, признававшим права разума, но также теософом. Ему близки не только Платон, Кант, Гегель, Шопенгауэр, но также христианские теософы Я. Беме, Портедж, Фр. Баадер, Шеллинг последнего периода. Он хочет построить систему свободной христианской теософии и соединить ее со свободной теократией и теургией. У Вл. Соловьева была своя первичная интуиция, как у всякого значительного философа. Это была интуиция всеединства. У него было видение целостности, всеединства мира, божественного космоса, в котором нет отделения частей от целого, нет вражды и раздора, нет ничего отвлеченного и самоутверждающегося. То было видение Красоты. То была интуиция интеллектуальная и эротическая. То было искание преображения мира и Царства Божьего. Интуиция всеединства делает Вл. Соловьева универсалистом по своей основной направленности. С этим будут связаны и его католические симпатии. Очень интересно, что за этим универсализмом, за этой устремленностью к всеединству скрыт момент эротический и экстатический, скрыта влюбленность в красоту божественного космоса, которому он даст имя Софии. Вл. Соловьев — романтик, и, в качестве романтика, у него происходило неуловимое сближение и отождествление влюбленности в красоту вечной женственности Премудрости Божией с влюбленностью в красоту кон-

кретного женского образа, которого он так никогда и не мог найти. Интуиция всеединства, конкретного универсализма делает его прежде всего критиком «отвлеченных начал», чему посвящена его главная книга.

Вл. Соловьев — интеллектуалист, а не волюнтарист. Поэтому у него не играет такой роли свобода, как у волюнтариста Хомякова. Его мирозерцание скорее принадлежит к типу универсального детерминизма, но детерминизм этот спиритуалистический. Оно принадлежит также к типу эволюционного мирозерцания, но эволюционизм этот получен не от натуралистических учений об эволюции, а от германской идеалистической метафизики. Достижение всеединства, социального и космического, носит у него интеллектуальный характер. Иррациональной свободы у него нет. Отпадение мира от Бога есть распадение его на враждующие начала. Эгоистическое самоутверждение и отчуждение суть главные признаки падшести человека и мира. Но каждое из отделившихся от высшего центра начал включает в себе частичную истину. Воссоединение этих начал с подчинением их высшему божественному началу есть достижение всеединства. Всеединство мыслится не абстрактно, а конкретно, с внесением в него всех индивидуальных ступеней. Так, в теории познания эмпиризм, рационализм и мистицизм являются отвлеченными началами, которые ложны в своем исключительном самоутверждении, но включают в себе частичные истины, которые войдут в целостное познание свободной теософии. Также в сфере практической свободная теократия достигается соединением начал церкви, государства и земщины, как тогда обозначали в славянофильской терминологии общество. Вл. Соловьев одно время слишком верил, что интеллектуальная концепция свободной теософии и свободной теократии мо-

жет очень способствовать достижению конкретного всеединства. Он сам потом в этом разочаровался. Но совершенно верна была его мысль, что нельзя рассматривать то, что он называл «отвлеченными началами», как зло, грех и заблуждение. Так, эмпиризм сам по себе есть заблуждение, но в нем есть частичная истина, которая должна войти в теорию познания более высшего типа. Так, гуманизм в своем исключительном самоутверждении есть заблуждение и неправда, но в нем есть и большая истина, которая входит в богочеловеческую жизнь. Преодоление «отвлеченных начал» и есть то, что Гегель называет *Aufhebung*. В преодоление входит то, что было истинного в предшествующем. Вл. Соловьев говорит, что для того, чтобы преодолеть неправду социализма, нужно признать правду социализма. Но стремится он всегда к целостности, он хочет целостного знания. С целостностью всегда для него была связана не только истина и добро, но и красота. Он остается в линии Гегеля и немецких романтиков, отсюда он получил универсализм и органичность. Он не переживал с остротой проблему свободы, личности и конфликта, но с большой силой переживал проблему единства, целостности, гармонии. Его тройственная теософическая, теократическая и теургическая утопия есть все то же русское искание Царства Божьего, совершенной жизни. В этой утопии есть социальный элемент, его христианство — социальное. По мнению Вл. Соловьева, есть два отрицательных начала — смерть и грех, и два положительных желания — желание бессмертия и желание правды. Жизнь природы есть скрытое тление. Господствующая в природном мире материя, отдаленная от Бога, есть дурная бесконечность. Вера в Бога есть вера в то, что добро есть, что оно сущее. Искушение же в том, что зло принимает форму добра. Победа над

смертью и тлением есть достижение всеединства, преобразование не только человека, но и всего космоса. Но самая интересная и оригинальная идея Вл. Соловьева связана с различением бытия и сущего.

Он был, конечно, под сильным влиянием Гегеля. Но он все-таки по-иному решает вопрос о бытии. Бытие есть лишь предикат субъекта — сущего, но не самый субъект, не самое сущее. Бытие говорит о том, что что-то есть, а не о том, *что* есть. Нельзя сказать, что бытие есть, есть только сущее, существующее. Понятие бытия логически и грамматически двусмысленное, в нем смешиваются два смысла. Бытие значит, что что-то есть, и бытие значит то, что есть. Но второй смысл «бытия» должен быть устранен. Бытие оказывается субъектом и предикатом. Говорят: «это существо есть» и «это ощущение есть». Так происходит гипостазирование предиката¹. По-настоящему предметом философии должно было бы быть не бытие вообще, а то, чему и кому бытие принадлежит, т.е. сущее². Это важное для Вл. Соловьева различение между бытием и сущим не на всех языках вырази́мо. Тут он как будто бы приближается к экзистенциальной философии. Но его собственное философствование не принадлежит к экзистенциальному типу. В основании его философии лежала живая интуиция конкретного сущего, и его философия была делом его жизни. Но самая его философия остается отвлеченной и рациональной, сущее в ней задавлено схемами. Он все время настаивает на необходимости мистического элемента в философии. Этим проник-

¹ См.: Вл. Соловьев. «Критика отвлеченных начал» и «Философские начала цельного знания».

² См. мою еще не напечатанную книгу «Творчество и объективизация. Опыт эсхатологической метафизики».

нута его критика отвлеченных начал, его искание целостного знания, в основании знания, в основании философии лежит вера, самое признание реальности внешнего мира предполагает веру. Но как философ Вл. Соловьев совсем не был экзистенциалистом, он не выражал своего внутреннего существа, а прикрывал. Он пытался компенсировать себя в стихах, но и в стихах он прикрывал себя шуткой, которая иногда производит впечатление, не соответствующее серьезности темы. Особенности Вл. Соловьева, как мыслителя и писателя, дали основание Тарееву написать о нем: «Страшно подумать, что Соловьев, столь много писавший о христианстве, ни одним словом не обнаружил чувство Христа»¹. Тареев имел тут в виду, что Вл. Соловьев, говоря о Христе, обычно говорил как будто бы о Логосе неоплатонизма, а не об Иисусе из Назарета. Но его интимная духовная жизнь оставалась для нас скрытой, и не следует произносить о ней суда. Нужно помнить, что он отличался необыкновенной добротой, раздавал бедным свою одежду и однажды должен был появиться в одеяле. Он принадлежит к числу людей, внутренне раздвоенных, но он стремился к целостности, к сущему, к всеединству, к конкретному знанию. К конкретному знанию стремился и Гегель, но достигал этого лишь частично, главным образом, в «Феноменологии духа». Как у русского философа, тема историософическая была для Вл. Соловьева центральной, вся его философия, в известном смысле, есть философия истории, учение о путях человечества к богочеловечеству, к всеединству, к Царству Божьему. Его теократия есть историософическое построение. Философия истории связана для

¹ См.: Тареев. «Основы христианства». Т. IV. «Христианская свобода».

него с учением о Богочеловечестве, что и есть главная его заслуга перед русской религиозно-философской мыслью. В этом отношении огромное значение имеют его «Чтения о Богочеловечестве». Идея Богочеловечества, выношенная русской мыслью и мало понятная западной католической и протестантской мысли, означает своеобразное понимание христианства. Эту идею не нужно отождествлять с соловьевским эволюционизмом, при котором и Богочеловек и Богочеловечество суть как бы продукт мировой эволюции. Но и в эволюционизме Вл. Соловьева, в основном ошибочном и несоединимом со свободой, есть доля несомненной истины. Так гуманистический опыт новой истории входит в Богочеловечество, и результатом этого является эволюция христианства. Вл. Соловьев хочет христиански осмыслить этот опыт и выражает это в замечательном учении о Богочеловечестве.

Христианство есть не только вера в Бога, но и вера в человека, в возможность раскрытия божественного в человеке. Существует соизмеримость между Богом и человеком, и потому только и возможно откровение Бога человеку. Чистый, отвлеченный трансцендентизм делает невозможным откровение, не может раскрыть путей к Богу и исключает возможность общения между человеком и Богом. Даже юдаизм и магометанство не являются таким трансцендентизмом в крайней его форме. В Иисусе Христе — Богочеловеке, в индивидуальной личности, дано совершенное соединение двух природ, божественной и человеческой. Это должно произойти коллективно в человечестве, в человеческом обществе. С этим связана для Вл. Соловьева самая идея Церкви. Церковь есть богочеловеческий организм, история Церкви есть богочеловеческий процесс, и потому есть развитие. Должно произой-

ти свободное соединение Божества и человечества. Таково задание, поставленное перед христианским человечеством, которое его плохо исполняло. Зло и страдание мира не мешали Вл. Соловьеву в этот период видеть богочеловеческий процесс развития. Богочеловечество подготавливалось еще в языческом мире, в языческих религиях. До явления Христа история стремилась к Богочеловечеству. После явления Христа история стремится к Богочеловеку. Внехристианский и противохристианский гуманистический период истории входит в этот богочеловеческий процесс. Богочеловечество возможно потому, что человеческая природа консубстанциональна человеческой природе Христа. На идее Богочеловечества лежит печать социальной и космической утопии, которой вдохновлялся Вл. Соловьев. Он хотел осуществления христианства в путях истории, в человеческом обществе, а не в индивидуальной только душе, он искал Царства Божьего, которое будет явлено еще на этой земле. Я употребляю слово «утопия» не в порицательном смысле, наоборот, я вижу большую заслугу Вл. Соловьева в том, что он хотел социального и космического преобразования. Утопия обозначает только целостный, тоталитарный идеал, предельное совершенство. Но утопизм обыкновенно связан с оптимизмом. И мы тут наталкиваемся на основное противоречие. Соединение человечества и Божества, достижение Богочеловечества можно мыслить только свободно, оно не может быть принудительным, не может быть результатом необходимости. Это Вл. Соловьев признает, и вместе с тем богочеловеческий процесс, который приводит к Богочеловечеству, для него как будто бы есть необходимый, детерминированный процесс эволюции. Проблема свободы не продумана до конца. Свобода предпола-

ет не непрерывность, а прерывность. Свобода может быть и противлением осуществлению Богочеловечества, может быть и искажением, как мы видели в истории Церкви. Парадокс свободы в том, что она может переходить в рабство. У Вл. Соловьева богочеловеческий процесс бестрагичен, между тем как он трагичен. Свобода порождает трагедию. На «Чтениях о Богочеловечестве» лежит несомненная печать влияния Шеллинга последнего периода. Но тем не менее соловьевское учение о Богочеловечестве есть оригинальный плод русской мысли, этого учения в такой форме нет ни у Шеллинга, ни у других представителей западной мысли. Идея Богочеловечества означает преодоление самодостаточности человека в гуманизме и вместе с тем утверждение активности человека, высшего его достоинства, божественного в человеке. Понимание христианства как религии Богочеловечества радикально противоположно судебному пониманию отношений между Богом и человеком и судебной теории искупления, распространенной в богословии католическом и протестантском. Явление Богочеловека и грядущее явление Богочеловечества означают продолжение миротворения. Русская религиозно-философская мысль в своих лучших представителях решительно борется против всякого юридического истолкования тайны христианства, и это входит в русскую идею. Вместе с тем идея Богочеловечества обращается к космическому преображению, это почти совершенно чуждо официальному католичеству и протестантизму. На Западе родство с космологизмом русской религиозной философии можно найти лишь в немецкой христианской теософии, у Я. Беме, Фр. Баадера, Шеллинга. Это приводит нас к теме о Софии, с которой Вл. Соловьев связывает свое учение о Богочеловечестве.

Учение о Софии, которое стало популярно в религиозно-философских и поэтических течениях начала XX в., связано с платоновским учением об идеях. «София есть выраженная, осуществленная идея», — говорит Соловьев. «София есть тело Божие, материя Божества, проникнутая началом Божественного единства». Учение о Софии утверждает начало божественной премудрости в тварном мире, в космосе и человечестве, оно не допускает абсолютного разрыва между Творцом и творением. Для Вл. Соловьева София есть также идеальное человечество. И он сближает культ Софии с культом человечества у Ог. Конта. Для придания Софии православного характера он указывает на иконы св. Софии Премудрости Божией в Новгороде и в киевском Софиевском соборе. Наибольшие нападения в православных кругах вызвало понимание Софии как вечной женственности, внесение женственного начала в Божество. Но принципиально те же возражения должно было вызвать внесение мужественного начала в Божество. С Софией связаны наиболее интимные мистические переживания Вл. Соловьева, выраженные главным образом в его стихах. Услышав внутренний призыв, он совершает таинственное путешествие в Египет на свидание с Софией — Вечной Женственностью. Он описывает это в стихотворении «Три свидания» и других стихотворениях.

Не веря обманчивому миру
 Под грубою корою вещества,
 Я осязал нетленную порфиру
 И узнавал сиянье Божества.

Все видел я, и все одно лишь было —
 Один лишь образ женской красоты...
 Безмерное в его размер входило, —
 Передо мной, во мне — одна лишь ты.

Еще невольник суетному миру,
Под грубою корою вещества
Так я прозрел нетленную порфиру
И ощутил сиянье Божества.

Подруга вечная, тебя не назову я.

И еще:

Знайте же: вечная женственность ныне
В теле нетленном на землю идет.
В свете немеркнущем новой богини
Небо слилось с пучиною вод.

Все, чем красна Афродита мирская,
Радость домов, и лесов, и морей, —
Все совместит красота неземная,
Чище, сильнее, и живей, и полней.

Видение Софии есть видение красоты Божественного космоса, преображенного мира. Если София есть Афродита, то Афродита небесная, а не простонародная. Соловьевское учение о Софии — Вечной Женственности и стихи, посвященные ей, имели огромное влияние на поэтов-символистов начала XX в. Александра Блока и Андрея Белого, которые верили в Софию и мало верили в Христа, что было огромным отличием от Вл. Соловьева. На Западе гениальное учение о Софии было у Якова Беме, но оно носило несколько иной характер, чем у Вл. Соловьева и у русских софиологов¹. Учение Я. Беме о Софии есть учение о вечной девственности, а не о вечной женственности. София есть девственность, целостность человека, андрогинный образ человека. Грехопадение человека и было утерей им своей Девы-Софии. После падения София отлетает на небо, а на земле является Ева. Человек тоскует по своей Деве-Софии, по целостности. Пол есть

¹ См. мою статью «Учение Якова Беме о Софии» в «Пути».

знак раздвоенности и падшести. Можно открыть родство бемевского учения о Софии с Платоном (учение об андрогине) и с Каббалой. Софиология у Беме имеет главным образом антропологический характер, у Вл. Соловьева — главным образом космологический. Бемевское учение чище соловьевского, которое допускает муть в софийных настроениях. У Вл. Соловьева было, несомненно, космическое прельщение. Но в его ожидании красоты преображенного космоса была большая правда. И в этом он выходит за пределы исторического христианства, как и все оригинальные течения русской религиозной мысли. Статья Вл. Соловьева «Смысл любви» — самое замечательное из всего им написанного, это даже единственное оригинальное слово, сказанное о любви-эросе в истории христианской мысли. Но в ней можно найти противоречие с учением о Софии, учение о любви выше учения о Софии. Вл. Соловьев — первый христианский мыслитель, по-настоящему признававший личный, а не родовый смысл любви между мужчиной и женщиной. Традиционное христианское сознание не признавало смысла любви и даже не замечало ее, для него существовало только оправдание соединения мужчины и женщины для деторождения, т.е. оправдание родовое. То, что писал об этом Бл. Августин, напоминает трактат по скотоводству. Но такова преобладающая церковная точка зрения. Вл. Соловьев устанавливает противоположность между совершенством личности и деторождением. Это — биологическая истина. Метафизическая же истина в том, что существует противоположность между перспективой личного бессмертия и перспективой смены вновь рождающихся поколений. Личность как бы распадается в деторождении, торжествует безличный род над личностью. Вл. Соловьев соединяет мистическую эротiku с аске-

тизмом. В гениальных прозрениях «Смысла любви» ставится проблема антропологическая. В ней меньше той синтезирующей примирительности, которая часто раздражает в Соловьеве, раздражает более всего в его «Оправдании добра», системе нравственной философии, в этой статье он мыслит радикально. Единственным его предшественником в этой области можно признать лишь Фр. Баадера, но его точка зрения все же несколько иная¹.

В свое время Вл. Соловьев был мало оценен и не понят. Ценили главным образом его идею теократии, т.е. самое слабое в нем; более широкое признание имела его либеральная публицистика. Огромное влияние он имел позже на духовный ренессанс начала XX в., когда в части русской интеллигенции произошел духовный кризис. Как оценить дело Вл. Соловьева? Его манера философствования принадлежит прошлому, она более устарела, чем философия Гегеля, которой в наше время по-новому увлекаются. Его построение всемирной теократии с тройственным служением царя, первосвященника и пророка разрушено им самим и менее всего может быть удержано. Также предлагаемый им способ соединения церковей, обращенный к церковным правительствам, кажется наивным и не соответствующим современным настроениям, когда придают больше значения типам духовности и мистики. И все же значение Вл. Соловьева очень большое. Прежде всего огромное значение в соловьевском деле имеет его утверждение пророческой стороны христианства, и в этом оно более всего входит в русскую идею. Пророчество его не

¹ См. в «Schriften Franz Baaders». Insel-Verlag: «Saetze aus der erotischen Philisophie» и «Vierzig Saetze aus einer religioesen Erotik».

имеет обязательной связи с его теократической схемой и даже опрокидывает ее. Вл. Соловьев верил в возможность новизны в христианстве, он был проникнут мессианской идеей, обращенной к будущему, и в этом он нам наиболее близок. Русские течения религиозной мысли, русские религиозные искания начала XX в. будут продолжать профетическое служение Вл. Соловьева. Он был врагом всякого монофизитского уклона в понимании христианства, он утверждал активность человека в христианском богочеловеческом деле, он ввел в христианство правду гуманизма и гуманитаризма. Вопрос о католичестве Вл. Соловьева обычно неверно освещается и его католическими сторонниками, и его православными противниками. Он никогда не переходил в католичество, это было бы слишком просто и не соответствовало бы значительности поставленной им темы. Он хотел быть разом и католиком, и православным, хотел принадлежать ко Вселенской Церкви, в которой была бы полнота, какой нет еще ни в католичестве, ни в православии, взятых в их изолированности и самоутверждении, он допускал возможность интеркоммюниона. Это значит, что Вл. Соловьев был сверхконфессионален, верил в возможность новой эпохи в истории христианства. Католические симпатии и уклоны, особенно выраженные, когда он писал книгу «Россия и Вселенская Церковь», были выражением универсализма Вл. Соловьева. Но он никогда не порывал с православием и перед смертью исповедовался и приобщался у православного священника. В «Повести об антихристе» православный старец Иоанн первый узнает антихриста, и этим утверждает мистическое призвание православия. Вл. Соловьев, как и Достоевский, выходил за пределы исторического христианства, и в этом его религиозное значение.

Об его эсхатологических настроениях под конец жизни речь будет в следующей главе. Он разочаровался в оптимизме своих теократических и теософических схем, увидел силу зла в истории. Но это был лишь момент его внутренней судьбы, он принадлежал к типу мессианских религиозных мыслителей, родственных польскому мессианисту Чешковскому. Нужно еще сказать, что борьба, которую Вл. Соловьев вел с национализмом, торжествовавшим в 80-е годы, внешне может казаться устаревшей, но она остается живой и для нашего времени. Это его большая заслуга. Так же, как борьба за свободу совести, мысли, слова. Уже в XX в. от богатой, разнообразной, часто противоречивой мысли Вл. Соловьева пошли разные течения — религиозная философия С. Булгакова и кн. Е. Трубецкого, философия всеединства С. Франка, символизм А. Блока, А. Белого, Вяч. Иванова; с ним очень связана проблематика начала века, хотя, в узком смысле, соловьевства у нас, может быть, и не было.

3

Но главные фигуры в русской религиозной мысли и религиозных исканиях XIX в. не философы, а романисты — Достоевский и Л. Толстой. Достоевский — величайший русский метафизик, вернее, антрополог. Он сделал великие открытия о человеке, и от него начинается новая эра во внутренней истории человека. После него человек уже не тот, что до него. Только Ницше и Кирхегард могут разделить с Достоевским славу зачинателей этой новой эры. Эта новая антропология учит о человеке, как о существе противоречивом и трагическом, в высшей степени неблагополучном, не только

страдающем, но и любящем страдания. Достоевский более пневролог, чем психолог, он ставит проблемы духа, и о проблемах духа написаны его романы. Он изображает человека, проходящего через раздвоение. У него появляются люди двоящихся мыслей. В человеческом мире Достоевского раскрывается полярность в самой глубине бытия, полярность самой красоты. Достоевский заинтересовывается человеком, когда начинается внутренняя революция духа. И он изображает экзистенциальную диалектику человеческого раздвоения. Страдание не только глубоко присуще человеку, но оно есть единственная причина возникновения сознания. Страдание искупает зло. Свобода, которая есть знак высшего достоинства человека, его богоподобия, переходит в своеволие. Своеволье же порождает зло. Зло есть знак внутренней глубины человека. Достоевский открывает подполье и подпольного человека, глубины подсознательного. Из этой глубины восклицает человек, что он хочет «по своей глупой воле» пожить и что «дважды два – четыре» есть начало смерти. Основная тема Достоевского есть тема свободы, тема метафизическая, которая никогда еще не была так глубоко поставлена. Со свободой связано и страдание. Отказ от свободы облегчил бы страдание. Существует противоречие между свободой и счастьем. Достоевский видит дуализм злой свободы и принудительного добра. Эта тема о свободе есть основная тема «Легенды о Великом Инквизиторе», вершины творчества Достоевского. Принятие свободы означает веру в человека, веру в дух. Отказ от свободы есть неверие в человека. Отрицание свободы есть антихристов дух. Тайна Распятого есть тайна свободы. Распятый Бог свободно избирается предметом любви. Христос не насилует своим образом. Если бы Сын Божий стал царем

и организовал бы земное царство, то свобода была бы отнята от человека. Великий Инквизитор говорит Христу: «Ты возжелал свободной любви человека». Но свобода — аристократична, она есть непосильное бремя для миллиона миллионов людей. Возложив на людей бремя свободы, «Ты поступил, как бы не любя их вовсе». Великий Инквизитор принимает три искушения, отвергнутые Христом в пустыне, отрицает свободу духа и хочет сделать счастливыми миллионы миллионов младенцев. Миллионы будут счастливы, отказавшись от личности и свободы. Великий Инквизитор хочет сделать муравейник, рай без свободы. «Эвклидов ум» не понимает тайны свободы, она рационально непостижима. Можно было бы избежать зла и страдания, но ценой отречения от свободы. Зло, порожденное свободой, как своеволием, должно сгореть, но оно есть прохождение через искушающий опыт. Достоевский раскрывает глубину преступления и глубину совести. Иван Карамазов объявляет бунт, не принимает мира Божьего и возвращает билет Богу на вход в мировую гармонию. Но это лишь путь человека. Все мирозерцание Достоевского было связано с идеей личного бессмертия. Без веры в бессмертие ни один вопрос не разрешим. И если бы не было бессмертия, то Великий Инквизитор был бы прав. В «Легенде» Достоевский имел, конечно, в виду не только католичество, не только всякую религию авторитета, но и религию коммунизма, отвергающую бессмертие и свободу духа. Достоевский, вероятно, принял бы своеобразный христианский коммунизм и, наверное, предпочел бы его буржуазному капиталистическому строю. Но коммунизм, отрицающий свободу, достоинство человека как бессмертного существа, он признавал порождением антихристового духа.

Религиозная метафизика Льва Толстого менее глубокая и менее христианская, чем религиозная метафизика Достоевского. Но Л. Толстой имел огромное значение в русской религиозности второй половины XIX в. Он был пробудителем религиозной совести в обществе религиозно индифферентном или враждебном христианству. Он вызвал искание смысла жизни. Достоевский, как религиозный мыслитель, имел влияние на сравнительно небольшой круг интеллигенции, на души более усложненные. Толстой, как религиозный нравственный проповедник, имел влияние на более широкий круг, он захватывал и народные слои. Его влияние чувствовалось в сектантских движениях. Группы толстовцев, в собственном смысле, были немногочисленны. Но толстовская мораль имела большое влияние на моральные оценки очень широких кругов русского интеллигентного общества. Сомнение в оправданности частной собственности, особенно земельной, сомнение в праве судить и наказывать, обличение зла и неправды всякого государства и власти, покаяние в своем привилегированном положении, сознание вины перед трудовым народом, отвращение к войне и насилию, мечта о братстве людей — все эти состояния были очень свойственны средней массе русской интеллигенции, они проникли и в высший слой русского общества, захватили даже часть русского чиновничества. Это было толстовство платоническое, толстовская мораль считалась неосуществимой, но самой высокой, какую только можно себе представить. Таково, впрочем, было отношение и к евангельской морали вообще. В Л. Толстом произошло сознание своей вины в господствующем слое русского общества. Это было прежде всего аристократическое покаяние. У Л. Толстого была необычайная жажда совершенной жизни, она томила его большую

часть жизни, было острое сознание своего несовершенства¹. От православия получил он сознание своей греховности, склонность к неустанному покаянию. Мысль, что нужно прежде всего исправить себя, а не улучшать жизнь других, есть традиционно-православная мысль. Православная основа у него была сильнее, чем обыкновенно думают. Самый нигилизм его в отношении к культуре получен от православия. Одно время он делал усилия быть самым традиционным православным, чтобы быть в духовном единстве с рабочим народом. Но он не выдержал испытания, он возмутился против грехов и зол исторической церкви, против неправды жизни тех, которые почитали себя православными. И он стал гениальным обличителем неправд исторической церковности. В своей критике, в которой было много правды, он зашел так далеко, что начал отрицать самые первоосновы христианства и пришел к религии более близкой к буддизму. Л. Толстой был отлучен от церкви Св. Синодом, органом малоавторитетным. Между тем как православная церковь не любила отлучать. Могут сказать, что Толстой сам себя отлучил. Но отлучение было возмутительно потому, что оно было применено к человеку, который так много сделал для пробуждения религиозных интересов в обществе безбожном, в котором люди, мертвые для христианства, не отлучались. Л. Толстой был прежде всего борцом против идолопоклонников. В этом была его правда. Но ограниченность духовного типа Толстого связана с тем, что религия его была столь исключительно моралистической. Он никогда не сомневался только в добре. От толстовского мировоззрения иногда бывает душно, и у толстовцев

¹ Много материалов дает П. Бирюков — «Л. Н. Толстой. Биография».

же это бывает невыносимо. Отсюда нелюбовь Толстого к обрядам. Но за толстовским морализмом скрыто было искание Царства Божьего, которое должно осуществляться здесь, на земле, и сейчас. Нужно начинать, сейчас, но, по его словам, идеал Царства Божьего бесконечен. Он любил выражаться с нарочитой грубостью и почти нигилистической циничностью, он не любил никаких прикрас. В этом есть большое сходство с Лениным. Иногда Толстой говорит: Христос учит не делать глупостей. Но он же говорит: то, что есть, неразумно, разумно то, чего нет, мировая разумность — зло, мировая нелепость — добро. Он стремился к мудрости и в этом хочет быть вместе с Конфуцием, Лаодзе, Буддой, Соломоном, Сократом, стоиками, Шопенгауэром, которого очень почитал. Величайшим из мудрых он почитал Иисуса Христа. Но он был ближе к буддизму и к стоицизму, чем к христианству. Метафизика Л. Толстого, лучше всего выраженная в его книге «О жизни», резко антиперсоналистична. Только отказ от личного сознания победит страх смерти. В личности, в личном сознании, которое для него есть животное сознание, он видит величайшее препятствие для осуществления совершенной жизни, для соединения с Богом. Бог же для него и есть истинная жизнь. Истинная жизнь есть любовь. Антиперсонализм Толстого наиболее отделяет его от христианства и наиболее приближает его к индусскому религиозному сознанию. У него было большое уважение к Нирване. Для Достоевского в центре стоял человек. Для Толстого человек есть лишь часть космической жизни и человек должен слиться с божественной природой. Самое художество его космическое, в нем как бы космическая жизнь сама себя выражает. Самое большое значение имеет жизненная судьба самого Толстого, его уход перед смертью. Личность Тол-

стого необыкновенно значительна и гениальна в самых своих противоречиях. Он был теллургическим человеком, он нес в себе всю тяжесть земли, и он устремлен был к чисто-духовной религии. В этом его основное трагическое противоречие. И он не мог примкнуть к толстовским колониям не вследствие своей слабости, а вследствие своей гениальности. Вся жизнь у этого гордого, полного страстей, важного барина, настоящего грандсеньора, была память о смерти, и все время он хотел смириться перед волей Бога. Он хотел осуществить закон Хозяина жизни, как он любил выражаться. Он много мучился, религия его была безблагодатна. Про него скажут, что он собственными силами хотел осуществить совершенную жизнь. Но, по его богосознанию, осуществление совершенной жизни есть присутствие Бога в человеке. Чего-то в христианстве он до конца не мог понять, но вина в этом лежит не на нем, не только на нем. По своим исканиям правды, смысла жизни, исканиям Царства Божьего, своим покаяниям, своему религиозно-анархическому бунту против неправды истории и цивилизации он принадлежит русской идее. Он есть русское противопоставление Гегелю и Ницше.

Русская религиозная проблематика была очень мало связана с духовной средой, с духовными академиями, с иерархами церкви. В XVIII в. замечательным духовным писателем был св. Тихон Задонский, имевший такое значение для Достоевского. В нем было веяние нового духа, на него имел влияние западный христианский гуманизм, Арндт и др. В XIX в. можно назвать немного людей из духовной среды, которые представляют интерес, хотя они остаются вне основных духовных течений. Таковы Бухарев (архимандрит Федор), архиепископ Иннокентий, Несмелов в особенности, и Таре-

ев. Жизнь Бухарева была очень драматична. Будучи монахом и архимандритом, он пережил духовный кризис, усомнился в своем монашеском призвании и в традиционных формах аскезы, ушел из монашества, но остался горячо верующим православным. Потом он женился и придавал особенное религиозное значение браку. Всю жизнь он продолжал быть духовным писателем, и через инерцию традиционного православия у него прорывалась новизна, он ставил проблемы, которых не ставила официальная православная мысль. Он, конечно, подвергся преследованию, и положение его было трагическим и мучительным. Официальная православная среда не признавала его своим, широкие же круги интеллигенции его не читали и не знали. Заинтересовались им позже, уже в начале XX в. Писал он очень старомодно, языком, не свойственным русской литературе, и читать его было не очень приятно. Его книга об Апокалипсисе, которую он писал большую часть жизни и которой придавал особенное значение, — самое слабое из его произведений, очень устаревшее, и сейчас ее читать невозможно. Интересна только самая его обращенность к Апокалипсису. Новым у него был исключительный интерес к вопросу об отношении православия к современности, так и называется одна из его книг¹. Понимание Бухаревым христианства можно было бы назвать панхристизмом. Он хочет приобретения и усвоения себе Христа, а не Его заповедей. Он все сводит к Христу, к Его лику. В этом резко отличается от Л. Толстого, у которого было слабое чувство личности Христа. Дух Христов не отворачивание от людей, а че-

¹ См. его книги «Об отношении православия к современности» и «О современных потребностях мысли и жизни, особенно русской».

ловеколюбие и самопожертвование. Бухарев особенно настаивает на том, что главная жертва Христа — за мир и человека, а не жертва человека и мира для Бога. Это противоположно судебному пониманию христианства. Ради всякого человека Сын Божий стал человеком. Агнец был заклан до сотворения мира. Бог творил мир, отдавая себя на заклание. «Мир явился мне, — говорит Бухарев, — не только областью, во зле лежащей, но и великою средой для раскрытия благодати Богочеловека, взявшего зло мира на себя». «Мыслью о Христовом *царстве не от мира сего* мы пользуемся только для своего нечеловеколюбивого, ленивого и малодушного безучастия к труждающимся и обремененным в сем мире». Бухарев утверждает не деспотию Бога, а самопожертвование Агнца. Дух силен свободой, а не рабством страха. Ему дороже всего «снисхождение Христово на землю». Ничто существенно-человеческое не отвергается, кроме греха. Благодать противопоставляется греху, а не природе. Естественное неотделимо от сверхъестественного. Творческие силы человека есть ответ Бога Слова. «Будет ли и когда будет у нас это духовное преобразование, по которому и все земное мы стали бы понимать по Христу; все гражданские порядки были бы нами и понимаемы и сознательно выдерживаемы в силе и смысле благодатных порядков». Идея Царства Божьего должна быть применена к судьбам и делам царства мира сего. Бухарев говорит, что Христос сам действует в церкви, а не передает авторитет иерархам. Оригинальность его была в том, что он не столько хотел осуществления в полноте жизни христианских принципов, сколько приобретения полнотой жизни самого Христа, как бы продолжения воплощения Христа во всей жизни. Он утверждал, как потом Н. Федоров, внехрамовую литургию. Русской религиозной мысли вообще была свой-

ственна идея продолжающегося боговоплощения, как и продолжающегося в явлении Христа миротворения. Это — отличие русской религиозной мысли от западной. Отношение между Творцом и творением не вызывает никаких представлений о судебном процессе. Бухареву свойственна необыкновенная человечность, все христианство его проникнуто духом человечности. Он хочет осуществлять эту христианскую человечность. Но он, как и славянофилы, еще держался за монархию, совсем, впрочем, непохожую на абсолютизм и империализм. Иногда кажется, что монархизм был защитным цветом русской христианской мысли XIX в. Но в нем был и непреодоленный исторический романтизм.

Единственный иерарх церкви, о котором стоит упомянуть, когда говорят о русской религиозной философии, — это архиепископ Иннокентий¹. Митрополит Филарет был очень талантливый человек, но для религиозной философии он совсем не интересен, у него не было в этой области своих интересных мыслей. Епископ Феофан Затворник писал исключительно книги по духовной жизни и аскетике в духе «Добротолюбия». Архиепископа Иннокентия можно назвать скорее философом, чем богословом. Он, подобно славянофилам и Вл. Соловьеву, прошел через немецкую философию и мыслил очень свободно. Ревнителю ортодоксии, вероятно, признают многие его мысли недостаточно православными. Он говорил: страх Божий приличествует для еврейской религии, для христианства он не подходит. И еще говорил: если бы в человеке, в его сердце не было зародыша религии, то и сам Бог не научил бы религии. Человек свободен, и Бог не может заставить меня хотеть того, чего я не хочу. Религия любит

¹ См. «Сочинения архиепископа Иннокентия».

жизнь и свободу. «Кто почувствует свою зависимость от Бога, тот станет выше всякого страха, выше деспотизма». Бог захотел увидеть своего другого, своего друга. Откровение не должно противоречить уму высшему, не должно унижать человека. Источники религии: озарение Св. Духа, избранные люди, предание и Св. Писание, и пятый источник — пастыри. Откровение есть внутреннее действие Бога на человека. Нельзя доказать бытия Божьего. Бог познается и чувством, и умом, но не умом и понятием. Религия принимается только сердцем. «Никакая наука, никакое доброе действие, никакое чистое наслаждение не лишни для религии». Иисус Христос дал лишь план церкви, а устройство ее предоставил времени. Иерархи не непогрешимы, испорченность присутствует внутри церкви. Подобно Вл. Соловьеву, архиепископ Иннокентий думает, что «всякое познание основано на вере». Воображение не могло бы выдумать христианства. Некоторые его мысли не соответствуют преобладающим богословским мнениям. Так, он справедливо думает, что душа должна предсуществовать, что она вечно была в Боге, что мир создан не во времени, а в вечности. На Средние века он смотрел, как на время суеверия и грабежа, что было преувеличением. В религиозной философии архиепископа Иннокентия были элементы модернизма. Западные либеральные веяния коснулись и нашей духовной среды, которая была очень затхлою. Многие профессора духовных академий находились под сильным влиянием немецкой протестантской науки. И это имело положительное значение. Но, к сожалению, это приводило к неискренности и притворству: должны были выдавать себя за православных те, которые ими уже не были. Были в среде профессоров духовных академий и совсем неверующие. Но были и такие, которым уда-

валось соединить совершенную свободу науки с искренней православной верой. Таков был замечательный историк церкви Болотов, человек необъятной учености. Но в русской богословской литературе совсем не было трудов по библейской критике, по научной экзегезе Священного Писания. Это отчасти объясняется цензурой. Библейская критика оставалась запретной областью, и с трудом просачивались некоторые критические мысли. Единственным замечательным трудом в этой области, стоящим на высоте европейской науки и свободной философской мысли, была книга кн. С. Трубецкого «Учение о Логосе». Но много ценных трудов было по патристике. Духовная цензура свирепствовала. Так, например, книга Несмелова «Догматическая система св. Григория Нисского» была искажена духовной цензурой, его заставили изменить конец книги в смысле, неблагоприятном для учения св. Григория Нисского о всеобщем спасении. Несмелов — самое крупное явление в русской религиозной философии, вышедшей из духовных академий, и вообще один из самых замечательных религиозных мыслителей. По своей религиозной и философской антропологии он интереснее Вл. Соловьева, но в нем, конечно, нет универсализма последнего, нет размаха мысли, нет такой сложности личности.

Несмелов, скромный профессор Казанской духовной академии, намечает возможность своеобразной и во многом новой христианской философии¹. Главный труд его называется «Наука о человеке». Огромный интерес представляет второй том этого труда, озагла-

¹ Я, кажется, первый обратил внимание на Несмелова в статье «Опыт философского оправдания христианства», напечатанной в «Русской Мысли» 35 лет тому назад.

ленный «Метафизика христианской жизни». Несмелов хочет построить христианскую антропологию, но эта антропология превращается в понимание христианства в целом, вследствие особого значения, которое он придает человеку. Загадка о человеке — вот проблема, которая с большой остротой им ставится. Человек для него и есть единственная загадка мировой жизни. Эта загадочность человека определяется тем, что он, с одной стороны, есть природное существо, с другой же стороны, он не вмещается в природный мир и выходит за его пределы. Из учителей церкви несомненное влияние на Несмелова имел св. Григорий Нисский. Учение о человеке св. Григория Нисского превосходит святоотеческую антропологию, он хотел поднять достоинство человека, для него человек был не только грешным существом, но и действительно был образом и подобием Божиим и микрокосмом¹. Для Несмелова человек есть двойственное существо. Он — религиозный психолог, и он хочет иметь дело не с логическими понятиями, а с реальными фактами человеческого существования, он гораздо конкретнее Вл. Соловьева. Он предлагает новое антропологическое доказательство бытия Божьего. «Идея Бога действительно дана человеку, но только она дана ему не откуда-нибудь извне, в качестве мысли о Боге, а предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности, как нового образа Бога. Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло

¹ Сейчас католики, главным образом иезуиты, заинтересовались св. Григорием Нисским. См. интересную книгу: *Hans von Balthasar*. «Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse».

сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее... Человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самым фактом своей идеальной реальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога как истинной личности». Несмелов особенно настаивает на том, что человеческая личность необъяснима из природного мира, превосходит его и требует высшего бытия, чем бытие мира. Интересно, что Несмелов очень ценит Фейербаха и хочет превратить мысль Фейербаха об антропологической тайне религии в орудие защиты христианства. Тайна христианства есть прежде всего антропологическая тайна. И атеизм Фейербаха может быть понят как диалектический момент христианского богопознания. Отвлеченное богословие с его игрой понятий должно было вызвать антропологическую реакцию Фейербаха. Это заслуга Несмелова, что он хочет антропологизм Фейербаха обратить в пользу христианства. Интересна и своеобразна у него психология грехопадения. Сущность грехопадения он видит в суеверном отношении к материальным вещам как источнику силы и знания. «Люди захотели, чтобы их жизнь и судьба определялись не ими самими, а внешними материальными причинами». Несмелов все время борется против языческих, идолопоклоннических, магических элементов в христианстве. Он — самый крайний противник и острый критик юридической теории искупления, как сделки с Богом. В искании спасения и счастья он видит язычески-иудейское, суеверное искажение христианства. Понятие об истинной жизни он противопоставляет понятию о спасении. Спасение приемлемо только как достижение истинной и совершенной жизни. Он также хотел бы изгнать из христианства страх наказания и заменить сознанием несовершенства. Подобно Оригену,

св. Григорию Нисскому и многим восточным учителям церкви, он хочет всеобщего спасения. Он борется против рабьего сознания в христианстве, против унижения человека в аскетически-монашеском понимании христианства. Христианская философия Несмелова есть в большей степени персонализм, чем христианская философия Вл. Соловьева. Русская религиозно-философская мысль ставила по-иному проблему религиозной антропологии, чем католическая и протестантская антропология, и она идет дальше антропологии патристической и схоластической, в ней сильнее человечность. Несмелову принадлежит большое место в этой религиозной антропологии.

Профессор Московской духовной академии Тареев создал оригинальную концепцию христианства, наиболее отличающуюся от традиционного православия¹. У него находили скрытый протестантизм, что, конечно, есть условная терминология. Но есть в нем и что-то характерно русское. По мнению Тареева, русский народ — смиренно верующий и кротко любящий. В христологии его главное место занимает учение о кенозисе, о самоуничижении Христа и подчинении его законам человеческого существования. Божественное слово соединилось не с человеческой силой, а с человеческим унижением. Богосыновство Христа есть вместе с тем богосыновство каждого человека. Индивидуально-ценное в религиозной области можно увидеть лишь имманентно, по родству с предметом. Истинная религия не только священнически-консервативна, но и пророчески духовна, не только стихийно народна, но и лично духовна, она даже, по преимуществу, пророчески духовна. Тареев — сторонник духовного христианства. Еван-

¹ См.: Тареев. «Основы христианства». Четыре тома.

гелию свойственна лично-духовная абсолютность. Эта абсолютность и духовность не может быть выражена в естественной исторической жизни, которая всегда относительна. Духовная истина христианства не может воплощаться в исторической жизни, она выражается в ней лишь символически, а не реально. Тареевская концепция христианства — дуалистическая и очень отличается от монизма славянофилов и Вл. Соловьева. У Тареева есть много верного. Он — решительный враг теократии. Но он также враг всякого гностицизма. Царство Божие есть царство личностей, духовносвободных. Основная идея Евангелия — идея божественной духовной жизни. Есть два понимания Царства Божьего: эсхатологическое и теократическое. Верно эсхатологическое понимание. В Евангелии церковь имеет второстепенное значение, и Царство Божье — все. В царстве Христовом не может быть власти и авторитета. Тареев хочет освобождения духовной религии от символической оболочки. Он противопоставляет символическое служение Богу и духовное служение Богу. Евангельская вера — абсолютная форма религии и погружена в безграничную свободу. Тареев утверждает свободу абсолютной религии духа от исторических форм и свободу природно-исторической жизни от притязаний религиозной власти. Поэтому для него не может быть христианского народа, государства, брака. Вечная жизнь есть не загробная жизнь, а истинная духовная жизнь. Дух есть не часть человеческой природы, а божественное в человеке. Непреодолимый дуализм Тареева имеет обратной своей стороной монизм. Религиозная антропология Несмелова выше религиозной антропологии Тареева. Тареевский дуализм имеет большую ценность, как критика ложности исторических воплощений христианства, этот дуализм справедливо указывает на сме-

шение символического с реальным, относительного с абсолютным. Но он не может быть окончательным. Остается непонятным смысл существования исторической церкви с ее символикой. У Тареева нет философии истории. Но он — оригинальный религиозный мыслитель, острый по своим противоположениям, и неверно сводить его целиком к немецким протестантским влияниям, сопоставляя его с Ричлем. Дуализм Тареева во всем противоположен дуализму К. Леонтьева. Тареев склонялся к известной форме имманентизма. К. Леонтьев исповедует крайний трансцендентизм. Его религия есть религия страха и насилия, а не любви и свободы, как у Тареева, это религия трансцендентного эгоизма. При всех уклонах Тареева от традиционного православия, его христианство более русское, чем христианство Леонтьева, совсем, как было уже сказано, не русское, византийское, исключительно монашески-аскетическое и авторитарное. Необходимо установить различие между русской творческой религиозной мыслью, которая по-новому ставит проблему антропологическую и космологическую, и официальным монашески-аскетическим православием, для которого авторитет «Добротолюбия» стоит выше авторитета Евангелия. Новым в творческой религиозной мысли, столь отличной от мертвящей схоластики, было ожидание, не всегда открыто выраженное, новой эпохи в христианстве, эпохи Св. Духа. Это и есть более всего русская идея. Русская мысль — существенно эсхатологическая, и эсхатологизм этот принимает разные формы.

ГЛАВА IX

Ожидание новой эпохи Святого Духа. Эсхатологический и пророческий характер русской мысли. Отрицание буржуазных добродетелей. Странничество. Народные искатели Царства Божьего. Эсхатологическое настроение среди интеллигенции. Извращенная эсхатология у революционной интеллигенции. Странничество Л. Толстого. Эсхатологизм и мессианиззм у Достоевского. Срыв у Леонтьева и Соловьева. Гениальная идея Федорова об условности апокалиптических пророчеств. Прозрение Чешковского. Проблема рождения и смерти у Вл. Соловьева, Федорова и Розанова.

1

В своей книге о Достоевском я писал, что русские — апокалиптики или нигилисты. Россия есть апокалиптический бунт против античности (Шпенглер). Это значит, что русский народ по метафизической своей природе и по своему призванию в мире есть народ конца. Апокалипсис всегда играл большую роль и в нашем народном слое, и в высшем культурном слое, у русских писателей и мыслителей. В нашем мышлении эсхатологическая проблема занимает несоизмеримо большее место, чем в мышлении западном. И это связано с самой структурой русского сознания, мало способного и мало склонного удержаться на совершенных формах срединной культуры. Историкопозитивисты могут указать, что для характеристики русского народа я делаю выбор, выбираю немногое,

исключительное, в то время как многое, обыкновенное, было иное. Но умопостигаемый образ народа можно начертать лишь путем выбора, интуитивно проникая в наиболее выразительное и значительное. Я все время подчеркивал профетический элемент в русской литературе и мысли XIX в. Я говорил также о роли, которую играла эсхатологическая настроенность в русском расколе и сектантстве. Элемент педагогический и благоустроительный был у нас или очень слаб, почти отсутствовал, или был ужасен, безобразен, как в «Домострое». Нравоучительные книги епископа Феофана Затворника также носят довольно низменный характер. Все это связано с коренным русским дуализмом. Устраивают землю и земную жизнь злые силы, отступившие от правды Христовой, добрые же силы ждут Града Грядущего, Царства Божьего. Русский народ очень одаренный, но у него сравнительно слабый дар формы. Сильная стихия опрокидывает всякую форму. Это и есть то, что западным людям, особенно французам, у которых почти исчезла первичная стихия, представляется варварством. В Западной Европе цивилизация, которая достигла большой высоты, все более закрывает эсхатологическое сознание. Католическое сознание боится эсхатологического понимания христианства, так как оно открывает возможность опасной новизны. Устремленность к грядущему свету, мессианское ожидание противоречат педагогическому, социально-устроительному характеру католичества, вызывают опасение, что ослабится возможность водительства душами. Также и буржуазное общество, ни во что не верящее, боится, что эсхатологическое сознание может расшатать основы этого буржуазного общества. Леон Блуа, редкий во Франции писатель апокалиптического духа,

был враждебен буржуазному обществу и буржуазной цивилизации, его не любили и мало ценили¹. В годы катастроф апокалиптические настроения появляются и в европейском обществе. Так было после французской революции и наполеоновских войн². Тогда Юнг Штилинг пророчествовал о скором явлении антихриста. В более далеком прошлом, в IX в., на Западе было ожидание антихриста. Более близки русским пророчества Иоахима из Флориды о новой эпохе Св. Духа, эпохе любви, дружбы, свободы, хотя все это слишком связывалось с монахами. Близок русским также образ св. Франциска Ассизского, искупающий многие грехи исторического христианства. Но христианская цивилизация Запада строилась вне эсхатологической перспективы. Необходимо объяснить, что я понимаю под эсхатологией. Я имею в виду не эсхатологическую часть богословской системы, которую можно найти во всяком курсе католического или протестантского богословия. Я имею в виду эсхатологическое понимание христианства в целом, которое нужно противополжить историческому пониманию христианства. Христианское откровение есть откровение эсхатологическое, откровение о конце этого мира, о Царстве Божьем. Все первохристианство было эсхатологично, ждало второго пришествия Христа и наступления Царства Божьего³. Историческое христианство, историческая церковь означают, что Царство Божье

¹ См. изумительную книгу Л. Блуа «Exégèse des lieux communs». Это — страстное обличение буржуазного духа и буржуазной мудрости.

² Много интересных материалов можно найти у А. Wiatte: «Les sources occultes du romantisme». Deux volumes.

³ Эсхатологическое понимание христианства можно найти у Вейса и Луази.

не наступило, означают неудачу, приспособление христианского откровения к царству этого мира. Поэтому в христианстве остается мессианское упование, эсхатологическое ожидание, и оно сильнее в русском христианстве, чем в христианстве западном. Церковь не есть Царство Божье, церковь явилась в истории и действовала в истории, она не означает преображения мира, явления нового неба и новой земли. Царство же Божье есть преображение мира, не только преображение индивидуального человека, но также преображение социальное и космическое. Это — конец этого мира, мира неправды и уродства, и начало нового мира, мира правды и красоты. Когда Достоевский говорил, что красота спасет мир, он имел в виду преображение мира, наступление Царства Божьего. Это и есть эсхатологическая надежда. Она была у большей части представителей русской религиозной мысли. Но русское мессианское сознание, как и русский эсхатологизм, было двойственно.

В русском мессианизме, столь свойственном русскому народу, чистая мессианская идея Царства Божьего, царства правды, была затуманена идеей империалистической, волей к могуществу. Мы это видели уже в отношении к идеологии Москвы — Третьего Рима. И в русском коммунизме, в который перешла русская мессианская идея в безрелигиозной и антирелигиозной форме, произошло то же извращение русского искания царства правды волей к могуществу. Но русским людям, несмотря на все соблазны, которым они подвержены, очень свойственно отрицание величия и славы этого мира. Таковы, по крайней мере, они в высших своих состояниях. Величие и слава мира остаются соблазном и грехом, а не высшей ценностью, как у западных людей. Характерно, что русским не

свойственна риторика, ее совсем не было в русской революции, в то время как она играла огромную роль во французской революции. В этом Ленин со своей грубостью, отсутствием всяких прикрас, всякой театральности, с простотой, переходящей в цинизм, — характерно русский человек. Относительно Петра Великого и Наполеона, образов величия и славы, русский народ создал легенду, что они — антихристы. У русских отсутствуют буржуазные добродетели, именно добродетели, столь ценимые Западной Европой. Буржуазные же пороки у русских есть, именно пороки, которые такими и сознаются. Слова «буржуа», «буржуазный» в России носили порицательный характер, в то время как на Западе эти слова означали почтенное общественное положение. Вопреки мнению славянофилов, русский народ — менее семейственный, чем народы Запада, менее прикованный к семье, сравнительно легко с ней разрывающий. Авторитет родителей в интеллигенции, в дворянстве, в средних слоях, за исключением, может быть, купечества, был слабее, чем на Западе. Вообще у русских было сравнительно слабо иерархическое чувство или оно существовало в отрицательной форме низкопоклонства, т.е. опять-таки порока, а не добродетели. Русский народ в глубоких явлениях своего духа — наименее мещанский из народов, наименее детерминированный, наименее прикованный к ограниченным формам быта, наименее дорожающий установленными формами жизни. При этом самый быт русский, например купеческий быт, описанный Островским, бывал безобразен в такой степени, в какой этого не знали народы западной цивилизации. Но этот буржуазный быт не почитался святыней. В русском человеке легко обнаруживается нигилист. Все мы — нигилисты, говорит Достоевский. Наряду с низкопоклонством и рабством лег-

ко обнаруживается бунтарь и анархист. Все протекало в крайних противоположностях. И всегда есть устремленность к чему-то бесконечному. У русских всегда есть жажда иной жизни, иного мира, всегда есть недовольство тем, что есть. Эсхатологическая устремленность принадлежит к структуре русской души. Странничество — очень характерное русское явление, в такой степени незнакомое Западу. Странник ходит по необъятной русской земле, никогда не оседает и ни к чему не прикрепляется. Странник ищет правды, ищет Царства Божьего, он устремлен вдаль. Странник не имеет на земле своего пребывающего града, он устремлен к Граду Грядущему. Народный слой всегда выделял из своей среды странников. Но по духу своему странниками были и наиболее творческие представители русской культуры, странниками были Гоголь, Достоевский, Л. Толстой, Вл. Соловьев и вся революционная интеллигенция. Есть не только физическое, но и духовное странничество. Оно есть невозможность успокоиться ни на чем конечном, устремленность к бесконечному. Но это и есть эсхатологическая устремленность, есть ожидание, что всему конечному наступит конец, что окончательная правда откроется, что в грядущем будет какое-то необычайное явление. Я назвал бы это мессианской чувствительностью, одинаково свойственной людям из народа и людям высшей культуры. Русские, в большей или меньшей степени, сознательно или бессознательно, — хилиасты. Западные люди гораздо более оседлые, более прикреплены к усовершенствованным формам своей цивилизации, более дорожат своим настоящим, более обращены к благоустройству земли. Они боятся бесконечности, как хаоса, и этим походят на древних греков. Слово «стихия» с трудом переводимо на иностранные языки. Трудно дать имя, когда осла-

бела и почти исчезла самая реальность. Но стихия есть исток, прошлое, сила жизни, эсхатологичность же есть обращенность к грядущему, к концу вещей. В России эти две нити соединены.

2

Мне посчастливилось приблизительно около 10-го года этого столетия прийти в личное соприкосновение с бродячей Русью, ищущей Бога и Божьей правды. Я могу говорить об этом характерном для России явлении не по книгам, а по личным впечатлениям. И могу сказать, что это — одно из самых сильных впечатлений моей жизни. В Москве, в трактире около церкви Флора и Лавра, одно время каждое воскресенье происходили народные религиозные собеседования. Трактир этот тогда называли «Яма». На этих собраниях, носивших народный стиль уже по замечательному русскому языку, присутствовали представители самых разнообразных сект. Тут были и бессмертники, и баптисты, и толстовцы, и евангелисты разных оттенков, и хлысты, по обыкновению себя скрывавшие, и одиночки — народные теософы. Я бывал на этих собраниях и принимал активное участие в собеседованиях. Меня поражали напряженность духовного искания, захваченность одной какой-нибудь идеей, искание правды жизни, а иногда и глубокомысленный гнозис. Сектантский уклон всегда означает сужение сознания, недостаток универсализма, вытеснение сложного многообразия жизни. Но каким укором официальному православию являлись эти народные богоискатели! Присутствовавший православный миссионер был жалкой фигурой и производил впечатление полицейского чиновника. Народные иска-

тели Божьей правды хотели, чтобы христианство осуществилось в жизни, они хотели большей духовности в отношении к жизни, не соглашались на приспособление к законам этого мира. Наибольший интерес представляла мистическая секта бессмертников, которые утверждали, что верующий во Христа никогда не умрет и что люди умирают только потому, что верят в смерть и не верят в победу Христа над смертью. Я много говорил с бессмертниками, они приходили ко мне, и я убедился, что переубедить их невозможно. Они защищали какую-то часть истины, взятую не в полноте, в исключительности. Некоторые народные богомудры имели целую гностическую систему, напоминающую Я. Беме и других мистиков гностического типа. Обычно силен был дуалистический элемент, мучила трудность разрешить проблему зла. Но, как это нередко бывает, дуализм парадоксально сочетался с монизмом. В Х. губернии, рядом с имением, в котором я много лет жил летом, была колония, основанная одним толстовцем, замечательным человеком. В эту колонию стекались искатели Бога и Божьей правды со всех концов России. Иногда они проводили в этой колонии всего несколько дней и шли дальше, на Кавказ. Все приезжающие бывали у меня, и мы вели духовные беседы, иногда необыкновенно интересные. Было много добролюбовцев. Это — последователи Александра Добролюбова, «декадентского» поэта, который ушел в народ, опростился, стал учителем духовной жизни. С добролюбовцами общение было трудно, потому что у них был обет молчания. Все богоискатели обычно имели свою систему спасения мира и были беззаветно ей преданы. Все считали этот мир, в котором приходилось жить, злым и безбожным и искали иного мира, иной жизни. В отношении к этому миру, к истории, к современной цивилизации

настроение было эсхатологическое. Этот мир кончается, в них начинается новый мир. Духовная жажда была огромная, и так характерно было ее присутствие в русском народе. То были русские странники. Вспоминаю простого мужика, чернорабочего, еще очень юного, и беседы с ним. С ним мне легче было говорить на духовные и мистические темы, чем с культурными людьми, с интеллигенцией. Он описывал пережитый им мистический опыт, который очень напоминает то, о чем писали Экхардт и Беме, о которых он, конечно, не имел никакого понятия. Ему открылось рождение Бога из тьмы. Я не представляю себе России и русского народа без этих искателей Божьей правды. В России всегда было и всегда будет духовное странничество, всегда была эта устремленность к конечному состоянию. У русской революционной интеллигенции, исповедовавшей в большинстве случаев самую жалкую материалистическую идеологию, казалось бы, не может быть эсхатологии. Но так думают потому, что придают слишком исключительное значение сознательным идеям, которые часто затрагивают лишь поверхность человека. В более глубоком слое, не нашедшем себе выражения в сознании, в русском нигилизме, социализме была эсхатологическая настроенность и напряженность, была обращенность к концу. Речь всегда шла о каком-то конечном совершенном состоянии, которое должно прийти на смену злему, несправедливому, рабьему миру. «Шигалев смотрел так, как будто ждал разрушения мира... так-этак, послезавтра утром, ровно в двадцать пять минут одиннадцатого». Тут Достоевский угадывает что-то очень существенное в русском революционере. Русские революционеры, анархисты и социалисты, были бессознательными хилиастами, они ждали тысячетлетнего царства. Революционный миф есть миф хилиа-

стический. Русская натура была наиболее благоприятна для его восприятия. Это русская идея, что невозможно индивидуальное спасение, что спасение — коммюнитарно, что все ответственны за всех. Отношение Достоевского к русским революционерам-социалистам было сложное, двойственное. С одной стороны, он писал против них почти пасквили. Но, с другой стороны, он говорит, что бунтующие против христианства тоже суть Христова лика.

3

Можно подумать, что у Л. Толстого нет эсхатологии, что его религиозная философия, монистическая и близкая к индусской, не знает проблемы конца мира. Но это суждение остается на поверхности. Уход Толстого из семьи перед смертью есть эсхатологический уход и полон глубокого смысла. Он был духовным странником, он хотел им сделаться во всей своей жизни, что ему не удавалось. Но странник устремлен к концу. Он хотел выхода из истории, из цивилизации в природную божественную жизнь. Это есть устремление к концу, к тысячелетнему царству. Л. Толстой не был эволюционистом, который хотел бы постепенно движения истории к вожделенному концу, к Царству Божьему. Он — максималист и хочет срыва истории, прекращения истории. Он не хочет продолжать жить в истории, которая покоится на безбожном законе мира, он хочет жить в природе, смешивая падшую природу, подчиненную злему закону мира не менее истории, с природой преображенной и просветленной, природой божественной. Но эсхатологическая устремленность Л. Толстого не подлежит сомнению. Он искал

совершенной жизни. Именно за искание совершенной жизни, за обличение жизни дурной и грешной черная сотня и призывала к убийству Толстого. Этот гнойник русского народа, осмеливавшийся называть себя союзом русского народа, ненавидел все, что есть великого в русском народе, все творческое, все, что свидетельствовало о высоком призвании русского народа в мире. Крайние ортодоксы ненавидят и отвергают Л. Толстого потому, что он был отлучен Синодом от церкви. Большой вопрос, можно ли было признать Синод органом церкви Христовой и не был ли он скорее органом царства кесаря. Отказаться от Льва Толстого значило отказаться от русского гения, в конце концов отказаться от русского призвания в мире. Высокая оценка Толстого в истории русской идеи совсем не означает принятия его религиозной философии, которую я считаю слабой и неприемлемой с точки зрения христианского сознания. Оценка должна быть связана с его личностью в целом, с его путем, его исканием, с его критикой злой исторической действительности, грехов исторического христианства, с его жаждой совершенной жизни. Л. Толстой соприкасается с духовным движением в народной среде, о которой я говорил, и в этом отношении он — единственный из русских писателей. Он, вместе с совсем непохожим на него Достоевским, представляет русский гений на его вершинах. О себе Л. Толстой, всю жизнь каявшийся, сказал гордые слова: «Я такой, какой есть. А какой я, это знаю я и Бог». Но и нам подобает узнавать, каков он.

Творчество Достоевского насквозь эсхатологично, оно интересуется лишь конечным, лишь обращенным к концу. В Достоевском пророческий элемент сильнее, чем в каком-либо из русских писателей. Пророческое художество его определялось тем, что он

раскрывал вулканическую почву духа, изображал внутреннюю революцию духа. Он обозначал внутреннюю катастрофу, с него начинаются новые души. Вместе с Ницше и Кирхегардом он открывает в XIX в. трагическое. В человеке есть четвертое измерение. Это открывается обращением к конечному, выходом из срединного существования, из общеобязательного, которое получает название «всемства». Именно у Достоевского наиболее остро русское мессианское сознание, оно гораздо острее, чем у славянофилов. Ему принадлежат слова, что русский народ — народ-богоносец. Это говорится устами Шатова. Но в образе Шатова обнаруживается и двойственность мессианского сознания — двойственность, которая была уже у еврейского народа. Шатов начал верить, что русский народ — народ-богоносец, когда он в Бога еще не поверил. Для него русский народ делается Богом, он — идолопоклонник. Достоевский обличает это с большой силой, но остается впечатление, что в нем самом есть что-то шатовское. Он, во всяком случае, верил в великую богоносную миссию русского народа, верил, что русскому народу надлежит сказать свое новое слово в конце времен. Идея конечного, совершенного состояния человечества, земного рая играла огромную роль у Достоевского, и он раскрывает сложную диалектику, связанную с этой идеей, это — все та же диалектика свободы. «Сон смешного человека» и сон Версилова в «Подростке» посвящены этой идее, от которой мысль Достоевского никогда не могла освободиться. Он отлично понимал, что мессианское сознание — универсально, говорил об универсальном призвании народа. Мессианизм ничего общего не имеет с замкнутым национализмом, мессианизм размыкает, а не замыкает. Поэтому Достоевский говорит в речи о Пуш-

кине, что русский человек — всечеловек, что в нем есть универсальная отзывчивость. Призвание русского народа ставится в эсхатологическую перспективу, и этим сознание это отличается от сознания идеалистов 30-х и 40-х годов. Эсхатологизм Достоевского выражается в пророчестве о явлении человекобога. Образ Кириллова в этом отношении наиболее важен, в нем предвосхищается Ницше и идея сверхчеловека. Кто победит боль и страх, будет богом. Время «погаснет в уме». «Мир закончит тот», кому имя будет «человекобог». Атмосфера разговора Кириллова и Ставрогина совершенно эсхатологическая, разговор идет о конце времен. Достоевский писал не о настоящем, а о грядущем. «Бесы» написаны о грядущем, скорее о нашем времени, чем о том времени. Пророчества Достоевского о русской революции суть проникновение в глубину диалектики о человеке — человеке, выходящем за пределы средненормального сознания. Характерно, что отрицательные пророчества оказались более верными, чем положительные пророчества. Политические пророчества были совсем слабы. Но интереснее всего, что самое христианство Достоевского было обращено к грядущему, к новой завершающей эпохе в христианстве. Пророчество Достоевского выводило его за пределы исторического христианства. Старец Зосима был пророчеством о новом старчестве, он совсем не походил на оптинского старца Амвросия, и оптинские старцы не признали его своим¹. Алеша Карамазов был пророчеством о новом типе христианина, и он мало походил на обычный тип православия. И старец Зо-

¹ Наибольшее влияние на Достоевского имел образ св. Тихона Задонского, который был христианским гуманистом в стиле XVIII в.

сима, и Алеша Карамазов менее удались, чем Иван Карамазов и Дмитрий Карамазов. Это объясняется трудностью для пророческого художества создавать образы. Но К. Леонтьев был прав, когда говорил, что православие Достоевского не традиционное, не его византийско-монашеское православие, а новое, в которое входит гуманизм. Но только никак нельзя его назвать розовым, оно — трагическое. Он думал, что восстание на Бога в человеке может происходить от божественного в нем, от чувства справедливости, жалости и достоинства. Достоевский проповедовал Иоанново христианство, — христианство преображенной земли, религии воскресения прежде всего. Традиционный старец не сказал бы того, что говорит старец Зосима: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его... Любите все создание Божье, и целое, и каждую песчинку. Каждый листок, каждый луч Божий любите, любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будем любить всякую вещь и тайну Божию постигать в вещах». «Землю целуй и неустанно, ненасытно люби, всех люби, ищи восторга и исступления сего». В Достоевском были зачатки новой христианской антропологии и космологии, была новая обращенность к тварному миру, чуждая святоотеческому православию. Черты сходства на Западе можно было бы найти в св. Франциске Ассизском. Это обозначает уже переход от христианства исторического к христианству эсхатологическому.

К концу XIX в. в России возникли апокалиптические настроения, связанные с чувством наступления конца мира и явления антихриста, т.е. окрашенные пессимистически. Ожидали не столько новой христианской эры и пришествия Царства Божьего, сколько царства антихриста. Это было глубокое разочарова-

ние в путях истории и неверие в существование еще исторических задач. Это был срыв русской идеи. Некоторые склонны объяснять это ожидание конца мира предчувствием конца русской империи, русского царства, которое почиталось священным. Главными выразителями этих апокалиптических настроений были К. Леонтьев и Вл. Соловьев. Апокалиптический пессимизм К. Леонтьева имел два источника. Философия истории и социология К. Леонтьева, которая имела биологическую почву, учили о неотвратимом наступлении дряхлости всех обществ, государств и цивилизаций. Он связывал эту дряхлость с либерально-эгалитарным прогрессом. Дряхлость для него означала также уродство, гибель красоты, связанной с былым цветом культуры. Эта социологическая теория, претендующая на научность, сочеталась у него с религиозной апокалиптической настроенностью. Огромное значение в возникновении этих мрачных апокалиптических настроений имела потеря веры в возможность еще в России оригинальной цветущей культуры. Он всегда думал, что все непрочно и неверно на земле. К. Леонтьев слишком натурализовал конец мира. Дух никогда и нигде не является у него активным, у него нет свободы. Он никогда не верил в русский народ, и оригинальных результатов он ждал совсем не от русского народа, а от навязанных ему сверху византийских начал. Но наступал момент, когда это неверие в русский народ делается острым и безнадежным. Он делает страшное предсказание: «Русское общество, и без того довольно эгалитарное по привычкам, помчится еще быстрее всего другого по смертному пути всесмещения... и мы неожиданно из наших государственных недр, сперва бессловных, а потом бесцерковных или уже слабо церковных, — родим антихриста». Ни к чему другому

русский народ не способен. К. Леонтьев предвидел русскую революцию и многое угадал в ее характере. Он предвидел, что революция будет сделана не на розовой воде, что в ней не будет свободы, свобода будет совсем отменена, и что для революции потребуются вековые инстинкты повиновения. Революция будет социалистической, а не либеральной и не демократической. Защитники свободы будут сметены. Предсказывая ужасную и жестокую революцию, К. Леонтьев вместе с тем сознает, что вопрос об отношении между трудом и капиталом должен быть разрешен. Он был реакционером, но он признавал безнадежность реакционных принципов и неотвратимость революции. Он предвидел не только русскую, но и мировую революцию. Это предчувствие неотвратимости мировой революции принимает апокалиптическую форму, и она представляется наступлением конца мира. «Антихрист идет!» — восклицает К. Леонтьев. Понимание Апокалипсиса было у него совершенно пассивное. Человек не может ничего сделать, может лишь спасать свою душу. К. Леонтьева эстетически привлекает этот апокалиптический пессимизм, ему нравится, что на земле правда не восторжествует. У него не было русской жажды всеобщего спасения, он совсем не был устремлен к преображению человечества и мира. В сущности, ему была чужда идея соборности и идея теократии. Он обличал Достоевского и Л. Толстого в розовом христианстве, гуманизме. Эсхатологизм К. Леонтьева носит отрицательный характер и совсем не характерен для русской эсхатологической идеи. Но ему нельзя отказать в остроте и радикализме мысли, а часто и в исторической пронизательности.

Под конец жизни настроение Вл. Соловьева очень меняется, оно делается мрачно-апокалиптическим.

Он пишет «Три разговора», в которых есть скрытая полемика с Л. Толстым, и к ним прилагается «Повесть об антихристе». Он окончательно разочаровывается в своей теократической утопии, не верит более в гуманистический прогресс, не верит в свое основное — в Богочеловечество, или, вернее, идея богочеловечества для него страшно суживается. Им овладевает пессимистический взгляд на конец истории, который он чувствует приближающимся. В «Повести об антихристе» Вл. Соловьев прежде всего сводит счеты со своим собственным прошлым, со своими теократическими и гуманитарными иллюзиями. Это — прежде всего крах теократической утопии. Он не верит больше в возможность христианского государства, неверие очень полезное и для него, и для всех. Но он идет дальше, он не верит в исторические задачи вообще. История кончается, и начинается сверхистория. Соединение церквей, которое он продолжает желать, происходит за пределами истории. По своим теократическим идеям Вл. Соловьев принадлежит прошлому. Он от этого отжившего прошлого отказывается, но входит в пессимистическую и апокалиптическую настроенность. Между теократической идеей и эсхатологией существует противоположность. Теократия, осуществленная в истории, исключает эсхатологическую перспективу, она делает конец как бы имманентным самой истории. Церковь, понятая как царство, христианское государство, христианская цивилизация ослабляют искание Царства Божьего. Раньше у Вл. Соловьева было слабое чувство зла. Теперь чувство зла делается преобладающим. Он ставит себе очень трудную задачу начертать образ антихриста, он делает это не в богословской и философской форме, а в форме повести. Это оказалось возможным осуществить

только благодаря шутливой форме, к которой он так любит прибегать, когда речь шла о самом заветном и интимном. Многих это шокировало, но шутливость эта может быть понята как стыдливость. Я не разделяю мнения тех, которые чуть ли не выше всего у Вл. Соловьева ставят «Повесть об антихристе». Она очень интересна, и без нее нельзя было бы понять путь Вл. Соловьева. Но повесть принадлежит к неверным и устаревшим толкованиям Апокалипсиса, в которых слишком многое принадлежит времени, а не вечности. Это — пассивная, не активная и не творческая эсхатология. Нет ожидания новой эпохи Св. Духа. В начертании образа антихриста ошибочным является то, что он изображается человеколюбом, гуманистом, он осуществляет социальную справедливость. Это как бы оправдывало самые контрреволюционные и обскурантские апокалиптические теории. В действительности, говоря об антихристе, вернее сказать, что он будет совершенно бесчеловечен и будет соответствовать стадии крайней дегуманизации. Более прав Достоевский, изображая антихристово начало прежде всего враждебным свободе и презирающим человека. «Легенда о Великом Инквизиторе» много выше «Повести об антихристе». Английский католический писатель Бенсон написал роман, очень напоминающий «Повесть об антихристе». Все это находится в линии, обратной движению к активно-творческому пониманию конца мира. Учение Вл. Соловьева о Богочеловечестве, доведенное до конца, должно бы привести к активной, а не пассивной эсхатологии, к сознанию творческого призвания человека в конце истории, которое только и сделает возможным наступление конца мира и второе пришествие Христа. Конец истории, конец мира есть конец богочеловеческий, он зависит

и от человека, от человеческой активности. У Вл. Соловьева не видно, каков же положительный результат богочеловеческого процесса истории. Раньше он ошибочно представлял себе его слишком эволюционным. Теперь он верно представляет себе конец истории катастрофическим. Но катастрофизм не значит, что не будет никакого положительного результата творческого дела человека для Царства Божьего. Единственным положительным у Вл. Соловьева является соединение церковей в лице папы Петра, старца Иоанна и доктора Паулуса. Православие оказывается наиболее мистическим. Эсхатология Вл. Соловьева все-таки прежде всего есть эсхатология суда. Это один из эсхатологических аспектов, но должен быть другой. Совершенно иное отношение к Апокалипсису Н. Федорова.

Н. Ф. Федоров при жизни был мало известен и оценен. Им особенно заинтересовалось лишь наше поколение начала XX в.¹ Он был скромный библиотекарь Румянцевского музея, живший на 17 рублей в месяц, аскет, спавший на ящике, и вместе с тем противник аскетического понимания христианства. Н. Федоров характерно русский человек, гениальный самородок, оригинал. При жизни он почти ничего не напечатал. После смерти друзья его напечатали в двух томах его «Философию общего дела», которую раздавали даром небольшому кругу людей, так как Н. Федоров считал недопустимой продажу книг. Это был русский искатель всеобщего спасения. В нем достигло предельной остроты чувство ответственности всех за всех, — каждый ответствен за весь мир и за всех людей, и каждый должен стремиться к спасению всех и всего. Западные люди

¹ Одной из первых статей о Н. Федорове была моя статья «Религия воскресения» в «Русской Мысли».

легче мирятся с гибелью многих. Это, вероятно, связано с ролью, которую играет справедливость в западном сознании. Н. Федоров не был писателем по своему складу. Все, что он писал, есть лишь «проект» всеобщего спасения. Временами он напоминает таких людей, как Фурье. В нем сочетается фантазерство с практическим реализмом, мистика — с рационализмом, мечтательность — с трезвостью. Но вот что писали о нем самые замечательные русские люди. Вл. Соловьев пишет ему: «Проект» ваш я принимаю безусловно и без всяких оговорок. Со времени появления христианства ваш «проект» есть первое движение вперед человеческого духа по пути Христову. Я, с своей стороны, могу только признать вас своим учителем и отцом духовным»¹. Л. Толстой говорил о Федорове: «Я горжусь, что живу в одно время с подобным человеком». Очень высокого мнения о Федорове был и Достоевский, который писал о нем: «Он (Федоров) слишком заинтересовал меня... В сущности, совершенно согласен с этими мыслями. Их я принял как бы за свои». Что же за «проект» у Федорова, что за необыкновенные мысли поразили самых гениальных русских людей? Н. Федоров был единственный человек, чья жизнь импонировала Л. Толстому. В основании всего мирозерцания Н. Федорова лежало печалование о горе людей. И не было на земле человека, у которого была бы такая скорбь о смерти людей, такая жажда возвращения их к жизни. Он считал сынов виновными в смерти отцов. Он называл сынов блудными сынами, потому что они забыли могилы отцов, увлеклись женами, капитализмом и цивилизацией. Цивилизация строилась на костях отцов. Истоки миро-

¹ См. книгу В. А. Кожевникова «Николай Федорович Федоров», очень богатую материалами.

созерцания Н. Федорова родственны славянофильству. У него есть идеализация патриархального строя, патриархальной монархии, вражда к западной культуре. Но он выходит за пределы славянофилов, и в нем есть совершенно революционные элементы — активность человека, коллективизм, определяющее значение труда, хозяйственность, высокая оценка позитивной науки и техники. В советский период внутри России было течение федоровцев. И, как это ни странно, было некоторое соприкосновение между учением Федорова и коммунизмом, несмотря на его очень враждебное отношение к марксизму. Но вражда Федорова к капитализму была еще большая, чем у марксистов. Главная его идея, его «проект», связана с регуляцией стихийных сил природы, с подчинением природы человеку. Вера в могущество человека идет у него дальше марксизма, она более дерзновенная. Совершенно оригинально у него это соединение христианской веры с верой в могущество науки и техники. Он верил, что возвращение жизни всем умершим, активное воскрешение, а не пассивное лишь ожидание воскресения, должно быть не только христианским делом, внехрамовой литургией, но и делом позитивно-научным, техническим. Есть две стороны в учении Н. Федорова — его истолкование Апокалипсиса, гениальное и единственное в истории христианства, и его «проект» воскрешения мертвых, в котором есть, конечно, элемент фантастический. Но самое нравственное сознание его есть самое высокое сознание в истории христианства.

У Н. Федорова были обширные знания, но культура его была скорее естественно-научная, чем философская. Он очень не любил философского идеализма, не любил гностических тенденций, которые были у Вл. Соловьева. Он был моноидеистом, он целиком захва-

чен одной идеей — идеей победы над смертью, возвращения жизни умершим. И в его образе и образе его мыслей было что-то суровое. Память смертная, о которой есть христианская молитва, у него всегда была, он жил и мыслил перед лицом смерти, не его собственной, а других людей, всех умерших людей за всю историю. Но суровость, не допускающая никакой игры избыточных сил, была связана у него с оптимистической верой в возможность окончательной победы над смертью, в возможность не только воскресения, но и воскрешения, т.е. активного участия человека в деле всеобщего восстановления жизни. Н. Федорову принадлежит совершенно оригинальное истолкование апокалиптических пророчеств, которое можно назвать активным, в отличие от обычного пассивного истолкования. Он предлагает толковать апокалиптические пророчества как условные, чего еще никогда не делалось. И, действительно, нельзя понимать конца мира, о котором пророчествует Апокалипсис, как фатум. Это противоречило бы христианской идее свободы. Фатальный конец, описанный в Апокалипсисе, наступит как результат путей зла. Если заветы Христа не будут исполнены людьми, то неотвратимо будет то-то. Но если христианское человечество соединится для общего братского дела победы над смертью и всеобщего воскресения, то оно может избежать фатального конца мира, явления антихриста, страшного суда и ада. Тогда человечество может непосредственно перейти в вечную жизнь. Апокалипсис есть угроза человечеству, погруженному во зло, и он ставит активную задачу перед человеком. Пассивное ожидание страшного конца недостойно человека. Эсхатология Н. Федорова резко отличается от эсхатологии Вл. Соловьева и К. Леонтьева, и правда на его стороне, ему принадлежит будущее. Он — реши-

тельный враг традиционного понимания бессмертия и воскресения. «Страшный суд есть только угроза для младенствующего человечества. Завет христианства заключается в соединении небесного с земным, божественного — с человеческим; всеобщее же воскресение, воскресение имманентное, всем сердцем, всей мыслью, всеми действиями, т.е. всеми силами и способностями всех сынов человеческих совершаемое, и есть исполнение этого завета Христа — Сына Божьего и вместе с тем сына человеческого». Воскрешение противоположно прогрессу, который примиряется со смертью всех поколений. Воскрешение есть обращение времени, активность человека в отношении к прошлому, а не к будущему только. Воскрешение противоположно также цивилизации и культуре, которые цветут на кладбищах и основаны на забвении смерти отцов. Великим злом Н. Федоров считал капиталистическую цивилизацию. Он — враг индивидуализма, сторонник религиозного и социального коллективизма, братства людей. Общее христианское дело должно начаться в России, как стране, наименее испорченной безбожной цивилизацией. Н. Федоров исповедовал русский мессианизм. Но в чем же был этот таинственный «проект», который так поражал, вызывал восторги одних и насмешки других? Это есть не более и не менее, как проект избежания страшного суда. Победа над смертью, всеобщее воскресение не есть только дело Бога при пассивности человека, это есть дело богочеловеческое, т.е. и дело коллективной человеческой активности. Нужно признать, что в «проекте» Н. Федорова гениальное прозрение в толковании апокалиптических пророчеств, необыкновенная высота нравственного сознания, всеобщей ответственности всех за всех соединяются с утопическим фантазерст-

вом. Автор проекта говорит, что наука и техника могут способствовать воскрешению умерших, что человек может окончательно овладеть стихийными силами природы, регулировать природу и подчинить ее себе. Конечно, у него все время это соединяется с воскрешающими религиозными силами, с верой в Христово Воскресение. Но он все-таки рационализирует тайну смерти. Он недостаточно чувствовал значение креста, для него христианство было исключительно религией Воскресения. Он совсем не чувствует иррациональность зла. В учении Федорова очень многое должно быть удержано, как входящее в русскую идею. Я не знаю более характерно русского мыслителя, который должен казаться чуждым Западу. Он хочет братства людей не только в пространстве, но и во времени, и верит в возможность изменения прошлого. Но предложенные им материалистические методы воскрешения не могут быть удержаны. Вопрос об отношении духа к природному миру не был им до конца продуман.

Мессианизм был свойствен не только русским, но и полякам. Страдальческая судьба Польши его обострила. Интересно сопоставить русские мессианские и эсхатологические идеи с идеями величайшего философа польского мессианизма Чешковского, который до сих пор недостаточно еще оценен. Его главное четырехтомное сочинение «Notre Père» построено в форме толкования молитвы «Отче Наш»¹. Это есть оригинальное толкование христианства в целом, но в особенности есть христианская философия истории. Подобно славянофилам и Вл. Соловьеву, Чешковский прошел через германский идеализм и испытал влияние Гегеля. Но мысль его остается самостоятельной

¹ Издано по-французски. А. Ciezkowski. «Notre Père».

и творческой. Он хочет остаться католиком, не порывает с католической церковью, но выходит за пределы исторического католичества. Он более определенно, чем русские мыслители, выражает религию Св. Духа. Он стремится к тому, что называет *Révélation de la Révélation*. Полное откровение Бога есть откровение Духа Св. Бог и есть Дух Св., это Его настоящее имя. Дух есть высшее. Все есть Дух и через Дух. Только в третьем откровении Духа, полном и синтетическом, раскроется Св. Троица. Догмат Троичности не мог быть еще открыт в Св. Писании. Только молчание о Св. Духе считалось ортодоксальным, все остальное считалось еретическим. Ипостаси Троицы — имена, образы, моменты откровения. У Чешковского люди очень ортодоксальные, вероятно, найдут уклон к савелианству. По мнению Чешковского, в ересях была частичная истина, но не было полноты истины. Он пророчествует о наступлении новой эпохи Св. Духа. Только параклетическая эпоха даст полное откровение. Вслед за германским идеализмом, подобно Вл. Соловьеву, он утверждал духовный прогресс, духовное развитие. Человечество не могло еще вместить Св. Духа, не было еще достаточно зрело. Но время особенного действия Духа Св. близится. Наступает духовная зрелость человека, когда он в силах будет вместить откровение Св. Духа, исповедовать религию Духа. Действие Духа распространится на все человечество. Дух объемлет душу и тело. В эпоху Духа войдут также социальные и культурные элементы человеческого прогресса. Чешковский настаивает на социальности славянства. Он ждет откровения Слова в социальном акте. В этом сходство с русской мыслью. Он проповедует *Communauté du St. Esprit*. Человечество будет жить во имя Параклета. «Отче Наш» — профетическая молитва. Церковь не

есть еще Царство Божье. Человек активен в создании нового мира. Очень интересна мысль Чешковского, что мир действует на Бога. Установление социальной гармонии внутри человечества, которая будет соответствовать эпохе Св. Духа, приведет к абсолютной гармонии в Боге. Страдание Бога есть признак Его святости. Чешковский прошел через Гегеля и потому признает диалектическое развитие. Наступление новой эпохи Св. Духа, который охватит всю социальную жизнь человечества, он представляет себе скорее в форме развития, чем в форме катастрофы. Не может быть новой религии, но может быть творческое развитие вечной религии. Религия Св. Духа и есть вечная христианская религия. Вера для Чешковского есть знание, принятое чувством. У него есть много интересных философских мыслей, на которых я не могу здесь останавливаться. Чешковский учит не столько о конце мира, сколько о конце века, о наступлении нового эона. Время для него есть часть вечности. Чешковский был, конечно, большим оптимистом, он был полон надежды на скорое наступление нового эона, хотя вокруг были мало отрадные события. Этот оптимизм был свойствен его эпохе. Мы не можем быть столь оптимистичны. Но это не мешает оценить значительность его основных идей. Многие мысли его схожи с русскими мыслями, с русскими христианскими упованиями. Чешковского у нас совсем не знали, ни у кого нет ссылок на него, как и он не знал русской мысли. Очевидно, сходство есть сходство общеславянское. В некоторых отношениях я готов поставить мысль Чешковского выше мысли Вл. Соловьева, хотя личность последнего была сложнее и богаче, в ней было больше противоречий. Сходство было в том, что должна наступить новая эпоха в христианстве, что предстоит новое излияние Св. Ду-

ха и что человек будет в этом активен, а не пассивен. Апокалиптическая настроенность ждет завершающего откровения. Церковь Нового завета есть лишь символический образ вечной Церкви.

4

Три замечательных русских мыслителя — Вл. Соловьев, Н. Федоров и В. Розанов — высказали очень глубокие мысли о смерти и об отношении между смертью и рождением. Это мысли разные, даже противоположные. Более всего интересовала тема о победе вечной жизни над смертью. Вл. Соловьев устанавливает противоположность между перспективой вечной жизни для личности и перспективой родовой, в которой рождение новой жизни ведет к смерти предшествующих поколений. Смысл любви — в победе над смертью, и достижение вечной личной жизни Н. Федоров также видит в связи между рождением и смертью. Сыны рождаются, забывая о смерти отцов. Но победа над смертью означает требование воскрешения отцов, обращение энергии рождающей в энергию воскрешающую. В отличие от Вл. Соловьева Н. Федоров — не эротический философ. У В. Розанова — третья точка зрения. Об этом необыкновенном писателе речь будет в следующей главе, сейчас скажу только о его решении темы о смерти и рождении. Все творчество Розанова есть апофеоз рождающей жизни. В родовом процессе, порождающем все новую и новую жизнь, Вл. Соловьев и Н. Федоров видят смертность, отравленность грехом. Розанов, наоборот, хочет обоготворить рождающий пол. Рождение и есть победа над смертью, вечное цветение жизни. Пол — свят, потому что он есть

источник жизни, анти-смерть. Такое решение вопроса связано со слабым чувством и сознанием личности. Рождение неисчислимого количества новых поколений не может примирить со смертью хотя бы одного человека. Во всяком случае, русская мысль глубоко задумалась над темой о смерти, о победе над смертью, о рождении, о метафизике пола. Все три мыслителя понимали, что тема о смерти и рождении есть тема о метафизической глубине пола. У Вл. Соловьева энергия пола в любви-эросе перестает быть рождающей и ведет к личному бессмертию, он — платоник; у Н. Федорова энергия пола превращается в энергию, воскрешающую умерших отцов; у В. Розанова, возвращающегося к юдаизму и язычеству, энергия пола освящается, как рождающая новую жизнь и этим побеждающая смерть. Очень знаменательно, что в русской религиозности главное значение имеет Воскресение. Это — существенное отличие от религиозности западной, где Воскресение отходит на второй план. Для католической и протестантской мысли проблема пола была исключительно проблемой социальной и моральной, но не была проблемой метафизической и космической, как была для мысли русской. Это объясняется тем, что Запад был слишком замкнут в цивилизации, слишком социализирован, христианство было слишком педагогическое. Самая тайна Воскресения была не космической тайной, а догматом, потерявшим жизненное значение. Тайна космической жизни была закрыта организованной социальностью. Был, конечно, Я. Беме, который не впадал в организованную социальность. Взятая в целом, западная мысль имеет бесспорно большее значение для решения проблемы религиозной антропологии и религиозной космологии. Но католическая и протестантская мысль в официальных своих

формах очень мало интересовалась этими проблемами во всей их глубине, вне вопросов церковно-организационных и педагогически-водительствующих. В православии не был органически усвоен греко-римский гуманизм, преобладала аскетическая отрешенность. Но именно поэтому на почве православия легче может раскрыться новое о человеке и космосе. Также православие не имело такого активного отношения к истории, какое имело западное христианство. Но, может быть, именно поэтому оно будет иметь исключительное отношение к концу истории. В русской православной религиозности всегда было скрыто эсхатологическое ожидание.

В русском православии можно различить три течения, которые могут переплетаться: традиционное монашески-аскетическое, связанное с «Добротолюбием» космоцентрическое, узревающее божественные энергии в тварном мире, обращенное к преображению мира, с ним связана софиология, и антропоцентрическое, историософское, эсхатологическое, обращенное к активности человека в природе и обществе. Первое течение не ставит никаких творческих проблем, и в прошлом оно опирается не столько на греческую патристику, сколько на сирийскую аскетическую литературу. Второе и третье течения ставят проблемы о космосе и человеке. Но за всеми этими различаемыми течениями скрыта общая русская православная религиозность, выработавшая тип русского человека с его недовольством этим миром, с его душевной мягкостью, с его нелюбовью к могуществу этого мира, с его устремленностью к миру иному, к концу, к Царству Божьему. Русская народная душа воспитывалась не столько проповедями и доктринальным обучением, сколько литургически и традицией христианско-

го милосердия, проникшей в самую глубину душевной структуры. Русские думали, что Россия — страна совсем особенная, с особенным призванием. Но главным была не сама Россия, а то, что Россия несет миру, прежде всего — братство людей и свобода духа. Тут мы подходим к самому трудному вопросу. Русские устремлены не к царству этого мира, они движутся не волей к власти и могуществу. Русский народ, по духовному своему строю, не империалистический народ, он не любит государство. В этом славянофилы были правы. И вместе с тем это — народ-колонизатор и имеет дар колонизации, и он создал величайшее в мире государство. Что это значит, как это понять? Достаточно уже было сказано о дуалистической структуре русской истории. То, что Россия так огромна, есть не только удача и благо русского народа в истории, но также и источник трагизма судьбы русского народа. Нужно было принять ответственность за огромность русской земли и нести ее тяготу. Огромная стихия русской земли защищала русского человека, но и сам он должен был защищать и устраивать русскую землю. Получалась болезненная гипертрофия государства, давившего народ и часто истязавшего народ. В сознании русской идеи, русского призвания в мире, произошла подмена. И Москва — Третий Рим, и Москва — Третий Интернационал связаны с русской мессианской идеей, но представляют ее искажение. Нет, кажется, народа в истории, который совмещал бы в своей истории такие противоположности. Империализм всегда был искажением русской идеи и русского призвания. Но не случайно Россия так огромна. Эта огромность — провиденциальна, и она связана с идеей и призванием русского народа. Огромность России есть ее метафизическое свойство, а не только свойство ее эмпирической истории. Великая

русская духовная культура может быть свойственна только огромной стране, огромному народу. Великая русская литература могла возникнуть лишь у многочисленного народа, живущего на огромной земле. Русская литература, русская мысль были проникнуты ненавистью к империи, обличали ее зло. И вместе с тем предполагали империю, предполагали огромность России. Это — противоречие, присущее самой духовной структуре России и русского народа. Огромность России могла бы быть иной, не быть империей с ее злыми сторонами, она могла бы быть народным царством. Но оформление русской земли происходило в тяжелой исторической обстановке, русская земля была окружена врагами. Это было использовано злыми силами истории. Русская идея сознавалась в разных формах в XIX в. Но она находилась в глубоком конфликте с русской историей, как она создавалась господствующими в ней силами. В этом — трагизм русской исторической судьбы и сложность нашей темы.

ГЛАВА X

XX век: культурный ренессанс и коммунизм. Источники культурного ренессанса. Пробуждение религиозного беспокойства в литературе. Критический марксизм и идеализм. Религиозные искания среди марксистов. Мережковский. Розанов. Обращение к ценностям духовной культуры. Религиозно-философские собрания. Расцвет поэзии. Символизм. Влияние Соловьева. Блок. Белый. Вяч. Иванов. Шестов. Расцвет русской религиозной философии. Религиозно-философское общество. Флоренский. Булгаков. Бердяев. Трубецкой. Эрн. Лосский. Франк. Разрыв между высшими культурными силами и революцией. Попытки сближения: журнал «Вопросы жизни». Коммунизм как извращение русской мессианской идеи. Итоги русской мысли XIX века: Русская идея.

1

Только в начале XX в. были оценены результаты русской мысли XIX в. и подведены итоги. Но самая проблематика мысли к началу XX в. очень усложнилась, и в нее вошли новые веяния, новые элементы. В России в начале века был настоящий культурный ренессанс. Только жившие в это время знают, какой творческий подъем был у нас пережит, какое веяние духа охватило русские души. Россия пережила расцвет поэзии и философии, пережила напряженные религиозные искания, мистические и оккультные настроения. Как всегда и везде, к искреннему подъему присоединилась мода, и было немало вранья. У нас был культурный ренессанс, но неверно было бы сказать, что был религиозный ренес-

санс. Для религиозного ренессанса не хватало сильной и сосредоточенной воли, была слишком большая культурная утонченность, были элементы упадочности в настроениях культурного слоя, и этот высший культурный слой был слишком замкнут в себе. Поразительный факт. Только в начале XX в. критика по-настоящему оценила великую русскую литературу XIX в., прежде всего Достоевского и Л. Толстого. Духовная проблематика вершин русской литературы была усвоена, ею прониклись, и вместе с тем произошло большое изменение, не всегда благоприятное, по сравнению с литературой XIX в. Исчезла необыкновенная правдивость и простота русской литературы. Появились люди дwoящихся мыслей. Таков, прежде всего, Д. Мережковский; он имеет несомненные заслуги в оценке Достоевского и Л. Толстого, которых неспособна была оценить традиционная публицистическая критика. Но у Мережковского нельзя уже найти этого необыкновенного правдолюбия русской литературы, у него все дwoится, он играет сочетаниями слов, принимая их за реальности. То же нужно сказать про Вячеслава Иванова и про всех почти. Но произошел один знаменательный факт — изменение сознания интеллигенции. Традиционное мирозерцание левой интеллигенции пошатнулось. Вл. Соловьев победил Чернышевского. Уже во вторую половину 80-х годов и в 90-е годы это подготавливалось. Было влияние философии Шопенгауэра и Л. Толстого. Начался интерес к философии, и образовалась культурная философская среда. В этом сыграл свою роль журнал «Вопросы философии и психологии» под редакцией Н. Грота. Появились интересные философы метафизического направления — кн. С. Трубецкой и Л. Лопатин. Изменилось эстетическое сознание, и начали придавать большее значение искусству. Журнал «Северный

вестник» с его редактором А. Вольтинским был одним из симптомов этого изменения. Тогда же начали печататься Д. Мережковский, Н. Минский, К. Бальмонт. Позже появились журналы культурно-ренессансного направления — «Мир искусства», «Весы», «Новый путь», «Вопросы жизни». В петровской императорской России не было целостного стиля культуры, образовалась многопланность, разноэтажность, и русские жили как бы в разных веках. В начале века велась трудная, часто мучительная, борьба людей ренессанса против суженности сознания традиционной интеллигенции, — борьба во имя свободы творчества и во имя духа. Русский духовно-культурный ренессанс был встречен очень враждебно левой интеллигенцией, как измена традициям освободительного движения, как измена народу, как реакция. Это было несправедливо уже потому, что многие представители культурного ренессанса были сторонниками освободительного движения и участвовали в нем. Речь шла об освобождении духовной культуры от гнета социального утилитаризма. Но изменение основ мирозерцания и новое направление нелегко даются. Борьба шла в разных направлениях, по нескольким линиям. Наш ренессанс имел несколько истоков и относился к разным сторонам культуры. Но по всем линиям нужно было преодолеть материализм, позитивизм, утилитаризм, от которых не могла освободиться левонастроенная интеллигенция. Это было вместе с тем возвратом к творческим вершинам духовной культуры XIX в. Но беда была в том, что люди ренессанса, в пылу борьбы, из естественной реакции против устаревшего мирозерцания, часто недостаточно оценивали ту социальную правду, которая была в левой интеллигенции и которая оставалась в силе. Все тот же дуализм, та же расколотость продолжают быть характерными для Рос-

сии. Это будет иметь роковые последствия для характера русской революции, для ее духоворства. В нашем ренессансе элемент эстетический, раньше подавленный, оказался сильнее элемента этического, который оказался очень ослабленным. Но это означало ослабление воли, пассивность. И это особенно неблагоприятно должно было отозваться на попытках религиозного возрождения. Много дарований было дано русским людям начала века. То была эпоха исключительно талантливая, блестящая. Было много надежд, которые не сбылись. Ренессанс стоял не только под знаком Духа, но и Диониса. И в нем смешался ренессанс христианский с ренессансом языческим.

Духовный перелом, связанный с русским ренессансом, имел несколько источников. Более широкое значение для интеллигенции имел источник, связанный с марксизмом. Часть марксистов более высокой культуры перешла к идеализму и, в конце концов, — к христианству. В значительной степени, отсюда вышла русская религиозная философия. Факт этот может показаться странным и требует объяснения. Марксизм в России был кризисом левой интеллигенции и разрывом с некоторыми ее традициями. Он возник у нас во вторую половину 80-х годов в результате неудачи русского народного социализма, который не мог найти опоры в крестьянстве, и срыва партии Народной Воли после убийства Александра II. Старые формы революционного социалистического движения казались изжитыми, и нужно было искать новых форм. За границей возникает группа «Освобождение труда», которая кладет основы русского марксизма, это: Г.В. Плеханов, Б. Аксельрод, В. Засулич. Марксисты переоценивают народническую идею о том, что Россия может и должна миновать период капиталистического развития, они —

за развитие капитализма в России, и не потому, что капитализм сам по себе — благо, а потому, что развитие капитализма способствует развитию рабочего класса, который и будет единственным в России революционным классом. В деле освобождения на рабочий класс более можно опереться, чем на крестьянство, которое, по Марксу, есть класс реакционный. Во вторую половину 90-х годов в России возникает сильное марксистское движение, которое захватывает все более широкие круги интеллигенции. Вместе с тем возникает и рабочее движение. В многочисленных кружках происходят сражения марксистов и народников, и победа все более склоняется на сторону марксистов. Возникают марксистские журналы. Меняется душевный тип интеллигенции: марксистский тип более жесткий, чем народнический. Первоначально марксизм был западничеством, по сравнению со старым народничеством. В части марксистов второй половины 90-х годов очень повышается уровень культуры, особенно культуры философской, пробуждаются более сложные культурные запросы, происходит освобождение от нигилизма. Для старой народнической интеллигенции революция была религией, отношение к революции было тоталитарным, вся умственная и культурная жизнь была подчинена освобождению народа, свержению самодержавной монархии. В конце XIX в. начался процесс дифференциации, высвобождения отдельных сфер культуры от подчинения революционному центру. Философия искусства, духовная жизнь вообще объявляются свободными сферами. Но мы увидим, что русский тоталитаризм, в конце концов, возьмет реванш. От марксизма осталась широкая историософическая перспектива, которая и была его главным обаянием. Во всяком случае, на почве марксизма, правда критического, а не ортодоксального, стало

возможным умственное и духовное движение, которое почти прекратилось в староверческой народнической интеллигенции. Некоторые марксисты, оставаясь верными марксизму в социальной сфере, с самого начала не соглашались быть материалистами в философии, они были кантианцами или фихтеанцами, т.е. идеалистами. Этим открывались новые возможности. Марксисты более ортодоксального типа, державшиеся за материализм, относились очень подозрительно к философскому свободомыслию и предсказывали отпадение от марксизма. Получалось разделение на принимавших марксизм тоталитарно и принимавших его лишь частично. Во второй группе и произошел переход от марксизма к идеализму. Эта идеалистическая стадия продолжалась недолго, и скоро обнаружилось движение к религии, к христианству, к православию. К поколению марксистов, пришедших к идеализму, принадлежали С. Булгаков, со временем ставший священником, пишущий эти строки, П. Струве, наиболее политик из этой группы, С. Франк. Все обратились к проблемам духовной культуры, которая в предшествующих поколениях левой интеллигенции была задавлена. Как участник движения, могу свидетельствовать, что процесс этот сопровождался большим подъемом. Раскрывались целые миры. Умственная и духовная жажда была огромная. Прошло веяние Духа. Было чувство, что начинается новая эра. Было движение к новому, небывшему. Но был и возврат к традициям русской мысли XIX в., к религиозному содержанию русской литературы, к Хомякову, к Достоевскому и Вл. Соловьеву. Мы попали в необыкновенно творчески одаренную эпоху. Был очень пережит Ницше, хотя и не всеми одинаково. Влияние Ницше было основным в русском ренессансе начала века. Но тема Ницше представлялась русским темой ре-

лигиозной по преимуществу. Имел значение также Ибсен. Но рядом с этим, как и в первую половину XIX в., имел огромное значение германский идеализм, Кант, Гегель, Шеллинг. Так образовывалось одно из течений, создавших русский ренессанс.

Другой источник ренессанса был, по преимуществу, литературный. В начале века Д.С. Мережковский играл главную роль в пробуждении религиозного интереса и беспокойства в литературе и культуре. Это – литератор, до мозга костей живущий в литературе и словесных сочетаниях и отражениях более, чем в жизни. У него – большой литературный талант, он – необыкновенно плодовитый писатель, но он не был значительным художником, его романы, представляющие интересное чтение, свидетельствуют об эрудиции, имеют огромные художественные недостатки, они проводят его идеологические схемы, и о них было сказано, что это – смесь идеологии с археологией. Главные романы: «Юлиан-Отступник», «Леонардо да Винчи», «Петр Великий» – посвящены теме «Христос и антихрист». Мережковский пришел к христианству, но не к традиционному и не к церковному христианству, к новому религиозному сознанию. Главная его книга, которой он приобрел значение в истории русской мысли, – это «Л. Толстой и Достоевский», в которой впервые обращено достаточное внимание на религиозную проблематику двух величайших русских гениев. Книга – блестящая, но испорченная обычными недостатками Мережковского – риторикой, идеологическим схематизмом, мутью двоящихся мыслей, преобладанием словесных сочинений над реальностями. У Мережковского отсутствует нравственное чувство, которое так сильно было у писателей и мыслителей XIX в. Он стремится к синтезу христианства и язычества и ошибочно

отожествляет его с синтезом духа и плоти. Иногда остается впечатление, что он хочет синтезировать Христа и антихриста. Христос и антихрист — его основная тема. Возможность нового откровения в христианстве для него связана с реабилитацией плоти и пола. Мережковский — символист, и «плоть» оказывается для него символом и всей культуры и общественности. Его нельзя понять без влияния на него В. В. Розанова. Последний — гениальный писатель, его писательство было настоящей магией слов, и он очень теряет от изложения его идей вне литературной формы. Он не сразу себя обнаружил во весь свой рост. Его истоки — славянофильски-консервативные и православные. Но не в этом его интерес. Писания его приобретают захватывающий интерес, когда он начинает отступать от христианства, делается острым критиком христианства. Он становится моноидеистом и говорит про себя: «Сам-то я бездарен, да тема моя талантлива». В действительности он был очень талантлив, но талант его разворачивается на талантливой теме. Это — тема пола, взятая как религиозная. Розанов разделяет религии на религии рождения и религии смерти. Юдаизм, большая часть языческих религий — религии рождения, апофеоз жизни, христианство же есть религия смерти. Тень Голгофы легла на мир и отравила радость жизни. Иисус заморозил мир, и в сладости Иисуса мир прогорк. Рождение связано с полом. Пол — источник жизни. Если благословлять и освящать жизнь и рождение, то должно благословлять и освящать пол. Христианство в этом отношении остается двусмысленным. Оно не решается осудить жизнь и рождение. Оно даже видит оправдание брака, соединение мужа и жены в рождении детей. Но пола оно гнушается и закрывает глаза на него. Розанов считает это лицемерием и провоцирует

христиан на решительный ответ. Он, в конце концов, приходит к мысли, что христианство — враг жизни, что оно есть религия смерти. Он не хочет видеть, что последнее слово христианства есть не распятие, а Воскресение. Для него христианство не религия Воскресения, а исключительно религия Голгофы. Никогда с таким радикализмом и такой религиозной углубленностью не ставился вопрос о поле. Решение Розанова было неверно, это означало или реюдаизацию христианства, или возврат к язычеству, он хочет не столько преображения пола и плоти мира, сколько их освящения такими, каковы они есть. Но постановка вопроса была верной и была большой заслугой Розанова. У него было много почитателей священников, которые его плохо понимали и думали, что речь идет о реформе семьи. Вопрос об отношении христианства к полу превратился в вопрос об отношении христианства к миру вообще и к человечеству. Ставилась проблема религиозной космологии и антропологии.

В 1903 г. в Петербурге организуются религиозно-философские собрания, на которых происходит встреча русской интеллигенции верхнего культурного слоя с представителями православного духовенства. На собраниях председательствовал ректор Петербургской Духовной Академии, епископ Сергей, потом Патриарх Московский. Из иерархов церкви активную роль играл еще епископ Антоний, впоследствии живоцерковник. Со стороны светской культуры выступали Д. Мережковский, В. Розанов, Н. Минский, А. Карташев, изгнанный из Духовной Академии, впоследствии министр исповеданий Временного правительства, апокалиптик и хилиаст В. Тернавцев, тогда чиновник особых поручений при обер-прокуроре Св. Синода. Собрания были очень живыми и интересными, новыми по общению людей разных,

совершенно разобщенных миров и по темам. Главную роль играл Д. Мережковский. Но темы были связаны с Розановым. Его влияние означало, что преобладали темы о поле. То была также тема об отношении христианства к миру и жизни. Представители культуры допрашивали иерархов церкви, является ли христианство исключительно аскетической, враждебной миру и жизни религией или оно может освятить мир и жизнь. Так стала центральной тема об отношении церкви к культуре и общественной жизни. Все, что говорили представители светской культуры, предполагало возможность нового христианского сознания, новой эпохи в христианстве. Это было трудно допустить иерархам церкви, хотя бы и наиболее просвещенным. Для представителей духовенства христианство давно стало повседневной прозой, искавшие же нового христианства хотели, чтобы оно было поэзией. Религиозно-философские собрания были интересны главным образом своими вопрошениями, а не ответами. Верно было, что на почве исторического христианства трудно, почти невозможно было решить вопросы о браке, о справедливом устройстве общества, о культурном творчестве, об искусстве. Некоторые участники собраний формулировали это, как ожидание нового откровения правды на земле. Мережковский связывал с этим проблему плоти, при этом слово «плоть» он употреблял в философском неверном смысле. В исторической церковности было как раз слишком много плоти, уплотненности и недостаточно духовности. Розанов отталкивался от образа Христа, в котором видел вражду к жизни, к рождению, но он любил быт православной церкви, видел в нем много плоти. И новое христианство будет не более плотским, а более духовным. Духовность же совсем не противоположна плоти, телу, а противоположна царству необходимости, поработченности челове-

ка природным и социальным порядком. В религиозно-философских собраниях отразилось русское ожидание эпохи Св. Духа. Это ожидание принимало в России разнообразные формы, иногда очень несовершенно выраженные. Но всегда это характерно для России. Наиболее активный характер это имело у Н. Федорова. Его мышление было очень социальным. Этого нельзя сказать про участников религиозно-философских собраний. То были прежде всего люди литературы, и у них не было ни теоретической, ни практической подготовки для решения вопросов социального порядка. Между тем они ставили вопросы о христианской общественности. Мережковский говорил, что христианство не раскрыло тайны трех, т.е. тайны общественности. В. Тернавцев, который писал замечательную книгу об Апокалипсисе, очень верил в Первую Ипостась, Отца, и Третью Ипостась, Духа, но мало верил во Вторую Ипостась, Сына. У всех была религиозная взволнованность, религиозное брожение и искание, но не было настоящего религиозного возрождения. Менее всего оно могло возникнуть из литературных кругов, которым был присущ элемент утонченной упадочности. Но религиозная тема, которая среди интеллигенции долгое время была под запретом, была выдвинута на первый план. Было очень *bien vu* говорить на религиозные темы, это стало почти модным. По свойствам русской души, деятели ренессанса не могли оставаться в кругу вопросов литературы, искусства, чистой культуры. Ставились последние вопросы. Вопросы о творчестве, о культуре, о задачах искусства, об устройстве обществ, о любви и т.п. приобретали характер вопросов религиозных. Это вопросы — все тех же «русских мальчиков», но ставших более культурными. Религиозно-философские собрания существовали недолго, и такой встречи интеллигенции с духовенством

уже не повторилось. Да и сама интеллигенция этих собраний распалась на разные направления. В начале века у нас было либеральное движение в части духовенства, главным образом белого. Это движение было враждебно епископату и монашеству. Но в нем не было глубоких религиозных идей, — идей, выношенных в русской мысли. Сопrotивление официальной церкви было очень сильное, и церковная реформа, в которой была нужда, не удалась. Поразительно, что на Соборе 17-го года, который стал возможен только благодаря революции, не обнаружилось никакого интереса к религиозным проблемам, мучившим русскую мысль XIX и начала XX в. Собор занялся исключительно вопросами церковной организации.

2

Третье течение в русском ренессансе связано с расцветом русской поэзии. Русская литература XX в. не создала большого романа, подобного роману XIX в., но создала очень замечательную поэзию. И эта поэзия очень знаменательна для русского сознания, для истории русских идейных течений. То была эпоха символизма. Александр Блок, самый большой русский поэт начала века, Андрей Белый, у которого были проблески гениальности, Вячеслав Иванов, человек универсальный, главный теоретик символизма, и многие поэты и эссеисты меньшего размера — все были символистами. Символисты сознавали себя новым течением и были в конфликте с представителями старой литературы. Основным влиянием на символистов было влияние Вл. Соловьева. Он так формулировал сущность символизма в одном из своих стихотворений:

Все, видимое нами,
Только отблеск, только тени
От незримого очами.

Символизм видит духовную действительность за этой видимой действительностью. Символ есть связь между двумя мирами, знак иного мира в этом мире. Символисты верили, что есть иной мир. Вера их совсем не была догматической. Лишь один Вяч. Иванов, впоследствии перешедший в католичество, был одно время очень близок к православию. Вл. Соловьев сообщил символистам свою веру в Софию. Но характерно, что символисты начала века, в отличие от Вл. Соловьева, верили в Софию и ждали ее явления, как Прекрасной Дамы, но не верили в Христа. И это нужно определить как космическое прельщение, под которым жило это поколение. Правда тут была в жажде красоты преображенного космоса. А. Белый говорит в своих воспоминаниях: «Символ «жены» стал зарею для нас (соединением неба с землею), сплетаясь с учением гностиков о конкретной премудрости с именем новой музы, сливающей мистику с жизнью»¹. Влиял не дневной Вл. Соловьев с его рационализированными богословскими и философскими трактатами, а Соловьев ночной, выразившийся в стихах и небольших статьях, в сложившемся о нем мифе. Наряду с Вл. Соловьевым влиял Ницше. Это было самое сильное западное влияние на русский ренессанс. Но в Ницше воспринято было не то, о чем больше всего писали о нем на Западе, не близость его к биологической философии, не борьба за аристократическую расу и культуру,

¹ Воспоминания А. Белого об А. Блоке, напечатанные в четырех томах «Эпопеи», — первоклассный материал для характеристики атмосферы ренессансной эпохи, но фактически в нем много неточного.

не воля к могуществу, а религиозная тема. Ницше воспринимался, как мистик и пророк. Из поэтов Запада, вероятно, наибольшее значение имел Бодлер. Но русский символизм очень отличался от французского. Поэзия символистов выходила за пределы искусства, и это была очень русская черта. Период так называемого «декадентства» и эстетизма у нас быстро кончился, и произошел переход к символизму, который означал искания духовного порядка, и к мистике. Вл. Соловьев был для Блока и Белого окном, из которого дул ветер грядущего. Обращенность к грядущему, ожидание необыкновенных событий в грядущем очень характерны для поэтов-символистов. Русская литература и поэзия начала века носили профетический характер. Поэты-символисты, со свойственной им чуткостью, чувствовали, что Россия летит в бездну, что старая Россия кончается и должна возникнуть новая Россия, еще неизвестная. Подобно Достоевскому, они чувствовали, что происходит внутренняя революция. Русским людям культурного слоя XIX и XX вв. свойственна быстрая смена поколений и настроений; постоянная распря детей и отцов особенно характерна для России. А. Белый в своих воспоминаниях характеризует напряженность своего кружка поэтов-символистов, как ожидание зорь и как видение зорь. Ждали восхода солнца Грядущего дня. Это было ожидание не только совершенно новой коллективной символической культуры, но также и ожидание грядущей революции. А. Белый называет «нашими» только тех, которые видели «зори» и предчувствовали зоровое откровение. Это также была одна из форм ожидания наступления эпохи Св. Духа. А. Белый блестяще характеризует атмосферу, в которой возник русский символизм. Время было очень замечательное. Но неприятна кружковщина, почти сектантство, молодых символистов, резкое деление

на «наших» и не наших, самоуверенность и самоупоенность. Этому времени свойственна была взвинченность, склонность к преувеличениям, раздувание иногда незначительных событий, недостаточная правдивость с собой и другими. Так, необычайные, почти космические, размеры приобретала распря Белого с Блоком, хотя за ней скрыты чувства, в которых ничего космического не было. Жена Блока одно время играла роль Софии, она была Прекрасной Дамой. В этом было что-то неправдивое и неприятное, была игра с жизнью, которая вообще была свойственна той эпохе. В значительной степени от Вл. Соловьева получил Блок культ Прекрасной Дамы, которой посвящен целый том его стихов. Разочарование в Прекрасной Даме он выразил в «Балаганчике». Негодование Белого против якобы измены Блока и петербургской литературы символическому искусству преувеличено и не вполне правдиво, так как за этим было скрыто что-то личное. По воспоминаниям Белого, самое лучшее впечатление производит Блок. В нем было больше простоты, правдивости, было меньше вранья, чем у других. Белый был сложнее и многообразнее по своим дарованиям, чем Блок, он был не только поэтом, но и замечательным романистом, он любил философствовать и стал впоследствии антропософом. Он написал толстую книгу о символизме, который обосновал при помощи философии Риккерта. Он был у нас единственным замечательным футуристом. В очень оригинальном романе «Петербург» человек и космос разлагаются на элементы, исчезает целостность вещей, и границы, отделяющие одно от другого; человек может переходить в лампу, лампа — в улицу, улица проваливается в космическую бесконечность. В другом романе изображается утробная жизнь до рождения. Блок, в отличие от Белого, не пленяется никакими теориями. Он — исключительно

лирический поэт, величайший поэт начала века. У него было сильное чувство России, и стихи, посвященные России, — гениальны. У Блока было предчувствие, что на Россию надвигается что-то страшное.

Развязаны дикие страсти
Под игом ущербной луны...

Я вижу над Русью далече
Широкий и тихий пожар.

В изумительном стихотворении «Россия» он вопрошает, кому отдастся Россия и что от этого произойдет.

Какому хочешь чародею
Отдай разбойную красу!

Пушай заманит и обманет, —
Не пропадешь, не сгинешь ты,
И лишь забота затуманит
Твои прекрасные черты...

Но наиболее замечательно его стихотворение «Скифы». Это стихотворение пророческое, посвященное теме Востока и Запада.

Мильоны — вас. Нас — тьмы, и тьмы, и тьмы.
Попробуйте, сразитесь с нами!
Да, скифы — мы! Да, азиаты — мы,
С раскосыми и жадными очами...
<...>

Россия — Сфинкс. Ликуя и скорбя,
И обливаясь черной кровью,
Она глядит, глядит, глядит в тебя,
И с ненавистью, и с любовью...

Да, так любить, как любит наша кровь,
Никто из вас давно не любит!..
<...>

Мы любим все — и жар холодных числ,
И дар божественных видений,
Нам внятно все — и острый галльский смысл,
И сумрачный германский гений...

Вот строчки, очень жуткие для людей Запада, которые могут оправдывать беспокойство, которое вызывает Россия:

Виновны ль мы — коль хрустнет ваш скелет
В тяжелых, нежных наших лапах?

В заключение — обращение к Западу:

В последний раз — опомнись, старый мир!
На братский пир труда и мира,
В последний раз на светлый братский пир
Сзывает варварская лира.

Тут с необыкновенной остротой поставлена тема о России и Европе, основная тема русского сознания XIX в. Она не поставлена в категориях христианских, но христианские мотивы остаются. Можно было бы сказать, что мироощущение поэтов-символистов стояло под знаком космоса, а не Логоса. Поэтому космос поглощает у них личность; ценность личности была ослаблена: у них были яркие индивидуальности, но слабо выражена личность. А. Белый даже сам говорил про себя, что у него нет личности. В ренессансе был элемент антиперсоналистический. Языческий космизм, хотя и в очень преобразованной форме, преобладал над христианским персонализмом.

Вячеслав Иванов был самой характерной и блестящей фигурой ренессанса. Он не принадлежал к группе молодых поэтов, увидевших зори. В то время он был за границей. Он был учеником Момзена, написал по-латынски диссертацию о налогах в Риме. Это был человек западной образованности, очень больших знаний, которых не было у Блока и у Белого. На него влияли, главным образом, Шопенгауэр, Р. Вагнер, Ницше; из русских — Вл. Соловьев, которого он знал лично. Наиболее близок он к Р. Вагнеру. Стихи он начал писать поздно.

Поэзия его трудная, ученая, пышная, полная выражений, взятых из церковно-славянского языка, требующая комментариев. Он не исключительно поэт, он — также ученый филолог, лучший русский эллинист, блестящий эссеист, учитель поэтов, он — и теолог, и философ, и теософ. Человек универсальный, синтетического духа. В России он был человеком самой утонченной культуры. Такого и на Западе не было. Ценила его, главным образом, культурная элита, для более широких кругов он был недоступен. Это не только блестящий писатель, но и блестящий *causeur*¹. Со всеми он мог говорить на тему их специальности. Его идеи по видимости менялись. Он был консерватором, мистическим анархистом, православным, оккультистом, патриотом, коммунистом и кончает свою жизнь в Риме католиком и довольно правым. Но в своих постоянных изменениях он, в сущности, всегда оставался самим собой. В жизни этого шармера было много игры. Приехав из-за границы, он привез с собой религию Диониса, о которой написал замечательную и очень ученую книгу. Он хотел не только примирить, но и почти отождествить Диониса и Христа. Вяч. Иванов, как и Мережковский, вносил много язычества в свое христианство, и это было характерно для ренессанса начала века. Поэзия его также хотела быть дионисической, но в ней нет непосредственного стихийного дионисизма, дионисизм у него надуманный. Проблема личности была ему чужда. Вяч. Иванов имел склонность к оккультизму, который вообще процветал в России около 10-го года нашего века. Как в конце XVIII и начале XIX в., у нас искали в эти годы настоящего розенкрейцерства, искали то у Р. Штейнера, то в разных тайных обществах. Но большее утончение культуры де-

¹ Рассказник (*франц.*)

лало это течение менее правдивым и наивным, чем в начале XIX в. Вяч. Иванов был человеком многосоставным и многоплановым, и он мог оборачиваться разными своими сторонами. Он был насыщен великими культурами прошлого, особенно греческой культурой, и жил их отражениями. Он частью проповедовал взгляды почти славянофильские, но такая гиперкультурность, такая упадочная утонченность была не русской в нем чертой. В нем не было того искания правды, той простоты, которые пленяли в литературе XIX в. Но в русской культуре должны были быть явлены и образы утонченности и культурного многообразия. Вячеслав Иванов останется одним из самых замечательных людей начала века, человеком ренессансным по преимуществу.

Во всем противоположен Вяч. Иванову был Л. Шестов, один из самых оригинальных и замечательных мыслителей начала XX в. В отличие от Вяч. Иванова Л. Шестов был моноидеистом, человеком одной темы, которая владела им целиком и которую он вкладывал во все написанное им. Это был не эллин, а иудей. Он представляет Иерусалим, а не Афины. Вышел он из Достоевского, Л. Толстого и Ницше. Его тема связана с судьбой личности, единичной, неповторимой, единственной. Во имя этой единичной личности он борется с общим, с универсальным, с общеобязательной моралью и общеобязательной логикой. Он хочет стать по ту сторону добра и зла. Самое возникновение добра и зла, самое их различие есть грехопадение. Познание с его общеобязательностью, с порождаемой им необходимостью есть рабство человека. Будучи философом, он борется против философии, против Сократа, Платона, Аристотеля, против Спинозы, Канта, Гегеля. Его герои — это немногие люди, пережившие потрясения, это — Исаия, ап. Павел, Паскаль, Лютер, Достоевский,

Ницше, Кирхегардт. Тема Шестова — религиозная. Это тема о неограниченных возможностях для Бога. Бог может сделать однажды бывшее небывшим, может сделать, что Сократ не был отравлен. Бог не подчинен ни добру, ни разуму, не подчинен никакой необходимости. Грехопадение для Шестова не онтологическое, а гносеологическое, оно связано с возникновением познания добра и зла, т.е. с возникновением общего, общеобязательного, необходимого. У Достоевского особенное значение он придает «Запискам из подполья». Он хочет философствовать, как подпольный человек. Опыт потрясения выводит человека из царства обыденности, которому противоположно царство трагедии. Шестов противопоставляет древу познания добра и зла древо жизни. Но он всегда был гораздо сильнее в отрицании, чем в утверждении, которое было у него довольно бедно. Ошибочно считать его психологом. Когда он писал о Ницше, Достоевском, Л. Толстом, Паскале, Кирхегардте, то он интересовался не столько ими, сколько своей единственной темой, которую он вкладывал в них. Он был прекрасный писатель, и это скрадывало недостатки его мысли. Пленяет в нем независимость мысли; он никогда не принадлежал ни к каким течениям, не подвергался влиянию духа времени. Он стоял в стороне от основного русла русской мысли. Но Достоевский связывал его с основными русскими проблемами, прежде всего с проблемой конфликта личности и мировой гармонии. Под конец жизни он встретился с Кирхегардтом, с которым имел большое родство. Л. Шестов является представителем своеобразной экзистенциальной философии. Книги его переведены на иностранные языки, и его ценят. Но нельзя сказать, чтобы его верно понимали. Во вторую половину жизни он все более и более обращался к Библии. Религиозность, к которой

он шел, была скорее библейская, чем евангельская. Но он чувствовал родство с Лютером, которого он оригинально сближал с Ницше (по ту сторону добра и зла). Главное для Шестова была вера, противопоставляемая знанию. Он искал веры, но он не выразил самой веры. Фигура Л. Шестова очень существенна для многообразия русского ренессанса начала века.

3

Около 1908 г. в России образовалось религиозно-философское общество, в Москве — по инициативе С. Н. Булгакова, в Петербурге — по моей инициативе, в Киеве — по инициативе профессоров Духовной Академии. Религиозно-философское общество сделалось центром религиозно-философской мысли и духовных исканий. В Москве общество называлось «Памяти Вл. Соловьева». Это общество отражало зарождение в России оригинальной религиозной философии. Для них характерна была большая свобода мысли, несвязанность школьными традициями. Мысль была не столько богословской, сколько религиозно-философской. Это характерно для России. На Западе существовало резкое разделение между богословием и философией, религиозная философия была редким явлением, и ее не любили ни богословы, ни философы. В России в начале века философия, которая очень процветала, приобретала религиозный характер, и исповедание веры обосновывалось философски. Философия совсем не ставилась в зависимость от богословия и от церковного авторитета, она была свободна, но внутренне зависела от религиозного опыта. Религиозная философия охватывала все вопросы духовной культуры и даже все принципиаль-

ные вопросы социальной жизни. Религиозно-философские общества первоначально имели большой успех, публичные заседания с докладами и прениями очень посещались, посещались и людьми, которые имели умственные и духовные интересы, но не специально религиозно-христианские. В Москве центральной фигурой религиозно-философского общества был С. Н. Булгаков, тогда еще не священник. Произошло соединение с течениями XIX в., главным образом с Хомяковым, Вл. Соловьевым, Достоевским. Началось искание истинного православия. Его пытались найти в св. Серафиме Саровском, любимом святом той эпохи, и в старчестве. Обратились также к греческой патристике. Но в религиозно-философском обществе участвовали также такие люди, как В. Иванов. Участвовали и антропософы. Русская религиозная философия подготавливалась с разных концов. Очень характерной фигурой ренессанса был отец Павел Флоренский. Это был разнообразно одаренный человек. Он — математик, физик, филолог, богослов, философ, оккультист, поэт. Натура очень сложная и не прямая. Он вышел из кружка Свентицкого и Эрна, которые одно время пытались соединить православие с революцией. Но постепенно он делался все более и более консервативным и в профессуре Московской Духовной Академии был представителем правого крыла. Впрочем, его консервативность и правость носили не столько реалистический, сколько романтический характер. В то время это часто случалось. П. Флоренский сначала окончил математический факультет Московского университета и подавал большие надежды в качестве математика. После духовного кризиса он поступает в Московскую Духовную Академию, делается профессором Академии и хочет стать монахом. По совету старца он не делается монахом, а лишь священником. В то время

многие люди из интеллигенции принимают священство — П. Флоренский, С. Булгаков, Вл. Соловьев, С. Дурилин и др. Это было желание войти в глубь православия, приобщиться к его тайне. П. Флоренский был человеком утонченной культуры, и в нем был элемент утонченной упадочности. В нем совсем нет простоты и прямоты, нет ничего непосредственного, он все время что-то прикрывает, много говорит нарочно и представляет интерес для психологического анализа. Я характеризовал его православие как стилизованное православие¹. Он — стилизатор во всем. Он — эстет, в этом он — человек своей эпохи, человек, равнодушный к моральной стороне христианства. В русской православной мысли в первый раз появляется такая фигура. Этот реакционер по эстетическому чувству во многом является новатором в богословии. Его блестящая книга «Столы и утверждение истины» произвела большое впечатление в некоторых кругах и на многих имела влияние, например, на С. Н. Булгакова, человека совсем другой формации и иного душевного склада. Книга П. Флоренского по своей музыке производит впечатление падающих осенних листьев. В ней разлита меланхолия осени. Написана она в форме писем к другу. Ее можно было бы причислить к типу экзистенциальной философии. Наиболее ценна в книге ее психологическая сторона, особенно глава об ереси. Положительна также борьба с рационализмом в богословии и философии и защита антиномичности. П. Флоренский хочет, чтобы богословие было духовно-опытным. Мысль его все же нельзя назвать творческим словом в христианстве. Он — слишком стилизатор, слишком хочет быть традиционным

¹ Моя статья в «Русской Мысли» о книге П. Флоренского «Столы и утверждение истины» называлась «Стилизованное православие».

и ортодоксальным. Но по душевному складу своему он все-таки новый человек, человек своего времени, даже известных годов начала XX в. Он слишком понимал движение Духа как реакцию, а не как движение вперед. Но он ставит проблемы не традиционные. Такова прежде всего проблема Софии — Премудрости Божией. Самая эта проблема не традиционно-богословская, сколько бы Флоренский ни пытался опереться на учителей церкви. Постановка проблемы Софии означает уже иное отношение к космической жизни, к тварному миру. Развитие темы о Софии и ее богословское оформление будут принадлежать о. С. Булгакову. Но о. П. Флоренский давал первые толчки. Он говорил враждебно и даже пренебрежительно о «новом религиозном сознании», но он все-таки слишком производит впечатление современника Д. Мережковского, Вяч. Иванова, А. Белого, А. Блока. Особенно близко он себя чувствует к Розанову. Он равнодушен к теме о свободе и потому равнодушен к моральной теме. Он погружен в магическую атмосферу. Характерно, что в книге, которая представляет целую богословскую систему, хотя и не в систематической форме, почти совсем нет Христа. П. Флоренский старается скрыть, что он живет под космическим прельщением и что человек у него подавлен. Но, как русский религиозный мыслитель, он тоже по-своему ждет новой эпохи Духа Св. Выражает он это с большими опасениями, так как книга его была диссертацией для Духовной Академии и он стал ее профессором и священником. Во всяком случае, П. Флоренский — интересная фигура годов русского ренессанса.

Но центральной фигурой в движении русской мысли к православию был С. Булгаков. Он был в молодости марксистом, профессором политической экономии в Политехническом институте. Происходит он из ду-

ховного звания, предки его были священниками, первоначально учился он в духовной семинарии. В нем была глубоко заложенная православная основа. Он никогда не был ортодоксальным марксистом, в философии был не материалистом, а кантианцем. Пережитый им перелом он выразил в книге «От марксизма к идеализму». Он первый в этом течении делается христианином и православным. В известный момент основное влияние на него имел Вл. Соловьев. Его интересы от вопросов экономических переходят к вопросам философским и богословским. По складу своему он всегда был догматиком. В 1918 г. он делается священником. Высланный из Советской России в 1922 г. с группой ученых и писателей, он делается профессором догматического богословия в Париже в Православном богословском институте. Уже в Париже он создает целую богословскую систему под общим заглавием «О Богочеловечестве». Первый том называется «Агнец Божий», второй том — «Утешитель», третий том — «Невеста Агнца». Еще до войны 1914 г. он изложил свою религиозную философию в книге «Свет Невечерний». Я не собираюсь излагать идеи о. С. Булгакова. Он — современник. Укажу только самые общие черты. Его направление называют софиологическим, и его софиология вызывает резкие нападки правоортодоксальных кругов. Он хочет дать отвлеченно-богословское выражение русским софиологическим исканиям. Он хочет быть не философом, а богословом, но в его богословии есть много философских элементов, и для его мысли большое значение имеют Платон и Шеллинг. Он остается представителем русской религиозной философии. Он остается верен основной русской идее Богочеловечества. Богочеловечество есть обожение твари. Богочеловечество осуществляется через Духа Св. Софиологи-

ческая тема есть тема о Божественном и тварном мире. Это есть тема прежде всего космологическая, которая интересовала русскую религиозную мысль более, чем западную. Нет абсолютного разделения между Творцом и творением. Есть предвечная не тварная София в Боге, мир платоновских идей, через нее наш мир сотворен, — и есть София тварная, проникающая в творение. О. С. Булгаков называет свою точку зрения панентеизмом (термин Краузе), в отличие от панпневматизма. Можно было бы это назвать также панпневматизмом. Происходит как бы сошествие Духа Св. в космос. Панпневматизм вообще характерен для русской религиозной мысли. Наибольшее затруднение для софиологии связано с проблемой зла, которая и недостаточно поставлена и не разрешена. Это — система оптимистическая. Основной оказывается не идея свободы, а идея Софии. София есть Вечная Женственность Божья, что вызывает наибольшие нарекания. Самая проблема о. С. Булгакова имеет большое значение, и она недостаточно разрешена в христианстве. Ее постановка указывает на творческую мысль в русском православии. Но критику вызывает неясность определения того, что такое София. Софией оказывается и Св. Троица, и каждая из Ипостасей Св. Троицы, и космос, и человечество, и Божья Матерь. Является вопрос, не происходит ли слишком большое умножение посредников. О. С. Булгаков решительно возражает против отождествления Софии с Логосом. Неясно, что должно быть отнесено к откровению, что — к богословию и что — к философии, неясно также, какую философию нужно считать обязательно связанной с православным богословием.

Неясно, как примирить эсхатологическую перспективу с софиологическим оптимизмом. Происходит отождествление церкви с Царством Божьим, что про-

тиворечит эсхатологическому ожиданию. Я не разделяю софиологического направления, но очень ценю у о. С. Булгакова движение мысли в православии, постановку новых проблем. Философия его не принадлежит к типу экзистенциальному. Он — объективист и универсалист, в своей первооснове — платоник, он слишком верит в богопознание через понятие, катафатический элемент слишком преобладает над апофатическим. Как и все представители русской религиозно-философской мысли, он устремлен к новому, к царству Духа, но остается неясным, в какой мере он признает возможность нового третьего откровения. О. С. Булгаков — одно из течений русской религиозной мысли, главным образом сосредоточенных на теме о божественности космоса. Самой большой правдой его остается его вера в божественное начало в человеке. Он — горячий защитник всеобщего спасения. В этом смысле его мысль противоположна томизму и особенно бартианству, а также — традиционно-православному монашески-аскетическому богословию.

Сам я принадлежу к поколению русского ренессанса, участвовал в его движении, был близок с деятелями и творцами ренессанса. Но во многом я расходился с людьми того замечательного времени. Я являюсь одним из создателей образовавшейся в России религиозной философии. Я не собираюсь излагать свои философские идеи. Кто интересуется, может познакомиться с ними по моим книгам. Очень важные для меня книги написаны уже за границей, в эмиграции, т.е. выходят за пределы ренессансной эпохи, о которой я пишу. Но я считаю полезным для характеристики многообразия нашей ренессансной эпохи определить черты отличия меня от других, с которыми я иногда действовал вместе. Своеобразие моего мирозерцания было выраже-

но в моей книге «Смысл творчества. Опыт оправдания человека», написанной в 1912–1913 гг. Это был *Sturm und Drang*. Книга была посвящена основной теме моей жизни и моей мысли — теме о человеке и его творческом призвании. Мысль о человеке, как о творце, была потом развита в моей книге «О назначении человека. Опыт парадоксальной этики», изданной уже на Западе, — лучше развита, но с меньшей страстью. Меня не без основания называли философом свободы. Тема о человеке и о творчестве связана с темой о свободе. Такова была моя основная проблематика, которую часто плохо понимали. Большое значение для меня имел Я. Беме, которого я в известный момент моей жизни с энтузиазмом читал. Из чистых философов я более других обязан Канту, хотя во многом расхожусь с кантианством. Но первоначальное определяющее значение для меня имел Достоевский. Позже имел значение Ницше и особенно Ибсен. В моем отношении к неправде окружающего мира, неправде истории и цивилизации в очень ранней молодости большое значение для меня имел Л. Толстой, а потом — К. Маркс. Моя тема о творчестве, близкая ренессансной эпохе, но не близкая большей части философов того времени, не есть тема о творчестве культуры, о творчестве человека в «науках и искусстве», это тема более глубокая, метафизическая, тема о продолжении человеком миротворения, об ответе человека Богу, который может обогатить самую божественную жизнь. Мои взгляды на поверхности могли меняться, главным образом в зависимости от моих иногда слишком острых и страстных реакций на то, что в данный момент господствовало, но я всю жизнь был защитником свободы духа и высшего достоинства человека. Моя мысль ориентирована антропоцентрично, а не космоцентрично. Все, мной

написанное, относится к философии истории и этике, я более всего — историософ и моралист, может быть, теософ в смысле христианской теософии Фр. Баадера, Чешковского или Вл. Соловьева. Меня называли модернистом, и это верно в том смысле, что я верил и верю в возможность новой эпохи в христианстве, — эпохи Духа, которая и будет творческой эпохой. Для меня христианство есть религия Духа. Более верно назвать мою религиозную философию эсхатологической. И я в течение долгого времени пытаюсь усовершенствовать мое понимание эсхатологии. Мое понимание христианства — эсхатологическое, и я противопоставляю его христианству историческому. Понимание же эсхатологии у меня активно творческое, а не пассивное. Конец этого мира, конец истории зависит и от творческого акта человека. Вместе с тем я раскрывал трагедию человеческого творчества, которая заключается в том, что есть несоответствие между творческим замыслом и творческим продуктом; человек творит не новую жизнь, не новое бытие, а культурные продукты. Основной философской проблемой для меня является проблема объективации, которая основана на отчуждении, потере свободы и личности, подчинении общему и необходимому. Моя философия — резко персоналистическая, и по ставшей модной ныне терминологии ее можно назвать экзистенциальной, хотя и совсем в другом смысле, чем, например, философию Гейдеггера. Я не верю в возможность метафизики и теологии, основанных на понятиях, и совсем не хочу строить онтологии. Бытие есть лишь объективизация существования. Бог-Отец, Бог-Сын, Бог-Дух — образы и символы невыразимого Божества, и это имеет огромное экзистенциальное значение. Метафизика есть лишь символика духовного опыта, она — экспрессионистична. Открыве-

ние Духа есть откровение духовности в человеке. Я утверждаю дуализм мира феноменального, который есть мир объективации и необходимости, и мира нумерального, который есть мир подлинной жизни и свободы. Этот дуализм преодолим лишь эсхатологически. Моя религиозная философия не монистическая, и я не могу быть назван платоником, как о. С. Булгаков, о. П. Флоренский, С. Франк и др. Более всего я сопротивляюсь тому, что можно назвать ложным объективизмом и что ведет к подчинению индивидуального общему. Человек, личность, свобода, творчество, эсхатологически-мессианское разрешение дуализма двух миров — таковы мои основные темы. Социальная проблема у меня играет гораздо большую роль, чем у других представителей русской религиозной философии, я близок к тому течению, которое на Западе называется религиозным социализмом, но социализм этот — решительно персоналистический. Во многом, и иногда очень важном, я оставался и остаюсь одинок. Я представляю крайнюю левую в русской религиозной философии ренессансной эпохи, но связи с православной Церковью не теряю и не хочу терять.

К религиозно-философскому течению начала века принадлежали также кн. Е. Трубецкой и В. Эрн. Кн. Е. Трубецкой был близок к Вл. Соловьеву и был активным участником московского религиозно-философского общества. Направление его было более академическое. Наибольший интерес представляет его «Мировоззрение Владимира Соловьева», с ценной критикой. Мировоззрение самого Е. Трубецкого прошло через немецкий идеализм, но он хочет быть православным философом. Он очень критически относится к софиологическому направлению о. П. Флоренского и С. Булгакова, видит в нем уклон к пантеизму. В. Эрн,

который не успел вполне себя выразить, так как рано умер, наиболее был близок к софиологии о. П. Флоренского и о. С. Булгакова. Вся его критика, часто несправедливая, была направлена главным образом против немецкой философии, которая делалась особенно популярной в кругах русской философской молодежи. Русский ренессанс был также ренессансом философским. Никогда, кажется, не было еще у нас такого интереса к философии. Образовывались философские кружки, в которых была интенсивная философская жизнь. Наиболее замечательными представителями чистой философии были Н. Лосский и С. Франк, которые создали оригинальные философские системы, которые можно назвать идеал-реализмом. Самая их манера философствовать более напоминала немецкую. Но направление их было метафизическое, когда в Германии еще господствовало враждебное метафизике неокантианство. Н. Лосский создал своеобразную форму интуитивизма, которую можно было бы назвать критическим восстановлением наивного реализма. Он не вышел из философии Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Его истоки другие, близкие к Лейбницу, Лотце, Козлову. С. Франк ближе к классическому германскому идеализму. Он, подобно Вл. Соловьеву, хочет создать философию всеединства. Сам он называет себя продолжателем Плотина и Николая Кузанского, особенно последнего. В общем его философия принадлежит к платоновскому течению русской философии. Его книга «Предмет знания» — очень ценный вклад в русскую философию. Много позже, в Германии, Н. Гартман будет защищать точку зрения, близкую к С. Франку. И Н. Лосский, и С. Франк, в конце концов, переходят к христианской философии и входят в общее русло нашей религиозно-философской мысли начала века. Основная

тема русской мысли начала XX в. есть тема о божественном космосе и о космическом преображении, об энергиях Творца в творениях; тема о божественном в человеке, о творческом призвании человека и смысле культуры; тема эсхатологическая, тема философии истории. Русские мыслили о всех проблемах по существу, как бы стоя перед тайной бытия, западные же люди, отягченные своим прошлым, мыслили о всех проблемах слишком в культурных отражениях, т.е. в русской мысли было больше свежести и непосредственности. И можно установить что-то общее между богоискательством в народной среде и богоискательством в верхнем слое интеллигенции.

И все-таки нужно признать, что был разрыв между интересами высшего культурного слоя ренессанса и интересами революционного социального движения в народе и в левой интеллигенции, не пережившей еще умственного и духовного кризиса. Жили в разных этажах культуры, почти что в разных веках. Это имело роковые последствия для характера русской революции. Журнал «Вопросы жизни», редактируемый мной и С.Н. Булгаковым, пытался соединить разные течения. То было время первой малой революции, и журнал мог просуществовать только год. Политически журнал был левого, радикального направления, но он впервые в истории русских журналов соединял такого рода социально-политические идеи с религиозными исканиями, метафизическим мирозерцанием и новыми течениями в литературе. Это была попытка соединения бывших марксистов, ставших идеалистами идвигающихся к христианству, с Мережковским и символистами, частью с представителями академической философии идеалистического и спиритуалистического направления и с публицистами радикального направ-

ления. Синтез был недостаточно органическим и не мог быть прочным. То было очень интересное и напряженное время, когда для наиболее культурной части интеллигенции раскрывались новые миры, когда души освобождались для творчества духовной культуры. Наиболее существенно, что появились души, которые вышли из замкнутого имманентного круга земной жизни и повернулись к трансцендентному миру. Но это произошло лишь в части интеллигенции, большая часть ее продолжала жить старыми материалистическими и позитивистическими идеями, враждебными религии, мистике, метафизике, эстетике и новым течениям в искусстве, и такую установку считали обязательной для всех, кто участвует в освободительном движении и борется за социальную правду. Я вспоминаю яркий образ разрыва и раскола в русской жизни. У Вячеслава Иванова на «Башне» — так называлась его квартира на углу самого верхнего этажа высокого дома против Таврического дворца — по средам, в течение нескольких лет, собиралась культурная элита: поэты, романисты, философы, ученые, художники, актеры. На «Ивановских средах» читались доклады, велись самые утонченные споры. Говорили не только на литературные темы, но и на темы философские, религиозные, мистические, оккультические. Присутствовал цвет русского ренессанса. В это же время внизу, в Таврическом дворце, и вокруг бушевала революция. Деятели революции совсем не интересовались темами «Ивановских сред», а люди культурного ренессанса, спорившие по средам на «Башне», хотя и не были консерваторами и правыми, многие из них даже были левого направления и готовы были сочувствовать революции, но большинство из них было асоциально и очень далеко от интересов бушевавшей революции. Когда в 1917 г. победили деятели революции, то они

признали деятелей культурного ренессанса своими врагами и низвергли их, уничтожив их творческое дело. Вина тут лежала на обеих сторонах. У деятелей ренессанса, открывавших новые миры, была слабая нравственная воля и было слишком много равнодушия к социальной стороне жизни. Деятели же революции жили отсталыми и элементарными идеями. В этом отличие от французской революции. Деятели французской революции жили передовыми идеями того времени, идеями Ж.-Ж. Руссо, просветительной философией XVIII в. Деятели русской революции жили идеями Чернышевского, Плеханова, материалистической и утилитарной философией, отсталой тенденциозной литературой, они не интересовались Достоевским, Л. Толстым, Вл. Соловьевым, не знали новых движений западной культуры. Поэтому революция была у нас кризисом и утеснением духовной культуры. Воинствующее безбожие коммунистической революции объясняется не только состоянием сознания коммунистов, очень суженного и зависящего от разного рода *ressentiments*, но и историческими грехами православия, которое не выполняло своей миссии преобразования жизни, поддерживая строй, основанный на неправде и гнете. Христиане должны сознать свою вину, а не только обвинить противников христианства и посылать их в ад. Враждебна христианству и всякой религии не социальная система коммунизма, которая более соответствует христианству, чем капитализм, а лжерелигия коммунизма, которой хотят заменить христианство. Но лжерелигия коммунизма образовалась потому, что христианство не исполняло своего долга и было искажено. Официальная церковь заняла консервативную позицию в отношении к государству и социальной жизни и была рабски подчинена старому режиму. Некоторое время

после революции 1917 г. значительная часть духовенства и мирян, почитавших себя особенно православными, была настроена контрреволюционно, и только после появились священники нового типа. Церковной реформы и обновления церковной жизни творческими идеями XIX в. и начала XX в. не произошло. Официальная церковь жила в замкнутом мире, сила инерции была в ней огромна. Это тоже было одно из проявлений разрыва и раскола, проходившего через всю русскую жизнь.

4

К 1917 г., в атмосфере неудачной войны, все созрело для революции. Старый режим сгнил и не имел приличных защитников. Пала Священная Русская империя, которую отрицала и с которой боролась целое столетие русская интеллигенция. В народе ослабели и подверглись разложению те религиозные верования, которые поддерживали самодержавную монархию. Из официальной фразеологии «православие, самодержавие и народность» исчезло реальное содержание, фразеология эта стала неискренней и лживой. В России революция либеральная, буржуазная, требующая правового строя, была утопией, не соответствующей русским традициям и господствовавшим в России революционным идеям. В России революция могла быть только социалистической. Либеральное движение было связано с Государственной Думой и кадетской партией. Но оно не имело опоры в народных массах и лишено было вдохновляющих идей. По русскому духовному складу революция могла быть только тоталитарной. Все русские идеологии были всегда тоталитарными, те-

ократическими или социалистическими. Русские — максималисты, и именно то, что представляется утопией, в России наиболее реалистично. Как известно, слово «большевизм» произошло от большинства на съезде социал-демократической партии в 1903 г., слово же «меньшевизм» — от меньшинства этого съезда. Слово «большевизм» оказалось отличным символом для русской революции, слово же «меньшевизм» — негодным. Для русской левой интеллигенции революция всегда была и религией, и философией, революционная идея была целостной. Этого не понимали более умеренные направления. Очень легко доказать, что марксизм есть совершенно неподходящая идеология для революции в земледельческой стране, с подавляющим преобладанием крестьянства, с отсталой промышленностью и с очень немногочисленным пролетариатом. Но символика революции — условна, ее не нужно понимать слишком буквально. Марксизм был приспособлен к русским условиям и русифицирован. Мессианская идея марксизма, связанная с миссией пролетариата, соединилась и отождествилась с русской мессианской идеей. В русской коммунистической революции господствовал не эмпирический пролетариат, а идея пролетариата, миф о пролетариате. Но коммунистическая революция, которая и была настоящей революцией, была мессианизмом универсальным, она хотела принести всему миру благо и освобождение от угнетения. Правда, она создала самое большое угнетение и уничтожила всякую свободу, но делала это, искренно думая, что это — временное средство, необходимое для осуществления высшей цели. Русские коммунисты, продолжавшие себя считать марксистами, вернулись к некоторым народническим идеям, господствовавшим в XIX в., они признали возможным для России миновать капитали-

стическую стадию развития и прямо перескочить к социализму. Индустриализация должна происходить под знаком коммунизма, и она происходит. Коммунисты оказались ближе к Ткачеву, чем к Плеханову и даже чем к Марксу и Энгельсу. Они отрицают демократию, как отрицали многие народники. Вместе с тем они практикуют деспотические формы управления, свойственные старой России. Они вносят изменения в марксизм, который должен быть приведен в соответствие с эпохой пролетарских революций, которой еще не знал Маркс. Ленин был замечательным теоретиком и практиком революции. Это был характерно русский человек с примесью татарских черт. Ленинисты экзальгировали революционную волю и признали мир пластическим, годным для любых изменений со стороны революционного меньшинства. Они начали утверждать форму диалектического материализма, в которой исчезает детерминизм, раньше столь бросающийся в глаза в марксизме; почти исчезает и материя, которой приписываются духовные качества — возможность самодвижения изнутри, внутренняя свобода и разумность. Произошла также острая национализация Советской России и возвращение ко многим традициям русского прошлого. Ленинизм-сталинизм не есть уже классический марксизм. Русский коммунизм есть извращение русской мессианской идеи. Он утверждает свет с Востока, который должен просветить буржуазную тьму Запада. В коммунизме есть своя правда и своя ложь. Правда — социальная, раскрытие возможности братства людей и народов, преодоление классов; ложь же — в духовных основах, которые приводят к процессу дегуманизации, к отрицанию ценности всякого человека, к сужению человеческого сознания, которое было уже в русском нигилизме. Коммунизм есть русское явление, несмотря

на марксистскую идеологию. Коммунизм есть русская судьба, момент внутренней судьбы русского народа. И изжит он должен быть внутренними силами русского народа. Коммунизм должен быть преодолен, а не уничтожен. В высшую стадию, которая наступит после коммунизма, должна войти и правда коммунизма, но освобожденная от лжи. Русская революция пробудила и расковала огромные силы русского народа. В этом ее главный смысл. Советская конституция 1936 г. создала самое лучшее в мире законодательство о собственности. Личная собственность признается, но в форме, не допускающей эксплуатации. Назрел новый душевный тип с хорошими и плохими чертами. Но свободы человека все еще нет.

При всей разорванности русской культуры и противоположности между революционным движением и ренессансом между ними было что-то общее. Дионисическое начало прорывалось и там и там, хотя и в разных формах. Я называю русским ренессансом тот творческий подъем, который у нас был в начале века. Но он не походил на большой европейский ренессанс по своему характеру. Позади его не было Средневековья, позади была пережитая интеллигенцией эпоха Просвещения. Русский ренессанс вернее сравнить с германским романтизмом начала XIX в., которому тоже предшествовала эпоха Просвещения. Но в русском движении того времени были специфически русские черты, которые связаны с русским XIX в. Это прежде всего религиозное беспокойство и религиозное искание, это — постоянный переход в философии за границы философского познания, в поэзии — за границы искусства, в политике — за границы политики в направлении эсхатологической перспективы. Все протекало в мистической атмосфере. Русский ренессанс не был клас-

сическим, он был романтическим, если употреблять эту условную терминологию. Но романтизм этот был иной, чем на Западе, в нем была устремленность к религиозному реализму, хотя этот реализм и не достигался. В России не было той самодовольной замкнутости в культуре, которая так характерна для Западной Европы. Несмотря на западные влияния, особенно Ницше, хотя и по-особенному понятого, влияния западных символистов, была устремленность к русскому самосознанию. В эту эпоху было написано уже цитированное стихотворение А. Блока «Скифы». Только в ренессансную эпоху стал нам по-настоящему близок Достоевский, полюбили поэзию Тютчева и оценили Вл. Соловьева. Но вместе с тем было преодолено нигилистическое отрицание XIX в. Русское революционное движение, русская устремленность к новой социальности оказались сильнее культурно-ренессансного движения; движение опиралось на поднимающиеся снизу массы и было связано с сильными традициями XIX в. Культурный ренессанс был сорван, и его творцы отодвинуты от переднего плана истории, частью принуждены были уйти в эмиграцию. Некоторое время торжествовали самые поверхностные материалистические идеи, и в культуре произошел возврат к старому рационалистическому просвещению. Социальный революционер был культурным реакционером. Но все это, свидетельствуя о трагической судьбе русского народа, совсем не означает, что весь запас творческой энергии и творческих идей пропал даром и не будет иметь значения для будущего. Но так совершается история. Она протекает в разнообразных психических реакциях, в которых то суживается, то расширяется сознание. Многое то уходит в глубину, исчезая с поверхности, то опять поднимается вверх и выражает себя вовне. Так будет и у нас.

Происшедший у нас разгром духовной культуры есть только диалектический момент в судьбе русской духовной культуры и свидетельствует о проблематичности культуры для русских. Все творческие идеи прошлого вновь будут иметь оплодотворяющее значение. Духовная жизнь не может быть угашена, она — бессмертна. В эмиграции реакция против революции создала и реакционную религиозность. Но явление это — незначительно в свете более далеких перспектив.

Русская мысль, русские искания начала XIX в. и начала XX в. свидетельствуют о существовании русской идеи, которая соответствует характеру и призванию русского народа. Русский народ — религиозный по своему типу и по своей душевной структуре. Религиозное беспокойство свойственно и неверующим. Русские атеизм, нигилизм, материализм приобретали религиозную окраску. Русские люди из народного, трудового слоя, даже когда они ушли от православия, продолжали искать Бога и Божьей правды, искать смысла жизни. Русским чужд рафинированный скептицизм французов, они — верующие и тогда, когда исповедуют материалистический коммунизм. Даже у тех русских, которые не только не имеют православной веры, но даже воздвигают гонение на православную церковь, остается в глубине души слой, сформированный православием. Русская идея — эсхатологическая, обращенная к концу. Отсюда русский максимализм. Но в русском сознании эсхатологическая идея принимает форму стремления ко всеобщему спасению. Русские люди любовь ставят выше справедливости. Русская религиозность носит соборный характер. Христиане Запада не знают такой коммюнитарности, которая свойственна русским. Все это — черты, находящие свое выражение не только

в религиозных течениях, но и в течениях социальных. Известно, что главный праздник русского православия есть праздник Пасхи. Христианство понимается прежде всего как религия Воскресения. Если брать православие не в его официальной, казенной, извращенной форме, то в нем больше свободы, больше чувства братства людей, больше доброты, больше истинного смирения, меньше властолюбия, чем в христианстве западном. За внешним иерархическим строем русские в последней глубине всегда были антииерархичны, почти анархичны. У русского народа нет той любви к историческому величию, которым так пленены народы Запада. Народ, обладающий величайшим в мире государством, не любит государства и власти и устремлен к иному. Немцы давно уже построили теорию, что русский народ — народ женственный и душевный в противоположность мужественному и духовному немецкому народу. Мужественный дух немецкого народа должен овладеть женственной душой русского народа. С этой теорией связывалась и соответственная практика. Вся теория построена для оправдания германского империализма и германской воли к могуществу. В действительности русский народ всегда был способен к проявлению большой мужественности, и он это докажет и доказал уже германскому народу. В нем было богатырское начало. Русские искания носят не душевный, а духовный характер. Всякий народ должен быть муже-женственным, в нем должно быть соединение двух начал. Верно, что в германском народе есть преобладание мужественного начала, но это скорее уродство, чем качество, и это до добра не доводит. Эти суждения имеют, конечно, ограничительное значение. В эпоху немецкого романтизма проявилось и женственное начало. Но верно, что германская и русская идеи — про-

тивоположны. Германская идея есть идея господства, преобладания, могущества; русская же идея есть идея коммюнитарности и братства людей и народов. В Германии всегда был резкий дуализм между ее государством и милитаристическим и завоевательным духом и ее духовной культурой, огромной свободой ее мысли. Русские очень много получили от германской духовной культуры, особенно от ее великой философии, но германское государство есть исторический враг России. В самой германской мысли есть элемент, нам враждебный, особенно в Гегеле, в Ницше и, как это ни странно, в Марксе. Мы должны желать братских отношений с германским народом, который сотворил много великого, но при условии его отказа от воли к могуществу. Воле к могуществу и господству должна быть противопоставлена мужественная сила защиты. У русских моральное сознание очень отличается от морального сознания западных людей, это сознание более христианское. Русские моральные оценки определяются по отношению к человеку, а не к отвлеченным началам собственности, государства, не к отвлеченному добру. У русских иное отношение к греху и преступлению, есть жалость к падшим, униженным, есть нелюбовь к величию. Русские менее семейственны, чем западные люди, но безмерно более коммюнитарны. Они ищут не столько организованного общества, сколько общности, общения, и они малопедагогичны. Русский парадокс заключается в том, что русский народ гораздо менее социализирован, чем народы Запада, но и гораздо более коммюнитарен, более открыт для общения. Возможна мутация и резкие изменения под влиянием революции. Это возможно и в результате русской революции. Но Божий замысел о народе остается тот же, и дело усилий свободы человека — оставаться верным этому замыслу.

Есть какая-то индетерминированность в жизни русского человека, которая малопонятна более рационально детерминированной жизни западного человека. Но эта индетерминированность открывает много возможностей. У русских нет таких делений, классификаций, группировок по разным сферам, как у западных людей, есть большая цельность. Но это же создает и трудности, возможность смещений. Нужно помнить, что природа русского человека очень поляризованная. С одной стороны — смирение, отречение; с другой стороны — бунт, вызванный жалостью и требующий справедливости. С одной стороны — сострадательность, жалостливость; с другой стороны — возможность жестокости; с одной стороны — любовь к свободе, с другой — склонность к рабству. У русских — иное чувство земли, и самая земля иная, чем у Запада. Русским чужда мистика расы и крови, но очень близка мистика земли. Русский народ, по своей вечной идее, не любит устройства этого земного града и устремлен к Граду Грядущему, к Новому Иерусалиму, но Новый Иерусалим не оторван от огромной русской земли, он с ней связан, и она в него войдет. Для Нового Иерусалима необходима коммюнитарность, братство людей, и для этого необходимо еще пережить эпоху Духа Св., в которой будет новое открытие об обществе. В России это готовилось.

МИРОСОЗЕРЦАНИЕ
ДОСТОЕВСКОГО

И свет во тьме светит, и тьма не
объяла его.

От Иоанна. Глава 1.5

ПРЕДИСЛОВИЕ

Достоевский имел определяющее значение в моей духовной жизни, еще мальчиком получил я прививку от Достоевского. Он потряс мою душу более, чем кто-либо из писателей и мыслителей. Я всегда делил людей на людей Достоевского и людей, чуждых его духу. Очень ранняя направленность моего сознания на философские вопросы была связана «проклятыми вопросами» Достоевского. Каждый раз, когда я перечитывал Достоевского, он открывался мне все с новых и новых сторон. В юности с пронизывающей остротой запала в мою душу тема «Легенды о Великом Инквизиторе». Мое первое обращение ко Христу было обращением к образу Христа в Легенде. Идея свободы всегда была основной для моего религиозного мироощущения и мирозерцания, и в этой первичной интуиции свободы я встретился с Достоевским, как своей духовной родиной. У меня была давняя потребность написать книгу о Достоевском, и я осуществлял ее лишь частично в нескольких статьях. Семинар, который я вел о Достоевском в «Вольной академии Духовной Культуры»¹

¹ Вольная академия Духовной Культуры (ВАДК) была организована Н. Бердяевым в Москве в 1919 г. и существовала до его высылки из России в августе 1922 г. После высылки он создал в Берлине «Религиозно-философскую академию», переведенную затем в Париж из-за его отъезда. О работе Академии см.: *Бердяев Н. А. Самопознание. С. 220–222.*

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВ

в течение зимы 1920/21 года, окончательно побудил меня собрать все мои мысли о Достоевском. И я написал книгу, в которой не только пытался раскрыть миросозерцание Достоевского, но и вложил очень многое от моего собственного миросозерцания.

Москва, 23 сентября 1921 г.

ГЛАВА I
ДУХОВНЫЙ ОБРАЗ
ДОСТОЕВСКОГО

Я не собираюсь писать историко-литературного исследования о Достоевском, не предполагаю дать его биографию и характеристику его личности. Менее всего также моя книга будет этюдом в области «литературной критики» — род творчества не очень мною ценимый. Нельзя было бы также сказать, что я подхожу к Достоевскому с психологической точки зрения, раскрываю «психологию» Достоевского. Моя задача — иная. Моя работа должна быть отнесена к области пневматологии, а не психологии. Я хотел бы раскрыть дух Достоевского, выявить его глубочайшее мироощущение и интуитивно воссоздать его мирозерцание. Достоевский был не только великий художник, он был также великий мыслитель и великий духовидец. Он — гениальный диалектик, величайший русский метафизик. Идеи играют огромную, центральную роль в творчестве Достоевского. И гениальная, идейная диалектика занимает не меньшее место у Достоевского, чем его необычайная психология. Идейная диалектика есть особый род его художества. Он художеством своим проникает в первоосновы жизни идей, и жизнь идей пронизывает его художество. Идеи живут у него органической жизнью; имеют свою неотвратимую, жизненную судьбу. Эта жизнь идей — динамическая жизнь, в ней нет ничего статического, нет остановки и окостенения. И Досто-

евский исследует динамические процессы в жизни идей. В творчестве его поднимается огненный вихрь идей. Жизнь идей протекает в раскаленной, огненной атмосфере — охлажденных идей у Достоевского нет, и он ими не интересуется. Поистине в Достоевском есть что-то от Гераклитова духа. Все в нем огненно и динамично, все в движении, в противоречиях и борьбе. Идеи у Достоевского — не застывшие, статические категории, — это — огненные токи. Все идеи Достоевского связаны с судьбой человека, с судьбой мира, с судьбой Бога. Идеи определяют судьбу. Идеи Достоевского глубоко онтологичны, бытийственны, энергетичны и динамичны. В идее сосредоточена и скрыта разрушительная энергия динамита. И Достоевский показывает, как взрывы идей разрушают и несут гибель. Но в идее же сосредоточена и скрыта и воскрешающая и возрождающая энергия. Мир идей у Достоевского совсем особый, небывало оригинальный мир, очень отличный от мира идей Платона. Идеи Достоевского — не прообразы бытия, не первичные сущности, и уж конечно, не нормы, а судьбы бытия, первичные огненные энергии. Но не менее Платона признавал он определяющее значение идей. И вопреки модернистической моде, склонной отрицать самостоятельное значение идей и заподозривать их ценность в каждом писателе, к Достоевскому нельзя подойти, нельзя понять его, не углубившись в его богатый и своеобразный мир идей. Творчество Достоевского есть настоящее пиршество мысли. И те, которые отказываются принять участие в этом пиршестве на том основании, что в своей скептической рефлексии заподозрили ценность всякой мысли и всякой идеи, обрекают себя на унылое, бедное и полуголодное существование. Достоевский открывает новые миры. Эти миры находятся в состоянии бурного движения.

Через миры эти и их движение разгадываются судьбы человека. Но те, которые ограничивают себя интересом к психологии, к формальной стороне искусства, те закрывают себе доступ к этим мирам и никогда не поймут того, что раскрывается в творчестве Достоевского. И вот я хочу войти в самую глубину мира идей Достоевского, постигнуть его мирозерцание. Что такое мирозерцание писателя? Это его созерцание мира, его интуитивное проникновение во внутреннее существо мира. Это и есть то, что открывается творцу о мире, о жизни. У Достоевского было свое откровение, и я хочу постигнуть его. Мирозерцание Достоевского не было отвлеченной системой идей, такой системы нельзя искать у художника, да и вряд ли она вообще возможна. Мирозерцание Достоевского есть его гениальная интуиция человеческой и мировой судьбы. Это интуиция художественная, но не только художественная, это — также идейная, познавательная, философская интуиция, это — гнозис. Достоевский был в каком-то особенном смысле гностиком. Его творчество есть знание, наука о духе. Мирозерцание Достоевского прежде всего в высшей степени динамическое, и в этой динамичности я и хочу его раскрыть, с этой динамической точки зрения у Достоевского нет никаких противоречий. Он осуществляет принцип — *coincidentia oppositorum*¹. Из углубленного чтения Достоевского каждый должен выйти обогащенный знанием. И это знание я хотел бы в полноте восстановить.

О Достоевском много писали. Много интересного и верного о нем было сказано. Но все-таки не было достаточно целостного к нему подхода. К Достоевскому

¹ *Coincidentia oppositorum* (лат.) — совпадение противоположностей.

подходили с разных «точек зрения», его оценивали перед судом разных мирозерцаний, и разные стороны Достоевского в зависимости от этого открывались или закрывались. Для одних он был прежде всего представителем за «униженных и оскорбленных», для других — «жестоким талантом», для третьих пророком нового христианства, для четвертых он открыл «подпольного человека», для пятых он был прежде всего истинным православным и глашатаем русской мессианской идеи. Но во всех этих подходах, что-то приоткрывавших в Достоевском, не было конгениальности его целостному духу. Долгое время для традиционной русской критики Достоевский оставался закрытым, как и все величайшие явления русской литературы. Н. Михайловский органически был не способен понять Достоевского. Для понимания Достоевского нужен особый склад души. Для познания Достоевского в познающем должно быть родство с предметом, с самим Достоевским, что-то от его духа. Только в начале XX века у нас началось духовное и идейное движение, в котором родились души, более родственные Достоевскому. И необычайно возрос у нас интерес к Достоевскому. Лучшее всего все-таки писал о Достоевском Мережковский в своей книге «Л. Толстой и Достоевский». Но и он слишком занят проведением всей религиозной схемы, параллелью с Л. Толстым. Для него Достоевский часто является лишь средством для проповеди религии воскресшей плоти, и единственное своеобразие духа Достоевского он не видит. Но впервые Мережковскому удалось что-то приоткрыть в Достоевском, что раньше оставалось совершенно закрытым. Его подход к Достоевскому все же принципиально неверен. Всякого великого писателя, как великое явление духа, нужно принимать как целостное явление духа. В целостное явление духа нужно инту-

итивно проникать, созерцать его, как живой организм, вживаться в него. Это — единственный верный метод. Нельзя великое, органическое явление духа подвергать вивисекции, оно умирает под ножом оператора, и созерцать его целость уже более нельзя. К великому явлению духа нужно подходить с верующей душой, не разлагать его с подозрительностью и скепсисом. Между тем как люди нашей эпохи очень склонны оперировать любого великого писателя, подозревая в нем рак или другую скрытую болезнь. И целостный духовный образ исчезает, созерцание делается невозможным. Созерцание несоединимо с разложением предмета созерцания. И я хочу попытаться подойти к Достоевскому путем верующего, целостного интуитивного вживания в мир его динамических идей, проникнуть в тайники его первичного мирозерцания.

Если всякий гений национален, а не интернационален и выражает всечеловеческое в национальном, то это особенно верно по отношению к Достоевскому. Он характерно русский, до глубины русский гений, самый русский из наших великих писателей и вместе с тем наиболее всечеловеческий по своему значению и по своим темам. Он был русским человеком. «Я всегда был истинно русский», — пишет он про себя А. Майкову. Творчество Достоевского есть русское слово о всечеловеческом. И потому из всех русских писателей он наиболее интересен для западноевропейских людей. Они ищут в нем откровений о том всеобщем, что и их мучит, но откровений иного, загадочного для них мира русского Востока. Понять до конца Достоевского значит понять что-то очень существенное в строе русской души, значит приблизиться к разгадке тайны России. Но ведь, как говорит другой великий русский гений:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить¹.

Достоевский отражает все противоречия русского духа, всю его антиномичность, допускающую возможность самых противоположных суждений о России и русском народе. По Достоевскому можно изучать наше своеобразное духовное строение. Русские люди, когда они наиболее выражают своеобразные черты своего народа, — апокалиптики или нигилисты. Это значит, что они не могут пребывать в середине душевной жизни, в середине культуры, что дух их устремлен к конечному и предельному. Это — два полюса, положительный и отрицательный, выражающие одну и ту же устремленность к концу. И как глубоко отлично строение духа русского от строения духа немецкого, — немцы — мистики или критицисты, и строения духа французского, — французы — догматики или скептики. Русский душевный строй — самый трудный для творчества культуры, для исторического пути народа. Народ с такой душой вряд ли может быть счастлив в своей истории. Апокалиптика и нигилизм с противоположных концов, религиозного и атеистического, одинаково низвергают культуру и историю, как середину пути. И часто трудно бывает определить, почему русский человек объявляет бунт против культуры и истории и низвергает все ценности, почему он оголяется, потому ли, что он нигилист, или потому, что он апокалиптик и устремлен к всеразрешающему религиозному концу истории. В своей записной книжке Достоевский пишет: «Нигилизм явился у нас потому, что мы все нигилисты». И Достоевский исследует до глубины русский нигилизм. Антиномическая полярность русской души

¹ Стихотворение Ф. Тютчева.

совмещает нигилизм с религиозной устремленностью к концу мира, к новому откровению, новой земле и новому небу. Русский нигилизм есть извращенная русская апокалиптичность. Такая духовная настроенность очень затрудняет историческую работу народа, творчество культурных ценностей, она очень не благоприятствует всякой душевной дисциплине. Это имел в виду К. Леонтьев, когда говорил, что русский человек может быть святым, но не может быть честным. Честность — нравственная середина, буржуазная добродетель, она не интересна для апокалиптиков и нигилистов. И это свойство оказалось роковым для русского народа, потому что святыми бывают лишь немногие избранники, большинство же обрекается на бесчестность. Немногие лишь достигают высшей духовной жизни, большинство же оказывается ниже средней культурной жизни. Поэтому в России так разителен контраст между очень немногочисленным высшим культурным слоем, между подлинно духовными людьми и огромной некультурной массой. В России нет культурной среды, культурной середины и почти нет культурной традиции. В отношении к культуре все почти русские люди нигилисты. Культура ведь не разрешает проблемы конца, исхода из мирового процесса, она закрепляет середину. Русским мальчикам (излюбленное выражение Достоевского), поглощенным решением конечных мировых вопросов, или о Боге и бессмертии, или об устройении человечества по новому штату, атеистам, социалистам и анархистам, культура представляется помехой в их стремительном движении к концу. Прыжок к концу противопоставляют русские люди историческому и культурному труду европейских людей. Отсюда вражда к форме, к формальному началу в праве, государстве, нравственности, искусстве, философии, религии. Ха-

рактору русского человека претит формализм европейской культуры, он ему чужд. У русского человека — незначительная формальная одаренность. Форма вносит меру, она сдерживает, ставит границы, укрепляет в середине. Апокалиптический и нигилистический бунт сметает все формы, смещает все границы, сбрасывает все сдержки. Шпенглер в своей недавно вышедшей интересной книжке «Preussentum und Sozialismus»¹ говорит, что Россия есть совсем особый мир, таинственный и непонятный для европейского человека, и открывает в ней «апокалиптический бунт против личности». Русские апокалиптики и нигилисты пребывают на окраинах души, выходят за пределы. Достоевский до глубины исследовал апокалипсис и нигилизм русского духа. Он открыл какую-то метафизическую историю русской души, ее исключительную склонность к одержимости и беснованию. Он до глубины исследовал русскую революционность, с которой тесно связано и русское «черносотенство». И русская историческая судьба оправдала прозрения Достоевского. Русская революция совершилась в значительной степени по Достоевскому. И как ни кажется она разрушительной и губительной для России, она все же должна быть признана русской и национальной. Саморазрушение и саможигание — русская национальная черта.

Такой строй нашей национальной души помог Достоевскому углубить душевное до духовного, выйти за пределы душевной середины и открыть духовные дали, духовные глубины. За пластами душевной оформленности, устоявшегося душевного строя, за душевными наслоениями, освещенными рациональным светом и

¹ «Preussentum und Sozialismus» (нем.) — «Пруссачество и социализм».

подчиненными рациональным нормам, открывает Достоевский вулканическую природу. В творчестве Достоевского совершается извержение подземных, подпочвенных вулканов человеческого духа. Точно долгое время накоплялась революционная духовная энергия, почва делалась все более и более вулканической, а на поверхности, в плоскостном существовании душа оставалась статически устойчивой, введенной в границы, подчиненной нормам. И вот, наконец, совершился бурный прорыв, взрыв динамита. Достоевский и был глашатаем совершающейся революции духа. Творчество его выражает бурный и страстный динамизм человеческой природы. Человек отрывается от всякого устойчивого быта, перестает вести подзаконное существование и переходит в иное измерение бытия. С Достоевским нарождается в мире новая душа, новое мироощущение. В себе самом ощущал Достоевский эту вулканическую природу, эту исключительную динамичность духа, это огненное движение духа. О себе пишет он А. Майкову: «А хуже всего, что натура моя подлая и слишком страстная. Везде-то и во всем до последнего предела дохожу, всю жизнь за черту переходил». Он был человек опаленный, сжигаемый внутренней духовной страстью, душа его была в пламени. И из адского пламени душа его восходит к свету. Все герои Достоевского — он сам; его собственный путь, различные стороны его существа, его муки, его вопрошания, его страдальческий опыт. И потому в творчестве его нет ничего эпического, нет изображения объективного быта, объективного строя жизни, нет дара перевоплощения в природное многообразие человеческого мира, нет всего того, что составляет сильную сторону Льва Толстого. Романы Достоевского — не настоящие романы, это трагедии, но и трагедии особого рода. Это внутренняя трагедия еди-

ной человеческой судьбы, единого человеческого духа, раскрывающегося лишь с разных сторон в различные моменты своего пути.

Достоевскому дано было познать человека в страстном, буйном, исступленном движении, в исключительной динамичности. Ничего статического нет у Достоевского. Он весь в динамике духа, в огненной стихии, в исступленной страсти. Все совершается у Достоевского в огненном вихре, все кружится в этом вихре. И когда мы читаем Достоевского, мы чувствуем себя целиком увлеченными этим вихрем. Достоевский — художник подпочвенного движения духа. В этом бурном движении все сдвигается со своих обычных мест, и поэтому художество его обращено не к устоявшемуся прошлому, как художество Толстого, а к неведомому грядущему. Это — пророческое художество. Он раскрывает человеческую природу, исследует ее не в устойчивой середине, не в бытовой, обыденной ее жизни, не в нормальных и нормированных формах ее существования, а в подсознательном, в безумии и преступлении. В безумии, а не в здравье, в преступлении, а не в подзаконности, в подсознательной, ночной стихии, а не дневном быте, не в свете сознательно организованной души раскрывается глубина человеческой природы, исследуются ее пределы и границы. Творчество Достоевского дионисическое творчество. Он весь погружен в дионисическую стихию, и этот дионисизм рождает трагедию. Он затягивает в огненную атмосферу дионисических вихрей. Он знает только экстатическую человеческую природу. И после Достоевского все кажется прекрасным. Точно мы побывали в иных мирах, в иных измерениях, и возвращаемся в наш размеренный, ограниченный мир, в наше трехмерное пространство. Глубокое чтение Достоевского есть всегда событие в жизни, оно

обжигает, и душа получает новое огненное крещение. Человек, приобщившийся к миру Достоевского, становится новым человеком, ему раскрываются иные измерения бытия. Достоевский — великий революционер духа. Он весь направлен против окостенения духа.

Поразительна противоположность Достоевского и Л. Толстого. Достоевский был глашатаем совершающейся революции духа, он весь в огненной динамике духа, весь обращен к грядущему. И вместе с тем он утверждал себя почвенником, он дорожил связью с историческими традициями, охранял исторические святыни, признавал историческую церковь и историческое государство. Толстой никогда не был революционером духа, он художник статически устоявшегося быта, обращенный к прошлому, а не будущему, в нем нет ничего пророческого. И вместе с тем он бунтует против всех исторических традиций и исторических святынь, с небывалым радикализмом отрицает историческую церковь и историческое государство, не хочет никакой преемственности культуры. Достоевский изобличает внутреннюю природу русского нигилизма. Толстой сам оказывается нигилистом, истребителем святынь и ценностей. Достоевский *знает* о совершающейся революции, которая всегда начинается в духовной подпочве. Он прозревает ее пути и ее плоды. Толстой не знает, что началась в духовной подпочве революция, и ничего не прозревает, но он сам захвачен одной из сторон этого революционного процесса, как слепец. Достоевский пребывает в духовном и оттуда все узнает. Толстой пребывает в душевно-телесном и потому не может знать, что совершается в самой глубине, не предвидит последствий революционного процесса. Художество Толстого, быть может, более совершенное, чем художество Достоевского, его романы — луч-

шие в мире романы. Он великий художник ставшего. Достоевский же обращен к становящемуся. Искусство становящегося не может быть так совершенно, как искусство ставшего. Достоевский более сильный мыслитель, чем Толстой, он более знает, он знает противоположности. Толстой же не умеет повернуть голову, он смотрит вперед по прямой линии. Достоевский воспринимает жизнь из человеческого духа. Толстой же воспринимает жизнь из души природы. Поэтому Достоевский видит революцию, совершающуюся в глубине человеческого духа. Толстой же прежде всего видит устойчивый, природный строй человеческой жизни, ее растительно-животные процессы. Достоевский на своем знании человеческого духа основывает свои предвидения. Толстой же прямолинейно бунтует против того растительно-животного человеческого быта, который он исключительно видит. И для Достоевского оказывается невозможной моралистическая прямолинейность Толстого. Толстой с неподражаемым совершенством дает художественное благообразие ставших форм жизни. Как для художника становящегося, для Достоевского оказывается недостижимым это художественное благообразие. Искусство Толстого есть Аполлоново искусство. Искусство Достоевского — Дионисово искусство. И еще в одном отношении замечательно соотношение Толстого и Достоевского. Толстой всю жизнь искал Бога, как ищет его язычник, природный человек, от Бога в естестве своем далекий. Его мысль была занята теологией, и он был очень плохой теолог. Достоевского мучит не столько тема о Боге, сколько тема о человеке и его судьбе, его мучит загадка человеческого духа. Его мысль занята антропологией, а не теологией. Он не как язычник, не как природный человек решает тему о Боге, а как христианин, как духовный человек решает

тему о человеке. Поистине, вопрос о Боге — человеческий вопрос. Вопрос же о человеке — божественный вопрос, и, быть может, тайна Божья лучше раскрывается через тайну человеческую, чем через природное обращение к Богу вне человека. Достоевский не теолог, но к живому Богу он был ближе, чем Толстой. Бог раскрывается ему в судьбе человека. Быть может, следует быть поменьше теологом и побольше антропологом.

Был ли Достоевский реалистом? Прежде чем решать этот вопрос, нужно знать, может ли вообще великое и подлинное искусство быть реалистическим. Сам Достоевский иногда любил себя называть реалистом и считал реализм свой — реализмом действительной жизни. Конечно, он никогда не был реалистом в том смысле, в каком наша традиционная критика утверждала у нас существование реалистической школы Гоголя. Такого реализма вообще не существует, менее всего им был Гоголь и, уж конечно, не был им Достоевский. Всякое подлинное искусство символично — оно есть мост между двумя мирами, оно ознаменовывает более глубокую действительность, которая и есть подлинная реальность. Эта реальная действительность может быть художественно выражена лишь в символах, она не может быть непосредственно реально явлена в искусстве. Искусство никогда не отражает эмпирической действительности, оно всегда проникает в иной мир, но этот иной мир доступен искусству лишь в символическом отображении. Искусство Достоевского все — о глубочайшей духовной действительности, о метафизической реальности, оно менее всего занято эмпирическим бытом. Конструкция романов Достоевского менее всего напоминает так называемый «реалистический» роман. Сквозь внешнюю фабулу, напоминающую неправдоподобные уголовные

романы, просвечивает иная реальность. Не реальность эмпирического, внешнего быта, жизненного уклада, не реальность почвенных типов *реальны* у Достоевского. Реальна у него духовная глубина человека, реальна судьба человеческого духа. Реально отношение человека и Бога, человека и дьявола, реальны у него идеи, которыми живет человек. Те раздвоения человеческого духа, которые составляют глубочайшую тему романов Достоевского, не поддаются реалистической трактовке. Потрясающе гениальная обрисовка отношений между Иваном Карамазовым и Смердяковым, через которые открываются два «я» самого Ивана, не может быть названа «реалистической». И еще менее реалистичны отношения Ивана и чёрта. Достоевский не может быть назван реалистом и в смысле психологического реализма. Он не психолог, он — пневматолог и метафизик-символист. За жизнью сознательной у него всегда скрыта жизнь подсознательная, и с нею связаны вещи предчувствия. Людей связывают не только те отношения и узы, которые видны при дневном свете сознания. Существуют более таинственные отношения и узы, уходящие в глубину подсознательной жизни. У Достоевского иной мир всегда вторгается в отношения людей этого мира. Таинственная связь связывает Мышкина с Настасьей Филипповной и Рогожиным, Раскольникова со Свидригайловым, Ивана Карамазова со Смердяковым, Ставрогина с Хромоножкой и Шатовым. Все прикованы у Достоевского друг к другу какими-то нездешними узами. Нет у него случайных встреч и случайных отношений. Все определяется в ином мире, все имеет высший смысл. У Достоевского нет случайностей эмпирического реализма. Все встречи у него — как будто бы нездешние встречи, роковые по своему значению. Все сложные столкновения и взаимоотношения людей

обнаруживают не объективно-предметную, «реальную» действительность, а внутреннюю жизнь, внутреннюю судьбу людей. В этих столкновениях и взаимоотношениях людей разрешается загадка о человеке, о его пути, выражается мировая «идея». Все это мало походит на так называемый «реалистический» роман. Если и можно назвать Достоевского реалистом, то реалистом мистическим. Историки литературы и литературные критики, любящие вскрывать разного рода влияния и заимствования, любят указывать на разного рода влияния на Достоевского, особенно в первый период его творчества. Говорят о влиянии В. Гюго, Жорж Занд, Диккенса, отчасти Гофмана. Но настоящее родство у Достоевского есть только с одним из самых великих западных писателей — с Бальзаком, который так же мало был «реалистом», как и Достоевский. Из великих русских писателей Достоевский непосредственно примыкает к Гоголю, особенно в первых своих повестях. Но отношение к человеку у Достоевского существенно иное, чем у Гоголя. Гоголь воспринимает образ человека разложившимся, у него нет людей, вместо людей — странные хари и морды. В этом близко к Гоголю искусство Андрея Белого. Достоевский же целостно воспринимал образ человека, открывал его в самом последнем и падшем. Когда Достоевский стал во весь свой рост и говорил свое творческое новое слово, он уже был вне всех влияний и заимствований, он единственное, небывалое в мире творческое явление.

«Записки из подполья» разделяют творчество Достоевского на два периода. До «Записок из подполья» Достоевский был еще психологом, хотя с психологией своеобразной, он — гуманист, полный сострадания к «бедным людям», к «униженным и оскорбленным»,

к героям «мертвого дома». С «Записок из подполья» начинается гениальная идейная диалектика Достоевского. Он уже не только психолог, он — метафизик, он исследует до глубины трагедию человеческого духа. Он уже не гуманист в старом смысле слова, он уже мало общего имеет с Жорж Занд, В. Гюго, Диккенсом и т.п. Он окончательно порвал с гуманизмом Белинского. Если он и гуманист, то гуманизм его совсем новый, трагический. Человек еще более становится в центре его творчества, и судьба человека — исключительный предмет его интереса. Но человек берется не в плоскостном измерении гуманизма, а в измерении глубины, во вновь раскрывающемся духовном мире. Теперь впервые открывается то царство человеческое, которое именуется «достоевщиной». Достоевский окончательно становится трагическим писателем. В нем мучительность русской литературы достигает высшей точки напряжения. Боль о страдальческой судьбе человека и судьбе мира достигает белого каления. У нас никогда не было ренессансного духа и ренессансного творчества. Мы не знали радости своего возрождения. Такова наша горькая судьба. В начале XIX века, в эпоху Александра I, быть может в самую культурную во всей нашей истории, на мгновение блеснуло что-то похожее на возрождение, была явлена опьяняющая радость избыточного творчества в русской поэзии. Таково светозарное, преизбыточное творчество Пушкина. Но быстро угасла эта радость творческого избытка, в самом Пушкине она была отравлена. Великая русская литература XIX века не была продолжением творческого пути Пушкина — вся она в муках и страдании, в боли о мировом спасении, в ней точно совершается искупление какой-то вины. Скорбный трагический образ Чаадаева стоит у самого исхода движения созревшей русской мысли XIX века.

Лермонтов, Гоголь, Тютчев не в творческой избыточности ренессансного духа творят, они творят в муках и боли, в них нет шипучей игры сил. Поэтому мы видим изумительное явление Константина Леонтьева, по природе своей человека Возрождения XVI века, забредшего в Россию XIX века, в столь чуждую и противоположную Возрождению, изживающего в ней печальную и страдальческую судьбу. Наконец, вершины русской литературы — Толстой и Достоевский. В них нет ничего ренессансного. Они поражены религиозной болью и мукой, они ищут спасения. Это характерно для русских творцов, это очень национально в них — они ищут спасения, жаждут искупления, болеют о мире. В Достоевском достигает вершины русская литература, и в творчестве его выявляется этот мучительный и религиозно серьезный характер русской литературы. В Достоевском сгущается вся тьма русской жизни, русской судьбы, но в тьме этой засветил свет. Скорбный путь русской литературы, преисполненный религиозной болью, религиозным исканием, должен был привести к Достоевскому. Но в Достоевском совершается уже прорыв в иные миры, виден свет. Трагедия Достоевского, как и всякая истинная трагедия, имеет катарсис, очищение и освобождение. Не видят и не знают Достоевского те, которых он исключительно повергает в мрак, в безысходность, которых он мучит и не радуется. Есть великая радость в чтении Достоевского, великое освобождение духа. Это — радость через страдание. Но таков христианский путь. Достоевский возвращает веру в человека, в глубину человека. Этой веры нет в плоском гуманизме. Гуманизм губит человека. Человек возрождается, когда верит в Бога. Вера в человека есть вера во Христа, в Бого-Человека. Через всю жизнь свою Достоевский пронес исключительное,

единственное чувство Христа, какую-то истушенную любовь к лику Христа. Во имя Христа, из бесконечной любви к Христу, порвал Достоевский с тем гуманистическим миром, пророком которого был Белинский. Вера Достоевского во Христа прошла через горнило всех сомнений и закалена в огне. Он пишет в своей записной книжке: «И в Европе такой силы *атеистических* выражений нет и *не было*. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую. Через большое *горнило сомнений* моя *Осанна* прошла». Достоевский потерял юношескую веру в «Шиллера» — этим именем символически обозначал он все «высокое и прекрасное», идеалистический гуманизм. Вера в «Шиллера» не выдержала испытания, вера в Христа выдержала все испытания. Он потерял гуманистическую веру в человека, но остался верен христианской вере в человека, углубил, укрепил и обогатил эту веру. И потому не мог быть Достоевский мрачным, безысходно-пессимистическим писателем. Освобождающий свет есть и в самом темном и мучительном у Достоевского. Это — свет Христов, который и во тьме светит. Достоевский проводит человека через бездны раздвоения — раздвоение основной мотив Достоевского, но раздвоение не губит окончательно человека. Через Богочеловека вновь может быть восстановлен человеческий образ.

Достоевский принадлежит к тем писателям, которым удалось раскрыть себя в своем художественном творчестве. В творчестве его отразились все противоречия его духа, все бездонные его глубины. Творчество не было для него, как для многих, прикрытием того, что совершалось в глубине. Он ничего не утаил, и потому ему удалось сделать изумительные открытия о человеке. В судьбе своих героев он рассказывает о своей судьбе, в их сомнениях — о своих сомнениях, в их раз-

двоениях — о своих раздвоениях, в их преступном опыте — о тайных преступлениях своего духа. Биография Достоевского менее интересна, чем его творчество. Письма Достоевского менее интересны, чем его романы. Он всего себя вложил в свои произведения. По ним можно изучить его. Поэтому Достоевский менее загадочен, чем многие другие писатели, его легче разгадать, чем, например, Гоголя. Гоголь — один из самых загадочных русских писателей. Он не открывал себя в своем творчестве, он унес с собой тайну своей личности в иной мир. И вряд ли удастся когда-либо ее вполне разгадать. Такой загадкой останется для нас личность Вл. Соловьева. В своих философских и богословских трактатах, в своей публицистике Вл. Соловьев прикрывал, а не открывал себя, в них не отражается противоречивость его природы. Лишь по отдельным стихотворениям можно кое о чем догадаться. Не таков Достоевский. Особенность его гения была такова, что ему удалось до глубины поведать в своем творчестве о собственной судьбе, которая есть вместе с тем мировая судьба человека. Он не скрыл от нас своего Содомского идеала, и он же открыл нам вершины своего Мадонского идеала. Поэтому творчество Достоевского есть откровение. Эпилепсия Достоевского не есть поверхностная его болезнь, в ней открываются самые глубины его духа.

Достоевский любил называть себя «почвенником» и исповедовал почвенную идеологию. И это верно лишь в том смысле, что он был и оставался русским человеком, органически связанным с русским народом. Он никогда не отрывался от национальных корней. Но он не походил на славянофилов, он принадлежал уже совершенно другой эпохе. По сравнению со славянофилами Достоевский был русским скитальцем, русским странником по духовным мирам. У него не было свое-

го дома и своей земли, не было уютного гнезда помещичьих усадеб. Он не связан уже ни с какой статикой быта, он весь в динамике, в беспокойстве, весь пронизан токами, идущими от грядущего, весь в революции духа. Он человек — Апокалипсиса. Славянофилы не были еще больны апокалиптической болезнью. Достоевский прежде всего изображал судьбу русского скитальца и отщепенца, и это гораздо характернее для него, чем его почвенность. Это скитальчество он считал характерной русской чертой. Славянофилы же были приземистыми, вросшими в землю людьми, крепкими земле людьми. И сама почва земли была еще под ними твердой и крепкой. Достоевский — подземный человек. Его стихия — огонь, а не земля. Его линия — вихревое движение. И все уже иное у Достоевского, чем у славянофилов. Он по-иному относится к Западной Европе, он — патриот Европы, а не только России, по-иному относится к петровскому периоду русской истории, он писатель петербургского периода, художник Петербурга. Славянофилы были в цельном быту. Достоевский весь уже в раздвоении. Мы еще увидим, как отличаются идеи Достоевского о России от идей славянофилов. Но сразу же хотелось бы установить, что Достоевский — не славянофильской породы. По бытовому облику своему Достоевский был очень типичный русский писатель, литератор, живший своим трудом. Его нельзя мыслить вне литературы. Он жил литературой и духовно, и материально. Он ни с чем не был связан, кроме литературы. И он являл своей личностью горькую судьбу русского писателя.

Поистине изумителен ум Достоевского, необычайна острота его ума. Это один из самых умных писателей мировой литературы. Ум его не только соответствует

силе его художественного дара, но, быть может, превосходит его художественный дар. В этом он очень отличается от Л. Толстого, который поражает неповоротливостью, прямолинейностью, почти плоскостью своего ума, не стоящего на высоте его гениального художественного дара. Конечно, не Толстой, а Достоевский был великим мыслителем. Творчество Достоевского есть изумительное по блеску, искристое, пронизывающее откровение ума. По силе и остроте ума из великих писателей с ним может быть сравнен лишь один Шекспир, великий ум Возрождения. Даже ум Гёте, величайшего из великих, не обладал такой остротой, такой диалектической глубиной, как ум Достоевского. И это тем более изумительно, что Достоевский пребывает в дионисической, оргийной стихии. Эта стихия, когда она целиком захватывает человека, обычно не благоприятствует остроте и зоркости ума, она замутняет ум. Но у Достоевского мы видим оргийность, экзотичность самой мысли, дионисична у него сама диалектика идей. Достоевский опьянен мыслью, он весь в огневом вихре мысли. Диалектика идеи у Достоевского опьяняет, но в опьянении этом острота мысли не угасает, мысль достигает последней остроты. Те, которые не интересуются идейной диалектикой Достоевского, трагическими путями его гениальной мысли, для кого он лишь художник и психолог, те не знают много в Достоевском, не могут понять его духа. Все творчество Достоевского есть художественное разрешение идейной задачи, есть трагическое движение идей. Герой из подполья — идея, Раскольников — идея, Ставрогин, Кириллов, Шатов, П. Верховенский — идеи, Иван Карамазов — идея. Все герои Достоевского поглощены какой-нибудь идеей, опьянены идеей, все разговоры в его романах представляют изумительную диалектику идей. Все, что написа-

но Достоевским, написано им о мировых «проклятых» вопросах. Это менее всего означает, что Достоевский писал тенденциозные романы à thèse¹ для проведения каких-либо идей. Идеи совершенно имманентны его художеству, он художественно раскрывает жизнь идей. Он — «идейный» писатель в платоновском смысле слова, а не в том противном смысле, в каком это выражение обычно употреблялось в нашей критике. Он созерцает первичные идеи, но всегда в движении, в динамике, в трагической их судьбе, а не в покое. О себе Достоевский очень скромно говорил: «Шваховатя в философии (но не в любви к ней, в любви к ней силен)». Это значит, что академическая философия ему плохо давалась. Его интуитивный гений знал собственные пути философствования. Он был настоящим философом, величайшим русским философом. Для философии он дает бесконечно много, Философская мысль должна быть насыщена его созерцаниями. Творчество Достоевского бесконечно важно для философской антропологии, для философии истории, для философии религии, для нравственной философии. Он, быть может, малому научился у философии, но многому может ее научить, и мы давно уже философствуем о *последнем* под знаком Достоевского. Лишь философствование о *предпоследнем* связано с традиционной философией.

Достоевский открывает новый духовный мир, он возвращает человеку его духовную глубину. Эта духовная глубина была отнята у человека и отброшена в трансцендентную даль, в недостижимую для него высь. И человек остался в срединном царстве своей души и на поверхности своего тела. Он перестал ощущать измерение глубины. Этот процесс отчуждения

¹ À thèse (франц.) — в тезисах, в виде тезисов, как тезисы.

от человека его глубинного духовного мира начинается в религиозно-церковной сфере, как отдаление в исключительно трансцендентный мир своей жизни духа и создания религии для души, устремленной к этому отнятому у нее духовному миру. Кончается же этот процесс позитивизмом, агностицизмом и материализмом, то есть совершенным обездушиванием человека и мира. Трансцендентный мир окончательно вытесняется в непознаваемое. Все пути сообщения пресекаются, и в конце концов этот мир совсем отрицается. Вражда официального христианства ко всякому гностицизму должна кончиться утверждением агностицизма, выбрасывание духовной глубины человека вовне должно привести к отрицанию всякого духовного опыта, к замыканию человека в «материальной» и «психологической» действительности. Достоевский, как явление духа, обозначает поворот внутрь, к духовной глубине человека, к духовному опыту, возвращение человеку его собственной духовной глубины, прорыв через замкнутую «материальную» и «психологическую» действительность. Для него человек есть не только «психологическое», но и духовное существо. Дух не вне человека, а внутри человека. Достоевский утверждает безграничность духовного опыта, снимает все ограничения, сметает все сторожевые посты. Духовные дали открываются во внутреннем имманентном движении. В человеке и через человека постигается Бог. Поэтому Достоевского можно признать имманентистом в глубочайшем смысле слова. Это и есть путь свободы, открываемый Достоевским. Он раскрывает Христа в глубине человека, через страдальческий путь человека, через свободу. Религия Достоевского по типу своему противоположна авторитарно-трансцендентному типу религиозности. Это — самая свободная религия, какую видел мир, дышащая

пафосом свободы. В религиозном сознании своем Достоевский никогда не достигал окончательной цельности, никогда не преодолевал до конца противоречий, он был в пути. Но положительный пафос его был в небывалой религии свободы и свободной любви. В «Дневнике писателя» можно найти места, которые покажутся противоречащими такому пониманию Достоевского. Но нужно сказать, что «Дневник писателя» заключает в себе и все основные идеи Достоевского, разбросанные в разных местах. Эти идеи потом с большей еще силой повторяются в его романах. Там есть уже идейная диалектика «Легенды о Великом Инквизиторе», в которой утверждается религия свободы. В противоположность часто высказываемому мнению нужно энергично настаивать на том, что дух Достоевского имел положительное, а не отрицательное направление. Пафос его был — пафос утверждения, а не отрицания. Он принимал Бога, человека и мир через все муки раздвоения и тьму. Достоевский до глубины понимал природу русского нигилизма. Но если он что-либо и отрицал, то отрицал нигилизм. Он антинигилист. И это отличает его от Л. Толстого, который был заражен нигилистическим отрицанием. Ныне Достоевский стал нам ближе, чем когда-либо. Мы приблизились к нему. И много нового открывается у него для нас в свете познания пережитой нами трагической русской судьбы.

ГЛАВА II

ЧЕЛОВЕК

У Достоевского был только один всепоглощающий интерес, только одна тема, которой он отдал все свои творческие силы. Тема эта — человек и его судьба. Не может не поражать исключительный антропологизм и антропоцентризм Достоевского. В поглощенности Достоевского человеком есть испущенность и исключительность. Человек не есть для него явление природного мира, не есть одно из явлений в ряду других, хотя бы и высшее. Человек — микрокосм, центр бытия, солнце, вокруг которого все вращается. Все в человеке и для человека. В человеке — загадка мировой жизни. Решить вопрос о человеке значит решить вопрос и о Боге. Все творчество Достоевского есть предстательство о человеке и его судьбе, доведенное до богоборства, но разрешающееся вручением судьбы человека Богочеловеку-Христу. Такое исключительное антропологическое сознание возможно лишь в христианском мире, лишь в христианскую эпоху истории. Древний мир не знал такого отношения к человеку. Это христианство обратило весь мир к человеку и сделало человека солнцем мира. И антропологизм Достоевского — глубоко христианский антропологизм. И именно исключительное отношение Достоевского к человеку делает его христианским писателем. Гуманисты не знают такого отношения к человеку, для них человек есть лишь природное существо. И мы увидим, что Достоевский обнаружива-

ет внутреннюю порочность гуманизма, его бессилие разрешить трагедию человеческой судьбы.

У Достоевского нет ничего кроме человека: нет природы, нет мира вещей, нет в самом человеке того, что связывает его с природным миром, с миром вещей, с бытом, с объективным строем жизни. Существует только дух человеческий, и только он интересен, он исследуется. Н. Страхов, близко знавший Достоевского, говорит о нем: «Все внимание его было устремлено на людей, и он схватывал только их природу и характер. Его интересовали люди, исключительно люди, с их душевным складом, и образом их жизни, их чувств и мысли». Во время поездки Достоевского за границу «Достоевского не занимали особенно ни природа, ни исторические памятники, ни произведения искусства». Правда, у Достоевского есть город, есть городские трущобы, грязные трактиры и вонючие меблированные комнаты. Но город есть лишь атмосфера человека, лишь момент трагической судьбы человека, город пронизан человеком, но не имеет самостоятельного существования, он лишь фон человека. Человек отпал от природы, оторвался от органических корней и попал в отвратительные городские трущобы, где корчится в муках. Город — трагическая судьба человека. Город Петербург, который так изумительно чувствовал и описывал Достоевский, есть призрак, порожденный человеком в его отщепенстве и скитальчестве. В атмосфере туманов этого призрачного города зарождаются безумные мысли, созревают замыслы преступлений, в которых преступаются границы человеческой природы. Все сконцентрировано и сгущено вокруг человека, оторвавшегося от божественных первооснов. Все внешнее — город и его особая атмосфера, комнаты и их уродливая обстановка, трактиры с их вонью и грязью,

внешние фабулы романа, — все это лишь знаки, символы внутреннего, духовного человеческого мира, лишь отображения внутренней человеческой судьбы. Ничто внешнее, природное или общественное, бытовое не имеет для Достоевского самостоятельной действительности. Грязные трактиры, в которых «русские мальчики» ведут разговоры о мировых вопросах, лишь символически отображенные моменты человеческого духа и диалектики идей, органически с этой судьбой сращенной. И вся сложность фабул, вся бытовая множественность действующих лиц, сталкивающихся в страстном притяжении или отталкивании, в вихре страстей есть лишь отображение судьбы единого человеческого духа во внутренней его глубине. Все это вращается вокруг загадки о человеке, все это нужно для обнаружения внутренних моментов его судьбы.

В конструкции романов Достоевского есть очень большая централизованность. Все и всё устремлено к одному центральному человеку, или этот центральный человек устремлен ко всем и всему. Человек этот загадка, и все разгадывают его тайну. Все притягивает эта загадочная тайна. Вот «Подросток», одно из самых замечательных и недостаточно оцененных творений Достоевского. Все вращается вокруг центральной личности Версилова, одного из самых обаятельных образов у Достоевского, все насыщено страстным к нему отношением, притяжением или отталкиванием от него. У всех есть только одно «дело» — разгадать тайну Версилова, загадку его личности, его странной судьбы. Противоречивость природы Версилова всех поражает. И никто не может найти себе покоя, прежде чем разгадает тайну версиловской природы. Это и есть настоящее, серьезное, глубоко человеческое «дело», которым все заняты. У Достоевского вообще не бывают заняты

другими «делами». С обычной точки зрения герои Достоевского могут производить впечатление бездельников. Но отношение между людьми и есть самое серьезное, единственное серьезное «дело». Человек выше всякого «дела». Человек и есть единственное «дело». Никакого другого «дела», никакого жизнестроительства в бесконечно-разнообразном человеческом царстве Достоевского найти нельзя. Образуется какой-то центр, центральная человеческая личность, и все вращается вокруг этой оси. Образуется вихрь страстных человеческих отношений, и все вовлечены в него. Все в исступлении вращаются в этом вихре. Этот вихрь поднимается из самой глубины человеческой природы. Из подземной, вулканической природы человека, из человеческой бездонности. Чем занят подросток, незаконный сын Версилова, о чем хлопочет с утра до вечера, куда вечно спешит, не имея передышки и отдыха? По целым дням бегаёт он от одного к другому, чтобы узнать «тайну» Версилова, разгадать загадку его личности. И это есть серьезное «дело». Все чувствуют значительность Версилова, и всех поражают противоречия его природы. Всем бросается в глаза глубокая иррациональность в его характере. Поставлена жизненная загадка о Версилове. Это есть загадка о человеке, о человеческой судьбе. Потому что в сложном, противоречивом, иррациональном характере Версилова, в судьбе необыкновенного человека скрыта загадка о человеке вообще. И кажется, что ничего нет кроме Версилова, все существует лишь для него и по отношению к нему, все лишь ознаменовывает его внутреннюю судьбу. Такая же централизованная конструкция характера для «Бесов». Ставрогин — солнце, вокруг которого все вращается. И вокруг Ставрогина поднимается вихрь, который переходит в беснование. Все тянется к нему,

как к солнцу, все исходит от него и возвращается к нему, все есть лишь его судьба. Шатов, П. Верховенский, Кириллов — лишь части распавшейся личности Ставрогина, лишь эманация этой необычайной личности, в которой она истощается. Загадка Ставрогина, тайна Ставрогина — единственная тема «Бесов». Единственное «дело», которым все поглощены, есть «дело» о Ставровине. Революционное беснование есть лишь момент судьбы Ставрогина, ознаменование внутренней действительности Ставрогина, его своеволия. Глубина человека у Достоевского никогда не может быть выражена и выявлена в устойчивом быту, она всегда обнаруживается в огненном потоке, в котором расплавляются и сгорают все устойчивые формы, все охлажденные и застывшие бытовые уклады. Так вводит Достоевский в самую глубину противоречий человеческой природы, прикрытых внешним покровом быта у художников другого типа. Раскрытие глубины человека влечет к катастрофе, за грани благоустройства этого мира. Так раскрывается в «Бесах» распад необыкновенной человеческой личности, истощившей свои силы в безмерности своих стремлений, неспособной к избранию и жертве.

Концепция «Идиота» противоположна концепции «Подростка» и «Бесов». В «Идиоте» все движение идет не к центральной фигуре князя Мышкина, а от нее ко всем. Мышкин разгадывает всех, прежде всего двух женщин, Настасью Филипповну и Аглаю, полон вещей предчувствий, интуитивных прозрений. Он всем идет на помощь. Человеческие отношения — единственное «дело», которым он целиком захвачен. Сам он живет в тихом экстазе. Вокруг него — бурные вихри. Загадочно-иррациональное, «демоническое» начало в Ставровине и Версилове напрягает и накаляет окружающую ат-

мосферу, порождает вокруг себя бесовское кружение. То же иррациональное, но «ангелическое» начало в Мышкине не порождает из себя беснования, но оно не может излечить от беснования, хотя Мышкин всей душой хочет быть целителем. Мышкин не вполне, не до конца человек, его природа светлая, но ущербная. Полного человека потом Достоевский попытается показать в Алеше. Очень интересно, что в то время как «темные» — Ставрогин, Версиков, Иван Карамазов разгадываются, к ним все движется, «светлые» — Мышкин, Алеша сами разгадывают других, от них идет движение ко всем. Алеша разгадывает Ивана («Иван-загадка»), Мышкин прозревает в душу Настасьи Филипповны и Аглаи. «Светлые», Мышкин, Алеша, наделяются даром прозрения, они идут на помощь людям. «Темные», Ставрогин, Версиков, Иван Карамазов, наделяются загадочной природой, которая всех мучает и терзает. Такова концепция центростремительного и центробежного движения в романах Достоевского. Иная концепция «Преступления и наказания». Там судьба человека раскрывается не в человеческой множественности, не в раскаленной атмосфере человеческих соотношений. Раскольников разгадывает границы человеческой природы наедине с собой, он экспериментарует над собственной природой. «Темный» Раскольников не был еще «загадкой», подобно Ставрогину или Ивану. Это еще стадия в судьбе человека, в путях человеческого своеволия, предшествующая Ставрогину и Ивану Карамазову, менее сложная. Загадочен не сам Раскольников, загадочно его преступление. Человек переходит свои границы. Но своеволие не изменило еще коренным образом человеческой природы. Герой «Записок из подполья», Раскольников ставят проблемы и загадки. Версиков, Иван Карамазов, Ставрогин сами проблемы и загадки.

Достоевский прежде всего — великий антрополог, экспериментатор человеческой природы. Он открывает новую науку о человеке и применяет к ней новый, небывалый до сих пор метод. Художественная наука или научное искусство Достоевского исследует человеческую природу в ее бездонности и безграничности, вскрывает последние, подпочвенные ее слои. Достоевский подвергает человека духовному эксперименту, ставит его в исключительные условия, срывает все внешние напластования, отрывая человека от всех бытовых устоев. Он производит свои антропологические исследования методом дионисического искусства, вовлекая в таинственную глубину человеческой природы, в глубину эту вовлекает экстатический, исступленный вихрь. Все творчество Достоевского есть вихревая антропология. В ней все открывается в экстатически-огненной атмосфере, доступ к знанию Достоевского имеют лишь те, которые вовлечены в этот вихрь. В антропологии Достоевского нет ничего статического, ничего застывшего, окаменевшего, все в ней динамично, все в движении, все — поток раскаленной лавы. Достоевский увлекает в темную бездну, разверзающуюся внутри человека. Он ведет через тьму кромешную. Но и в этой тьме должен воссиять свет. Он хочет добыть свет во тьме. *Достоевский берет человека отпущенным на свободу, вышедшим из-под закона, выпавшим из космического порядка и исследует судьбу его на свободе, открывает неотвратимые результаты путей свободы.* Достоевского прежде всего интересует судьба человека в свободе, переходящей в своеволие. Вот где обнаруживается человеческая природа. Подзаконное существование человека на твердой земной почве не раскрывает тайн человеческой природы. Достоевский особенно заинтересовывается судьбой человека в момент, когда он

восстал против объективного миропорядка, оторвался от природы, от органических корней и объявил своеволие. Отщепенец от природной, органической жизни ввергается Достоевским в чистилище и ад города и там проходит он свой путь страдания, искупает вину свою.

Очень поучительно сопоставить отношение к человеку у Данте, Шекспира и Достоевского. У Данте человек — органическая часть объективного миропорядка, божественного космоса. Он — член иерархической системы. Над ним небо, под ним ад. Бог и дьявол — реальности миропорядка, данного человеку извне. Круги ада с ужасными своими мучениями лишь подтверждают существование такого объективного божественного миропорядка. Бог и дьявол, небо и ад раскрываются не в глубинах человеческого духа, не в бездонности духовного опыта, а даны человеку, обладают реальностью, подобной реальностям предметного материального мира. Таково средневековое мирозерцание, связанное еще тесно с мирозерцанием античного человека. Человек ощущал над собой небо с небесной иерархией, а под собой преисподнюю. Данте был гениальным выразителем мироощущения средневекового человека. Космос как иерархический организм не был еще поколеблен, человек твердо в нем пребывал. С эпохи Возрождения, с начала новых времен радикально меняется созерцание мира. Начинается гуманистическое самоутверждение человека. Человек замыкается в своем природном мире. Небо и преисподняя закрываются для нового человека. Открывается бесконечность миров, но нет уже единого, иерархически организованного космоса. Бесконечное и пустое астрономическое небо не походит уже на небо Данте, небо Средневековья. И понятен ужас, который внушала Паскалю бесконечность пространств. Человек потерян в этих бесконечных

пространствах, не имеющих строения космоса. Но он уходит в свой обширный человеческий душевный мир, он еще крепче прикипает к земле, боится оторваться от нее, боится чуждой ему бесконечности. Начинается гуманистическая эпоха новой истории, в которой оживаются творческие силы человека. Человек почувствовал себя свободным, не прикованным ни к какому объективному, извне данному космическому порядку. Шекспир был одним из величайших гениев Возрождения. Творчество его раскрывает впервые бесконечно сложный и многообразный человеческий душевный мир, мир человеческих страстей, шипучей игры человеческих сил, полный энергии и мощи. Дантовского неба, дантовского ада уже нет в творчестве Шекспира. Положение человека у Шекспира определяется гуманистическим мирозерцанием. Это гуманистическое мирозерцание обращено к душевному миру человека, а не к миру духовному, не к последней духовной глубине. Человек переходит на периферию душевной жизни, отрывается от духовных центров. Шекспир был величайшим психологом гуманистического искусства.

В иную мировую эпоху, в ином возрасте человека является Достоевский. И у него человек не принадлежит уже тому объективному космическому порядку, которому принадлежал человек Данте. Человек в новой истории попробовал было окончательно водвориться на поверхности земли, он замкнулся в свой чисто человеческий мир. Бог и дьявол, небо и ад окончательно были отеснены в сферу непознаваемого, с которой нет никаких путей сообщения, и наконец лишены были всякой реальности. Человек стал двухмерным, плоскостным существом, он лишен был измерения глубины. У него осталась только душа, но дух отлетел от него. Творческие силы ренессансной эпохи оказались

исчерпанными. Исчезла радость Ренессанса, игра избыточных творческих сил. И почувствовал человек, что почва под ним не так тверда и незыблема, как ему казалось. Из закрытого измерения глубины начали слышаться подземные удары, начала обнаруживаться вулканичность подпочвы. Бездна разверзлась в глубине самого человека, и там снова открылся Бог и дьявол, небо и ад. Но первые движения в глубину должны были быть движением во тьме, дневной свет душевного человеческого мира и мира материального, к которому он был обращен, начал гаснуть, а новый свет сразу еще не возгорелся. Вся новая история была испытанием свободы человеческой, в ней были отпущены на свободу человеческие силы. Но в конце этой исторической эпохи испытание человеческой свободы переносится на большую глубину, в иное измерение, и там испытывается человеческая судьба. Пути человеческой свободы из мира душевного, освещенного дневным светом новой истории, переносятся в мир духовный. И этот мир духовный должен был вначале произвести впечатление спуска в преисподнюю. Там вновь откроются человеку и Бог и небо, а не только дьявол и ад, но не как объективный порядок, данный человеку извне, а как встреча с последней глубиной человеческого духа, как изнутри открывающиеся реальности. Это и есть творчество Достоевского. В нем человек занимает существенно иное положение, чем у Данте и Шекспира. Он не принадлежит объективному порядку, но он не остается на поверхности земли и на поверхности своей души. Духовная жизнь возвращается человеку, но из глубины, изнутри, через тьму, через чистилище и ад. Поэтому путь Достоевского есть путь духовной имманентности, а не трансцендентности. Это не значит, конечно, что он отрицал реальность трансцендентного.

Путь человека на свободе начинается с крайнего индивидуализма, с уединения, с бунта против внешнего миропорядка. Развивается непомерное самолюбие, открывается подполье. Человек с поверхности земли переходит в подземелье. Появляется подпольный человек, неблагообразный, безобразный человек и раскрывает свою диалектику. Тут впервые в гениальной диалектике идей «Записок из подполья» Достоевский делает целый ряд открытий о человеческой природе. Человеческая природа полярна, антиномична и иррациональна. У человека есть неискоренимая потребность в иррациональном, в безумной свободе, в страдании. Человек не стремится непременно к выгоде. В своеволии своем человек сплошь и рядом предпочитает страдания. Он не мирится с рациональным устройением жизни. Свобода выше благополучия. Но свобода не есть господство разума над душевной стихией, свобода — сама иррациональна и безумна, она влечет к переходу за грани, поставленные человеку. Эта безмерная свобода мучит человека, влечет его к гибели. Но человек дорожит этой мукой и этой гибелью. Открытия о человеке, сделанные Достоевским в «подполье», определяют судьбу Раскольникова, Ставрогина, Ивана Карамазова и др. Начинается страдальческое странствование человека на путях своевольной свободы. И оно доводит человека до последних пределов раздвоения. Идейная диалектика о человеке и его судьбе начинается в «Записках из подполья», будет дальше раскрываться через все романы Достоевского и найдет свое завершение в «Легенде о Великом Инквизиторе». Иван Карамазов будет последним этапом пути свободы, перешедшей в своеволие и бунт против Бога. За этим явится уже образ Зосимы и Алеши. Мы увидим, что разрешается вся трагическая диалектика

о человеке образом Христа в Легенде. С чего же она начинается?

Подпольный человек отвергает всякую рациональную организацию всеобщей гармонии и благополучия. «Я нисколько не удивлюсь, — говорит герой «Записок из подполья», — если вдруг ни с того ни с сего, среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в бока и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного раза, ногой, прахом, единственно с той целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и *чтобы нам опять по своей глупой воле пожить*. Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет; так человек устроен. И все то от самой пустейшей причины, которой бы, кажется, и упоминать не стоит; именно от того, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и положительно должно. Свое собственное вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы и самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы даже до сумасшествия, это-то и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И отчего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добровольного хотения. С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно-выгодного хотения. Человеку надо только одного *самостоятельного* хотения, чего бы это ни стоило и к чему бы ни привело». «Есть

один только случай, только один, когда человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего, а именно: чтобы *иметь право* пожелать себе даже и глупейшего и не быть связанным обязанностью желать себе одного только умного. Ведь это глупейшее, ведь этот свой каприз и в самом деле, господа, может быть всего выгоднее для нашего брата, из всего, что есть на земле, особенно в иных случаях. А в частности, может быть выгоднее всех выгод, даже и в том случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, потому что, во всяком случае, *сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность*». Человек не арифметика, человек — существо проблематическое и загадочное. Природа человека антиномична и полярна до самой глубины. «Чего же можно ожидать от человека, как от существа, одаренного такими странными качествами? Человек пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент. Именно свои фантастические мечты, свою пошлейшую глупость пожелает удержать за собой единственно для того, чтобы самому себе подтвердить, что люди все еще люди, а не фортепианные клавиши». «Если вы скажете, что и это все можно рассчитать по табличке, и хаос, и мрак, и проклятие, так что уж одна возможность предварительного расчета все остановит и рассудок возьмет свое, так человек нарочно сумасшедшим на этот случай делается, чтобы не иметь рассудка и настоять на своем. Я верю в это, я отвечаю за это, потому что *ведь все дело то человеческое, кажется, и действительно в том только и состоит, чтобы человек поминутно доказывал себе, что он*

человек, а не штифтик». «Какая уж тут своя воля будет, когда дело доходит до таблички и до арифметики, когда будет одно только дважды два четыре. Дважды два и без моей воли будет четыре. Такая ли своя воля бывает». «Не потому ли, может быть, человек так любит разрушение и хаос, что сам инстинктивно боится достигнуть цели и довершить создаваемое здание. И кто знает, может быть, что и вся-то цель на земле, к которой человечество стремится, только и заключается в одной этой непрерывности процесса достижения, иначе сказать в самой жизни, а не собственно в цели, которая, разумеется, должна быть не иное что, как дважды два четыре, т.е. формула, *а ведь дважды два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти*». «И почему вы так твердо, так торжественно уверены, что только одно нормальное и положительное, одним словом, — только одно благоденствие человеку выгодно? Не ошибается ли разум-то в выгодах? Ведь, может быть, человек любит не одно благоденствие, может быть, он равно настолько же любит страдание, до страсти... Я уверен, что человек от настоящего страдания, т.е. от разрушения и хаоса, никогда не откажется. Страдание — да ведь это единственная причина сознания».

В этих потрясающих по гениальности, по остроте ума мыслях нужно искать первоисточник всех открытий, которые Достоевский делает о человеке на протяжении всего своего творческого пути. К человеку должна быть применена не арифметика, а высшая математика. Судьба человеческая никогда не основывается на той истине, что дважды два четыре. Человеческая природа никогда не может быть рационализована. Всегда остается иррациональный остаток и в нем — источник жизни. Невозможно рационализировать и человеческое общество. И в обществе всегда остает-

ся и действует иррациональное начало. Человеческое общество не муравейник, и не допустит человеческая свобода, которая влечет к тому, чтобы «по своей глупой воле пожить», превращения общества в муравейник. Джентльмен с ретроградной и насмешливой физиономией и есть восстание личности, индивидуального начала, восстания свободы, не допускающей никакой принудительной рационализации, никакого навязанного благополучия. Тут уже определяется глубокая вражда Достоевского к социализму, к Хрустальному Дворцу, к утопии земного рая. Это потом до глубины раскрывается в «Бесах» и в «Братьях Карамазовых». Человек не может допустить, чтоб его превратили в «фортепианную клавишу» и в «штифтик». У Достоевского было иступленное чувство личности. Все его мирозерцание проникнуто персонализмом. С этим была связана и центральная для него проблема бессмертия. Достоевский — гениальный критик современного эвдемонизма, он раскрывает несовместимость его со свободой и достоинством личности.

Был ли сам Достоевский человеком из подполья, сочувствовал ли он идейно диалектике человека из подполья? Этого вопроса нельзя ставить и решать статически. Он должен быть решен динамически. Мирозерцание подпольного человека не есть положительное мирозерцание Достоевского. В своем положительном религиозном мирозерцании Достоевский изобличает пагубность путей своеволия и бунта подпольного человека. Это своеволие и бунт приведут к истреблению свободы человека и к разложению личности. Но подпольный человек со своей изумительной идейной диалектикой об иррациональной человеческой свободе есть момент трагического пути человека, пути изживания свободы и испытания свободы. Свобо-

да же есть высшее благо, от нее не может отказаться человек, не перестав быть человеком. То, что отрицает подпольный человек в своей диалектике, отрицает и сам Достоевский в своем положительном мирозерцании. Он будет до конца отрицать рационализацию человеческого общества, будет до конца отрицать всякую попытку поставить благополучие, благоразумие и благоденствие выше свободы, будет отрицать грядущий Хрустальный Дворец, грядущую гармонию, основанную на уничтожении человеческой личности. Но он поведет человека дальнейшими путями своеволия и бунта, чтобы открыть, что в своеволии истребляется свобода, в бунте отрицается человек. Путь свободы ведет или к человекобожеству, и на этом пути человек находит свой конец и свою гибель, или к Богочеловечеству, и на этом пути находит свое спасение и окончательное утверждение своего образа. Человек только и есть, если он образ и подобие Божие, если есть Бог. Если нет Бога, если он сам бог, то нет и человека, то погибает и его образ. Лишь во Христе разрешается проблема человека. Идеиная диалектика подпольного человека есть лишь начальный момент идейной диалектики самого Достоевского; она там начинается, а не завершается. Завершается же положительно в «Братьях Карамазовых». Но одно остается несомненным: нет возврата к тому подневольному, принудительно рационализированному сознанию, против которого восстает подпольный человек. Человек должен пройти через свободу. И Достоевский показывает, как человек, когда его насильственно втискивают в рассудочные рамки и жизнь его распределяют по таблицам, «нарочно сумасшедшим на этот случай делается, чтобы не иметь рассудка и настоять на своем». Он признает «фантастический элемент» в человеке существенным для челове-

ческой природы. Ставрогин, Версилов, Иван Карамазов будут «загадкой», потому что вообще человеческая природа загадочна в своей антиномичности, в своей иррациональности, в своей потребности в страдании.

В своей антропологии Достоевский открывает, что человеческая природа в высшей степени динамична, в глубине ее огненное движение. Покой, статичность существуют лишь в верхнем, в самом поверхностном пласте человека. За устойчивым бытом, за душевным благообразием скрыты бури, разверзаются темные бездны. Достоевский интересуется человеком, когда он уже пришел в состояние бурного движения. Он опускается в эти темные бездны и там добывает свет. Свет — не только для благообразной поверхности, свет может засветить и в темной бездне, и это более подлинный свет. Это огненное движение в человеке происходит от полярности человеческой природы, от столкновения скрытых в ней противоположностей. Полярность, антиномичность идет до самой глубины человеческой природы. В самой глубине не покой, не единство, а страстное движение. Достоевский не созерцает покоя вечности в глубине. В этом созерцание Достоевского очень отлично от созерцания Платона, от созерцания многих мистиков. Не только в телесном и душевном плане происходят бурные столкновения полярных противоположностей, но и в плане духовном. Движением захватывается не только поверхность бытия, но и сама глубина бытия. Это очень существенно для антропологии и онтологии Достоевского. В этом он противопоставлен эстетическому мирозерцанию эллинского гения. Он принадлежит миру христианскому, в котором окончательно раскрылась трагическая динамика бытия. Русский, славянский гений не сходится также

в своем созерцании последних глубин бытия с гением германским, как он отразился в германском идеализме. Германец склонен видеть столкновение Бога и дьявола, света и тьмы на периферии бытия, но когда он идет в глубину духовной жизни, то видит там Бога, созерцает свет, полярность исчезает. У русского Достоевского полярность божеского и дьявольского начала, бурное столкновение света и тьмы раскрывается в самой глубине бытия. Бог и дьявол борются в самых глубинах человеческого духа. Зло имеет глубинную, духовную природу. Поле битвы Бога и дьявола очень глубоко заложено в человеческой природе. Достоевскому открывалось трагическое противоречие не в той психической сфере, в которой все его видят, а в бытийственной бездне. Трагедия полярности уходит как бы в самую глубь божественной жизни. И различие между «божеским» и «дьявольским» не совпадает у Достоевского с обычным различием между «добрым» и «злым» различием периферическим. Если бы Достоевский раскрыл до конца учение о Боге, об Абсолютном, то он принужден был бы признать полярность самой божественной природы, темную природу, бездну в Боге, что-то родственное учению Якова Беме об *Ungrund*'e¹. Человеческое сердце полярно в самой своей первооснове, но сердце человеческое заложено в бездонной глубине бытия.

Достоевскому принадлежат изумительные слова, что «красота спасет мир». Для него не было ничего выше красоты. Красота — божественна, но и красота, высший образ онтологического совершенства, — представляется Достоевскому полярной, двоящейся, противоречивой, страшной, ужасной. Он не созерцает бо-

¹ *Ungrund* (нем.) — бездна, безосновность. Понятие, введенное Я. Бёме.

жественный покой красоты, ее платоническую идею, он в ней видит огненное движение, трагическое столкновение. Красота раскрывалась ему через человека. Он не созерцает красоты в космосе, в божественном миропорядке. Отсюда — вечное беспокойство и в самой красоте. Нет покоя в человеке. Красота захвачена гераклитовым током. Слишком известны эти слова Мити Карамазова: «Красота — это страшная и ужасная вещь. Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог создал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Красота. Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом Содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом Содомским в душе не отрицает идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как в юные, беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил». И еще: «Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, и поле битвы — сердце людей». И Николай Ставрогин «в обоих полюсах находил совпадение красоты, одинаковость наслаждения», чувствовал равнопритягательность идеала Мадонны и идеала Содомского. Достоевского мучило, что есть красота не только в идеале Мадонны, но и в идеале Содомском. Он чувствовал, что и в красоте есть темное демоническое начало. Мы увидим, что он находил темное, злое начало и в любви к людям. Так глубоко шло у него созерцание полярности человеческой природы.

Это раздвоение и поляризация человеческой природы, это трагическое движение, идущее в самую духовную глубину, в самые последние пласты, не связано ли у До-

стоевского с тем, что он призван был в конце новой истории, у порога какой-то новой мировой эпохи раскрыть в человеке борьбу начал богочеловеческих и человекобожеских, Христовых и антихристовых, неведомую прежним эпохам, в которых зло являлось в более элементарной и простой форме? Душа человека нашей эпохи разрыхлена, все стало зыбко, все двоятся для человека, он живет в прельщениях и соблазнах, вечной опасности подмены. Зло является в обличье добра и прельщает. Образ Христа и антихриста, Богочеловека и человекобога двоятся. Это особенно отразилось в творчестве Мережковского, который так и не может решить, где Христос, а где антихрист. Его во многих отношениях замечательная книга «Л.Толстой и Достоевский» проникнута этим двоением, этой постоянной подменой. Много в наше время появилось людей с «двоящимися мыслями», у которых ослабели внутренние критерии различения. Это — человеческая порода, открытая Достоевским. С этой породой ничего нельзя поделать старым нравственным катехизисом, к этим душам нужен более сложный подход. Достоевский исследует судьбу этих человеческих душ, пронизанных токами апокалиптической атмосферы. И это исследование открывает огромный свет. Достоевский берет человека в момент глубокого духовного кризиса, религиозного перелома. В этот момент судьбы человека можно сделать очень существенное открытие о человеческой природе. Явление Достоевского есть совершенно новый момент в антропологическом сознании. Это сознание уже не только традиционно-христианское, не святоотеческое и не гуманистическое.

Что же новое приоткрылось Достоевскому о человеке? Он не только возвращается к *старой и вечной христианской истине о человеке* после гуманистического от-

падения от нее и забвения ее. Опыт гуманистического периода истории, испытание человеческой свободы не прошли даром. Это не было чистой потерей и чистым ущербом в человеческой судьбе. Новая душа народилась после этого опыта, с новыми сомнениями, с познанием нового зла, но и с новыми горизонтами и далями, с жаждой нового богообщения. Человек вступил уже в иной, в более зрелый духовный возраст. И христианская, глубоко христианская антропология Достоевского отличается уже от антропологии святоотеческой. Учение о человеке отцов и учителей церкви, учение о пути человеческом, которому научает нас жизнь и творения святых, отвечает не на все запросы человека в нынешнем его духовном возрасте, знает не все человеческие сомнения и соблазны. Человек не стал лучше, не стал ближе к Богу, но бесконечно усложнилась его душа и обострилось его сознание. Старая христианская душа знала грех и попадала во власть дьяволу. Но она не знала того раздвоения человеческой личности, которое узнала душа, исследуемая Достоевским. Старое зло было яснее и проще. Соблазнительные и манящие пути человекобожества не раскрылись еще перед ней так, как они раскрылись перед душой Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Ивана Карамазова. И трудно было бы современную душу излечить от ее духовных болезней одними старыми лекарствами. Достоевский познал это. Он знал не меньше, чем знал Ницше, но он знал и то, чего Ницше не знал. Современник же Достоевского Феофан Затворник, один из самых авторитетных наших православно-аскетических писателей, не знал того, что познали Достоевский и Ницше, и потому не мог бы ответить на муку, рожденную новым человеческим опытом. Они познали, что страшно свободен человек и что свобода эта трагична, возлагает бремя и страда-

ние. И увидели они раздвоение путей вверх от человека к Богочеловеку и человекобогу. Человеческая душа предстала в момент своей богоотставленности, и этот опыт оказался своеобразным религиозным опытом, в котором после погружения в тьму загорается новый свет. И потому христианство Достоевского очень отличается от христианства Феофана Затворника. И потому старцы Оптиной пустыни не признали его вполне своим, прочитав «Братья Карамазовы». Открылся путь ко Христу через беспредельную свободу. Изобличается соблазнительная ложь человекобожества на самом пути беспредельной свободы. И это было уже новым словом о человеке.

Творчество Достоевского означает не только кризис, но и крушение гуманизма, внутреннее его изобличение. В этом имя Достоевского должно быть поставлено рядом с именем Ницше. После Достоевского и Ницше невозможен уже возврат к старому рационалистическому гуманизму, гуманизм превзойден. Гуманистическое самоутверждение и самодовольство человека находит свой конец у Достоевского и Ницше. Дальше лежит путь или к Богочеловеку или к сверхчеловеку, человекобогу. На одном человеческом останавливаться уже нельзя. Кириллов хочет сам стать богом. Ницше хочет преодолеть человека, как стыд и позор, и идет к сверхчеловеку. Последние пределы гуманистического своеволия и самоутверждения — гибель человека в сверхчеловеке. В сверхчеловеке не сохраняется человек, он преодолевается, как стыд и позор, как бессилие и ничтожество. Человек есть лишь средство для явления сверхчеловека. Сверхчеловек есть кумир, идол, перед которым падает ниц человек, который пожирает человека и все человеческое. Для познавшего соблазн сверхчеловека не может уже быть соблазнительным

гуманизм. Гуманизм есть царство середины. Европейский гуманизм духовно кончился в Ницше, который был плоть от плоти и кровь от крови гуманизма и жертвой за его грехи. Но раньше Ницше в гениальной диалектике своей о человеке Достоевский раскрыл этот роковой и неотвратимый конец гуманизма, эту гибель человека на пути человекобожества. Есть огромное различие между Достоевским и Ницше. Достоевский знал соблазн человекобожества, он глубоко исследовал пути человеческого своеволия. Но он знал другое, видел свет Христов, в котором изобличалась тьма человекобожества. Он был духовно зрячий. Ницше же сам был во власти идей человекобожества; идея сверхчеловека истребила у него человека. У Достоевского же до конца сохраняется человек. В человекобоге погибает человек, и в Богочеловеке сохраняется человек. Только христианство спасает идею человека, навеки сохраняя образ человека. Бытие человека предполагает бытие Бога. Убийство Бога есть убийство человека. На могиле двух великих идей — Бога и человека (христианство — религия Богочеловека и Богочеловечества), восстает образ чудовища, убивающего Бога и человека, образ грядущего человекобога, сверхчеловека, антихриста. У Ницше нет ни Бога, ни человека, а лишь неведомый сверхчеловек. У Достоевского есть и Бог, и человек. Бог у него никогда не поглощает человека, человек не исчезает в Боге, человек остается до конца и навеки веков. В этом Достоевский был христианином в глубочайшем смысле слова.

Измутительно, что дионисический экстаз у Достоевского никогда не ведет к исчезновению человеческого образа, к гибели человеческой индивидуальности. В Греции языческий дионисизм вел к растерзанию человеческой индивидуальности, к исчезновению че-

ловеческого образа в безликой природной стихии. Дионисические экстазы всегда были опасны для человеческого образа. Но никакой экстаз, никакое исступление не ведет у Достоевского к отрицанию человека. Это очень оригинальная черта у Достоевского. Антропологизм Достоевского — явление совершенно исключительное и небывалое. Образ человека, границы личности не без основания связываются с началом аполлоновским, с началом формы. Начало же дионисическое обычно понимают как снятие принципа индивидуализации, разрыв граней личности. У Достоевского это иначе. Он весь дионисичен, а не аполлоничен, в экстазе и исступлении. И в этой исступленной экстатической стихии с еще большей силой утверждается образ человека, лик человека. Человек в своей огненной полярности и динамичности остается у него до самой глубины, человек неистребим. В этом Достоевский отличается не только от греческого дионисизма, но и от многих мистиков христианской эпохи, у которых остается лишь божественное и исчезает человеческое. Достоевский хочет идти до самой глубины божественной жизни вместе с человеком. Человек принадлежит глубине вечности. И все творчество Достоевского есть предстательство о человеке. Все религиозное мирозерцание Достоевского противоположно духу монофизитства. Он до конца признает не одну природу, божественную или человеческую, а две природы: и божественную, и человеческую. И по сравнению с религиозным антропологическим сознанием Достоевского даже православное и католическое сознание может показаться уклоном к монофизитству, поглощением природы человеческой природой божественной. Ни у кого, кажется, в истории мира не было такого отношения к человеку, как у Достоевского. И в самом последнем

человеке, в самом страшном падении человеческом сохраняется образ и подобие Божие. Его любовь к человеку не была гуманистической любовью. Он соединял в этой любви бесконечность сострадания с какой-то жестокостью. Он проповедовал человеку путь страдания. И это связано было с тем, что в центре его антропологического сознания заложена идея *свободы*. Без свободы нет человека. И всю свою диалектику о человеке и его судьбе Достоевский ведет как диалектику о судьбе свободы. Но путь свободы есть путь страдания. И этот путь страдания должен быть до конца пройден человеком. Чтобы до конца узнать все, что открылось Достоевскому о человеке, нужно обратиться к его исследованию о свободе и зле.

ГЛАВА III

СВОБОДА

Тема о человеке и его судьбе для Достоевского есть прежде всего — тема о свободе. Судьба человека, его страдальческие странствования определяются его свободой. Свобода стоит в самом центре мирозерцания Достоевского. И сокровенный пафос его есть пафос свободы. Удивительно, что до сих пор это не было достаточно сознано о Достоевском. Приводят многие места «Дневника писателя», в которых он будто бы был врагом свободы общественно-политической, консерваторм и даже реакционером, и эти совершенно внешние подходы мешают увидеть свободу как сердцевину всего творчества Достоевского, как ключ к пониманию его мирозерцания. То, что называли «жестокостью» Достоевского, связано с его отношением к свободе. Он был «жесток», потому что не хотел снять с человека бременя свободы, не хотел избавить человека от страданий ценою лишения его свободы, возлагал на человека огромную ответственность, соответствующую достоинству свободных. Можно было бы облегчить муки человеческие, отняв у человека свободу. И Достоевский исследует до глубины эти пути, эти пути облегчения и устройства человека без свободы его духа. У Достоевского есть поистине гениальные мысли о свободе, и нужно их вскрыть. Свобода для него есть и антропидея и теодидея, в ней нужно искать и оправдания человека и оправдания Бога. Весь мировой процесс

есть задание темы о свободе, есть трагедия, связанная с выполнением этой темы. Достоевский исследует судьбу человека, отпущенного на свободу. Его интересует лишь человек, пошедший путем свободы, судьба человека в свободе и свободы в человеке. Все его романы-трагедии испытание человеческой свободы. Человек начинает с того, что бунтующе заявляет о своей свободе, готов на всякое страдание, на безумие, лишь бы чувствовать себя свободным. И вместе с тем человек ищет последней, предельной свободы.

Существуют две свободы: первая — изначальная свобода и последняя конечная свобода. Между этими двумя свободами лежит путь человека, полный мук и страданий, путь раздвоения. Еще Бл. Августин в своей борьбе с пелагианством учил о двух свободах: *libertas minor*¹ и *libertas major*². Низшая свобода была для него изначальная, первая свобода, которая есть свобода избрания добра, она связана с возможностью греха; высшая свобода была последней, конечной свободой — свободой в Боге, в добре. Бл. Августин был апологетом второй свободы, *libertas major*, и в конце концов пришел к учению о предопределении. Хотя в церковном сознании и возобладало полупелагианство, но Бл. Августин оказал влияние на католичество, неблагоприятное для свободы. Он дал санкцию преследованию и смертной казни еретиков. Остается несомненным: существует не одна, а две свободы, первая и последняя, свобода избрания добра и зла и свобода в добре, или свобода иррациональная и свобода в разуме. Сократ знал лишь вторую свободу, свободу разумную. И евангельские слова «познайте Истину, и Истина сделает вас

¹ *Libertas minor* (лат.) — свобода меньшая, низшая,

² *Libertas major* (лат.) — свобода большая, высшая.

свободными» относятся ко второй свободе, свободе во Христе. Когда мы говорим, что человек должен освободить себя от низших стихий, от власти страстей, должен перестать быть рабом самого себя и окружающего мира, то мы имеем в виду вторую свободу. Высшее достижение свободы духа относится ко второй свободе. Свобода первого Адама и свобода второго Адама, свобода во Христе – разные свободы. Истина делает человека свободным, но человек должен свободно принять Истину, он не может быть насильственно, по принуждению к ней приведен. Христос дает человеку последнюю свободу, но человек должен свободно принять Христа. «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобой, прельщенный и плененный Тобой» (слова Великого Инквизитора). В этом свободном принятии Христа – все достоинство христианина, весь смысл акта веры, который и есть акт свободы. Достоинство человека, достоинство его веры предполагает признание двух свобод: свободы добра и зла и свободы в добре, свободы в избрании Истины и свободы в Истине. Свобода не может быть отождествлена с добром, с истиной, с совершенством. Свобода имеет свою самобытную природу, свобода есть свобода, а не добро. И всякое смешение и отождествление свободы с самим добром и совершенством есть отрицание свободы, есть признание путей принуждения и насилия. Принудительное добро не есть уже добро, оно перерождается в зло. Свободное же добро, которое есть единственное добро, предполагает свободу зла. В этом трагедия свободы, которую до глубины исследовал и постиг Достоевский. В этом скрыта тайна христианства. Раскрывается трагическая диалектика. Добро не может быть принудительным, нельзя принудить к добру. Свобода добра предполагает свободу зла. Свобода же зла ведет

к истреблению самой свободы, к перерождению в злую необходимость. Отрицание же свободы зла и утверждение исключительной свободы добра тоже ведет к отрицанию свободы, к перерождению свободы в добрую необходимость. Но добрая необходимость не есть уже добро, ибо добро предполагает свободу. Эта трагическая проблема свободы мучила христианскую мысль на протяжении всей ее истории. С ней связаны споры Бл. Августина с пелагианством, учение об отношении между свободой и благодатью, споры, вызванные янсенизмом, уклоны Лютера в сторону августиновского предопределения, мрачное учение Кальвина, отрицавшее как будто бы всякую свободу. Христианская мысль была сдавлена двумя опасностями, двумя призраками — злой свободы и доброго принуждения. Свобода погибала или от раскрывавшегося в ней зла, или от принуждения в добре. Костры инквизиции были страшными свидетельствами этой трагедии свободы, трудности разрешить ее даже для христианского сознания, просвещенного светом Христовым. Отрицание первой свободы, свободы в вере, в принятии истины должно вести к учению о предопределении. Сама Истина приводит к себе, без участия свободы. Мир католический соблазнился свободой, склонялся к отрицанию свободы, отрицанию свободы веры, свободы совести, к насилию в истине и добре. Мир православный не так был этим соблазнен, но и в нем не была еще вполне раскрыта истина о свободе. Ибо существует не только свобода в Истине, но и Истина о свободе. И не должно ли искать разрешения вековой темы о свободе в том, что Христос не только Истина, которая дает свободу, но и Истина о свободе, свободная Истина, что Христос есть свобода, свободная любовь. Тут примешиваются формальные и материальные моменты в понимании свободы.

Первую свободу, как свободу формальную, склонны отрицать те, которые уже знают Истину и свободу в Истине. Вторая свобода понимается как материальная свобода, свобода, направленная на Истину. Христианское сознание как бы не соглашается стать на формальную точку зрения и защищать свободу совести, свободу веры, как формальное право человека. Христианство знает истину, которая делает свободной. И эта Истина — исключительная; она не терпит наряду с собой других истин, не терпит лжи. Но не скрывается ли какой-либо ошибки в этом, казалось бы, безупречном ходе мысли? Ошибка скрыта в предположении, что свободу совести, свободу веры, свободу добра и зла можно защищать исключительно с формальной точки зрения. Свобода в христианстве есть не формальная, а материальная Истина. Сама Истина Христова есть Истина о свободе. Христианство есть религия свободы. Само содержание христианской веры требует признания свободы веры, свободы совести, не только второй, но и первой свободы. Христианство есть преодоление трагедии свободы и необходимости. Благодать Христа и есть свобода, которая не истребляется злом (исключительность первой свободы) и не истребляется принудительностью в добре (исключительность второй свободы). Христианство есть свободная любовь, и в благодати свободной любви примиряется свобода Божья и свобода человеческая. Истина Христова бросает обратный свет и на первую свободу, утверждает ее как неотрывную часть самой Истины. Свобода духа человеческого, свобода совести входит в содержание христианской Истины. Все это не было еще до конца раскрыто старым христианским сознанием, и менее всего католическим. Достоевский делает огромный шаг вперед в деле раскрытия этой Истины.

Достоевский предоставляет человеку идти путем свободного принятия той Истины, которая должна сделать человека окончательно свободным. Но путь этот лежит через тьму, через бездну, через раздвоение, через трагедию. Не прям и не гладок этот путь. На нем блуждает человек, соблазненный призрачными видениями, обманчивым светом, завлекающим в еще большую тьму. Это — путь длинный, он не знает линии прямого восхождения. Это путь испытаний, опытный путь, путь познания на опыте добра и зла. Сокращен или облегчен, этот путь мог бы быть ограничением или отнятием человеческой свободы. Но нужны ли, дороги ли Богу те, которые придут к Нему не путем свободы, не опытным узнанием всей пагубности зла? Не заключается ли смысл мирового и исторического процесса в этой Божьей жажде встретить свободную ответную любовь человека? Но медлит человек в этом движении ответной любви к Богу. Он должен испытать сначала горькие разочарования и неудачи в любви к тленным и недостойным предметам. Благодать, посылаемая Богом человеку в пути, не есть насилующая благодать, она есть лишь помогающая и облегчающая благодать. И всякий раз, когда христианский мир пытался превратить энергию этой благодати в орудие власти и принуждения, он уклонялся к антихристианским, даже антихристовым путям, Достоевский с небывалой остротой воспринял эту христианскую истину о свободе человеческого духа.

Путь свободы есть путь нового человека христианского мира. Античный человек или человек Древнего Востока не знал этой свободы, он был закован в необходимость, в природном порядке, покорен року. Только христианство дало человеку эту свободу, *первую свободу и последнюю свободу*. В христианстве открылась не только свобода второго Адама, вторично в духе рожденного

человека, но и свобода первого Адама, не только свобода добра, но и свобода зла. Греческая мысль допускала лишь рациональную свободу. Христианство открывает также иррациональное начало свободы. Иррациональное начало раскрывается в содержании жизни, и в нем скрыта тайна свободы. Эллинское сознание боялось этого иррационального содержания, как беспредельного апэйрон, как материи, оно боролось с ним началом формы, внесением предела пэрос. Поэтому грек созерцал мир замкнутым формой, пределом, не видел далей. Человек христианского мира не боится уже так бесконечностей, бесконечного содержания жизни. Ему раскрывается бесконечность, разверзаются дали. С этим связано иное отношение к свободе у человека нового христианского мира, чем у человека античного. Свобода противостоит исключительному господству начала формы, ограничивающего предела. Свобода предполагает бесконечность. Для грека это был исключительно хаос. Для человека христианского мира бесконечность не только хаос, но и свобода. Бесконечные человеческие стремления возможны только в христианском мире. Фауст есть явление христианского периода истории, он невозможен в мире античном. Фаустовские бесконечные стремления наиболее характерны для христианской Европы. Только в христианском мире возможен Байрон. Манфред, Каин, Дон-Жуан могли явиться только в христианской Европе. Эта бунтующая свобода, эти бурные, тревожные, не знающие предела стремления, это иррациональное содержание жизни — явления внутри христианского мира. Бунт человеческой личности против миропорядка, против рока — внутренне христианское явление. Греческая трагедия, как и вершины греческой философии, указывали на неизбежность прорыва за пределы замкнутого

античного мира, они вели к новому христианскому миру. Но в греческой трагедии и греческой философии не раскрывалась еще фаустовская душа, эта новая, страшная свобода.

Бунтующая свобода в героях Достоевского достигает последних пределов напряженности. Герои Достоевского знаменуют новый момент в человеческой судьбе внутри христианского мира, более поздний момент, чем Фауст. Фауст стоит еще в середине этого пути. Раскольников, Ставрогин, Кириллов, Иван Карамазов стоят уже в конце пути. После Фауста возможен был еще XIX век, который с увлечением занялся осушением болот, к чему в конце и пришел Фауст. После героев Достоевского открывается неведомый XX век, великая неизвестность, которая открывает себя как кризис культуры, как конец целого периода всемирной истории. Искание человеческой свободы вступает в новый фазис. Свобода у Достоевского есть не только христианское явление, но и явление нового духа. Она принадлежит новому периоду в самом христианстве. Это есть переход христианства из периода исключительного трансцендентного его понимания в период более имманентного его понимания. Человек выходит из-под внешней формы, внешнего закона и страдальческими путями добывает себе внутренний свет. Все переходит в последнюю глубину человеческого духа. Там должен раскрыться новый мир. Трансцендентное сознание, объективировавшее Истину христианства вовне, не могло до конца раскрыть христианской свободы. Христос должен явиться человеку на свободных путях его, как последняя свобода, свобода в Истине. Он открывается в глубине. Первая свобода предоставляется человеку, она изживает себя и переходит в свою про-

тивоположность. Эту трагическую судьбу свободы и показывает Достоевский в судьбе своих героев: свобода переходит в своеволие, в бунтующее самоутверждение человека. Свобода делается беспредметной, пустой, она опустошает человека. Так беспредметна и пуста свобода Ставрогина и Версилова, разлагает личность свобода Свидригайлова и Федора Павловича Карамазова. Доводит до преступления свобода Раскольникова и Петра Верховенского. Губит человека демоническая свобода Кириллова и Ивана Карамазова. Свобода, как своеволие, истребляет себя, переходит в свою противоположность, разлагает и губит человека. С внутренней имманентной неизбежностью ведет такая свобода к рабству, угашает образ человека. Не внешняя кара ожидает человека, не закон извне налагает на человека свою тяжелую руку, а изнутри, имманентно раскрывающееся Божественное начало поражает человеческую совесть, от опаляющего огня Божьего сгорает человек в той тьме и пустоте, которую он сам избрал себе. Такова судьба человека, судьба человеческой свободы. И Достоевский с потрясающей гениальностью раскрывает эту свободу. Человек должен идти путем свободы. Но свобода переходит в рабство, свобода губит человека, когда человек в буйстве своей свободы не хочет знать ничего высшего, чем человек. Если нет ничего выше самого человека, то нет и человека. Если нет у свободы содержания, предмета, нет связи человеческой свободы со свободой божественной, то нет и свободы. Если все дозволено человеку, то свобода человеческая переходит в рабствование самому себе. А рабство у самого себя губит самого человека. Образ человеческий держится природой высшей, чем он сам. Свобода человеческая достигает своего окончательного выражения в свободе высшей, свободе в Истине. Такова неотвра-

тимая диалектика свободы. Она ведет к пути богочеловеческому. В Богочеловечестве соединяется человеческая свобода с божественной свободой, человеческий образ с божественным образом. Внутренним опытом, внутренним изживанием свободы добывается свет этой Истины. Возврата к исключительному господству внешнего закона, к жизни в необходимости и принуждении не может быть. Остается лишь восстановление загубленной свободы в Истине, то есть во Христе. Но Христос не есть внешний закон, внешний строй жизни. Царство Его несоизмеримо с царством мира сего. И Достоевский гневно изобличает все уклоны христианства к религии принуждения и насилия. Свет Истины, благо окончательной свободы не могут быть получены извне. Христос и есть последняя свобода, не та беспредметная, бунтующая и самозамыкающаяся свобода, которая губит человека, истребляет его образ, но та содержательная свобода, которая утверждает образ человека в вечности. Об этой Истине должна свидетельствовать судьба Раскольникова и Ставрогина, Кириллова и Ивана Карамазова. Ложно направленная свобода погубила их. Но это не значит, что их нужно было держать в принуждении, под исключительной властью внешне регулирующего закона. Гибель их светоносна для нас. Трагедия их есть гимн свободе.

У Достоевского была идея, что без свободы греха и зла, без испытания свободы мировая гармония не может быть принята. Он восстает против всякой принудительной гармонии, будет ли она католической, теократической или социалистической. Свобода человека не может быть принята от принудительного порядка, как его дар. Свобода человека должна предшествовать такому порядку и такой гармонии. Через свободу должен идти путь к порядку и гармонии, к мировому соеди-

нению людей. Нелюбовь Достоевского к католицизму и социализму, как будет видно дальше, связана с этой невозможностью примириться с принудительным порядком и гармонией. Свободу человеческого духа противопоставляет он и католицизму, и социализму. В этом смысл бунта джентльмена с насмешливой и ретроградной физиономией. Достоевский не принимает ни того рая, в котором невозможна еще свобода духа, ни того рая, в котором она уже невозможна. Человек должен был пройти через выпадение из принудительного миропорядка, должен через свободу своего духа провести миропорядок. Вера, на которой хотел Достоевский организовать общественный порядок, должна быть свободной верой. На свободе человеческой совести покоится эта вера. «Через горнило сомнений моя Осанна прошла», — пишет Достоевский о себе. И он хотел бы, чтобы всякая вера была закалена в горниле сомнений. Достоевский был, вероятно, самым страстным защитником свободы совести, какого только знал христианский мир. «Свобода их веры Тебе была дороже всего», — говорит Великий Инквизитор Христу. И он мог это сказать самому Достоевскому: «Ты возжелал свободной любви человека». «Вместо твердого древнего закона, — свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея в руководстве Твой образ лишь перед собой». В этих словах Великого Инквизитора Христу чувствуется исповедание веры самого Достоевского. Он отвергает «чудо, тайну и авторитет» как насилие над человеческой совестью, как лишение человека свободы его духа. Три искушения, которыми искушал дьявол Христа в пустыне, направлены были против свободы человеческого духа, свободы человеческой совести. Чудо должно быть от веры, а не вера от чуда. Тогда только вера свободна.

Никто не насилует человеческой совести в явлении Христа. Религия Голгофы есть религия свободы. Сын Божий, явившийся в мир в «зраке раба» и распятый на кресте, растерзанный миром, обращен к свободе человеческого духа. Ничто не насилует в образе Христа, не заставляет верить в Него, как в Бога. Он не был силой и мощью в царстве этого мира. Он проповедовал царство не от мира сего. В этом скрыта основная тайна Христианства, тайна свободы. Нужна необычайная свобода духа, подвиг свободной веры, свободного обличения «невидимых вещей», чтобы за рабым образом Иисуса узреть своего Бога. И когда Петр сказал Иисусу: «Ты — Христос, Сын Бога Живого», — он совершил подвиг свободы. Из глубоких недр свободной человеческой совести раздалась эти слова, определившие ход всемирной истории. И каждый человек в христианском мире должен повторить слова Петра из глубины своего свободного духа, своей свободной совести. В этом все достоинства христианина. Не одному Петру присуще это достоинство свободы духа, но и всякому христианину. Достоевский верил, что в восточном православии более сохранилась христианская свобода, чем в западном католичестве. Тут было с его стороны преувеличение. Он часто бывал несправедлив к католическому миру, который невозможно признать целиком захваченным духом антихристианским. И он не хотел видеть уклонов и срывов в мире православном. В византизме, в императорской теократии не больше было христианской свободы, чем в папской теократии. Но некоторое преимущество православия перед католичеством в вопросе о свободе он верно подметил. Тут помогает недостроенность православия. Сам же он в своей религии свободы духа выходит за пределы исторического православия и католичества, он обращен к грядущему, в его откоро-

вениях о свободе есть что-то пророческое. Но он все-таки плоть от плоти и кровь от крови русского православия. Достоевский открыл, что антихристово начало не что иное, как отрицание свободы духа, как насилие над человеческой совестью. И он до глубины исследует это начало. Христос — свобода, Антихрист — принуждение, насилие, рабство духа. Антихристово начало принимает разные обличья в истории — от католической теократии до атеистического социализма и анархизма.

«Через горнило сомнений» должны пройти Раскольников, Ставрогин, Кириллов, Версилов, Иван Карамазов. Из глубины их духа, их свободной совести должны раздаться слова Петра: «Ты — Христос, Сын Бога Живого». Достоевский почувствовал, что спасение их было в этом. Они должны погибнуть, если не найдут в себе свободной силы духа узнать в Иисусе Сына Божьего. Но если узнают, тогда свобода подпольного человека перейдет в свободу сынов Божьих. Путь исследования свободы Достоевский начинает со свободы «подпольного человека». Безграничной представляется эта свобода. Подпольный человек хочет перейти границы человеческой природы, он исследует и испытывает эти границы. Если так свободен человек, то не все ли дозволено, не разрешено ли какое угодно преступление во имя высших целей, вплоть до отцеубийства, не равноценен ли идеал Мадонский и идеал Содомский, не должен ли человек стремиться к тому, чтобы самому стать богом? Не обязан ли человек объявить своеволие? Достоевский почувствовал, что в свободе подпольного человека заложено семя смерти. Свобода Раскольникова, переходящая границы человеческой природы, порождает сознание собственного ничтожества, бессилия, несвободы. Свобода Ставрогина переходит в совершенную немощь, безразличие, в истощение и угаса-

ние личности. Свобода Кириллова, пожелавшего стать Богом, кончается страшной, бесплодной гибелью. Быть может, наиболее важен тут Кириллов. Кириллов сознает своеволие как долг, как священную обязанность. Он должен объявить своеволие, чтобы человек достиг высшего состояния. И он, чистый человек, отрешенный от страстей и влечений, в нем есть черты безблагодатной святости. Но и самый чистый человек, отвергший Бога и возжелавший самому стать богом, обречен на гибель. Он уже теряет свою свободу. Он — одержимый, он во власти духов, природу которых он сам не знает. И Кириллов являет нам образ тихого беснования и одержимости, сосредоточенной в себе. В свободе его духа произошли уже болезненные процессы перерождения. Он менее всего свободный духом человек. На путях человекобожества погибает человеческая свобода и погибает человек. Это — основная тема Достоевского. Так погибает свобода и у других раздвоенных героев Достоевского, у всех заблудившихся в путях своеволия. В Свидригайлове или Федоре Павловиче Карамазове мы уже встречаемся с таким разрушением личности, при котором не может быть и речи о свободе. Безудержная, безмерная свобода сладострастия делает человека его рабом, лишает свободы духа. Достоевский большой мастер в описании перерождения и вырождения личности под влиянием одержимости злой страстью или злой идеей. Он исследует онтологические последствия этой одержимости. Когда безудержная свобода переходит в одержимость, она погибает, ее уже нет. Когда человек начинает бесноваться, он не свободен еще. Свободен ли Версиков — один из самых благородных образов Достоевского? Его страсть к Екатерине Николаевне есть одержимость. Эта страсть вогнана внутрь. Она истощила его. В своем отношении к идеям он не

знает свободного волевого избрания. Противоположные идеи притягивают его. Он хотел бы сохранить за собой свободу и потому утерять ее. Он — раздвоен. Раздвоенный человек не может быть свободен. Но обречен на раздвоение всякий, кто не совершает акта свободного избрания предмета любви. Разработка темы свободы достигает вершины в «Братьях Карамазовых». Своеволие и бунт Ивана Карамазова вершина путей безблагодатной человеческой свободы. Тут с необычайной гениальностью обнаруживается, что свобода, как своеволие и человеческое самоутверждение, должна прийти к отрицанию не только Бога, не только мира и человека, но также и самой свободы. Свобода истребляет себя. И этим завершается идейная диалектика. Достоевский обнаруживает, что в конце пути темной, непросветленной свободы подстерегает окончательное истребление свободы, злое принуждение и злая необходимость. Учение Великого Инквизитора, как и учение Шигалева, порождены своеволием, богопротивлением. Свобода переходит в своеволие, своеволие переходит в принуждение. Это роковой процесс. Свобода человеческого духа, свобода религиозной совести отрицается теми, которые шли путями своеволия.

Те, которые пошли путями своеволия и самоутверждения, которые направили свою свободу против Бога, не могут сохранить свободу, они неизбежно приходят к ее попиранию. Они неизбежно должны отречься от первородства человеческого духа, от его первородной свободы, они предают свободу царству необходимости, они приходят к величайшим насилиям. Это одно из самых гениальных прозрений Достоевского. «Выходя из безграничной свободы, — говорит Шигалев, — я заключаю безграничным деспотизмом». Таков был всегда

путь революционной свободы. Так в Великую французскую революцию совершился переход от «безграничной свободы» к «безграничному деспотизму». Свобода, как произвол и своеволие, свобода безбожная не может не породить «безграничного деспотизма». Такая свобода включает в себе величайшее насилие. Такая свобода не несет в себе гарантий свободы. Бунт своеволия ведет к отрицанию Смысла жизни, к отрицанию Истины. Живой Смысл и живая Истина подменяются своевольным устроением жизни, созданием человеческого благополучия в социальном муравейнике. Этот процесс перерождения свободы в «безграничный деспотизм» занимает очень важное место в мирозерцании Достоевского. В революционной идеологии левой русской интеллигенции, по внешности столь свобододолюбивой, он изобличает возможность «безграничного деспотизма». Он многое увидел первый и увидел дальше других. Он знал, что революция, которую он ощутил в подземном, подпочвенном слое России, не приведет к свободе, что началось движение к окончательному порабощению человеческого духа. Уже в изумительных мыслях героя «Записок из подполья» намечается то, что окончательно раскрывается в П. Верховенском, Шигалева, Великом Инквизиторе. Как кошмар давила и преследовала Достоевского идея о том, что человечество, изменившее Истине Христовой, в своем бунте и своеволии должно прийти к системе «безграничного деспотизма» Шигалева, П. Верховенского, Великого Инквизитора. Это — одна и та же система. В ней совершается отречение от свободы человеческого духа во имя счастья людей. Социальный эвдемонизм противоположен свободе. Ничего не остается, кроме принудительной организации социального счастья, если нет Истины. Революция совершается не во имя свободы,

а во имя тех же начал, во имя которых пылали костры инквизиции, во имя «тысячи миллионов счастливых младенцев». Человек не мог вынести бремени свободы духа, он утратил страдальческого пути свободы. И он отказывается от свободы, предает свободу, бежит от нее к принудительному устройству человеческого счастья. Это отрицание свободы началось с безграничного ее утверждения как своеволия. Такова роковая диалектика свободы. Но, если ложная свобода переходит в «безграничный деспотизм», совершенное истребление свободы, то и ложное равенство должно привести к неслыханному неравенству, к тираническому господству привилегированного меньшинства над большинством. Достоевский всегда думал, что революционная демократия и революционный социализм, одержимые идеей абсолютного равенства, в последних пределах своих должны привести к господству небольшой кучки над остальным человечеством. Такова система Шигалева, и такова же система Великого Инквизитора. Достоевский не раз возвращался к этой мысли в «Дневнике писателя». Эта мысль сверлила его, не давала ему покоя. Истинная свобода и истинное равенство возможны лишь во Христе, на пути Богочеловеческом. На пути антихристового своеволия, на пути человекобожества ждет лишь неслыханная тирания. Одержимость идеей всеобщего счастья, всеобщего соединения людей без Бога заключает в себе страшную опасность гибели человека, истребления свободы его духа. Таковы жизненные последствия свободы как своеволия и бунта. Но своеволие и бунт против мирового смысла закрывают для человеческого сознания самый доступ к идее свободы. Свобода духа начинает идеологически отрицаться, как ставшая недоступной для ума, оторвавшегося от вечного Смысла. «Эвклидов ум», выражение, которое

любил Достоевский, — бессилён постигнуть идею свободы, она недоступна ему, как совершенно иррациональная тайна. Бунт «Эвклидова ума» против Бога связан с отрицанием свободы, с непониманием свободы. Если нет свободы как последней тайны миротворения, то мир этот с его муками и страданиями, со слезами невинно замученных людей не может быть принят. И не может быть принят Бог, сотворивший такой ужасный, безобразный мир. Человек в своем своеволии и бунте, в восстании своего «Эвклидова ума» мнит, что он мог бы сотворить лучший мир, в котором не было бы такого зла, таких страданий, не было бы слезинки невинного ребенка. Такова логика богоборчества во имя любви к добру. Бога нельзя принять, потому что мир так плох, потому что в мире царит такая неправда и несправедливость. Свобода привела к этому богоборчеству и мироборчеству. И тут опять открывается роковая диалектика свободы, внутренняя трагедия свободы. Оказывается, что бунтующая свобода привела к отрицанию самой идеи свободы, к невозможности постигнуть тайну мира и тайну Бога в свете свободы. Ибо, поистине, можно принять Бога и принять мир, сохранить веру в Смысл мира, если в основе бытия лежит тайна иррациональной свободы. Тогда только может быть постигнут источник зла в мире и оправдан Бог в существовании этого зла. В мире так много зла и страдания, потому что в основе мира лежит свобода. И в свободе — все достоинство мира и достоинство человека. Избежать зла и страдания можно лишь ценой отрицания свободы. Тогда мир был бы принудительно добрым и счастливым. Но он лишился бы своего богоподобия. Ибо богоподобие это прежде всего в свободе. Тот мир, который сотворил бы бунтующий «Эвклидов ум» Ивана Карамазова, в отличие от Божьего мира, полного

зла и страдания, был бы добрый и счастливый мир. Но в нем не было бы свободы, в нем все было бы принудительно рационализировано. Это изначально, с первого дня был бы тот счастливый социальный муравейник, та принудительная гармония, которую пожелал бы свергнуть «джентльмен с ретроградной и насмешливой физиономией». Трагедии мирового процесса не было бы, но не было бы и Смысла, связанного со свободой. «Эвклидов ум» мог бы построить мир исключительно на необходимости, и мир этот был бы исключительно рациональным миром. Все иррациональное было бы из него изгнано. Но Божий мир не имеет Смысла, соизмеримого с «Эвклидовым умом». Смысл этот для «Эвклидова ума» есть непроницаемая тайна. «Эвклидов ум» ограничен тремя измерениями. Смысл же Божьего мира может быть постигнут, если перейти в четвертое измерение. Свобода есть Истина четвертого измерения, она непостижима в пределах трех измерений. «Эвклидов ум» бессилён разрешить тему о свободе. Все, объявившие своеволие и бунт, приходят у Достоевского к отрицанию свободы, потому что сознание их суживается, входит в границы трех измерений, закрывает для них иные миры. Бунт начался со свободы, а окончился попыткой построить мир на одной необходимости.

Достоевский с изумительной диалектической силой исследует роковые последствия бунтующего рационализма для человеческого сознания и бунтующего революционализма для человеческой жизни. Бунт, начавшийся с безграничной свободы, неизбежно приходит к безграничной власти необходимости в мышлении и безграничному деспотизму в жизни. Так пишет Достоевский свою изумительную теодицею, которая есть также и антроподицея. Есть одно только вековечное возражение против Бога — существование зла в мире.

Эта тема является для Достоевского основной. И все творчество его есть ответ на это возражение. И я бы так парадоксально формулировал этот ответ. *Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божьего. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, то мир был бы уже богом. Бог есть потому, что есть зло. Это значит, что Бог есть потому, что есть свобода.* И Достоевский доказывает бытие Божье через свободу, свободу человеческого духа. Те, которые отрицают у него свободу духа, отрицают и Бога, и наоборот. Мир принудительно добрый и благой, мир гармонический в силу неотвратимой необходимости был бы безбожный мир, был бы рациональный механизм. И те, которые отвергают Бога и свободу человеческого духа, стремятся к превращению мира в такой рациональный механизм, в такую принудительную гармонию. Тему о свободе Достоевский трактует динамически, а не статически, его свобода все время находится в диалектическом движении, в ней раскрываются внутренние противоречия, и она переходит из одного фазиса в другой. Поэтому для людей статического мышления и статического сознания трудно понимать великие откровения Достоевского о свободе. Они требуют «да» или «нет», в то время как такие ответы не могут быть даны. Свобода есть трагическая судьба человека и мира, судьба самого Бога, и она лежит в самом центре бытия, как первоначальная его тайна. Мы еще увидим, что диалектика о свободе достигает у Достоевского своего завершения в «Легенде о Великом Инквизиторе», в которой концентрируются все темы, соединены все нити.

ГЛАВА IV

ЗЛО

С темой о свободе связана у Достоевского тема о зле и преступлении. Зло необъяснимо без свободы, зло является на путях свободы. Без этой связи со свободой не существует ответственности за зло. Без свободы за зло был бы ответствен Бог. Достоевский глубже, чем кто-либо, понимал, что зло есть дитя свободы. Но понимал также, что без свободы нет добра. Добро есть также дитя свободы. С этим связана тайна жизни, тайна человеческой судьбы. Свобода — иррациональна, и потому она может создать и добро, и зло. Но отвергнуть свободу на том основании, что она может породить зло, значит породить зло еще большее. Ибо лишь свободное добро есть добро, принуждение же и рабство, соблазняющиеся добродетелью, есть антихристово зло. Тут все загадки, антиномии и тайны. Достоевский не только ставит нас перед этими загадками, но и много делает для их разгадывания. У Достоевского было очень своеобразное, исключительное отношение к злу, которое может многих соблазнить. И нужно до конца понять, как он ставил и разрешал проблему зла. Путь свободы переходит в своеволие, своеволие ведет к злу, зло — к преступлению. Проблема преступления занимает центральное место в творчестве Достоевского. Он не только антрополог, но и своеобразный криминалист. Исследование пределов и границ человеческой природы приводит к исследованию

природы преступления. В преступлении человек переходит эти пределы и границы. Отсюда необычайный интерес к преступлению. Какую судьбу претерпевает человек, преступающий границы дозволенного, какие перерождения в его природе от этого происходят? Достоевский раскрывает онтологические последствия преступления. И вот оказывается, что свобода, перешедшая в своеволие, ведет ко злу, зло — к преступлению, преступление с внутренней неизбежностью — к наказанию. Наказание подстерегает человека в самой глубине его собственной природы. Достоевский всю жизнь боролся против внешнего отношения к злу. Его романы и статьи «Дневника писателя» полны уголовными процессами. Этот странный интерес к преступлению и наказанию определяется тем, что вся духовная природа Достоевского восставала против внешнего объяснения зла и преступления из социальной среды и отрицания на этом основании наказания. Достоевский с ненавистью относился к этой позитивно-гуманитарной теории. Он видел в ней отрицание глубины человеческой природы, отрицание свободы человеческого духа и связанной с ней ответственности. Если человек есть лишь пассивный рефлекс внешней социальной среды, если он не ответственное существо, то нет человека и нет Бога, нет свободы, нет зла и нет добра. Такое принижение человека, такой отказ от своего первородства вызывает в Достоевском гнев. Он не может спокойно говорить об этом учении, столь преобладавшем в его время. Он готов стоять за самые суровые наказания, как соответствующие природе ответственных, свободных существ. Зло заложено в глубине человеческой природы, в ее иррациональной свободе, в ее отпадении от природы божественной, оно имеет внутренний источник. Сто-

ронники суровых наказаний более глубоко смотрят на природу преступления и на природу человека вообще, чем гуманистическое отрицание зла. Во имя достоинства человека, во имя его свободы Достоевский утверждает неизбежность наказания за всякое преступление. Этого требует не внешний закон, а самая глубина свободной совести человека. Человек сам не может примириться с тем, что он не ответствен за зло и преступление, что он не свободное существо, не дух, а отражение социальной среды. В гневе Достоевского, в его жестокости звучит голос, восставший за достоинство человека и за его первородство. Недостойно ответственного свободного существа слагать с себя бремя ответственности и возлагать его на внешние условия, чувствовать себя игралищем этих внешних условий. Все творчество Достоевского есть изобличение этой клеветы на человеческую природу. Зло есть знак того, что есть внутренняя глубина в человеке. Зло связано с личностью, только личность может творить зло и отвечать за зло. Безличная сила не может быть ответственна за зло, не может быть его первоисточником. Отношение к злу связано у Достоевского с его отношением к личности, с его персонализмом. Безответственный гуманизм отрицает зло, потому что отрицает личность. Достоевский боролся с гуманизмом во имя человека. Если существует человек, человеческая личность в измерении глубины, то зло имеет внутренний источник, оно не может быть результатом случайных условий внешней среды. И соответствует высшему достоинству человека, его Богосыновству думать, что путь страдания искупает преступление и сжигает зло. Очень существенна для антропологии Достоевского эта мысль, что лишь через страдание подымается человек ввысь. Страдание есть показатель глубины.

Отношение Достоевского к злу было глубоко антиномично. И сложность этого отношения заставляет некоторых сомневаться в том, что это отношение было христианским. Одно несомненно: отношение Достоевского к злу не было законническое отношение. Достоевский хотел *познать зло*, и в этом он был гностиком. Зло есть зло. Природа зла — внутренняя, метафизическая, а не внешняя, социальная. Человек, как существо свободное, ответствен за зло. Зло должно быть изобличено в своем ничтожестве и должно сгореть. И Достоевский пламенно изобличает и сжигает зло. Это одна сторона его отношения к злу. Но зло есть также путь человека, трагический путь его, судьба свободного, опыт, который может также обогатить человека, возвести его на высшую ступень. У Достоевского есть также эта другая сторона в отношении к злу — имманентное постижение зла. Так переживают зло свободные сыны, а не рабы. Имманентный опыт зла изобличает его ничтожество; в этом опыте сгорает зло и человек приходит к свету. Но эта истина опасна, она существует для подлинно свободных и духовно зрелых. От несовершеннолетних она должна быть скрыта. И потому Достоевский может казаться опасным писателем, его нужно читать в атмосфере духовной освобожденности. И все-таки нужно признать, что нет писателя, который так могущественно бы боролся со злом и тьмой, как Достоевский. Законническая мораль катехизиса не может быть ответом на муку тех его героев, которые вступили на путь зла. Зло не внешне карается, а имеет неотвратимые внутренние последствия. Кара закона за преступление есть лишь внутренняя судьба преступника. Все внешнее есть лишь означенное внутреннее. Муки совести страшнее для человека, чем внешняя кара государственного закона. И человек, пораженный муками

совести, ждет наказания, как облегчения своей муки. Закон государства, этого «холодного чудовища», несоизмерим с человеческой душой. В следствии и процессе Мити Карамазова Достоевский избличает неправду государственного закона. Для Достоевского душа человеческая имеет больше значения, чем все царства мира. В этом он был до глубины христианин. Но душа сама ищет меча государственного, сама подставляет себя под его удары. Наказание есть момент ее внутреннего пути.

Лишь раб или несовершеннолетний может понять тезис Достоевского о зле так, что нужно идти путем зла, чтобы получить новый опыт и обогатиться. На Достоевском нельзя построить эволюционной теории зла, по которой зло есть лишь момент в эволюции добра. Такой эволюционный оптимизм, защищаемый многими теософами, совершенно противоположен трагическому духу Достоевского. Он менее всего был эволюционистом, для которого зло есть недостаток добра или этап в развитии добра. Зло было для него зло. Зло должно сгореть в адском огне. И он проводит зло через этот адский огонь. Невозможны никакие детские игры или хитрости со злом. Безумно думать, что человек может сознательно пойти путем зла, чтобы получить от этого как можно более удовлетворения, а потом еще более преуспеть в добре. Это совершенно недостойное состояние сознания. В такой аргументации нет внутренней серьезности. Пусть трагический опыт зла обогащает духовный мир человека, обостряет его знания. Пусть нет возврата к более элементарному состоянию, предшествующему этому опыту зла. Но когда тот, кто идет путем зла, кто переживает опыт зла, начинает думать, что зло его обогащает, что зло есть лишь момент добра, момент его восхождения, он падает еще ниже, разлагается

и погибает, отрезает себе путь к обогащению и восхождению. Такой человек не может ничему научиться из опыта зла, не может уже подняться. Только избличение зла, только великое страдание от зла может поднять человека на большую высоту. Самодовольство во зле и есть гибель. И Достоевский показывает, какую муку претерпевает душа от зла и как сама она избличает в себе зло. Зло есть трагический путь человека, судьба человека, испытание человеческой свободы. Но зло не есть необходимый момент эволюции добра. Зло — антиномично. А оптимистически-эволюционное понимание зла есть рациональное снятие этой антиномии. Можно обогатиться от опыта зла, достигнуть большей остроты сознания, но для этого нужно пройти через страдание, испытать ужас гибели, избличить зло, ввергнуть его в адский огонь, искупить свою вину. Зло связано со страданием и должно привести к искуплению. Достоевский верит в искупающую и возрождающую силу страдания. Для него жизнь есть прежде всего искупление вины через страдание. Поэтому свобода неизбежно связана с искуплением. Свобода привела человека на путь зла. Зло было испытанием свободы. Зло же должно привести к искуплению. В зле, порожденном свободой, погибает свобода, переходит в свою противоположность. Искупление восстанавливает свободу человека, возвращает ему свободу.

Поэтому Христос-Искупитель и есть свобода. Достоевский во всех своих романах проводит человека через этот духовный процесс, через свободу, зло и искупление. Старец Зосима и Алеша изображены им как люди, которые познали зло и пришли к высшему состоянию. В Алеше есть карамазовская стихия, ее обнаруживают в нем и брат Иван, и Грушенька. Он сам в себе ее чувствует. По замыслу Достоевского, Алеша должен

быть у него человеком, который прошел через испытание свободы. Так понимал Достоевский судьбу человека. Проблема преступления есть проблема о том, все ли дозволено. Все ли дозволено? Эта тема всегда мучила Достоевского, она становилась перед ним все в новых и в новых формах. На эту тему написаны «Преступление и наказание», а также в значительной степени «Бесы» и «Братья Карамазовы». Тема эта ставится испытанием человеческой свободы. Когда пошел человек путем свободы, перед ним стал вопрос, существуют ли нравственные границы его природы, на все ли он может дерзнуть. Свобода, переходящая в своеволие, не хочет уже знать никаких святынь, никаких ограничений. Если нет Бога, если сам человек бог, то все дозволено. И вот человек испытывает свои силы, свое могущество, свое призвание стать человекобогом. Человек делается одержимым какой-нибудь «идеей», и в этой одержимости уже начинает угасать его свобода, он становится рабом какой-то посторонней силы. Этот процесс гениально изображен Достоевским. Тот, кто в своеволии своем не знает границ своей свободы, теряет свободу, тот становится одержимым «идеей», которая его поработывает. Таков — Раскольников. Он совсем не производит впечатления свободного человека. Он — маньяк, одержимый ложной «идеей». У него нет нравственной автономии, ибо нравственная автономия дается самоочищением и самоосвобождением. Что за «идея» у Раскольникова? У Достоевского все ведь имеют свою «идею». Раскольников испытывает границы собственной природы, человеческой природы вообще. Он считает себя принадлежащим к избранной части человечества, не к обыкновенным людям, а к замечательным людям, призванным благодетельствовать человечество. Он думает, что все можно, и хочет испытать свое

могущество. И вот нравственная задача, которая стоит перед человеком с таким сознанием, Достоевским упрощается до элементарной теоремы. Может ли необыкновенный человек, призванный послужить человечеству, убить самое ничтожное и самое безобразное человеческое существо, отвратительную старушонку-процентщицу, которая ничего, кроме зла, не причиняет людям, для того чтобы этим открыть себе путь в будущем к благодетельствованию человечества. Дозволено ли это? И вот с поразительной силой обнаруживается в «Преступлении и наказании», что это не дозволено, что такой человек духовно убивает себя. Тут в имманентно изживаемом опыте показывается, что не все дозволено, потому что природа человеческая сотворена по образу и подобию Божьему и потому всякий человек имеет безусловное значение. Своевольное убийство даже самого последнего из людей, самого зловредного из людей не разрешается духовной природой человека. Когда человек в своеволии своем истребляет другого человека, он истребляет и самого себя, он перестает быть человеком, теряет свой человеческий образ, его личность начинает разлагаться. Никакая «идея», никакие «возвышенные» цели не могут оправдать преступного отношения к самому последнему из ближних. «Ближний» дороже «дальнего», всякая человеческая жизнь, всякая человеческая душа больше стоит, чем благодетельствование грядущего человечества, чем отвлеченные «идеи». Таково христианское сознание. И это раскрывает Достоевский. Человек, который мнил себя Наполеоном, великим человеком, человекобогом, преступив границы дозволенного богоподобной человеческой природой, низко падает, убеждается, что он не сверхчеловек, а бессильная, низкая, трепещущая тварь. Раскольников сознает свое совершенное бесси-

лие, свое ничтожество. Испытание пределов своей свободы и своего могущества привело к ужасным результатам. Раскольников вместе с ничтожной и зловредной старушонкой уничтожил самого себя. После «преступления», которое было чистым экспериментом, потерял он свою свободу и раздавлен своим бессилием. У него нет уже гордого сознания. Он понял, что легко убить человека, что эксперимент этот не так труден, но что это не дает никакой силы, что это лишает человека духовной силы. Ничего «великого», «необыкновенного», мирового по своему значению не произошло от того, что Раскольников убил процентщицу, он был раздавлен ничтожеством происшедшего.

Вечный закон вступил в свои права, и он подпал под его власть. Христос пришел не нарушать, а исполнить закон. И свобода, которую несет с собой Новый Завет, не бунтует против Ветхого Завета, а лишь открывает еще высший мир. И Раскольников должен подпасть под действие непреложного ветхозаветного закона. Не так поступали те, которые были подлинно великими и гениальными, которые совершали великие деяния для всего человечества. Они не считали себя сверхчеловеками, которым все дозволено, они жертвенно служили сверхчеловеческому и потому только много могли дать человеческому. Раскольников прежде всего раздвоенный, рефлектирующий человек, его свобода уже поражена внутренней болезнью. Не таковы подлинно великие люди, в них есть цельность. Достоевский избличает лживость претензий на сверхчеловечество. Обнаруживается, что ложная идея сверхчеловечества губит человека, что претензия на безмерную силу обнаруживает слабость и немощь. Все эти современные стремления к сверхчеловеческому могуществу ничтожны и жалки, они кончаются низвержением человека

в нечеловеческую слабость. И вечной оказывается природа нравственной и религиозной совести. Мука совести не только обличает преступления, но и обличает бессилие человека в его ложных претензиях на могущество. Муки совести Раскольникова не только обнаруживают, что он преступил предел дозволенного, но и обличают слабость и ничтожество.

Тема Раскольникова означает уже кризис гуманизма, конец гуманистической морали, гибель человека от самоутверждения человека. Возникновение мечты о сверхчеловеке и сверхчеловечестве, о высшей морали человеческой означает, что гуманизм изжит и кончился. Для Раскольникова уже не существует гуманности, его отношение к ближнему жестоко и беспощадно. Человек, живое, страдающее конкретное человеческое существо, должен быть принесен в жертву сверхчеловеческой «идее». Во имя «дальнего», нечеловеческого «дальнего» можно как угодно поступить с «ближним», с человеком. Сам Достоевский исповедует религию любви к «ближнему», и он изобличает ложь религии любви к «дальнему», нечеловеческому, сверхчеловеческому. Есть «дальний», который заповедал любить «ближнего». Это — Бог. Но идея Бога есть единственная сверхчеловеческая идея, которая не истребляет человека, не превращает человека в простое средство и орудие. Бог открывает себя через Своего Сына, Сын же Его — совершенный Бог и совершенный человек. Бого-Человек, в котором в совершенстве соединено божеское и человеческое. Всякая другая сверхчеловеческая идея истребляет человека, превращает человека в средство и орудие. Идея человекобога несет с собой смерть человеку. Это можно видеть на примере Ницше. Также смертельна для человечества идея нечело-

веческого коллектива у Маркса, в религии социализма. Достоевский исследует роковые последствия одержимости человека идеей человекобожества в разных ее формах, индивидуалистических и коллективистических. Тут царство человечности кончается, тут не будет уже пощады человеку. Человечность была еще отблеском христианской истины о человеке. Окончательная измена этой истине отменяет гуманное отношение к человеку. Во имя величия сверхчеловека, во имя счастья грядущего, далекого человечества, во имя всемирной революции, во имя безграничной свободы одного или безграничного равенства всех можно замучить или умертвить всякого человека, какое угодно количество людей, превратить всякого человека в простое средство для великой «идеи», великой цели. Все дозволено во имя безграничной свободы сверхчеловека (крайний индивидуализм) или во имя безграничного равенства человечества (крайний коллективизм). Человеческому своеволию предоставлено право по-своему расценивать человеческие жизни и распоряжаться ими. Не Богу принадлежит человеческая жизнь, и не Богу принадлежит последний суд над людьми. Это берет на себя человек, возомнивший себя обладателем сверхчеловеческой «идеи». И суд его беспощаден, безбожен и бесчеловечен. Роковые пути этого человеческого своеволия, в индивидуалистической и коллективистической форме, Достоевский исследует до глубины и изобличает их соблазнительную ложь. Раскольников один из одержимых такой ложной идеей. Он сам, по своеволию и произволу своему, решает вопрос, можно ли убить хотя бы последнего из людей во имя своей «идеи», Но решение этого вопроса принадлежит не человеку, а Богу. Бог есть единственная высшая «идея». И тот, кто не склоняется перед Высшей Волей в решении этого вопроса,

истребляет ближних и самого себя. В этом смысл «Преступления и наказания».

Пути человеческого своеволия, влекущего к преступлению, Достоевский дальше и глубже исследует в «Бесах». Там явлены роковые последствия одержимости и безбожной индивидуалистической идеей, и безбожной коллективистической идеей. Петр Верховенский от одержимости ложной идеей теряет человеческий образ. Разрушение человека очень далеко ушло по сравнению с Раскольниковым. Петр Верховенский на все способен, он считает все дозволенным во имя своей «идеи». Для него не существует уже человека, и он сам не человек. Мы выходим уже из человеческого царства в какую-то жуткую нечеловеческую стихию. Одержимость безбожной идеей революционного социализма в своих окончательных результатах ведет к бесчеловечности. Происходит нравственная идиотизация человеческой природы, теряется всякий критерий добра и зла. Образуется жуткая атмосфера, насыщенная кровью и убийством. Убийство Шатова производит потрясающее впечатление. Что-то вещее, пророческое есть в картине, раскрывающейся в «Бесах». Достоевский первый узнал неотвратимые последствия известного рода идей. Он глубже видел, чем Вл. Соловьев, который острил о русских нигилистах, приписывая им формулу: человек произошел от обезьяны, поэтому будем любить друг друга. Нет, уж если человек не образ и подобие Божие, а образ и подобие обезьяны, то любить друг друга не будут, то будут истреблять друг друга, то разрешат себе всякое убийство и всякую жестокость. Тогда все дозволено. Достоевский показал перерождение и вырождение самой «идеи», самой конечной цели, которая вначале представлялась возвышенной и сообразительной. Сама «идея» безобразна, бессмысленна

и бесчеловечна, в ней свобода переходит в безграничный деспотизм, равенство — в страшное неравенство, обоготворение человека — в истребление человеческой природы. В П. Верховенском, одном из самых безобразных образов у Достоевского, человеческая совесть, которая была еще у Раскольникова, совершенно уже разрушена. Он уже не способен к покаянию, беснование зашло слишком далеко. Поэтому он принадлежит к тем образам у Достоевского, которые не имеют дальнейшей человеческой судьбы, которые выпадают из человеческого царства в небытие. Это — солома. Таков Свидригайлов, Федор Павлович Карамазов, Смердяков, вечный муж. Между тем как Раскольников, Ставрогин, Кириллов, Версилов, Иван Карамазов имеют будущее, хотя бы эмпирически они и погибли, у них есть еще человеческая судьба.

Достоевский исследует и обнаруживает муки совести и покаяние на такой глубине, на какой они до сих пор не были видимы, он открывает волю к преступлению в самой последней глубине человека, в тайных помыслах человека. Муки совести сжигают человеческую душу и тогда, когда человек никаких видимых преступлений не совершил. Человек кается, обличает себя, хотя воля к преступлению не перешла ни в какие действия. Не только закон государственный, но и нравственный суд общественного мнения не доходит до самой глубины человеческой преступности. Человек знает про себя более страшные вещи и считает себя заслуживающим более сурового наказания. Совесть человеческая более беспощадна, чем холодный закон государства, она большего требует от человека. Мы убиваем наших ближних не только тогда, когда прикалываем их физическую жизнь огнестрельным или холодным оружи-

ем. Тайный помысел, не всегда доходящий до человеческого сознания, направленный к отрицанию бытия нашего ближнего, есть уже убийство в духе, и человек ответствен за него. Всякая ненависть есть уже убийство. И все мы убийцы и преступники, хотя бы закон государственный и общественное мнение почитали нас в этом отношении безупречными и не заслуживающими никакой кары. Но сколько убийственных токов испускаем мы из глубины нашей души, из сферы подсознательного, как часто воля наша направлена на умаление и истребление жизни наших ближних. Многие из нас в тайниках своей души пожелали смерти своему ближнему. Преступление начинается в этих тайных помыслах и пожеланиях. И у Достоевского необычайно углубляется и истончается работа совести, она обличает преступление, ускользающее от всякого государственного и человеческого суда. Иван Карамазов не убивал отца своего Федора Павловича. Убил его Смердяков. Но Иван Карамазов казнит себя за преступление отцеубийства, муки совести доводят его до безумия. Он доходит до последних пределов раздвоения личности. Внутреннее зло его является ему, как другое его «я», и терзает его. В тайных помыслах своих, в сфере подсознательного, пожелал Иван смерти отца своего Федора Павловича, дурного и безобразного человека. И он же все время разговаривал о том, что «все дозволено». Он соблазнял Смердякова, поддерживал его преступную волю, укреплял ее. Он — духовный виновник отцеубийства. Смердяков — его второе, низшее «я». Ни суд государственный, ни суд общественного мнения ни в чем не подозревает и не обвиняет Ивана, не доходит до этой глубины. Но сам он переживает муки совести, от которых горит в адском огне его душа, мутится его ум. Ложные, безбожные «идеи» довели его до тайных

помыслов, оправдывающих отцеубийство. И если он человек, который будет еще иметь свою судьбу, то он должен пройти через огненное покаяние, через безумие. Ведь и Митя Карамазов не убивал своего отца и пал жертвой несправедливого суда человеческого. Но он сказал: «Зачем живет такой человек?» И этим он совершил отцеубийство в глубине своего духа. Несправедливую, незаслуженную кару холодного закона он принимает как искупление своей вины. Вся психология отцеубийства в «Братьях Карамазовых» имеет очень глубокий, сокровенный, символический смысл. Путь безбожного своеволия человека должен вести к отцеубийству, к отрицанию отчества. Революция всегда ведь есть отцеубийство. Изображение отношений между Иваном Карамазовым и его другим низшим «я» — Смердяковым принадлежит к самым гениальным страницам у Достоевского. Путь своеволия, путь, отвергающий благоговение перед сверхчеловеческим, должен привести к тому, что подымается образ Смердякова. Смердяков и есть страшная кара, подстерегающая человека. Страшная, безобразная карикатура Смердякова стоит в конце этих стремлений к человекобожеству. Смердяков победит на этом пути. Иван же должен сойти с ума. Такое же глубокое изобличение преступления в тайных помыслах, хотя бы это лишь было попустительством, мы видим в отношении Ставрогина к гибели своей жены Хромоножки. Федька Каторжник, виновник смерти Хромоножки, считает себя соблазненным Ставрогиным, как бы его агентом. И Ставрогин чувствует свою вину. Вот на какой глубине ставит Достоевский проблему зла и преступления.

«Без “высшей идеи” не может существовать ни человек, ни нация. А высшая идея на земле лишь одна, и именно — идея о бессмертной душе человеческой,

ибо все остальные «высшие идеи» жизни, которыми может быть жив человек, лишь из нее одной вытекают». «Самоубийство при потере идеи о бессмертии является совершенной и неизбежной необходимостью для каждого человека, чуть-чуть поднявшегося в своем уровне над скотами». «Идея о бессмертии — это сама жизнь, живая жизнь ее, окончательная формула и главный источник истины и правильного сознания для человечества». Так писал Достоевский в «Дневнике писателя» о бессмертии. У Достоевского была центральная для него мысль, что если нет бессмертия, то все дозволено. Проблема зла и проблема преступления была связана для него с проблемой бессмертия. Как понять эту связь? Мысль Достоевского не означает, что у него была элементарно-упрощенная и утилитарная постановка проблемы зла и преступления. Он не хотел этим сказать, что за зло и преступление человек получит наказание в вечной жизни, а за добро — награду. Такого рода примитивный небесный утилитаризм был ему чужд. Достоевский хотел сказать, что всякий человек и его жизнь в том лишь случае имеет безусловное значение и не допускает обращения с ним как со средством для каких-либо идей или интересов, если он — бессмертное существо. Отрицание бессмертия человека для него равносильно отрицанию человека. Или человек — бессмертный дух, имеющий вечную судьбу, или он преходящий эмпирический феномен, пассивный продукт природной и социальной среды. Во втором случае человек не имеет безусловной цены. Не существует зла и преступления. Достоевский защищает бессмертную душу человека. Бессмертная душа, значит также и свободная душа, имеет вечную безусловную цену. Но она также ответственная душа. Признание существования внутреннего зла и ответственности за

преступления означает признание подлинного бытия человеческой личности. Зло связано с личным бытием, с человеческой самостью. Но личное бытие есть бессмертное бытие. Разрушение бессмертного личного бытия есть зло. Утверждение бессмертного личного бытия есть добро. Отрицание бессмертия есть отрицание того, что существует добро и зло. Все дозволено, если человек не есть бессмертное и свободное личное бытие. Тогда человек не имеет безусловной цены. Тогда человек не ответствен за зло. В центре нравственного мирозерцания Достоевского стоит признание абсолютного значения всякого человеческого существа. Жизнь и судьба самого последнего из людей имеет абсолютное значение перед лицом вечности. Это — вечная жизнь и вечная судьба. И потому нельзя безнаказанно раздавить ни одного человеческого существа. В каждом человеческом существе нужно чтить образ и подобие Божие. И самое падшее человеческое существо сохраняет образ и подобие Божие. В этом нравственный пафос Достоевского. Не только «дальний» — высшая «идея», не только «необыкновенные» люди, как Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов, имеют безусловное значение, но и «ближний», будь то Мармеладов, Лебядкин, Снигирев или отвратительная старушонка-процентщица, — имеют безусловное значение. Человек, который убивает другого человека, убивает самого себя, отрицает бессмертие и вечность в другом и в себе. Такова моральная диалектика Достоевского, неотразимая и чисто христианская. Не утилитарный страх наказаний должен удерживать от преступлений и убийства, а собственная бессмертная природа человека, которая преступлением и убийством отрицается. Совесть человеческая есть выражение этой бессмертной природы.

У Достоевского было двойственное отношение к страданию. И эта двойственность, не сразу понятная, оправдывает противоположные отзывы о Достоевском как о писателе самом сострадательном и самом жестоком. Творчество Достоевского проникнуто беспредельным состраданием к человеку. Достоевский учит жалости и состраданию. В этом нет ему равного. Никто не был так ранен бесконечным страданием человеческим. Сердце Достоевского вечно сочилось кровью. Ему дано было познать каторгу, жить среди каторжников, и он всю жизнь свою предстательствовал за человека перед Богом. Страдания невинных детей более всего поражали и ранили его совесть. И оправдание слезинки ребенка стало для него возможностью теодицеи. Он до глубины понимал бунт против миропорядка, купленного ценою страшных страданий, слез невинно замученных детей. Он весь исходил от бесконечного сострадания. И устами Алеши он ответил на вопрос Ивана, согласился ли бы он «возвести здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой», если бы «для этого необходимо и неминуемо предстояло замучить всего лишь одно крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бившего себя кулачком в грудь, и на неотмщенных слезах его основать это здание», — «нет, не согласился бы». И всю жизнь спрашивал Достоевский, как в сне Мити: «Почему это стоят погорелые матери, почему бедны люди, почему бедно дитя, почему голая степь, почему они не обнимаются, не целуются, почему не поют песен радостных, почему они почернели так от черной беды, почему не кормят дитя?» Но Достоевский менее всего может быть назван сентиментальным, слащавым и расслабляющим гуманистом. Он проповедовал не только сострадание,

но и страдание. Он призывал к страданию и верил в искупительную силу страдания. Человек ответственное существо. И страдание человека не невинное страдание. Страдание связано со злом. Зло связано со свободой. Поэтому свобода ведет к страданию. Путь свободы есть путь страдания. И всегда есть соблазн избавить человека от страданий, лишив его свободы. Достоевский – апологет свободы. Поэтому он предлагает человеку принять страдание как ее неотвратимые последствия. Жестокость Достоевского связана с этим принятием свободы до конца. К самому Достоевскому применимы слова Великого Инквизитора: «Ты взял все, что было необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людям, а потому поступил как бы не любя их вовсе». Это «необычайное, гадательное и неопределенное» связано с иррациональной свободой человека. В страдании видел Достоевский знак высшего достоинства человека, знак свободного существа. Страдание есть следствие зла. Но в страдании сгорает зло. В творениях своих Достоевский проводит человека через чистилище и ад. Он проводит его к преддверию рая. Но рай не раскрывается с такой силой, как ад.

Путь свободы привел человека к путям зла. Путь же зла раздваивает человека. Достоевский – гениальный мастер в изображении раздвоения. Тут у него есть настоящие открытия, которые поражают психологов и психиатров. Великому художнику открывалось больше и открывалось раньше, чем ученым. Беспредельная и пустая свобода, свобода, перешедшая в своеволие, безблагодатная и безбожная свобода не может совершить акта избрания, она тянется в стороны противоположные. Поэтому раздваивается человек, у него образуются два «я», личность раскалывается.

Такими раздвоенными, расколотыми людьми являются все герои Достоевского — и Раскольников, и Ставрогин, и Версилов, и Иван Карамазов. Они потеряли цельность личности, они ведут как бы двойную жизнь. В пределе раздвоения должно выделиться и персонифицироваться другое «я» человека, его внутреннее зло, как черт. Этот предел раздвоения с гениальной силой обнаружен Достоевским в кошмаре Ивана Карамазова, в разговоре его с чертом. Иван говорит черту: «Ты воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых». «Ты — я сам, сам я, только с другой рожей». «Ты не сам по себе, ты — я, ты есть я и более ничего. Ты — дрянь, ты — моя фантазия». Черт у Достоевского не есть уже соблазнительный и прекрасный демон, являвшийся в «красном сиянии, гремя и блистая, с огненными крыльями». Это — серый и пошловатый джентльмен с лакейской душой, который жаждет воплотиться в «семипудовую купчиху». Это дух — небытия, подстерегающий человека. Последний предел зла — пошлость, ничтожество и небытие. Зло в Иване Карамазове — смердяковское начало. Здравый смысл помешал черту принять Христа и воскликнуть «Осанна». «Эвклидов ум» Ивана Карамазова очень родствен этому здравому смыслу, аргументы «Эвклидова ума» и оказываются аргументами, схожими с аргументами черта. Этот черт есть у всех раздвоенных людей Достоевского, хотя менее выявлен у них, чем у Ивана. Второе «я» раздвоенного человека есть дух небытия, есть гибель бытия их личности. В этом втором «я» раскрывается пустая, бессодержательная свобода, свобода небытия. Идеал «Содомский» есть «призрак жизни», соблазн небытия. И в совершенный призрак превращается Свидригайлов, окончательно

отдавшийся Содомскому идеалу. Его уже нет как личности. Изобличается имманентное ничтожество зла. Спасение от раздвоения лишь во второй благодатной свободе, свободе в Истине, свободе во Христе. Чтобы прекратилось раздвоение и исчез кошмар черта, нужно совершить окончательное избрание, избрание подлинного бытия. И любовь проходит у Достоевского через то же раздвоение. В ней раскрываются те же начала.

ГЛАВА V

ЛЮБОВЬ

Все творчество Достоевского насыщено жгучей и страстной любовью. Все происходит в атмосфере напряженной страсти. Он открывает в русской стихии начало страстное и сладострастное. Ничего подобного нет у других русских писателей. Та народная стихия, которая раскрылась в нашем хлыстовстве, обнаружена Достоевским и в нашем интеллигентном слое. Это — дионисическая стихия. Любовь у Достоевского исключительно дионисична. Она терзает человека. Путь человека у Достоевского есть путь страдания. Любовь у него вулканические извержения, динамитные взрывы страстной природы человека. Эта любовь не знает закона и не знает формы. В ней выявляется глубина человеческой природы. В ней все та же страстная динамичность, как и во всем у Достоевского. Это — огонь поедающий и огненное движение. Потом огонь этот превращается в ледяной холод. Иногда любящий представляется нам потухшим вулканом. Русская литература не знает таких прекрасных образов любви, как литература Западной Европы. У нас нет ничего подобного любви трубадуров, любви Тристана и Изольды, Данте и Беатриче, Ромео и Джульетты. Любовь мужчины и женщины, любовный культ женщины — прекрасный цветок христианской культуры Европы. Мы не пережили рыцарства, у нас не было трубадуров. В этом ущербность нашего духа. В русской любви есть что-то тяжелое и мучительное, непростетленное и часто уродливое. У нас не было насто-

ящего романтизма в любви. Романтизм — явление Западной Европы. Любви принадлежит огромное место в творчестве Достоевского. Но это не самостоятельное место. Любовь не самоценна, она не имеет своего образа, она есть лишь раскрытие трагического пути человека, есть испытание человеческой свободы. Тут любви принадлежит совсем иное место, чем у Пушкина любви Татьяны или у Толстого любви Анны Карениной. Тут совсем иное положение занимает женственное начало. Женщине не принадлежит в творчестве Достоевского самостоятельного места. Антропология Достоевского — исключительно мужская антропология. Мы увидим, что женщина интересуется Достоевского исключительно как момент в судьбе мужчины, в пути человека. Человеческая душа есть прежде всего мужской дух. Женственное начало есть лишь внутренняя тема в трагедии мужского духа, внутренний соблазн. Какие образы любви оставил нам Достоевский? Любовь Мышкина и Рогожина к Настасье Филипповне, любовь Мити Карамазова к Грушеньке и Версилова к Екатерине Николаевне, любовь Ставрогина ко многим женщинам. Нигде нет прекрасного образа любви, нигде нет женского образа, который имел бы самостоятельное значение. Всегда мучит трагическая судьба мужчины. Женщина есть лишь внутренняя мужская трагедия.

Достоевский раскрывает безвыходный трагизм любви, неосуществимость любви, нереализуемость ее на путях жизнеустроения. Так же убийственна у него любовь, как у Тютчева:

О, как убийственно мы любим,
Как в бурной слепоте страстей
Мы то всего вернее губим,
Что сердцу нашему милей¹.

¹ Ф. Тютчев «О, как убийственно мы любим» (1851).

У Достоевского нет ни прелести любви, ни благообразия жизни семейной. Он берет человека в тот момент его судьбы, когда пошатнулись уже все устои жизни. Он не раскрывает нам высшей любви, которая ведет к подлинному соединению и слиянию. Тайна брачная не осуществляется. Любовь есть исключительно трагедия человека, раздвоение человека. Любовь есть начало в высшей степени динамическое, накаляющее всю атмосферу и вызывающее вихри, но любовь не есть достижение, в ней ничего не достигается. Она влечет к гибели. Достоевский раскрывает любовь как проявление человеческого своеволия. Она раскалывает и раздваивает человеческую природу. Поэтому она никогда не есть соединение и к соединению не приводит. В творчестве Достоевского есть лишь одна тема — трагическая судьба человека, судьба свободы человека. Любовь лишь один из моментов в этой судьбе. Но судьба человека есть лишь судьба Раскольников, Ставрогина, Кириллова, Мышкина, Версилова, Ивана, Дмитрия и Алеши Карамазовых. Это не есть судьба Настасьи Филипповны, Аглаи, Лизы, Елизаветы Николаевны, Грушеньки и Екатерины Николаевны. Это — мужская судьба. Женщина есть лишь встретившаяся в этой судьбе трудность, она не сама по себе интересует Достоевского, а лишь как внутреннее явление мужской судьбы. У Достоевского нельзя найти культа вечной женственности. И то особенное отношение, которое у него было к матери-сырой земле и к Богородице, не связано никак с его женскими образами и с изображением любви. Лишь в образе Хромоножки как будто что-то приоткрылось. Но и это обычно слишком преувеличивают. Достоевского интересует Ставрогин, а не Хромоножка. Она была лишь его судьбой. В своем творчестве Достоевский раскрывает трагический путь своего мужского

духа, который был для него путем человека. Женщина играла большую роль на этом пути. Но женщина есть лишь соблазн и страсть мужчины. У Достоевского нет ничего подобного проникновению Толстого в женские образы Анны Карениной или Наташи. Анна Каренина не только имеет самостоятельную жизнь, но она главное центральное лицо. Настасья Филипповна и Грушенька — лишь стихии, в которые погружены судьбы мужчин, они не имеют своей собственной судьбы. Судьба Мышкина и Рогожина интересует Достоевского, а Настасья Филипповна есть то, в чем осуществляется эта судьба. Он не способен жить с Настасьей Филипповной так, как Толстой жил с Анной Карениной. Женская inferнальность интересует Достоевского лишь как стихия, пробуждающая мужскую страсть и раздваивающая личность мужчины. Мужчина оказывается замкнутым в себе, он не выходит из себя в другое, женское бытие. Женщина есть лишь сведение мужских счетов с самим собою, лишь решение своей мужской, человеческой темы. Судьба человека для Достоевского есть судьба личности, личного начала в человеке. Но личное начало есть по преимуществу мужское начало. Поэтому у Достоевского такой исключительный интерес к мужской душе и незначительный интерес к душе женской. По истории женской души нельзя проследить судьбы человеческой личности. И поэтому женщина может быть интересна лишь как стихия и атмосфера, в которой протекает судьба мужчины, судьба личности по преимуществу. Мужчина у Достоевского приковывается к женщине страстью. Но это остается как бы его делом с самим собой, со своей страстной природой. Он никогда не соединяется с женщиной. И потому, быть может, так истерична женская природа у Достоевского, потому так надрывна, что она обречена на несоединен-

ность с природой мужской. Достоевский утверждает безысходный трагизм любви. Он так и не раскрывает нам андрогинной человеческой природы. Человек остается у него трагически раздвоенным мужчиной, не имеющим своей Софии, своей Девы. Достоевский недостаточно сознавал, что природа человека — андрогинна, как то открывалось великим мистикам, Якову Бёме и другим. И глубока у него была только постановка темы, что женщина — судьба человека, Но он сам оставался разъединенным с женской природой и познал до глубины лишь раздвоение, Человек для него — мужчина, а не андрогин.

В трагедии мужского духа женщина означает раздвоение. Половая любовь, страсть говорит об утере целостности человеческой природы. Поэтому страсть не целомудренна. Целомудрие есть целостность. Разврат есть разорванность. Достоевский проводит человека через раздвоение во всем. И любовь раздвоена у него на два начала. И любят у него обычно двух. Двойная любовь и двоение в любви изображены им с необычайной силой. Он раскрывает в любви два начала, две стихии, две бездны, в которые проваливается человек, — бездну сладострастия и бездну сострадания. Любовь всегда у Достоевского доходит до предела, он исходит от испуленного сладострастия и от испуленного сострадания. Достоевского только и интересовало выявление этих предельных стихий любви. Его не интересовала мера в любви. Он ведь производил эксперименты над человеческой природой и хотел исследовать глубину ее, поставив человека в исключительные условия. Любовь всегда двоится у Достоевского, предмет любви двоится. Нет единой, целостной любви. Так и должно быть в путях своеволия человека. В этом двоении про-

исходит существенное повреждение личности. Человеческой личности угрожает потерять целостность своего образа. И любовь-сладострастие и любовь-сострадание, не знающие меры, ничему высшему не подчиненные, одинаково сжигают, испепеляют человека. В глубине самого сострадания Достоевский открывает своеобразное сладострастие. Страсть нецельного, раздвоенного человека переходит в иступление, и раздвоенность, разорванность этим не преодолевается. Он остается в самом себе, в своем раздвоении. Он вносит в любовь это свое раздвоение. Любовь влечет к гибели на противоположных своих полюсах. Соединение, целостность, победа над раздвоением никогда не достигается. Ни беспредельное сладострастие, ни беспредельное сострадание не соединяет с любимым. Человек остается одиноким, предоставленным себе в своих полярных страстях, он лишь истощает свои силы. Любовь у Достоевского почти всегда демонична, она порождает беснование, накаляет окружающую атмосферу до белого каления. Не только любящие начинают сходить с ума, но начинают сходить с ума и все окружающие. Иступленная любовь Версилова к Екатерине Николаевне создает атмосферу безумия, она всех держит в величайшем напряжении. Токи любви, соединяющие Мышкина, Рогожина, Настасью Филипповну и Аглаю, накаляют всю атмосферу. Любовь Ставрогина и Лизы порождает бесовские вихри. Любовь Мити Карамазова, Ивана, Грушеньки и Екатерины Ивановны влечет к преступлению, сводит с ума. И никогда и нигде любовь не находит себе успокоения, не ведет к радости соединения. Нет просвета любви. Повсюду раскрывается неблагополучие в любви, темное и истребляющее начало, мучительность любви. Любовь не преодолевает раздвоения, а еще более его углубляет. Две женщины,

как две страдающие стихии, всегда ведут беспощадную борьбу из-за любви, истребляют себя и других. Так сталкиваются Настасья Филипповна и Аглая в «Идиоте», Грушенька и Екатерина Ивановна в «Братьях Карамазовых». Есть что-то не знающее пощады в соревновании и борьбе этих женщин. Та же атмосфера соревнования и борьбы женских страстей есть и в «Бесах», и в «Подростке», хотя и в менее выпуклой форме. Мужская природа раздвоена. Женская природа не просветлена, в ней есть притягивающая бездна, но никогда нет ни образа благословенной матери, ни образа благословенной девы. Вина тут лежит на мужском начале. Оно оторвалось от начала женского, от матери-земли, от своей девственности, т.е. своего целомудрия и цельности, и пошло путем блужданий и двоений. Мужское начало оказывается бессильным перед женским началом. Ставрогин бессилен перед Лизой и Хромоножкой. Версилов бессилен перед Екатериной Николаевной, Мышкин бессилен перед Настасьей Филипповной и Аглаей, Митя Карамазов бессилен перед Грушенькой и Екатериной Ивановной. Мужчины и женщины остаются трагически разделенными и мучают друг друга. Мужчина бессилен овладеть женщиной, он не принимает женской природы внутрь себя и не проникает в нее, он переживает ее как тему своего собственного раздвоения.

Тема двойной любви занимает большое место в романах Достоевского. Образ двойной любви особенно интересен в «Идиоте». Мышкин любит и Настасью Филипповну, и Аглаю. Мышкин — чистый человек, в нем есть ангельская природа. Он свободен от темной стихии сладострастия. Но и его любовь больная, раздвоенная, безысходно-трагическая. И для него двоятся предмет любви. И это двоение есть лишь столкновение двух начал в нем самом. Он бессилен соеди-

ниться и с Аглаей, и с Настасьей Филипповной, он по природе своей не способен к браку, к брачной любви. Образ Аглаи пленяет его, и он готов быть ее верным рыцарем. Но если другие герои Достоевского страдают от избытка сладострастия, то он страдает от его отсутствия. У него нет и здорового сладострастия. Его любовь бесплотна и бескровна. Но с тем большей силой выражается у него другой полюс любви, и перед ним разверзается другая ее бездна. Он любит Настасью Филипповну жалостью, состраданием, и сострадание его беспредельно. Есть что-то испепеляющее в этом сострадании. В сострадании своем он проявляет своеволие, он переходит границы дозволенного. Бездна сострадания поглощает и губит его. Он хотел бы перенести в вечную божественную жизнь то надрывное сострадание, которое порождено условиями относительной земной жизни. Он хочет Богу навязать свое беспредельное сострадание к Настасье Филипповне. Он забывает во имя этого сострадания обязанности по отношению к собственной личности. В сострадании его нет целостности духа, он ослаблен раздвоением, так как он любит и Аглаю другой любовью. Достоевский показывает, как в чистом, ангелоподобном существе раскрывается больная любовь, несущая гибель, а не спасение. В любви Мышкина нет благодатной устремленности к единому, целостному предмету любви, к полному соединению. Такое беспредельное истребляющее сострадание только и возможно к существу, с которым никогда не будешь соединен. Природа Мышкина тоже дионисическая природа, но это своеобразный, тихий, христианский дионисизм. Мышкин все время пребывает в тихом экстазе, каком-то ангелическом иступлении. И, быть может, все несчастье Мышкина в том, что он слишком был подобен ангелу и недостаточно был человеком, не

до конца человеком. Поэтому образ Мышкина стоит в стороне от тех образов Достоевского, в которых он изображает судьбу человека. В Алеше попытался он дать положительный образ человека, которому ничто человеческое не чуждо, которому присуща вся страстная природа человека и который преодолевает раздвоение, выходит к свету. Я не думаю, чтобы образ этот особенно удался Достоевскому. Но на ангелоподобном образе Мышкина, которому многое человеческое было чуждо, нельзя было остановиться, как на выходе из трагедии человека. Трагедия любви у Мышкина переносится в вечность, и ангельская его природа есть один из источников увековечения этой трагедии любви. Достоевский наделяет Мышкина удивительным даром прозрения. Он прозревает судьбу всех окружающих людей, прозревает самую глубину любимых им женщин. У него сближаются восприятия эмпирического мира с восприятиями мира иного. Но этот дар прозрения есть единственный дар Мышкина в отношении к женской природе. Овладеть этой природой и соединиться с ней он бессилен. Замечательно, что у Достоевского всюду женщины вызывают сладострастие или жалость, иногда одни и те же женщины у разных людей вызывают эти разные отношения. Настасья Филипповна у Мышкина вызывает бесконечное сострадание, у Рогожина — бесконечное сладострастие. Соня Мармеладова, мать подростка вызывают жалость. Грушенька вызывает к себе сладострастное отношение. Сладострастие есть в отношении Версилова к Екатерине Николаевне, и он же жалостью любит свою жену; то же сладострастие есть в отношении Ставрогина к Лизе, но в угасающей и задушенной форме. Но ни исключительная власть сладострастия, ни исключительная власть сострадания не соединяет с предметом любви. Тайна брачной любви

не есть ни исключительное сладострастие, ни исключительное сострадание, хотя оба начала привходят в брачную любовь. Но Достоевский не знает этой брачной любви; тайны соединения двух душ в единую душу и двух плотей в единую плоть. Поэтому любовь его изначально осуждена на гибель.

Самое замечательное изображение любви дано Достоевским в «Подростке», в образе любви Версилова к Екатерине Николаевне. Любовь Версилова связана с раздвоением его личности. У него тоже двоящаяся любовь, любовь-страсть к Екатерине Николаевне и любовь-жалость к матери подростка, его законной жене. И для него любовь не есть выход за пределы своего «я», не есть обращенность к своему другому и соединение с ним. Любовь эта — внутренние счеты Версилова с самим собою, его собственная, замкнутая судьба. Личность Версилова всем представляется загадочной, в жизни его есть какая-то тайна. В «Подростке», как и в «Бесах», как и во многих других произведениях, Достоевский прибегает к такому художественному приему, что действие романа начинается после того, как в жизни героев происходит что-то очень важное, определяющее дальнейшее течение событий. Важное событие романа Версилова разыгралось в прошлом, за границей, и на наших глазах изживаются лишь последствия этого события. Женщина играет огромную роль в жизни Версилова. Он — «бабий пророк». Но он так же не способен к брачной любви, как не способен к ней Ставрогин. Он родственник Ставрогина, он — смягченный Ставрогин, в более зрелом возрасте. Мы видим уже внешне его спокойным, до странности спокойным, как бы потухшим вулканом. Но под этой маской спокойствия, почти безразличия ко всему, скрыты

исступленные страсти. Затаенная, не находящая себе выхода, обреченная на гибель любовь Версилова раскаляет вокруг всю атмосферу, порождает вихри. Все точно в исступлении от затаенной страсти Версилова. Так всегда у Достоевского – внутреннее состояние человека, хотя бы ни в чем не выраженное, отражается на окружающей атмосфере. В сфере подсознательного окружающие люди подвергаются сильному воздействию внутренней, глубинной жизни героя. Лишь под конец прорывается безумная страсть Версилова. Он совершает целый ряд бессмысленных действий, обнаруживая этим свою тайную жизнь. Встреча и объяснение Версилова с Екатериной Николаевной в конце романа принадлежат к самым замечательным изображениям любовной страсти. Вулкан оказался не окончательно потухшим. Огненная лава, которая составляла внутреннюю подпочву атмосферы «Подростка», наконец прорвалась. «Я вас истреблю», – говорит Версилов Екатерине Николаевне и обнаруживает этим демоническое начало своей любви. Любовь Версилова совершенно безнадежна и безысходна. Она никогда не узнает тайны и таинства соединения. В ней мужская природа остается оторванной от женской. Безнадежна эта любовь не потому, что она не имеет ответа, нет, Екатерина Николаевна любит Версилова. Безнадежность тут в замкнутости мужской природы, невозможности выйти к своему другому, в раздвоении. Замечательная личность Ставрогина окончательно разлагается и гибнет от этой замкнутости и этого раздвоения.

Достоевский глубоко исследует проблему сладострастия. Сладострастие переходит в разврат. Разврат есть явление не физического, а метафизического порядка.

Своеволие порождает раздвоение. Раздвоение порождает разврат, в нем теряется целостность. Целостность есть целомудрие. Разврат же есть разорванность. В своем раздвоении, разорванности и развратности человек замыкается в своем «я», теряет способность к соединению с другим, «я» человека начинает разлагаться, он любит не другого, а самую любовь. Настоящая любовь есть всегда любовь к другому, разврат же есть любовь к себе. Разврат есть самоутверждение. И самоутверждение это ведет к самоистреблению. Ибо укрепляет человеческую личность, выход к другому, соединение с другим. Разврат же есть глубокое одиночество человека, смертельный холод одиночества. Разврат есть соблазн небытия, уклон к небытию. Стихия сладострастия — огненная стихия. Но когда сладострастие переходит в разврат, огненная стихия потухает, страсть переходит в ледяной холод. Это с изумительной силой показано Достоевским. В Свидригайлове показано онтологическое перерождение человеческой личности, гибель личности от безудержного сладострастия, перешедшего в безудержный разврат. Свидригайлов принадлежит уже к призрачному царству небытия, в нем есть что-то нечеловеческое. Но начинается разврат всегда со своеволия, с ложного самоутверждения, с замыкания в себе и нежелания знать другого. В сладострастии Мити Карамазова еще сохраняется горячая стихия, в нем есть горячее человеческое сердце, в нем карамазовский разврат не доходит еще до стихии холода, которая есть один из кругов дантовского ада. В Ставрогине сладострастие теряет свою горячую стихию, огонь его потухает. Наступает леденящий, смертельный холод. Трагедия Ставрогина есть трагедия истощения необыкновенной, исключительно одаренной личности, истощения от безмер-

ных, бесконечных стремлений, не знающих границы, выбора и оформления. В своеволии своем он потерял способность к избранию. И жутко звучат слова угасшего Ставрогина в письме к Даше: «Я пробовал везде мою силу... На пробах для себя и для показу, как и прежде во всю мою жизнь, она оказалась беспредельною... Но к чему приложить эту силу — вот чего никогда не видел, не вижу и теперь... Я все так же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от этого удовольствие... Я пробовал большой разврат и истощил в нем силы; но я не люблю и не хотел разврата... Я никогда не могу потерять рассудок и никогда не могу поверить идее в такой степени, как он (Кириллов). Я даже заняться идеей в такой степени не могу». Идеал Мадонны и идеал Содомский для него равно притягательны. Но это и есть утеря свободы от своеволия и раздвоения, гибель личности. На судьбе Ставрогина показывается, что желать всего без разбора и границы, оформляющей лик человека, все равно, что ничего уже не желать, и что безмерность силы, ни на что не направленной, все равно, что совершенное бессилие. От безмерности своего беспредметного эротизма Ставрогин доходит до совершенного эротического бессилия, до полной неспособности любить женщину. Раздвоение подрывает силы личности. Раздвоение может быть лишь преодолено избранием, избирающей любовью, направленной на определенный предмет, — на Бога, отменяя дьявола, на Мадонну, отменяя Содом, на конкретную женщину, отменяя дурную множественность неисчислимого количества других женщин. Разврат есть последствие неспособности к избранию, результат утери свободы и центра воли, погружение в небытие вследствие бессилия завоевать себе царство бытия. Разврат есть линия наименьшего

сопротивления. К разврату следует подходить не с моралистической, а с онтологической точки зрения. Так и делает Достоевский.

Царство карамазовщины есть царство сладострастия, утерявшего свою цельность. Сладострастие, сохраняющее цельность, внутренне оправдано, оно входит в любовь, как ее неустрашимый элемент. Но сладострастие раздвоенное есть разврат, в нем раскрывается идеал Содомский. В царстве Карамазовых загублена человеческая свобода, и возвращается она лишь Алеше через Христа. Собственными силами человек не мог выйти из этой притягивающей к небытию стихии. В Федоре Павловиче Карамазове окончательно утеряна возможность свободы избрания. Он целиком находится во власти дурной множественности женственного начала в мире. Для него нет уже «безобразных женщин», нет «мовешек», для него и Елизавета Смердящая — женщина. Тут принцип индивидуализации окончательно снимается, личность загублена. Но разврат не есть первичное начало, губительное для личности. Он — уже последствие, предполагающее глубокие повреждения в строе человеческой личности. Он уже есть выражение распада личности. Распад же этот есть плод своеволия и самоутверждения. По гениальной диалектике Достоевского своеволие губит свободу, самоутверждение губит личность. Для сохранения свободы, для сохранения личности необходимо смирение перед тем, что выше твоего «я». Личность связана с любовью, но с любовью, направленной на соединение со своим другим. Когда стихия любви замыкается в «я», она порождает разврат и губит личность. Разверзающаяся бездна сострадания — другой полюс любви — не спасает личности, не избавляет от демона сладострастия, ибо и в сострадании может открыться

исступленное сладострастие, и сострадание может не быть выходом к другому, слиянием с другим. И в сладострастии, и в сострадании есть вечные стихийные начала, без которых невозможна любовь. И страсть, и жалость к любимому вполне правомерны и оправданны. Но эти стихии должны быть просветлены видением образа, лика своего другого в Боге, слиянием в Боге со своим другим. Только это и есть настоящая любовь. Достоевский не раскрывает нам положительной эротической любви. Любовь Алеши и Лизы не может нас удовлетворить. Нет у Достоевского и культа Мадонны. Но он страшно много дает для исследования трагической природы любви. Тут у него настоящие откровения.

Христианство есть религия любви. И Достоевский принял христианство прежде всего как религию любви. В поучениях старца Зосимы, в религиозных размышлениях, разбросанных в разных местах его творений, чувствуется дух Иоаннова христианства. Русский Христос у Достоевского есть прежде всего провозвестник бесконечной любви. Но подобно тому как в любви мужчины и женщины раскрывает Достоевский трагическое противоречие, оно раскрывается ему и в любви человека к человеку. У Достоевского была замечательная мысль, что любовь к человеку и человечеству может быть безбожной любовью. Не всякая любовь к человеку и человечеству есть христианская любовь. В гениальной по силе прозрения утопии грядущего, рассказанной Версиловым, люди прилепляются друг к другу и любят друг друга, потому что исчезла великая идея Бога и бессмертия. «Я представляю себе, мой милый, — говорит Версилов подростку, — что бой уже кончился и борьба улеглась. После проклятий, комьев гря-

зи и свистков настало затишье и люди остались *одни*, как желали: великая прежняя идея оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший и гревший их, отходит, как то величавое, зовущее солнце в картине Клода Лоррена, но это был уже как бы последний день человечества. И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство. Милый мой мальчик, я никогда не мог вообразить себе людей неблагодарными и оглупевшими. Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к тому, который был Бессмертие, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы и землю, и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно признавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенно, уже не прежнюю любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу иными глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это — все, что у них остается. Они работали бы друг для друга, и каждый отдавал бы всем все свое состояние и тем одним был бы счастлив. Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле ему как отец и мать. «Пусть завтра последний день мой, думал бы каждый, смотря на заходящее солнце; но все равно, я умру, но останутся все они, а после них дети их». И эта мысль, что они останутся, все также любя и трепеща друг за друга, заменила бы мысль о загроб-

ной встрече. О, они торопились бы любить, чтобы заглушить великую грусть в своих сердцах. Они были бы горды и смелы за себя, но сделались бы робкими друг за друга: каждый трепетал бы за жизнь и счастье каждого. Они стали бы нежны друг к другу и не стыдились бы того, как теперь, и ласкали бы друг друга, как дети. Встречаясь, смотрели бы друг на друга глубоким и осмысленным взглядом, и во взглядах их была бы любовь и грусть». В этих изумительных словах Версиров рисует картину безбожной любви. Это — любовь противоположная христианской, не от Смысла бытия, а от бессмыслицы бытия, не для утверждения вечной жизни, а для использования преходящего мгновения жизни. Это — фантастическая утопия. Такой любви никогда не будет в безбожном человечестве; в безбожном человечестве будет то, что нарисовано в «Бесах». Никогда ведь не бывает того, что преподносится в утопиях. Но эта утопия очень важна для раскрытия идеи Достоевского о любви. Безбожное человечество должно прийти к жестокости, к истреблению друг друга, к превращению человека в простое средство. Есть любовь к человеку в Боге. Она раскрывает и утверждает для вечной жизни лик каждого человека. Только это и есть истинная любовь, любовь христианская. Истинная любовь связана с бессмертием, она и есть не что иное, как утверждение бессмертия, вечной жизни. Это — мысль центральная для Достоевского. Истинная любовь связана с личностью, личность связана с бессмертием. Это верно и для любви эротической и для всякой иной любви человека к человеку. Но есть любовь к человеку вне Бога; она не знает вечного лика человека, ибо он лишь в Боге существует. Она не направлена на вечную, бессмертную жизнь. Это безличная, коммунистическая любовь, в которой люди прилепляются друг

к другу, чтобы не так страшно было жить потерявшим веру в Бога и в бессмертие, т.е. в Смысл жизни. Это — последний предел человеческого своеволия и самоутверждения. В безбожной любви человек отрекается от своей духовной природы, от своего первородства, он предает свою свободу и бессмертие. Сострадание к человеку как к трепещущей, жалкой твари, игрищу бессмысленной необходимости — есть последнее прибежище идеальных человеческих чувств, после того как угасла всякая великая Идея и утерян Смысл. Но это не христианское сострадание. Для христианской любви каждый человек есть брат во Христе. Христова любовь есть узрение Богосыновства каждого человека, образа и подобия Божьего в каждом человеке. Человек прежде всего должен любить Бога. Это — первая заповедь. А за ней следует заповедь любви к ближнему. Любить человека только потому и возможно, что есть Бог, единый Отец. Его образ и подобие мы должны любить в каждом человеке. Любить человека, если нет Бога, значит человека почитать за Бога. И тогда подстергает человека образ человекобога, который должен поглотить человека, превратить его в свое орудие. Так невозможной оказывается любовь к человеку, если нет любви к Богу. И Иван Карамазов говорит, что любить ближнего невозможно. Антихристианское человеколюбие есть лживое, обманчивое человеколюбие. Идея человекобога истребляет человека, лишь идея Богочеловека утверждает человека для вечности. Безбожная, антихристианская любовь к человеку и человечеству — центральная тема «Легенды о Великом Инквизиторе». Мы еще вернемся к ней. Достоевский много раз подходил к этой теме — отрицанию Бога во имя социального эвдемонизма, во имя человеколюбия, во имя счастья людей в этой краткой земной жизни. И всякий раз

являлось у него сознание необходимости соединения любви со свободой. Соединение любви со свободой дано в образе Христа. Любовь мужчины и женщины, любовь человека к человеку становится безбожной любовью, когда теряется духовная свобода, когда исчезает лик, когда нет в ней бессмертия и вечности. Настоящая любовь есть утверждение вечности.

ГЛАВА VI

РЕВОЛЮЦИЯ. СОЦИАЛИЗМ

Достоевский — художник и мыслитель эпохи начавшейся подземной революции, революции в духе людей, в духе народа. На поверхности еще оставался старый строй жизни. В эпоху Александра III этот жизненный строй пытался еще в последний раз утвердить себя в кажущемся благообразии. Но внутренне все уже было в бурном движении. Сами идеологи и деятели этого движения не понимали до глубины характера совершающегося процесса. Не они создавали этот процесс, а процесс этот создавал их. Они были активны по внешним жестам, но пассивны по состоянию своего духа, отдавались во власть стихийных духов. Достоевский лучше понимал, что такое началось и к чему это идет. Он с гениальной прозорливостью почуял идейные основы и характер грядущей революции русской, а может быть, и всемирной. Он — пророк русской революции в самом бесспорном смысле этого слова. Революция совершилась по Достоевскому. Он раскрыл ее идейные основы, ее внутреннюю диалектику и дал ее образ. Он из глубины духа, из внутренних процессов постиг характер русской революции, а не из внешних событий окружающей его эмпирической действительности. «Бесы» — роман, написанный не о настоящем, а о грядущем. В русской действительности 60-х и 70-х годов не было еще ни Ставровгина, ни Кириллова, ни Шатова, ни П. Верховенского, ни Шигалева. Эти люди появились у нас позже, уже в XX ве-

ке, когда почва углубилась и начались у нас религиозные веяния. Нечаевское дело, которое послужило поводом к составлению фавулы «Бесов», в своей явленной эмпирии не походило на то, что раскрывается в «Бесах». Достоевский раскрывает глубину, выявляет последние начала, его не интересует поверхность вещей. Глубинные и последние начала должны раскрыться в грядущем. И Достоевский весь обращен к будущему, которое должно родиться от почуянного им бурного внутреннего движения. Самый характер его художественного дара может быть назван пророческим. И чрезвычайно антиномично его отношение к революции. Он — величайший изобличитель лжи и неправды того духа, который действует в революции, он предвидит в грядущем нарастание антихристового духа, духа человекобожества. Но нельзя было бы назвать Достоевского консерватором или реакционером в обычном, вульгарном смысле слова. Он был революционером духа в каком-то более глубоком смысле слова. Для него нет возврата к тому устойчивому, статическому душевно-телесному бытовому строю и укладу жизни, который века существовал до начавшейся революции духа. Достоевский слишком апокалиптически и эсхатологически настроен, чтобы представлять себе такой возврат, такую реставрацию старой, спокойной жизни. Он один из первых почуял, как ускоряется всякое движение в мире, как все идет к концу. «Конец мира идет», — заносит он в свою записную книжку. Консерватором, в обычном смысле слова, нельзя быть при такой настроенности. Вражда Достоевского к революции не была враждой бытового человека, отстаивающего какие-либо интересы старого строя жизни. Это была вражда апокалиптического человека, ставшего на сторону Христа в последней борьбе его с антихристом. Но тот, кто обращен к Христу Грядущему и к последней борьбе

в конце времен, так же человек будущего, а не прошлого, как и тот, кто обращен к грядущему антихристу и в последней борьбе стал на его сторону. Обычная борьба революции и контрреволюции происходит на поверхности. В этой борьбе сталкиваются разные интересы, интересы тех, которые отходят в прошлое и вытесняются из жизни, с интересами тех, которые идут им на смену в первых местах на пиру жизни. Достоевский стоит вне этой борьбы за первые места земной жизни. Большие люди, люди духа, обычно ведь стояли вне такой борьбы и не могли быть причисленными ни к какому лагерю. Можно ли сказать, что Карлейль или Ницше принадлежат к лагерю «революции» или «контрреволюции»? Вероятно, они, как и Достоевский, должны быть признаны «контрреволюционерами» с точки зрения революционной черни и революционной демагогии. Но потому только, что всякий дух враждебен тому, что на поверхности жизни именуется «революциями», что революция духа вообще отрицает дух революции. Достоевский был таким апокалиптическим человеком последних времен. И к нему нельзя подходить с вульгарными и пошлыми критериями «революционности» или «контрреволюционности» старого мира. Для него революция была совершенно реакционной.

Достоевский открывает, что путь свободы, перешедший в своеволие, должен привести к бунту и к революции. Революция есть роковая судьба человека, отпавшего от божественных первооснов, понявшего свою свободу как пустое и бунтующее своеволие. Революция определяется не внешними причинами и условиями, она определяется изнутри. Она означает катастрофические изменения в самом первоначальном отношении человека к Богу, к миру и людям. Достоевский до глубины исследует путь, влекущий человека к революции,

вскрывает его роковую внутреннюю диалектику. Это есть антропологическое исследование о пределах человеческой природы, о путях человеческой жизни. То, что обнаруживает Достоевский и в судьбах индивидуально человека, раскрывает он также и в судьбах народа, в судьбах общества. Вопрос «все ли дозволено?» стоит и перед индивидуальным человеком, и перед целым обществом. И те же пути, которые влекут отдельного человека к преступлению, влекут целое общество к революции. Это аналогичный опыт, схожий момент в судьбе. Подобно тому, как человек, преступивший в своеволии своем границы дозволенного, теряет свою свободу, и народ, в своеволии своем преступивший границы дозволенного, теряет свою свободу. Свобода переходит в насилие и рабство. Безбожная свобода истребляет себя. Этот роковой процесс утери свободы в революции и перерождение ее в неслыханное рабство пророчески предсказан Достоевским, и он гениально раскрывает его во всех его извилинах. Он не любил «революции», потому что она ведет к рабству человека, к отрицанию свободы духа. Это — основной у него мотив. Из любви к свободе восстал он идейно против «революции», избличил ее первоосновы, которые должны вести к рабству. Также должна «революция» привести и к отрицанию равенства и братства людей, к неслыханным неравенствам. Достоевский вскрывает обманчивый характер «революции». Она никогда не достигает того, чем прельщает. В «революции» антихрист подменяет Христа. Люди не захотели свободно соединиться во Христе, и потому они принудительно соединяются в антихристе.

Вопрос о природе «революции» для Достоевского был прежде всего вопросом о социализме. Проблема социализма всегда была в центре внимания Достоевского,

и ему принадлежат самые глубокие мысли о социализме, которые когда-либо были высказаны. Он понял, что вопрос о социализме — религиозный вопрос, вопрос о Боге и бессмертии. «Социализм есть не только рабочий вопрос или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес к земле». Социализм решает вековечный вопрос о всемирном соединении людей, об устройении земного царства. Религиозная природа социализма особенно видна на социализме русском. Вопрос о русском социализме — апокалиптический вопрос, обращенный к всеразрушающему концу истории. Русский революционный социализм никогда не мыслится как относительное переходное состояние в социальном процессе, как временная форма экономического и политического устройства общества. Он мыслится всегда как окончательное и абсолютное состояние, как решение судеб человечества, как наступление царства Божьего на земле. «Ведь русские мальчики как до сих пор орудуют? — говорил Иван Карамазов. — Иные то есть? Вот, например, здешний вонючий трактир, вот они и сходятся, засели в угол. Всю жизнь прежде не знали друг друга, а выйдут из трактира, 40 лет опять не будут знать друг друга, ну и что же, о чем они будут рассуждать, пока поймали минутку в трактирето? О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? а которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца». В этом обнаруживается апокалиптическая природа «русских мальчиков». С этих разговоров «русских мальчиков»

в грязных трактирах и начался русский социализм и русская революция. И Достоевский предвидел, к чему эти разговоры должны привести. «Шигалев смотрел так, как будто ждал разрушения мира и не то, чтобы когда-нибудь, по пророчествам, которые могли бы и не состояться, а совершенно определенно так этак послезавтра утром, ровно в двадцать пять минут одиннадцатого». Все русские революционеры максималистского типа смотрят так, как смотрел Шигалев. Это взгляд апокалиптики и нигилиста, отрицающего путь истории, труд культуры, поднимающейся по ступеням. Нигилистическая закваска, враждебная ценностям культуры и историческим святыням, лежит в основе русского социализма. Но в русском социализме, как в самом крайнем и предельном, будет легче вскрыть природу социализма, чем в более умеренном и культурном социализме европейском.

Социализм как вековечное начало, социализм интегральный, разрешающий судьбу человеческого общества, не есть та или иная экономическая хозяйственная организация. Социализм есть явление духа. Он претендует говорить о последнем, а не о предпоследнем. Он хочет быть новой религией, ответить на религиозные запросы человека. Социализм идет на смену совсем не капитализму. Наоборот, он стоит на одной и той же почве с капитализмом, он плоть от плоти и кровь от крови капитализма. Социализм идет на смену христианства, он хочет заменить собою христианство. Он также проникнут мессианским пафосом и претендует нести благую весть о спасении человечества от всех бедствий и страданий. И социализм возник на юдаистической почве. Он есть секуляризованная форма древнееврейского хилиазма, упование на чувственное, земное царство и земное блаженство Из-

раиля. И не случайно Маркс был еврей. Он сохранил упование на явление грядущего Мессии, обратного Христу, которого отверг еврейский народ. Но избранным народом Божьим, мессианским народом был для него пролетариат. Этот класс был наделен им чертами богоизбранного, мессианского народа. Достоевский не знал Маркса, он не видел перед собой теоретически наиболее совершенной формы социализма. Он знал только французский социализм. Но он гениальным прозрением почуял в социализме то, что потом раскрылось в Марксе и в движении, с ним связанном. Марксистский социализм во всем построен так, что является антиподом христианства. Между ними есть сходство по полярной противоположности. Но и марксистский социализм, наиболее сознательный, не знает до глубины своей природы, сам не знает, какого он духа, так как остается на поверхности. Достоевский идет дальше и глубже в обличении сокровенной природы социализма. Он раскрывает в революционном, атеистическом социализме антихристово начало, антихристов дух. И менее всего потому, что он сам стоит на почве каких-либо «буржуазных» основ и начал. У Достоевского, уж конечно, была более радикальная вражда к «буржуазному» духу, чем у социалистов, которые целиком в плену у этого духа. Достоевский сам был своеобразным христианским, православным социалистом, но этот христианский социализм во всем противоположен социализму революционному, он обращен к грядущему Граду Божьему, а не к построению Вавилонской башни. С социализмом только и можно духовно бороться так, как боролся Достоевский. Его нельзя победить на почве «буржуазных» интересов, потому что в социализме есть своя правда по отношению к этим «буржуазным» интересам.

Внутренняя основа социализма есть неверие в Бога, бессмертие и свободу человеческого духа. Поэтому религия социализма принимает все три искушения, отвергнутые Христом в пустыне. Она принимает соблазн превращения камней в хлебы, соблазн социального чуда, соблазн царства мира сего. Религия социализма не есть религия свободных сынов Божьих, она отрекается от духовного первородства человека, она есть религия рабов необходимости, детей праха. Так как нет смысла жизни и нет вечности, то остается людям прилепиться друг к другу, как в утопии Версилова, и устроить счастье на земле. Религия социализма говорит словами Великого Инквизитора: «Все будут счастливы, все миллионы людей». «Мы заставим их работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь, как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны». «Мы дадим им счастье слабосильных существ, какими они и созданы». Религия социализма говорит религии Христа: «Ты гордишься своими избранниками, но у Тебя лишь избранники, а мы успокоим всех... У нас все будут счастливы... Мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей». Религия хлеба небесного аристократическая религия. Это религия избранников, религия «десяти тысяч великих и сильных». Религия же «остальных миллионов, многочисленных, как песок морской, слабых» — есть религия хлеба земного. Эта религия напишет на своем знамени: «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели». И соблазненный социалистической религией человек предает свою духовную свободу за соблазн хлеба земного. Представители религии социализма «ставят в заслугу себе и своим, что наконец-то

они побороли свободу и сделали так для того, чтобы сделать людей счастливыми». «Ничего и никогда не было для человека и человеческого общества невыносимее свободы. А видишь ли сии камни в этой нагой и раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за Тобой побежит человечество, как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее». И религия социализма говорит Христу: «Ты отверг единственное абсолютное знамя, которое предлагалось Тебе, чтобы заставить всех преклониться перед Тобою бесспорно, — знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы и хлеба небесного... Говорю Тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается». Религия социализма прежде всего ставит своей целью побороть свободу, свободу человеческого духа, которая рождает иррациональность жизни и неисчислимые страдания жизни. Она хочет рационализировать жизнь без остатка, подчинить ее коллективному разуму. Но для этого необходимо покончить со свободой. Отречься же от свободы можно заставить людей соблазном превращения камней в хлебы. Человек несчастен, судьба его трагична, потому что он наделен свободой духа. Заставьте человека отречься от этой несчастной свободы, поработите его соблазнами хлеба земного, и можно будет устроить земное счастье людей. Уже в «Записках из подполья» и «джентльмен с ретроградной и насмешливой физиономией» является представителем иррационального начала в человеческой жизни, которое помешает устроению социальной гармонии и социального счастья, в нем восстанет изначальная свобода человека, которая дороже человеку, чем счастье, чем хлеб насущный. Достоевский делает

очень важное для социальной философии открытие. Страдание людей и отсутствие у многих людей даже хлеба насущного происходит не от того, что эксплуатирует человека человек, один класс — другой класс, как учит религия социализма, а от того, что человек рожден свободным существом, свободным духом. Свободное существо предпочитает страдать и нуждаться в хлебе насущном, чем лишиться свободы духа, чем быть поработанным хлебом земным. Свобода человеческого духа предполагает свободу избрания, свободу добра и зла, а следовательно, и неизбежность страдания в жизни, иррациональность жизни, трагедии жизни. Тут, как и всегда у Достоевского, раскрывается таинственная диалектика идей. Свобода человеческого духа есть и свобода зла, а не только добра. Но свобода зла ведет к своеволию и самоутверждению человека, своеволие же порождает бунт, восстание на самый источник духовной свободы. Безграничное своеволие отрицает свободу, отрекается от свободы. Свобода есть бремя, путь свободы — крестный путь страдания. И вот человек в слабосильном бунте своем восстает против бремени свободы. Свобода переходит в рабство, принуждение. Социализм есть порождение человеческого самоутверждения, человеческого своеволия, но он приканчивает свободу человека. Как выйти из этой антиномии, из этого безысходного противоречия? Достоевский знает только один выход — Христос. Во Христе свобода становится благодатной, соединяется с бесконечной любовью, свобода не может уже перейти в свою противоположность, в злое насилие. Повсюду у Достоевского утопия социального счастья и социального совершенства уничтожает свободу человека, требует ограничения свободы. Так это в шигалевщине и в планах Петра Верховенского, как

и в учении Великого Инквизитора, который ведь под маской католичества проповедует религию социализма, религию хлеба земного, социального муравейника. Достоевский — могущественный критик социального эвдемонизма, изобличитель пагубности его для свободы.

У Достоевского была идея, к которой он много раз возвращается, — о связи социализма с католичеством. Он видит в католичестве, в папской теократии тот же соблазн, что и в социализме. Социализм есть лишь секуляризованное католичество. Поэтому «Легенда о Великом Инквизиторе», к которой мы еще вернемся в отдельной главе, написана одинаково и против социализма, и против католичества. Я даже склонен думать, что она написана более о социализме, чем о католичестве. Мысли Великого Инквизитора до поразительности совпадают с мыслями П. Верховенского, Шигалева и других представителей революционного социализма у Достоевского. Достоевский был убежден, что папа в конце концов пойдет навстречу коммунизму, потому что папская идея и социалистическая идея есть одна и та же идея принудительного устройства царства земного. И религия католичества, и религия социализма одинаково отрицают свободу человеческой совести. Католичество приняло меч Кесаря и соблазнилось царством земным, земным могуществом. Это оно толкнуло народы Европы на тот путь, который должен привести к социализму. В «Дневнике писателя» Достоевский говорит: «Франция и в революционерах Конвента, и в атеистах своих, и в социалистах своих, и в теперешних коммунарах своих — все еще в высшей степени есть и продолжает быть нацией католической вполне и всеце-

ло, вся зараженная католическим духом и буквой его, провозглашающая устами самых отъявленных атеистов своих *Liberte, Egalite, Fraternite — ou la mort*¹, т.е. точь-в-точь, как бы провозгласил это сам папа, если бы только принужден был провозгласить и формулировать *liberte, egalite, fraternite* католическую — его слогом, его духом, настоящим слогом и духом папы Средних веков. Самый теперешний социализм французский есть не что иное, как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи, самое полное и окончательное завершение ее, роковое последствие, вырабатывающееся веками. Ибо социализм французский есть не что иное, как *насильственное* единение человека — идея еще от Древнего Рима идущая и потом всецело в католичестве сохранившаяся». Для Достоевского католичество было носителем идеи римского принудительного универсализма, принудительного всемирного единения людей и устроения их земной жизни. Эта римская идея принудительного универсализма лежит и в основе социализма. И там, и здесь отрицается свобода человеческого духа. И она неизбежно должна отрицаться, когда исповедуется религия царства земного и хлеба земного. Французская революция для Достоевского была «видоизменением и перевоплощением той же древней римской формулы всемирного единения». Эта «формула» должна властвовать и над революцией социалистической, которую Достоевский предчувствовал и предсказывал. И в борьбе, которая разгоралась в Европе, Достоевский был готов стать на сторону протек-

¹ «*Liberte, Egalite, Fraternite — ou la mort*» (франц.) — свобода, равенство, братство — или смерть. Лозунги французской революции конца XVIII в.

стантской Германии, чтобы победить католичество и социализм, римскую идею принудительного соединения людей. Во времена Достоевского социализм был по дреимуществу во Франции, он не знал еще социал-демократии, которая развилась в Германии, не знал марксизма. И поэтому многие суждения его устарели. Но он предвидел что-то очень существенное. Конечно, Достоевский был несправедлив к католичеству. Нельзя отождествлять великий католический мир, необыкновенно богатый и многообразный, с соблазнами и уклонами папской теократической идеи: в нем были св. Франциск и великие святые и мистики, была сложная религиозная мысль, была подлинная христианская жизнь. Также и в восточном православии были соблазны и уклоны византийской цезаритской идеи, и не было в нем той свободы духа, которую проповедовал Достоевский в христианстве. Но поразительна эта аналогия между католичеством и социализмом, этими двумя противоположными идеями. И там и здесь отрицание свободы совести, и там и здесь дух крайней ортодоксальности и нетерпимости, и там и здесь принуждение к добру и добродетели, и там и здесь принудительный универсализм и принудительное соединение людей, и там и здесь организация жизни, не допускающая свободной игры человеческих сил. Социалистическое государство есть не секулярное, а вероисповедное государство, подобно государству католическому, в нем есть господствующее вероисповедание, и полнотой прав обладают лишь те, которые принадлежат к этому господствующему вероисповеданию. Социалистическое государство знает единую истину, к которой принудительно приводит людей, оно не оставляет свободы избрания. Но таково же и византийское православное царство.

Крайности сходятся. На полюсах противоположных одинаково отрицается свобода духа. И это отрицание неизбежно, когда земные цели ставятся выше целей небесных¹.

Достоевский исследует природу революционного социализма и его неотвратимые последствия в явлении шигалевщины. Тут торжествует то же начало, которое потом развивает Великий Инквизитор, но без романтической грусти последнего, без своеобразного величия его образа. Если в католичестве и раскрываются те же начала, что и в социализме, то в неизмеримо высшей форме, эстетически наиболее привлекательной. В революционной шигалевщине раскрывается плоское начало, бесконечная плоскость. Петр Верховенский так формулирует Ставрогину сущность шигалевщины: «Горы сровнять — хорошая мысль, не смешная. Не надо образования, *довольно науки!* И без науки хватит материалу на тысячу лет, но надо устроиться послушанию... Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желание: мы пустим пьянство, сплетни, доносы; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство... Необходимо лишь необходимое — вот девиз земного шара отселе. Но нужна и судорога; об этом позаботимся мы, правители. У рабов должны быть правители. Полное послушание, полная безличность, но раз в тридцать лет Шигалев

¹ Э. Гартман в своей книге «Phenomenologie des sittlichen Bewusstseines», 1879 (3-е изд., 1922. С. 514), говорит, что иезуиты и социал-демократы — явления родственные, одного духа. Они одинаково выражают идею социального эвдемонизма.

пускает и судорогу, и все вдруг начинают поедать друг друга, до известной черты, единственно, чтобы не было скучно. Скука есть ощущение аристократическое». «Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны... Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, не надо высших способностей!» Но это всеобщее принудительное уравнивание, это торжество смертоносного закона энтропии (нарастания и равномерного распределения тепла во вселенной), перенесенного в социальную сферу, не означает торжества демократии. Никаких демократических свобод не будет. Демократия никогда не торжествовала в революциях. На почве этого всеобщего принудительного уравнивания и обезличивания править будет тираническое меньшинство... «Выходя из безграничной свободы, — говорит Шигалев, — я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавляю, однако же, что кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого». Тут чувствуется фанатическая одержимость ложной идеей, которая ведет к существенному перерождению человеческой личности, к утере человеческого облика. Достоевский исследует, как безбрежная социальная мечтательность русских революционеров, русских мальчиков ведет к истреблению бытия со всеми его богатствами, доводит до пределов небытия. Это — очень у него глубоко обосновано. Социальная мечтательность — совсем не невинная вещь. Ей необходимо противопоставить трезвость, суровую ответственность. Эта революционная мечтательность есть болезнь русской души. Достоевский вскрыл ее и поставил ей диагноз и прогноз. Те, которые в своем человеческом своеволии и человеческом самоутверждении претендовали жалеть и любить чело-

века более, чем его жалеет и любит Бог, которые отвергли Божий мир, возвратили билет свой Богу и хотели сами создать лучший мир, без страданий и зла, с роковой неизбежностью приходят к царству шигалевщины. Только в этом направлении могут они исправить дело Божье. Старец Зосима говорит: «Воистину у них мечтательной фантазии более, чем у нас. Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлечший меч погибнет мечом. Если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга, даже до последних двух человек на земле». Изумительные по своей пророческой силе слова.

Достоевский открыл, что бесчестие и сентиментальность — основы русского революционного социализма. «Социализм у нас распространяется преимущественно из сентиментальности». Но сентиментальность есть ложная чувствительность и ложное сострадание. И она нередко кончается жестокостью. Петр Верховенский говорит Ставрогину: «В сущности наше учение есть отрицание чести, и откровенным правом на бесчестье всего легче русского человека за собою увлечь можно». Ставрогин отвечает ему: «Право на бесчестие — да это все к нам прибегут, ни одного там не останется!» П. Верховенский открывает также значение для дела революции Федьки Каторжника и «чистых мошенников». «Ну, эти, пожалуй, хороший народ, иной раз выгодны очень, но на них много времени идет, неусыпный надзор требуется». Размышляя далее о факторах революции, П. Верховенский говорит: «Самая главная сила — цемент, все связывающий, это стыд собственного мнения. Вот это так сила. И кто это работал, кто этот «миленький» тру-

дился, что ни одной-то собственной идеи не осталось ни у кого в голове. За стыд почитают». Эти психические факторы революции говорят о том, что в самых ее первоисточниках и первоосновах отрицается человеческая личность, ее качественность, ее ответственность, ее безусловное значение. Революционная мораль не знает личности как основы всех нравственных оценок и суждений. Это — безличная мораль. Она отрицает нравственное значение личности, нравственную ценность качеств личности, отрицает нравственную автономию. Она допускает обращение со всякой человеческой личностью как с простым средством, простым материалом, допускает применение каких угодно средств для торжества дела революции. Поэтому революционная мораль есть отрицание морали. Революция — аморальна по своей природе, она становится по ту сторону добра и зла. И слишком подходит на нее внешняя контрреволюция. Во имя достоинства человеческой личности и ее нравственной ценности Достоевский восстает против революции и революционной морали. В революционной стихии личность никогда не бывает нравственно активной, никогда не бывает нравственно вменяемой. Революция есть одержимость, беснование. Эта одержимость, это беснование поражает личность, парализует ее свободу, ее нравственную ответственность, ведет к утере личности, к подчинению ее безличной и нечеловеческой стихии. Деятели революции сами не знают, какие духи ими владеют. Их активность кажущаяся, они в сущности пассивны, дух их во власти бесов, которых они допустили внутрь себя. Эту мысль о пассивном характере деятелей революции, об их медиумичности раскрыл по поводу французской революции Жозеф де Местр в своей гениальной книге «*Considerations sur la*

France»¹. В революции теряется человеческий образ. Человек лишен своей свободы, человек — раб стихийных духов. Человек бунтует, но он не автономен. Он подвластен чуждому господину, человеческому и безличному, В этом тайна революций. Этим объясняется их бесчеловечие. Человек, который владел бы своей духовной свободой, своей индивидуально-качественной творческой силой, не мог бы находиться во власти революционной стихии. Отсюда — бесчестье, отсутствие собственного мнения, деспотизм одних и рабство других. По характеру своего мирозерцания Достоевский противопоставляет революции личное начало, качественность и безусловную ценность личности. Он изобличает антихристову ложь безликого и бесчеловеческого коллективизма, лжесоборность религии социализма.

Но в революции торжествует не только шигалевщина, но и смердяковщина. Иван Карамазов и Смердяков — два явления русского нигилизма, две формы русского бунта, две стороны одной и той же сущности. Иван Карамазов — возвышенное, философское явление нигилистического бунта; Смердяков — низкое, лакейское его явление. Иван Карамазов на вершинах умственной жизни делает то же, что Смердяков делает в низинах жизни. Смердяков будет осуществлять атеистическую диалектику Ивана Карамазова. Смердяков — внутренняя кара Ивана. Во всякой массе человеческой, в массе народной больше Смердяковых, чем Иванов. И в революциях, как движениях массовых, количественных, более Смердяковых, чем Иванов. Это Смердяков делает на практике вывод,

¹ «Considerations sur la France» (*франц.*) — «Сображения о Франции».

что все дозволено. Иван совершает грех в духе, в мысли, Смердяков совершает его на деле, воплотив идею Ивана в жизнь. Иван совершает отцеубийство в мысли, Смердяков совершает отцеубийство физически, на самом деле. Атеистическая революция неизбежно совершает отцеубийство, она отрицает отчество, порывает связь сына с отцом. И она оправдывает это преступление тем, что отец был грешный и дурной человек. Такое убийственное отношение сына к отцу есть смердяковщина. Совершив на деле то, что Иван совершил в мыслях, что он в духе разрешил, Смердяков спрашивает Ивана: «Вы вот сами тогда все говорили, что все позволено, а теперь-то почему так встревожены сами-то-с?» Смердяковы революции, осуществив на деле принцип Ивана «все дозволено», имеют основание спросить Иванов революции: «Теперь-то почему так встревожены сами-то-с?» Смердяков возненавидел Ивана, обучившего его атеизму и нигилизму. Во взаимоотношениях Смердякова и Ивана как бы символизируется отношение между «народом» и «интеллигенцией» в революции. Это раскрылось в трагедии русской революции, и подтвердилась глубина прозрения Достоевского. Смердяковское начало, низшая сторона Ивана, должно побеждать в революциях. Подымется лакей Смердяков и на деле заявит, что «все дозволено». В час смертельной опасности для нашей родины он скажет: «Я всю Россию ненавижу». Революция отрицает не только личность, но также и связь с прошлым, с отцами, она исповедует религию убийства, а не воскресения. Убийство Шатова — закономерный результат революции. И потому Достоевский — противник революции.

Возможны три решения вопроса о мировой гармонии, о рае, об окончательном торжестве добра: 1) гармония, рай, жизнь в добре без свободы избрания, без мировой

трагедии, без страдания и творческого труда; 2) гармония, рай, жизнь в добре на вершине земной истории, купленная ценой неисчисляемых страданий и слез всех обреченных на смерть человеческих поколений, превращенных в средство для грядущих счастливых; 3) гармония, рай, жизнь в добре, к которым приходит человек через свободу и страдание в плане, в который войдут все когда-либо жившие и страдавшие, т.е. в Царстве Божьем. Достоевский решительно отвергает первые два решения вопроса о мировой гармонии и рае и принимает только третье решение. В этом сложность идейной диалектики Достоевского о мировой гармонии и прогрессе. Не всегда легко понять, на чьей стороне сам Достоевский. Что принимает сам Достоевский в замечательных мыслях героя «Записок из подполья» и Ивана Карамазова? Каково, наконец, его отношение к земному раю в «Сне смешного человека» и в картине, нарисованной Версиловым? Жизнь идей самого Достоевского нельзя понимать статически — она в высшей степени динамична и антиномична. У него нельзя искать простое «да» и «нет». В бунте подпольного человека и Ивана Карамазова против грядущей мировой гармонии, против религии прогресса Достоевский видит положительную правду, она на их стороне, он сам бунтует. Он в гениальной диалектике раскрывает основные противоречия учения о прогрессе. Путь прогресса влечет человечество к грядущей гармонии, всеобщему счастью и райскому блаженству тех, которые взберутся на его вершину. Но он несет смерть тем бесконечным поколениям, которые своим трудом и своим страданием уготовили эту гармонию. Можно ли нравственно принять гармонию, купленную такой ценой, мирится ли нравственная и религиозная совесть с идеей прогресса? И в словах Ивана Карамазова звучит голос са-

мого Достоевского, его собственная страстная идея: «В окончательном результате я мира этого Божьего — не принимаю, и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не Бога не принимаю, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять. Оговорюсь: я убежден, как младенец, что страдания заживут, изгладятся, что весь обидный комизм человеческих противоречий исчезнет, как жалкий мираж, как гнусное измышление малосильного и маленького, как атом, человеческого «эвклидовского ума», что, наконец, в мировом финале, в момент вечной гармонии, случится и явится что-то до того драгоценное, что хватит его на все сердца, на утоление всех негодований, на искупление всех злодейств людей, всей пролитой ими крови, чтобы не только можно было простить, но и оправдать все, что случилось с людьми, — пусть, пусть это все будет и явится, но я-то всего этого не принимаю и не хочу принять». «Не для того же я страдал, чтобы собою, злодействами и страданиями моими унавозить какую-то будущую гармонию». «Если все должны страдать, чтобы страданиями купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста? Совсем не понятно, для чего должны были страдать и они и зачем им покупать страданиями гармонию? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили для кого-то будущую гармонию?» «От высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре неискупленными слезками своими к «Боженьке». Не стоит, потому что слезки его остались неискупленными. Они должны быть искуплены, иначе не может быть и гармонии». И Иван Карамазов отказывается быть архитектором здания судьбы человеческой, если для

этого необходимо замучить лишь одно крохотное созданище. Он отказывается и от познания добра и зла. «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит?» Иван Карамазов возвращает Богу свой билет на вход в мировую гармонию. Вполне ли разделял Достоевский ход мыслей Ивана Карамазова? И да, и нет. Диалектика Ивана Карамазова есть диалектика «Эвклидова ума», это — диалектика атеиста, отказавшегося принять Смысл мировой жизни. Достоевский возвышается над ограниченностью «Эвклидова ума», и он верит в Бога и в Смысл мира. Но в бунте Ивана Карамазова есть момент раскрывающейся правды, которая есть правда и самого Достоевского. Если нет Бога, если нет Искупителя и искупления, если нет смысла исторического процесса, скрытого для «Эвклидова ума», то мир должен быть отвергнут, то от грядущей гармонии должно отказаться, то прогресс есть безобразная идея. Иван Карамазов в своем бунте идет дальше всех обычных глашатаев религии прогресса, религии революционного социализма. Он отвергает не только Бога, но и мир. В этом есть гениальное прозрение. Обычно атеистическое сознание приходит к мирообожествлению. Мир утверждается с особенной силой именно потому, что нет Бога, нет ничего кроме «мира сего». Если нет божественного Смысла в мире, то человек сам полагает этот смысл в грядущей мировой гармонии. Достоевский идет дальше, он раскрывает последние пределы бунта, отвергающего Бога и божественный Смысл мира. Атеизм «Эвклидова ума» должен отвергнуть и мир, должен восстать и против грядущей мировой гармонии, должен отбросить последнюю религию, религию прогресса. И в этом пределе бунта есть соприкосновение с какой-то положительной правдой. После этого остается лишь один путь, путь ко Христу. Предел бунта

есть небытие, уничтожение мира. Так изобличаются иллюзии революционной религии прогресса. Вот почему Достоевский наполовину вместе с Иваном Карамазовым. Через его диалектику он ведет нас ко Христу. Мир может быть принят, и исторический прогресс с его неисчислимыми страданиями оправдан, если есть божественный Смысл, скрытый от «Эвклидова ума», если есть Искупитель, если жизнь в этом мире есть искупление и если окончательная мировая гармония достигается в Царстве Божьем, а не в царстве мира сего.

Путь своеволия и бунта приводит к отрицанию своих результатов, он самоубийствен. Революционный путь своеволия ведет к религии прогресса и религии социализма. Но в пределе он неизбежно отвергает религию прогресса и религию социализма. Бунт против истории должен перейти в бунт против последних результатов истории, против конечной ее цели. Для того чтобы оправдать и принять грядущее, нужно оправдать и принять прошедшее. Будущее и прошедшее имеют одну судьбу. Необходимо победить дурное разорванное время, соединить прошлое, настоящее и будущее в вечности. Тогда только мировой процесс может быть оправдан. Тогда только можно примириться со «слезинкой ребенка». Мировой процесс можно принять, если есть бессмертие. Если бессмертия нет, то мировой процесс должен быть отвергнут. Это была основная мысль Достоевского. Поэтому второе решение вопроса о мировой гармонии, предлагаемое религией прогресса, Достоевский радикально отвергает и восстает против него. Но неприемлемо для него и первое решение. Мировая гармония без свободы, без познания добра и зла, не выстраданная трагедией мирового процесса, ничего не стоит. К потерянному раю нет возврата. К мировой гармонии человек должен прийти через свободу избра-

ния, через свободное преодоление зла. Принудительная мировая гармония не может быть оправдана и не нужна, не соответствует достоинству сынов Божьих. Так изобличается рай в «Сне смешного человека». Человек должен до конца принять страдальческий путь свободы. И Достоевский раскрывает уже последние результаты этого пути. Мирообожествление и человекообожествление ведет к гибели и небытию. И неизбежен переход на путь богочеловеческий. Во Христе примиряется человеческая свобода с божественной гармонией. Раскрывается возможность третьего решения вопроса о мировой гармонии. Вопрос о мировой гармонии и рае для Достоевского разрешался через церковь. У Достоевского была своя теократическая утопия, которую он противопоставлял не только утопиям социального рая на земле, но и утопии католической теократии. Церковь призвана царствовать в мире. «Не церковь превращается в государство, — говорит отец Паисий. — То Рим и его мечта. То третье дьяволово искушение. А напротив, государство обращается в церковь, доходит до церкви и становится церковью на земле. Что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству, и Риму, и есть лишь великое предназначение православия на земле. От востока земля сия воссияет». «Сие и буди, буди, хотя бы в конце веков». Церковь не есть еще царство, царство Божье, как учит вслед за Бл. Августином католичество. Но в церкви должно раскрыться царство. Это будет новое откровение в церкви, к которому Достоевский был обращен, как к осуществлению пророческой стороны христианства. В русском народе, как народе апокалиптическом, должна раскрыться эта религиозная новь, но в нем же и изоблится окончательно неправда атеистической революции и атеистического социализма. В новом хри-

стианстве, к которому обращается Достоевский, должна раскрыться необычайная свобода и братство во Христе. Социальную любовь противопоставил Достоевский социальной ненависти. Как и все русские религиозные мыслители, Достоевский был противником «буржуазной» цивилизации. И он был врагом Западной Европы, поскольку в ней побеждала эта «буржуазная» цивилизация. В его собственной теократической утопии можно найти элементы своеобразного христианского анархизма и христианского социализма, столь противоположного анархизму атеистическому и социализму атеистическому. Его отношение к государству было не до конца продумано. Его монархизм имел анархическую природу. Это приводит нас к идее религиозного мессианизма, с которым связаны положительные религиозно-общественные идеи Достоевского, к русскому религиозному народничеству.

ГЛАВА VII

РОССИЯ

Достоевский был до глубины русский человек и русский писатель. Его нельзя себе представить вне России. По нему можно разгадывать русскую душу. И сам он был загадкой русской природы. Он совмещал в себе всю противоречивость этой природы. По Достоевскому люди Запада узнают Россию. Но Достоевский не только отражал строй русской души и познавал его, он был также сознательным глашатаем русской идеи и русского национального сознания. И в нем отразились все антиномии и все болезни нашего национального самосознания. Русское смирение и русское самомнение, русскую всечеловечность и русскую национальную исключительность можно открыть в Достоевском, когда он выступает проповедником русской идеи. Когда в своей прославленной речи о Пушкине Достоевский обратился к русским людям, со словами: «Смирись, гордый человек», — то смирение, к которому он призывал, не было простым смирением. Он считал русский народ самым смиренным народом в мире. Но он был горд этим смирением. И нередко русские люди гордятся своим исключительным смирением. Достоевский считал русский народ «народом-богоносцем», единственным «народом-богоносцем». Но такое исключительно мессианское сознание не может быть названо смиренным сознанием. В нем воскресает древнее самочувствие и самосознание народа еврейского. Двойственным

и противоречивым было также отношение Достоевского к Европе. Мы увидим, что Достоевский был настоящим патриотом Европы, ее великих памятников и святынь, ему принадлежат изумительные слова о Европе, которых не сказал ни один западник. В его отношении к Европе сказывается всечеловечность русского духа, способность русского человека переживать все великое, что было в мире, как свое родное. Но он же отрицал, что народы Европы — христианские народы, он произносил смертный приговор Европе. Он был шовинистом. И много есть несправедливого в его суждениях о других национальностях, например о французах, поляках и евреях. Русское национальное самочувствие и самосознание всегда ведь было таким, в нем или иступленно отрицалось все русское и совершалось отречение от родины и родной почвы, или иступленно утверждалось все русское в исключительности, и тогда уже все другие народы мира оказывались принадлежащими к низшей расе. В нашем национальном сознании никогда не было меры, никогда не было спокойной уверенности и твердости, без надрыва и истерии. И в величайшем нашем гении — Достоевском — нет этой твердости, нет вполне созревшего духовно-мужественного национального сознания, чувствуется болезнь нашего национального духа.

Очень своеобразно строение русской души и отличается от строения души западного человека. В русском Востоке открывается огромный мир, который может быть противопоставлен всему миру Запада, всем народам Европы. И чуткие люди Запада это прекрасно чувствуют. Их притягивает загадка русского Востока. Россия есть великая равнина с бесконечными далями. На лице русской земли нет резко очерченных форм, нет границ. Нет в строении русской земли многообразной

сложности гор и долин, нет пределов, сообщающих форму каждой части. Русская стихия разлита по равнине, она всегда уходит в бесконечность. И в географии русской земли есть соответствие с географией русской души. Строение земли, география народа всегда бывает лишь символическим выражением строения души народа, лишь географией души. Все внешнее всегда есть лишь выражение внутреннего, лишь символ духа. И равнинность русской земли, ее безграничность, бесконечность ее далей, ее неоформленная стихийность есть лишь выражение равнинности, безграничности русской души, ее бесконечных далей, ее подвластности неоформленной национальной стихии. Все это лишь символы природы русского человека. Не случайно народ живет в этой или иной природе, на той или иной земле. Тут существует внутренняя связь. Сама природа, сама земля определяется основной направленностью народной души. Русские равнины, как и русские овраги, символы русской души. Во всем строении русской земли чувствуется трудность для человека овладеть этой землей, придать ей форму, подчинить ее культуре. Русский человек во власти своей природы, во власти своей земли, во власти стихии. Это означает, что в строении души русского человека форма не овладевает содержанием, душевно-телесной стихией не овладевает дух. В самом строении русской земли чувствуется затруднительность самодисциплины духа для русского человека. Душа расплывается по бесконечной равнинности, уходит в бесконечные дали. Даль, бесконечность притягивают русскую душу. Она не может жить в границах и формах, в дифференциациях культуры, душа эта устремлена к конечному и предельному, потому что она не знает границ и форм жизни, не встречает дисциплинирующих очертаний и пределов в строении своей земли,

в своей стихии. Это — душа апокалиптическая по своей основной настроенности и устремленности. Душа исключительно чуткая к мистическим и апокалиптическим токам. Она не превращена в крепость, как душа европейского человека, не бронирована религиозной и культурной дисциплиной. Эта душа открывается всем далям, устремлена в даль конца истории. Она легко отрывается от всякой почвы и уносится в стихийном вихре в бесконечную даль. В ней есть склонность к странствованию по бесконечным равнинам русской земли. Недостаток формы, слабость дисциплины ведет к тому, что у русского человека нет настоящего инстинкта самосохранения, он легко истребляет себя, сжигает себя, расплывается в пространстве. Замечательные слова сказаны А. Белым в чудесном стихотворении, посвященном России:

Исчезни в пространство, исчезни,
Россия, Россия моя!¹

Русская душа способна дойти до упоения гибелью. Она мало чем дорожит, мало к чему крепко привязана. У нее нет такой связи с культурой, такой скованности традицией и преданием, как у души западноевропейской. Русский человек чересчур легко переживает кризис культуры, не познав еще настоящим образом культуры. Отсюда характерный для русского человека нигилизм. Он легко отказывается от науки и искусства, от государства и хозяйства, бунтует против унаследованных связей и устремляется в царство неведомого, в неведомую даль. Русская душа способна на радикальные эксперименты, на которые неспособна

¹ «Исчезни в пространство, исчезни...» — цитата из стихотворения А. Белого «Отчаянье» (1908).

душа европейская, слишком оформленная, слишком дифференцированная, слишком скованная в пределах и границах, слишком связанная с традицией и преданием своего рода. Только над русской душой можно было производить те духовные эксперименты, которые производил Достоевский. Достоевский исследовал бесконечные возможности человеческой души, формы и пределы души западноевропейской, ее культурная связанность и рациональная затверделость были бы препятствием для такого рода исследований. Вот почему Достоевский мыслим только в России и только русская душа может быть материалом, над которым он совершал свои открытия.

Достоевский был своеобразным народником, он исповедовал и проповедовал религиозное народничество. Народничество — оригинальное порождение русского духа. Народничества нет на Западе, это — чисто русское явление. Только в России и можно встретить эти вечные противоположения «интеллигенции» и «народа», эту идеализацию «народа», доходящую до преклонения перед ним, это искание в «народе» правды и Бога. Народничество всегда было знаком слабости в России культурного слоя, отсутствия в нем здорового сознания своей миссии. Россия сложилась в необъятное и темное мужицкое царство, возглавленное царем, с значительным развитием классов, с немногочисленным и сравнительно слабым высшим культурным слоем, с гипертрофией охранительного государственного аппарата. Такое строение русского общества, очень отличное от общества европейского, вело к тому, что наш высший культурный слой чувствовал свою беспомощность перед народной стихией, перед темным океаном народным, чувствовал опасность быть погло-

ценным этим океаном. Культурный слой поддерживался царской властью не в меру потребности в народе на высшую культуру. Царская власть, санкционированная религиозно в сознании народа, и охраняла культурный слой от народной тьмы, и гнала его. Он чувствовал себя в тисках. В XIX веке сознание культурного слоя, который с известного момента начал именовать себя «интеллигенцией», сделалось трагическим. Это сознание — патологическое, в нем нет здоровой силы. Высший культурный слой, не имевший крепких культурных традиций в русской истории, не чувствовавший органической связи с дифференцированным обществом, с сильными классами, гордыми своим славным историческим прошлым, был поставлен между двумя таинственными стихиями русской истории — стихией царской власти и стихией народной жизни. Из инстинкта духовного самосохранения он начал идеализировать то одно, то другое начало, то оба вместе, искать в них точки опоры. Над темной бездной народной, необъятной, как океан, ощущал культурный слой всю свою беспомощность и жуткую опасность быть поглощенным этой бездной. И вот культурный слой, переименованный после прихода разночинцев в «интеллигенцию», капитулировал перед народной стихией, начал поклоняться той стихии, которая грозила его проглотить. «Народ» представлялся «интеллигенции» таинственной силой, чуждой и притягивающей. В народе скрыта тайна истинной жизни, в нем есть какая-то особенная правда, в нем есть Бог, который утерян культурным слоем. «Интеллигенция» не чувствовала себя органическим слоем русской жизни, она утратила цельность, оторвалась от корней. Цельность сохранилась в «народе», «народ» живет органической жизнью, он знает какую-то непосредственную правду жизни. Культурный слой не в си-

лах был признать свою культурную миссию перед народом, своего долга вносить свет в тьму народной стихии. Он сомневался в собственной светоносности, не верил в свою правду, подвергал сомнению безусловную ценность культуры. С таким отношением к культуре, которое проявлялось в нашем культурном слое, нельзя выполнять настоящей культурной миссии. Правда культуры была подвергнута религиозному, нравственному и социальному сомнению. Культура родилась в неправде, она куплена слишком дорогой ценой, она означает разрыв с народной жизнью, нарушение органической цельности. Культура есть вина перед «народом», уход от «народа» и забвение «народа». Это чувство вины преследует русскую интеллигенцию на протяжении всего XIX века и подрывает творческую культурную энергию. В русской «интеллигенции» совсем не было сознания безусловных ценностей культуры, безусловного права творить эти ценности. Культурные ценности подвергаются нравственному сомнению, заподозриваются. Это очень характерно для русского народничества. Правду ищут не в культуре, не в ее объективных достижениях, а в народе, в органической стихийной жизни. Религиозная жизнь представляется не духовной культурой, не культурой духа, а органической стихией. Я даю характеристику первооснов русского народничества, независимо от его разных направлений и оттенков. В действительности, народничество у нас прежде всего распадается на религиозное и материалистическое. Но и в материалистическом народничестве, которое было вырождением нашего культурного слоя, сказывается та же психология, что и в народничестве религиозном. У русских атеистических социалистов-народников есть черты сходства с народниками-славянофилами. Та же идеализация народа, то же заподозривание культуры.

В нашем крайнем «правом» и крайнем «левом» направлении иногда бывают поразительные черты схождения, скрыта та же враждебная культуре «черносотенная» стихия. Одна и та же болезнь нашего национального духа обнаруживается на противоположных полюсах. Та же нераскрытость и неразвитость у нас личного начала, культуры личности, культуры личной ответственности и личной чести. Та же неспособность к духовной автономии, та же нетерпимость, искание правды не в себе, а вне себя. Отсутствие рыцарства в русской истории имело роковые последствия для нашей нравственной культуры. Русский «коллективизм» и русская «соборность» почитались великим преимуществом русского народа, возносящим его над народами Европы. Но в действительности это означает, что личность, что личный дух недостаточно еще пробудились в русском народе, что личность еще слишком погружена в природную стихию народной жизни. Поэтому только народническое сознание могло чувствовать правду и Бога не в личности, а в народе.

Что же такое «народ» для народнического сознания, что это за таинственная сила? Само понятие «народа» остается очень нечетким и смешанным. «Народ» в господствующих формах народнического сознания не был нацией как целостным организмом, в который входят все классы, все слои общества, все исторические поколения, интеллигент и дворянин так же, как и крестьянин, купец и мещанин а так же, как и рабочий. Слово «народ» имеет тут не только этот онтологический и единственно правомерный смысл, оно прежде всего имеет смысл социально-классовый. «Народ» есть по преимуществу крестьяне и рабочие, низшие классы общества, живущие физическим трудом. Поэтому дворянин, фабрикант или купец, ученый, писатель

или художник — не «народ», не органическая часть «народа», они противопологаются «народу», как «буржуазия» или как «интеллигенция». В нашем «левом» революционном и материалистическом народничестве окончательно возобладало такое социально-классовое понимание «народа». Но удивительно, что и в народничестве религиозном, и в славянофильстве есть это социально-классовое понимание «народа», и в резком противоречии с органическим направлением славянофильского сознания. И для славянофила, и для Достоевского «народ» есть прежде всего простонародье, крестьянство, мужики. Для них культурный слой оторвался от народа и противоположен «народу» и народной правде. Правда в мужиках, а не в дворянах, не в интеллигенции. Мужики хранят истинную веру. У высшего культурного слоя отнимается право чувствовать себя органической частью народа, раскрывать в собственной глубине народную стихию. Если я дворянин или купец, если я ученый или писатель, инженер или врач, то я не могу чувствовать себя «народом», я должен ощущать «народ» как противоположную себе таинственную стихию, перед которой должен склониться как перед носительницей высшей правды. Имманентное отношение к «народу и «народному» невозможно, и отношение это останется трансцендентным. «Народ» — это есть прежде всего «не-я», противоположное мне, то, перед чем я склоняюсь, что в себе заключает «правду», которой во мне нет, то, перед чем я виноват. Но это — рабское сознание, в нем нет свободы духа, нет сознания собственного духовного достоинства. Ложное «народничество» Достоевского находится в противоречии с замечательными словами о русском дворянстве, вложенными в уста Версилова: «Я не могу не уважать моего дворянства. У нас созданся веками какой-то еще

нигде не бывший высший культурный тип, которого нет в целом мире, — тип всемирного боления за всех. Это — тип русский, но так как он взят в высшем культурном слое народа русского, то, стало быть, я имею честь принадлежать к нему. Он хранит в себе будущее России. Нас может быть всего только тысяча человек — может более, может менее, но вся Россия жила пока лишь для того, чтобы произвести эту тысячу».

Величайшие русские гении на вершине своей духовной жизни и своего культурного творчества не выдерживали испытания высоты и горной свободы духа, они пугались одиночества и бросались вниз, в низины народной жизни, и от слияния с этой стихией надеялись обрести высшую правду. У русских замечательных людей нет пафоса горного восхождения. Они боятся одиночества, покинутости, холода, ищут тепла коллективной народной жизни. В этом существенно отличается русский гений — Достоевский от европейского гения Ницше. И Толстой и Достоевский не выдерживают высоты и бросаются вниз, их притягивает эта темная, необъятная, таинственная стихия народная. В ней более уповают они найти правду, чем в горном восхождении. Таковы были и первые выразители нашего национального сознания — славянофилы. Они стояли на высоте европейской культуры, были самыми культурными русскими людьми. Они поняли, что культура может быть лишь национальной, и в этом они более походили на людей Запада, чем наши «западники». Но они капитулировали перед мужицким царством, ниспали в его таинственную бездну. Они не нашли в себе сил отстаивать свою правду, раскрывать ее в глубине как национальную, общенародную правду, они сбились на путь понимания «народа» как простонародья, противоположно культурному слою, и это имело роковые последствия

для нашего национального самосознания. В нашем «левом», безрелигиозном народничестве были пожаты роковые плоды социально-классового понимания «народа». Бездна между «интеллигенцией» и «народом» была углублена и узаконена. *Национальное* сознание сделалось невозможным, возможным оказалось только *народническое* сознание. А между тем в славянофильстве были заложены основы для органического понимания «народа» как нации, как мистического организма. Но и славянофилы пали жертвой недуга, болезни нашего культурного слоя. Тот же недуг поражает сознание Достоевского. Марксизм теоретически разложил понятие «народа» на классы и этим нанес удар народническому сознанию, но потом сам подвергся народническому перерождению.

Народничество Достоевского — особенное народничество. Это народничество религиозное. Но и славянофилы исповедовали религиозное народничество. Кошелев говорил, что русский народ хорош только с православием, а без православия — дрянь. Славянофилы верили, что русский народ — самый христианский и единственный христианский народ в мире. Но религиозная вера Достоевского в русский народ принадлежит уже другой эпохе. Славянофилы чувствовали себя еще крепко вросшими в землю и землю чувствовали еще твердой под собой. Они были бытовыми людьми, знавшими бытовой уют. В них сильно еще было благодушие русских помещиков, выросших в родных гнездах и всю жизнь остававшихся собственниками этих гнезд. Ничего катастрофического, никаких предчувствий неведомого апокалиптического будущего у них нельзя найти. Достоевский целиком принадлежит эпохе катастрофического мироощущения, эпохе, религиозно об-

ращенной к Апокалипсису. Его мессианское народное сознание становится универсальным, всемирным, обращенным к судьбе всего мира. Славянофилы все еще были провинциалами по сравнению с Достоевским. Отношение Достоевского к Европе существенно иное, чем у славянофилов, несоизмеримо более сложное и более напряженное. И отношение к русской истории меняется. Достоевский не склонен уже исключительно идеализировать допетровскую Русь. Он придает огромное значение Петербургу, петровскому периоду русской истории. Он писатель этого периода. Его интересует судьба человека в петербургской, петровской России, сложный трагический опыт русского скитальца, оторвавшегося от родной почвы в этот период. В этом он идет за Пушкиным. Сама призрачность Петербурга, так гениально им описанная, привлекает Достоевского. Ему совсем чужд московский помещичий и крестьянский быт. Он исключительно занят русской «интеллигенцией» в петербургский период русской истории. Он весь в предчувствиях грядущих катастроф. Он писатель эпохи, в которую началась уже внутренняя революция. Достоевский не был славянофилом в традиционном смысле этого слова, как не был славянофилом и Константин Леонтьев. Это — люди новой формации. В славянофилах не было этой исключительной динамичности Достоевского.

В «Дневнике писателя» мы находим ряд отрицательных отзывов о славянофилах, не всегда даже справедливых: «Славянофилы имеют редкую способность не узнавать своих и ничего не понимать в современной действительности». Достоевский защищает «западников» в противовес славянофилам. «Будто в западниках не было такого же чутья русского духа и народности, как в славянофилах?» «Мы хотели только заявить

о несколько мечтательном элементе славянофильства, который иногда доводит его до совершенного неузнавания своих и до полного разлада с действительностью. Так что во всяком случае западничество было все-таки реальнее славянофильства, и несмотря на все свои ошибки, оно все-таки дальше ушло, все-таки движение осталось на его стороне, тогда как славянофильство постоянно не двигалось с места и даже вменяло это себе в большую честь. Западничество смело задало себе последний вопрос, с болью разрешило его и, через самосознание, воротилось все-таки на народную почву и признало соединение с народными началами и спасение в почве. Мы, со своей стороны, заявляем как факт и твердо верим в непреложность того, что в теперешнем, чуть не всеобщем повороте к почве, сознательном и бессознательном, влияние славянофилов слишком мало участвовало и даже, может быть, совсем не участвовало». Достоевский ценит западников за их опыт, за более сложное сознание, за динамизм воли.

Его возмущает, что славянофилы барски поставили себя вне мучительного процесса жизни, вне движения литературы и смотрели на все свысока. Для Достоевского «русские мальчики», атеисты, социалисты и анархисты — явление русского духа. И наша «западническая» литература явление русского духа. Он стоит за реализм, за трагический реализм жизни против идеализма славянофилов. Достоевский понимал то движение духа, которое совершалось в России. В своем пророческом сознании он раскрывал природу этого движения и указывал страшные пределы, до которых она дойдет. Он стоял на точке зрения духовного опыта, необходимости испытания духа. Славянофилы же в его время, во втором своем поколении, перестали понимать всякое движение, боялись всякого опыта. Это со-

вершенно разные отношения к жизни. «Почвенность» Достоевского глубже «почвенности» славянофилов. Достоевский видит русскую почву в самых глубоких пластах земли, какие обнаруживаются и после землетрясений и провалов. Это — не бытовая почвенность. Это — онтологическая почвенность, узвание народного духа в самой глубине бытия.

Изумительно отношение Достоевского к Европе. Особенно в этом отношении интересны слова Версилова, в которые вложил Достоевский самые нежные свои мысли о Европе. Многие свои мысли он влагает в уста Версилова. Русский человек — всечеловек и самый свободный человек в мире. «Они (европейцы) несвободны, а мы свободны. Только я один в Европе с моей русской тоской тогда был свободен... Всякий француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству, единственно под тем условием, что останется наиболее французом, равно — англичанин и немец. Один лишь русский, даже в наше время, т.е. гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет — как нигде. Я во Франции француз, с немцем — немец, с древним греком — грек и, тем самым, наиболее русский, тем самым, я — настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль». «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа так же была отечеством нашим, как и Россия. О, более. Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их науки и искусства,

вся история их — мне милее, чем Россия. О, русским дороги эти старые, чужие камни, эти чудеса старого Божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим... Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и знаменательный факт, что вот уже почти столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы». Таких слов не мог бы сказать ни один славянофил. Этот мотив повторяется и у Ивана Карамазова. «Я хочу в Европу съездить; и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое дорогое кладбище, вот что. Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними — в то же время убежденный всем сердцем в том, что все это уже давно кладбище и никак не более». То же повторяется в «Дневнике писателя»: «Европа — но ведь это страшная и святая вещь, Европа. О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему ненавистникам Европы, — эта самая Европа, эта страна «святых» чудес». Знаете ли вы, как дороги нам эти «чудеса» и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее, и все великое и прекрасное и великое, совершенное ими. Знаете ли вы, до каких слез и сжатия сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, все более и более заволакивающие ее небосклон? Никогда вы, господа, наши европейцы и западники, столь не любили Европу, сколько мы, мечтатели-славянофилы, по-вашему исконные враги ее». Так не говорили ни славянофилы, ни западники. Лишь один К. Леонтьев, который не был ни славянофилом, ни западником, мог

сказать о прошлом Европы сходные слова. Русские религиозные мыслители типа Достоевского и К. Леонтьева не отрицали великой культуры Западной Европы. Они чтили эту культуру более, чем современные европейские люди. Они отрицали современную европейскую цивилизацию, ее «буржуазный», мещанский дух, обличали в ней измену великим преданиям и заветам прошлого европейской культуры.

Противоположение России и Европы для многих русских писателей и мечтателей было лишь противоположением двух духов, двух типов культуры, было лишь формой духовной борьбы с тенденциями современной цивилизации, угашающей дух. Славянофильство, восточничество было своеобразной аберрацией сознания. Два духа борются в мире, и начинает побеждать дух мещанской цивилизации вследствие измены христианским основам культуры. Дух материалистический возобладал над духом религиозным, прикованность к земным благам закрывает небо. Такова мировая тенденция современной цивилизации. Она впервые ясно обнаружилась у народов Европы. Нас спасала наша «отсталость». И вот является соблазн думать, что эта мировая тенденция современной цивилизации не имеет власти над Россией и русским народом, что мы другого духа, что она есть лишь явление Запада, народов Европы. Религиозные направления русской мысли, русской литературы окрасились в цвет славянофильства, восточничества. Это был защитный цвет. Германия в начале XIX века, в эпоху великого творческого подъема германского идеализма и романтического движения, пережила схожую настроенность и схожее самосознание. Идеалистический дух, романтическая настроенность, преобладание высших духовных интересов утверждались как германский дух, германская настроен-

ность, германские интересы, в противоположность не духовному направлению «Запада», Франции и Англии. Это сопровождалось исключительным подъемом и напряженностью германского мессианского сознания. Но потом Германия пошла по пути материализации и изменила своим высшим заветам духа. Борьба двух духов, двух типов культуры религиозной и безрелигиозной цивилизации всегда была имманентной самой Западной Европе, она велась на европейской почве. Французские романтики, французские символисты, французские католики XIX века, как Барбэ д'Оревилюи, Вильи де Лиль Адан, Гюисманс, Л. Блуа, всем существом своим и всей страдальческой своей жизненной судьбой противились господствующему духу века, т.е. европейской и французской цивилизации XIX века, которая ранила их не менее, чем славянофилов, Достоевского, К. Леонтьева. И они обращались к Средневековью, как к своей духовной родине. Все явление Ницше с его страстной мечтой о трагической, дионисической культуре было страстным и болезненным протестом против торжествующего духа европейской цивилизации. Тема эта — мировая и она не может быть понята как тема о противополжении России и Европы, Востока и Запада. Это — тема о противополжении двух духов, двух типов культуры внутри Европы, и внутри России, на Западе, как и на Востоке. Избранным русским людям, величайшим и оригинальнейшим нашим мыслителям и писателям было дано в этой теме что-то острее почувствовать, чем людям Запада, более связанным характером своей культурной истории. Даже Герцен тут что-то лучше чувствовал, чем чувствовали европейские люди 40-х годов. Но нельзя было сделать отсюда того вывода, что в России не будет побеждать эта мировая тенденция современной цивилизации, этот безрелигиозный дух,

что дух не пойдет и у нас на убыль. В Россию пришли марксисты и имели успех. И в России происходит борьба двух духов, двух типов культуры или точнее — духа с угашением и ослаблением духа, подлинной культуры и цивилизации. И в России может возобладать не дух, не культура. Дух и культуру я не только сближаю, но отождествляю, ибо культура всегда духовна по своей природе, не духовной может быть лишь цивилизация, культура же всегда связана со священным преданием, с культом предков. Достоевский лучше всех, острее всех ощутил двойственность грядущего, нарастание в нем антихристового духа. Он раскрыл движение этого духа в России, в России прежде всего. А К. Леонтьев в последний период своей жизни отчаялся в том, что Россия явит еще новый тип цветущей культуры, противоположный вырождающейся европейской цивилизации, схожий с былыми цветущими культурами Европы. Он дошел до отчаяния, увидев в России торжество ненавистного ему мирового уравнительного процесса, и им были сказаны жуткие слова, что России, быть может, предстоит единственная религиозная миссия — рождение из ее недр антихриста. Так саморазложилась у нас идея религиозного народничества, которому ход русской истории наносит страшные удары. И трагичной оказалась судьба русской мессианской идеи.

«Всякий великий народ должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном заключается спасение мира, что он живет на то, чтобы стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их в согласном хоре к окончательной цели, всем им предназначенной». Так формулирует Достоевский в «Дневнике писателя» свою потребность в мессианском национальном сознании. В таком мессианском

сознании изначально отсутствует национальная исключительность, национальный партикуляризм. Мессианское сознание народа есть универсальное, вселенское сознание. Мессианский народ призван послужить делу спасения всех народов, всего мира. И такую задачу всеобщего спасения ставит Достоевский перед русским народом, народом-богоносцем. Мессианизм не есть национализм. Мессианизм претендует на несоизмеримо большее, чем национализм. Но в нем нет исключительного национального самоутверждения. Славянофилы были в значительной степени националистами по своему сознанию. Они верили, что русский народ являет собою высший тип христианской культуры. Но они не претендовали на то, что русский народ должен спасти все народы и весь мир, раскрывать вселенскую правду. Во всеобъемлющем гении Пушкина открывает Достоевский всечеловечность русского народного духа. Его поражает в Пушкине «способность всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гений чужих наций, перевоплощения почти совершенного». «Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим». В противоположность славянофилам он говорит, что «стремление наше в Европу даже со всеми увлечениями и крайностями его, было не только законно и разумно *в основании своем*, но и народно, совпадало вполне со стремлением самого духа народного, а в конце концов, бесспорно, имеет и высшую цель». «Русская душа, гений народа русского, может быть, наиболее способный из всех народов вместить в себя идею всечеловеческого единения, братской любви». Достоевский с гениальной чуткостью открывает, что беспокойное и мятежное русское скитальчество, странничество нашего духа есть явление глубоко национальное, явле-

ние русского народного духа. «В Алеко Пушкин уже отыскал и гениально отметил несчастного скитальца в родной земле, исторического русского страдальца». Дальнейшей судьбе этого скитальца посвящено все творчество Достоевского. Он его более всего интересовал. Почвенные люди, крепко вросшие в землю, люди крепкого быта не интересовали Достоевского. «Русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтобы успокоиться: дешевле он не примирится». Так раскрывается в русском скитальчестве, в русском отщепенстве всечеловеческий дух русского народа. Мысли Достоевского и тут антиномичны, и антиномизм этот порождается динамизмом мысли, не желающим знать ничего статического и устойчивого. Русский скиталец оторвался от народной почвы. В этом грех его и бесплодие его творческой жизни. Но русский скиталец, которого Достоевский считал продуктом русского барства и презрительно называл «gentilhomme russe et citoyen du monde»¹, — явление глубоко русское и только в России встречающееся, одно из явлений нашего народного духа. Таких антиномических мыслей о «русском скитальце» не могла бы вместить более гладкая славянофильская мысль. Достоевский любил русского скитальца и был страшно заинтересован его судьбой. Он считал русскую «интеллигенцию», оторвавшуюся от «народа», национальным явлением. Очень важно понять это отношение для мирозерцания Достоевского. Поэтому религиозное народничество Достоевского было очень сложным сочетанием антиномических мыслей. Он призывал преклониться перед «правдой народной», искать «истину народную и истину в народе». Под «народом»

¹ «Gentilhomme russe et citoyen du monde» (*франц.*) — русский дворянин и гражданин мира.

же он понимал то мистический организм, душу нации, как великое и таинственное целое, то преимущественно «простой» народ, мужиков. В этом сказывалась обычная неясность и спутанность нашего народнического сознания. Но ведь можно и иначе понять задачу русского скитальца. Он может в своей собственной глубине раскрыть и осознать народную стихию и стать народным потому, что обнаружит эту глубину. Ибо глубина каждого русского человека есть народная глубина. «Народное» не вне меня, не в мужике, а во мне, в глубинном пласте моего собственного бытия, в котором я уже не являюсь замкнутой монадой. Это и будет единственным правильным отношением к «народу» и «народному», имманентным отношением. Я не «народ», оторван от «народа», поскольку я нахожусь на поверхности, а не в глубине. И чтобы стать «народом», мне не нужно никаких мужиков, никакого простонародья, мне нужно лишь обратиться к собственной глубине. То же верно и для сознания церковного. В чем же «правда народная», раскрывающаяся в глубине? Достоевский не заимствовал ее у мужиков, у простонародья, которому эмпирически она чужда, она раскрылась в глубине его духа. Достоевский и есть «народ», более народ, чем все крестьянство России. «Назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, *всечеловеком*. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел всей родной земли, потому что наш удел и есть всемирный». В этом понимании русского предназначения и русской идеи

Достоевский несравненно ближе к Вл. Соловьеву, чем к славянофилам или позднейшим русским националистам. Но в мессианском сознании Достоевского можно открыть противоречия и опасности всякого мессианского сознания.

Мессианская идея внесена в мир древнееврейским народом, избранным народом Божиим, среди которого должен был явиться Мессия. И никакого другого мессианизма, кроме мессианизма еврейского, не существует. Еврейский мессианизм был оправдан явлением Христа. Но после явления Христа в пределах христианского мира невозможно уже мессианское сознание народа. Избранный народ Божий есть все христианское человечество. Народы имеют свои миссии, свое призвание, но сознание мессианское не есть мессианское сознание. Мессианизм еврейский был основан на исключительном сближении и отождествлении религиозного и национального. Мессианское сознание не есть националистическое сознание — всегда ведь партикуляристическое, это сознание универсальное. Еврейский народ не был одним из народов среди народов, это — единственный народ Божий, он призван к делу мирового спасения, к уготовлению Царства Божьего на земле. И мессианское сознание внутри христианского мира есть всегда реюдаизация христианства, возвращение к древнееврейскому отождествлению религиозно-всеобщего с национальным. В древнерусском притязании русского народа, что Россия — Третий Рим, были несомненные элементы юдаизма на христианской почве. Еще в более яркой форме этот юдаизм можно открыть в мессианизме польском. От идеи Третьего Рима идет русское мессианское сознание и проходит через весь XIX век, достигает своего расцвета у великих рус-

ских мыслителей и писателей. До XX века дошла русская мессианская идея, и тут обнаружилась трагическая судьба этой идеи. Императорская Россия мало походила на Третий Рим — в ней, по словам Достоевского, «Церковь была в параличе», была в унижительном подчинении Кесарю. Русские мессианисты были обращены к Граду Грядущему, они Града своего не имели. Уповали, что в России явится новое царство, тысячелетнее Царство Христово. И вот пала императорская Россия, произошла революция, разорвалась великая цепь, связывающая русскую Церковь с русским государством. И русский народ сделал опыт осуществления нового царства в мире. Но вместо Третьего Рима он осуществил Третий Интернационал. И сознание тех, которые осуществляли Третий Интернационал, тоже оказалось по-своему мессианским сознанием. Они сознавали себя несущими свет с Востока, который должен просветить пребывающие в «буржуазной» тьме народы Запада. Такова судьба русского мессианского сознания. Оно есть не только у инока Филофея, но и у Бакунина. Но этим обнаруживается, что в первоосновах мессианского сознания допущена религиозная ложь, ложное отношение между религиозным и народным. Грех народопоклонства лежит в основе мессианского сознания, и за грех этот следует неотвратимая кара.

Противоречия, соблазны и грехи русской мессианской идеи вложены в образ Шатова. Но свободен ли вполне сам Достоевский от Шатова? Конечно, он не Шатов, но он любил Шатова и что-то от Шатова было в нем самом. Все герои Достоевского — части его собственной души, моменты его пути. Шатов говорит Ставрогину: «Знаете ли вы, кто теперь во всей земле единственный народ «богоносец», грядущий обновить и спасти мир именем нового бога, и кому единому даны

ключи жизни и нового слова?» «Всякий народ до тех пор только и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения». Это есть возвращение к языческому партикуляризму. Но далее Шатов окончательно превращается в юдаиста с универсальными притязаниями. «Если великий народ не верует, что в нем одна истина, если не верует, что он один способен и призван все воскресить и спасти своей истиной, то он тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ... Но Истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь Бога Истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ «богоносец» — это русский народ». Тогда Ставрогин задает Шатову роковой вопрос: «Веруете вы сами в Бога или нет?» Шатов залепетал в испуге: «Я верую в Россию, я верую в ее православие... — я верую в тело Христово... я верую, что новое пришествие совершится в России...» «А в Бога? — в Бога?» — настаивает Ставрогин. «Я... я буду веровать в Бога». В этом изумительном диалоге Достоевский сам изобличает ложь религиозного народничества, религиозного народопоклонства, изобличает опасность народнического мессианского сознания. Многие русские люди поверили в народ раньше, чем поверили в Бога, верили в народ более, чем в Бога, и через народ хотят прийти к Богу. Соблазн народопоклонства есть русский соблазн. И в русском сознании религиозное и народное так перемешаны, что трудно их разделить. В русском православии это смешение иногда доходит до отождествления между религиозным и народным. Русский народ верит в русского Христа. Христос — народный Бог, Бог русского крестьянства, с русскими чертами в своем образе. Но это и есть языческий уклон в русском

православии. Национальная религиозная замкнутость и исключительность, отчужденность от западного христианства и резко отрицательное к нему отношение, особенно к миру католическому, все это находится в явном противоречии со вселенским духом христианства. Каждый народ, как и каждая индивидуальность, своеобразно преломляет и выражает христианство. И христианство русского народа должно быть своеобразным христианством, иметь своеобразные и индивидуальные черты. Это нисколько не противоречит вселенскому характеру христианства, так как всеединство христианское есть конкретное, а не абстрактное всеединство. Но в русском христианстве была опасность возобладания народной стихии над универсальным Логосом, женственного начала над мужественным, духа над душой. Эта опасность чувствуется и в самом Достоевском. Часто он проповедует русского, а не всемирного Бога. Нетерпимость Достоевского есть юдаистическая черта в его религиозности. Образ Шатова замечателен тем, что в нем соединяется революционная и «черносотенная» стихия, обнаруживается родство этих двух стихий. Русский революционер-максималист и русский «черносотенец» часто бывают неотличимы, черты сходства между ними поразительны. И одинаково оба соблазняются народопоклонством. Народная стихия мутит их разум, поражает и разлагает их личность. И тот и другой — одержимые. Достоевский это обнаруживает, так как он в самом себе чувствовал и революционное, и «черносотенное» начало. Достоевский открывал в русском народе жуткую стихию, страстную и сладострастную, которой не заметили наши писатели-народники. Не случайно в недрах русского народа народилось хлыстовство, явление очень национальное, характерно русское. В нем перемешалось русское пра-

вославие с исконным русским язычеством, с народным дионисизмом. Русская религиозность, когда она принимает экстатические формы, всегда почти обнаруживает хлыстовский уклон. Народная стихия оказывается сильнее света универсального Логоса.

В русском народе нарушено должное отношение между мужским и женским началом, между духом и душой. И это — источник всех болезней нашего религиозного и национального сознания. С изумительной силой интуитивного проникновения изображена жуткая стихия русского народа в романе Андрея Белого «Серебряный голубь». Россия не Запад, но и не Восток. Она есть великий Востоко-Запад, встреча и взаимодействие восточных и западных начал. В этом сложность и загадочность России.

У Достоевского был пророческий дар. Этот дар оправдан историей. Мы это остро чувствовали, когда поминали сорокалетие со дня смерти Достоевского. Но оправдались главным образом отрицательные, а не положительные пророчества Достоевского о России и о русском народе. «Бесы» — пророческая книга. Это теперь ясно для всех. Но не оправдались многие положительные пророчества Достоевского, которыми переполнен «Дневник писателя». Мучительно читать теперь страницы, написанные о русском Константинополе, о белом царе, о русском народе как исключительно и единственно христианском народе в мире. В одном радикально ошибся Достоевский и оказался плохим пророком. Он думал, что интеллигенция заражена атеизмом и социализмом. Но верил, что народ не примет этого соблазна, останется верен Христовой Истине. Это была аберрация народнического сознания. Религиозное народничество Достоевского ослаби-

ло его пророческий дар. Русская революция опровергла русское религиозное народничество, изобличила иллюзии и обманы народнического сознания. «Народ» изменил христианству, «интеллигенция» же начинает возвращаться к христианству. Самое главное, что нужно окончательно освободиться от всякой классовой точки зрения в религиозной жизни народа. От нее не вполне были свободны славянофилы и Достоевский. Нужно обратиться к личности и искать спасение в ее духовном углублении. И это более согласно с основным направлением духа самого Достоевского. Кончается славянофильство и кончается западничество, невозможно уже русское народничество ни в какой форме. Мы вступаем в новое измерение бытия. И нам необходимо выработать новое, духовное, более мужественное религиозное и национальное сознание. Достоевский бесконечно много дает для выработки этого нового сознания. Но в нем же мы изучаем наши соблазны и грехи. На путях к новой жизни, к духовному возрождению русскому народу предстоит пройти через простое смирение в покаяние, через суровую самодисциплину духа. Тогда только вернется русскому народу его духовная сила. Отказ от мессианского притязания должен укрепить национальное призвание России. Преодоление народничества должно укрепить личность и вернуть ей достоинство ее духовно-культурного призвания.

ГЛАВА VIII
ВЕЛИКИЙ ИНКВИЗИТОР.
БОГОЧЕЛОВЕК И ЧЕЛОВЕКОБОГ

«Легенда о Великом Инквизиторе» – вершина творчества Достоевского, увенчание его идейной диалектики. В ней нужно искать положительное религиозное мирозерцание Достоевского. В ней сходятся все нити и разрешается основная тема, тема о свободе человеческого духа. Она трактуется в легенде прикровенно. Поразительно, что легенда, представляющая небывалую по силе хвалу Христу, влагается в уста атеиста Ивана Карамазова. Легенда-загадка. Остается не вполне ясным, на чьей стороне рассказывающий легенду, на чьей стороне сам автор. Многое предоставлено разгадывать человеческой свободе. Но легенда о свободе и должна быть обращена к свободе. Свет возгорается во тьме. В душе бунтующего атеиста Ивана Карамазова слагается хвала Христу. Судьба человека неотвратимо влечет его или к Великому Инквизитору, или к Христу. Необходимо выбрать. Ничего третьего нет. Третье есть лишь переходное состояние, невыявленность последних пределов. Своеволие ведет к утере и отрицанию свободы духа в системе Великого Инквизитора. И свобода может быть лишь обретена во Христе. Изумителен художественный прием, к которому прибегает Достоевский. Христос все время молчит, он остается в тени. Положительная религиозная идея не находит себе выражения в слове. Истина о свободе неизречен-

на. Выразима легко лишь идея о принуждении. Истина о свободе раскрывается лишь по противоположности идеям Великого Инквизитора, она ярко светит через возражения против нее Великого Инквизитора. Эта прикровенность Христа и Его Истины художественно действует особенно сильно. Аргументирует, убеждает Великий Инквизитор. У него в распоряжении сильная логика, сильная воля, направленная к осуществлению определенного плана. Но безответность Христа, Его краткое молчание убеждает и заражает сильнее, чем вся сила аргументации Великого Инквизитора.

В легенде ставятся лицом к лицу и сталкиваются два мировых начала — свобода и принуждение, вера в Смысл жизни и неверие в Смысл, божественная любовь и безбожное сострадание к людям, Христос и антихрист. Достоевский берет идею, враждебную Христу, в чистом виде. Он начертал возвышенный образ Великого Инквизитора. Это — «один из страдальцев, мучимых великою скорбью и любящих человечество». Он — аскет, он свободен от желания низменных материальных благ. Это — человек идеи. У него есть тайна, Тайна эта неверие в Бога, неверие в Смысл мира, во имя которого стоило бы людям страдать. Потеряв веру, Великий Инквизитор почувствовал, что огромная масса людей не в силах вынести бремени свободы, раскрытой Христом. Путь свободы трудный, страдальческий, трагический путь. Он требует героизма. Он непосилен такому ничтожному, жалкому существу, как человек. Великий Инквизитор не верит в Бога, но он не верит также и в человека. Это ведь две стороны одной и той же веры. Потеряв веру в Бога, нельзя уже верить в человека. Христианство требует не только веры в Бога, но и веры в человека. Христианство есть религия Богочеловечества. Великий Инквизитор пре-

жде всего отрицает идею Богочеловечества, близости и соединенности божеского и человеческого начала в свободе. Человек не выдерживает великого испытания его духовных сил, его духовной свободы, его призванности к высшей жизни. Это испытание его сил было выражением великого уважения к человеку, признанием его высшей духовной природы. От человека многое требуется, потому что он к чему-то великому призван. Но человек отрекается от христианской свободы, от различения между добром и злом. «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит?» Человек не может вынести страданий своих и чужих, а без страданий невозможна свобода, невозможно познание добра и зла. Перед человеком ставится дилемма — свобода или счастье, благополучие и устройство жизни, свобода со страданием или счастье без свободы. И огромное большинство людей идет вторым путем. Первый путь есть путь немногих избранных. Человек отказывается от великих идей Бога, бессмертия и свободы, и им овладевает ложная, безбожная любовь к людям, ложная сострадательность, жажда всеобщего устройства на земле без Бога. Великий Инквизитор восстал против Бога во имя человека, во имя самого маленького человека, того самого человека, в которого он также не верит, как и в Бога. И это особенно глубоко. Обыкновенно целиком отдаются устройению земного благополучия людей те, которые не верят, что человек имеет своим предназначением высшую, божественную жизнь. Бунтующий и самоограниченный «Эвклидов ум» пытается построить миропорядок лучший, чем созданный Богом. Бог создал миропорядок, полный страданий. Он возложил на человека невыносимое бремя свободы и ответственности. «Эвклидов ум» построит миропорядок, в ко-

тором не будет уже таких страданий и ответственности, но не будет и свободы. «Эвклидов ум» неизбежно должен прийти к системе Великого Инквизитора, то есть к созданию муравейника на началах необходимости, к уничтожению свободы духа. Эта тема ставится еще в «Записках из подполья», в «Бесах» у Шигалева и П. Верховенского и разрешается в «Легенде о Великом Инквизиторе». Если мировая жизнь не имеет высшего Смысла, если нет Бога и бессмертия, то остается устройство земного человечества по Шигалеву и Великому Инквизитору. Бунт против Бога неизбежно должен привести к истреблению свободы. Революция, имеющая в своей основе атеизм, неизбежно должна привести к безграничному деспотизму. То же начало лежит в основании католической инквизиции и принудительного социализма, то же неверие в свободу духа, в Бога и человека, в Богочеловека и Богочеловечество. Точка зрения эвдемонизма неизбежно враждебна свободе.

Свобода человеческого духа несовместима со счастьем людей. Свобода аристократична, она существует для немногих избранников. И Великий Инквизитор обвиняет Христа в том, что, обременив людей непосильной свободой, Он поступил, как бы не любя их. Из любви к людям нужно было лишить их свободы. «Вместо того, чтобы овладеть свободой людей, Ты увеличил им ее еще больше. Или Ты забыл, что спокойствие, даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла? Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз и навсегда Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людей, а потому посту-

пил как бы и не любя их вовсе». Для счастья людей необходимо успокоить их совесть, то есть отнять от них свободу выбора. Лишь немногие в состоянии вынести бремя свободы и пойти за Тем, который «возжелал свободной любви человека».

Великий Инквизитор печется о тех многих, неисчислимых, как песок морской, которые не могут вынести испытания свободы. Великий Инквизитор говорит, что «человек ищет не столько Бога, сколько чудес». В этих словах сказывается низкое мнение Великого Инквизитора о человеческой природе, неверие в человека. И он продолжает упрекать Христа: «Ты не сошел со креста... потому что не хотел поработить человека чудом, и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками». «Столь уважая его (человека), Ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком многого от него потребовал... Уважая его менее, менее от него и потребовал бы, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его. Он слаб и подл». Великого Инквизитора возмущает аристократизм религии Христа. «Ты можешь с гордостью указать на этих детей свободы, свободной любви, свободной великолепной жертвы их во имя Твое. Но вспомни, что их было всего только несколько тысяч, да и то богов, а остальные? И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие. Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров. Да неужто же и впрямь приходил Ты лишь к избранным и для избранных». И вот Великий Инквизитор становится на защиту слабосильного че-

ловечества, во имя любви к людям отнимает у них дар свободы, обременяющий страданиями. «Неужели мы не любим человечество, столь смиренно сознав его бессилие, с любовью облегчив его ношу». Великий Инквизитор говорит Христу то, что социалисты обычно говорят христианам: «Свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немислимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою. Убедятся тоже, что не могут никогда быть и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики. Ты обещал им хлеб небесный, но может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным? И если за Тобою, во имя хлеба небесного, пойдут тысячи, десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Или Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих Тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые». «Во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя дух земли и сразится с Тобою и победит Тебя и все пойдут за ним... На месте храма Твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня». Атеистический социализм всегда обвиняет христианство в том, что оно не сделало людей счастливыми, не дало им покоя, не накормило их. И атеистический социализм проповедует религию хлеба земного, за которым пойдут миллионы миллионов, против религии хлеба небесного, за которым пойдут лишь немногие. *Но христианство потому не осчастливило людей и не накормило их, что оно не признает насилия над свободой человеческого духа, свобо-*

дой совести, что оно обращено к свободе человеческой и от нее ждет исполнения заветов Христа. Не христианство виновато, если человечество не пожелало исполнить его и изменило ему. Это вина человека, а не Богочеловека. Для атеистического и материалистического социализма не существует этой трагической проблемы свободы. Он ждет своего осуществления и избавления человечества от принудительной материальной организации жизни. Он хочет побороть свободу, угадать иррациональное начало жизни во имя счастья, сытости и спокойствия людей. Люди «станут свободными, когда откажутся от свободы своей». «Мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы. О, мы убедим их, наконец, не гордиться, ибо Ты вознес их и тем научил гордиться... Мы заставим их работать, но в свободные от трудов часы мы устроим их жизнь, как детскую игру, с детскими песнями, хором, детскими плясками... О, мы разрешим им и грех, ибо они слабы и бессильны». Великий Инквизитор обещает избавить людей «от великой работы и страшных теперешних мук решения личного и свободного. И все будут счастливы, все миллионы существ». «Великий Инквизитор ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных». И в оправдание свое он укажет «на тысячи миллионов счастливых младенцев, не знавших греха». Христа же он обвиняет в гордости. Этот мотив у Достоевского повторяется. В «Подростке» говорят о Версилове: «Это — очень гордый человек, а многие из очень гордых людей верят в Бога, особенно несколько презирающие людей. Тут причина ясная: они выбирают Бога, чтобы не преклониться перед людьми, преклониться перед Богом не так обидно». Вера в Бога — признак горности духа, неверие — признак

плоскости духа. Иван Карамазов понимает головокружительную высоту идеи Бога. «То диво, что такая мысль — мысль о необходимости Бога — могла залезть в голову такому дикому и злему животному, каков человек, до того она свята, до того трогательна, до того премудра и до того делает честь человеку». Если существует высшая природа человека, призвание к высшей цели, то существует и Бог, то есть вера в Бога. Если же нет Бога, то нет и высшей природы человека, то остается только социальный муравейник, основанный на принуждении. И Достоевский в Легенде раскрывает картину социальной утопии, которая повторяется у Шигалева и повсюду, где грезит человек о грядущей социальной гармонии.

В трех искушениях, отвергнутых Христом в пустыне, «предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на земле». Искушения отвергнуты Христом во имя свободы человеческого духа. Христос не хотел, чтобы дух человеческий был поработен хлебом, чудом и царством земным. Великий Инквизитор принимает все три искушения во имя счастья и успокоения людей. Приняв три искушения, он отказывается от свободы. Прежде всего он принимает искушение превращением камней в хлебы. «Ты отверг единственное абсолютное знамя, которое предлагалось Тебе, чтобы заставить всех преклониться перед Тобою бесспорно, — знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы и хлеба небесного». Принятие трех искушений и будет окончательным успокоением человека на земле. «Ты исполнил бы все, что ищет человек на земле, то есть: перед кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться, наконец, всем в бесспорный, общий и со-

гласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третье и последнее мучение людей». Система Великого Инквизитора решает все вопросы о земном устроении людей.

Тайна Великого Инквизитора в том, что он не со Христом, а с *ним*. «Мы не с Тобой, а с *ним*, вот наша тайна». Дух Великого Инквизитора — дух, подменяющий Христа антихристом, является в разных обличьях в истории. Католичество в своей системе папской теократии, превращающей церковь в государство, для Достоевского — одно из обличий духа Великого Инквизитора. Тот же дух можно было бы открыть и в византийском православии, и во всяком цезаризме, и во всяком империализме. Но государство, знающее свои границы, никогда не есть выражение духа Великого Инквизитора, не насилует свободы духа. Христианство в своей исторической судьбе постоянно подвергается соблазну отречения от свободы духа. И не было ничего труднее для христианского человечества, как сохранить верность христианской свободе. Поистине нет ничего мучительнее и невыносимее для человека, чем свобода. И человек находит разные способы отречься от свободы, сбросить с себя ее бремя. Это происходит путем не только отречения от христианства, это совершается и внутри самого христианства. Теория авторитета, игравшая такую роль в истории христианства, есть отречение от тайны Христовой свободы, тайны распятого Бога. Тайна христианской свободы и есть тайна Голгофы, тайна Распятия. Правда, распятая на кресте, никого не насилует, никого не принуждает. Ее можно только свободно обличить и принять. Распятая правда обращена к свободе человеческого духа. Распятый не сошел с креста, как требовали от Него

неверующие и требуют и до нашего времени, потому что «жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим». Божественная правда явилась в мир униженной, растерзанной и распятой силами этого мира, и этим утверждена была свобода духа. Божественная правда, поражающая своим могуществом, торжествующая в мире и силой своей берущая души людей, не требовала бы свободы для своего принятия. Поэтому тайна Голгофы и есть тайна свободы. Сын Божий должен был быть распят силами этого мира, чтобы свобода духа человеческого была утверждена. Акт веры есть акт свободы, свободного обличения мира невидимых вещей. Христос, как Сын Божий, сидящий одесную Отца, видим лишь для акта свободной веры. Для верующей свободы духа видно Воскресение Распятого во Славе. Для неверующего, пораженного и подавленно-го миром видимых вещей, видна лишь позорная казнь плотника Иисуса, лишь поражение и гибель того, что мнило себя божественной правдой. В этом скрыта вся тайна христианства. И всякий раз, когда в христианской истории пытались превратить правду распятую, обращенную к свободе духа, в правду авторитарную, насилующую дух, совершалась измена основной тайны христианства. Идея авторитета в религиозной жизни противоположна тайне Голгофы, тайне Распятия, она хочет Распятие превратить в принуждающую силу этого мира. На этом пути церковь всегда принимает обличье государства, церковь принимает меч Кесаря. Церковная организация принимает юридический характер, жизнь церкви подчиняется юридическим принудительным нормам. Церковная догматическая система принимает рациональный характер. Христова истина подчиняется логически принудительным

нормам. Но не значит ли это, что хотят, чтобы Христос сошел с креста для того, чтобы уверовали в Него. В безумии креста, в тайне распятой правды нет никакой юридической и логической убедительности и принудительности. Юридизация и рационализация Христовой истины и есть переход с пути свободы на путь принуждения. Достоевский остается верен распятой правде, религии Голгофы, то есть религии свободных. Но историческая судьба христианства такова, что эта вера звучит, как новое слово в христианстве. Христианство Достоевского есть новое христианство, хотя он остается верен исконной истине христианства. Достоевский в своем понимании христианской свободы как бы выходит за пределы исторического православия. Для чисто православного сознания он, конечно, более приемлем, чем для сознания католического, но и консервативное православие должна пугать духовная революционность Достоевского, его безмерная свобода духа. Как и все великие гении, Достоевский стоит на вершине. Серединное же религиозное сознание раскрывает себя на плоскости. Соборность религиозного сознания есть качество сознания, соборность ничего общего не имеет с количествами, с коллективностью, она может быть у нескольких более, чем у миллионов. Религиозный гений может более выражать качество соборности, чем народный коллектив в количественном смысле слова. Так всегда бывает. Достоевский был одинок в своем сознании христианской свободы, количество было против него. Но в нем было качество соборности. В своем понимании свободы он родствен Хомякову, который тоже возвышался над официальным православным сознанием. Православие Хомякова и Достоевского отличается от православия и митрополита Филарета, и Феофана Затворника.

Дух Великого Инквизитора может одинаково проявляться на крайней «правой» и на крайней «левой». Мысли Великого Инквизитора повторяются революционерами и социалистами — П. Верховенским и Шигалевым. Шигалев «предлагает, в виде конечного решения вопроса — разделение человечества на две неравные части. Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятыми. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо, и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать». И Шигалев, подобно Великому Инквизитору, был «фанатиком человеколюбия». У революционера Шигалева, как у Великого Инквизитора, «рабы должны быть равны; без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство». Равенство возможно лишь при деспотизме. И когда общество устремляется к равенству, оно неизбежно должно прийти к деспотизму. Стремление к равенству, к равному счастью и равной сытости, должно привести к величайшему неравенству, к тираническому господству меньшинства над большинством. Это Достоевский великолепно понимал и показал. В «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевский еще более имел в виду социализм, чем католичество. Господство папской теократии с ее опасными уклонами все ведь в прошлом. Грядущее царство Великого Инквизитора связано не с католичеством, а с атеистическим и с материалистическим социализмом. Социализм принимает три искушения, отвергнутые Христом в пустыне, отрекается от свободы духа во имя счастья и успокоения миллионов людей. Он прежде всего соблазняется превращением камней в хлебы. Но если камни и могут

быть превращены в хлебы, то страшной ценой — утери свободы человеческого духа. Социализм принимает царство мира сего и поклоняется ему. Но царство мира сего достигается все тем же путем, путем отречения от свободы духа. Система социализма как религии, противоположной христианству, подобно системе Великого Инквизитора, основана на неверии в Истину и Смысл. Но если нет Истины и нет Смысла, то остается один лишь высокий мотив сострадания к массе людской, желание дать ей бессмысленное счастье в краткий миг земной жизни. Тут, конечно, речь идет о социализме как о новой религии, а не как о системе социальных реформ, не как об экономической организации, в которой может быть своя правда.

Великий Инквизитор полон сострадания к людям, он по-своему демократ и социалист. Он соблазнен злом, принявшим обличье добра. Такова природа антихристового соблазна. Антихристово начало не есть старое, грубое, сразу видимое зло. Это — новое, утонченное и соблазняющее зло, оно всегда является в обличье добра. В антихристовом зле всегда есть подобие христианскому добру, всегда остается опасность смешения и подмены. Образ добра начинает двоиться. Образ Христа перестает ясно восприниматься, он смешивается с образом антихриста. Являются люди с двоящими мыслями. Все творчество Мережковского отражает на себе это смешение образа Христа и антихриста, эту постоянную подмену. Достоевский предвидел наступление такого состояния человеческого духа, он пророчески показал нам его. Антихристов соблазн является тогда, когда человек в пути своем доходит до крайнего раздвоения. Тогда почва душевная становится зыбкой. Тогда теряются старые, привычные критерии и не нарождается новых. Замечательно совпадение начерта-

ния антихристового духа в «Легенде о Великом Инквизиторе» и в других местах Достоевского и у Владимира Соловьева в «Повести об Антихристе». И у В. Соловьева антихрист — человеколюбец и социалист, и у него он принимает все три искушения и хочет осчастливить людей, устроить земной рай, подобно Шигалеву и Великому Инквизитору. Таков же образ антихристового духа в замечательном романе английского католического писателя Бенсена «Князь мира сего». Роман Бенсена показывает, что не все католики соблазнены духом Великого Инквизитора. У Бенсена есть те же предчувствия и прозрения, что у Достоевского и Вл. Соловьева.

Разворачивающаяся диалектика Достоевского основана на противопоставлении Богочеловека и человекобога, Христа и антихриста. Судьба человека осуществляется в столкновении полярных начал Богочеловеческих и человекобожеских, Христовых и антихристовых. Раскрытие идеи человекобога принадлежит Достоевскому. И особенной остроты эта идея достигает в образе Кириллова. Тут мы погружаемся окончательно в атмосферу Апокалипсиса. Ставится последняя проблема человеческой судьбы. «Будет новый человек, счастливый и гордый, — говорит Кириллов, как бы в бреду. — Кому будет все равно: жить или не жить, тот будет новый человек. Кто победит боль и страх, тот сам бог будет. А тот Бог не будет». «Бог есть боль страха смерти. Кто победит боль и страх, тот сам станет Бог. Тогда новая жизнь, тогда новый человек, все новое». «Будет богом человек и переменится физически. И мир переменится, и дела переменятся, и мысли, и все чувства». «Кто смеет убить себя, тот Бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет». Кириллов верит не в будущую вечную, а в здешнюю вечную жизнь, когда «время вдруг останавливается и будет вечно». Время «погаснет

в уме». «Мир закончит» тот, кому имя будет «человекобог». «Богочеловек?» — переспрашивает Ставрогин. «Человекобог, — отвечает Кириллов, — в этом разница». Общественный путь человекобожества ведет к системе Шигалева и Великого Инквизитора. Индивидуальный путь человекобожества ведет к духовному эксперименту Кириллова. Кириллов хочет быть спасителем человека, дать ему бессмертие. Для этого он актом своеволия приносит себя в жертву, убивает себя. Но смерть Кириллова не есть крестная смерть, не есть Голгофа, приносящая спасение. Она во всем противоположна смерти Христа. Христос исполнил волю Отца. Кириллов исполняет свою волю, объявляет своеволие. Христа распинает «мир сей». Кириллов сам себя убивает. Христос открывает вечную жизнь в ином мире. Кириллов хочет утвердить здешнюю вечную жизнь. Путь Христа лежит через Голгофу к Воскресению, к победе над смертью. Путь Кириллова оканчивается смертью и не знает Воскресения. Смерть торжествует на пути человекобога. Единственный не смертный человекобог был Богочеловек. Человек хочет быть антиподом Богочеловека, полярным Ему и вместе с тем подобным Ему. В Кириллове Достоевский показывает последние пределы человекобожества, внутреннюю габель идеи человекобога. И Кириллов, столь же чистый, столь же аскетический человек, как и Великий Инквизитор. Эксперимент происходит в совершенно очищенной атмосфере. Но весь путь человека у Достоевского, путь раздвоения ведет к человекобожеству. И обнаруживается внутренняя габельность человекобожества для образа человека.

Положительные религиозные идеи Достоевского, его своеобразное понимание христианства нужно искать прежде всего в «Легенде о Великом Инквизиторе».

В ней Достоевский более гениален, более единствен, чем в образе Зосимы и Алеши, чем в поучениях «Дневника писателя». Прикровенный образ Христа родствен ницшевскому Заратустре. Тот же дух горной свободы, та же головокружительная высота, тот же аристократизм духа. Это — оригинальная черта в понимании Достоевским Христа, на которую еще не было указано. Такого отождествления образа Христа со свободой духа, доступной лишь немногим, никогда не бывало. Эта свобода духа возможна только потому, что Христос отказывается от всякой власти над миром. Воля к власти лишает свободы и того, кто властвует, и тех, над кем властвуют. Христос знает только власть любви, это — единственная власть, совместимая со свободой. Религия Христа есть религия свободы и любви, свободной любви между Богом и людьми. Как не походит это на пути, которыми пытались осуществлять христианство в мире! Не только консервативное католичество, но и консервативное православие должно встретить затруднения в признании Достоевского своим. В нем были пророческие начала, он обращен к новому откровению в христианстве. Он выходит за пределы исторического христианства. Положительные идеи, которые Достоевский проповедовал в «Дневнике писателя», не выражают всей глубины и новизны его религиозно-общественных идей. В них он экзотеричен, он приспособляется к уровню среднего сознания. До конца понять его религиозные идеи можно лишь в свете апокалиптического сознания. Христианство Достоевского — не историческое, а апокалиптическое христианство. Он ставит апокалиптическую тему. И решение ее нельзя втиснуть в рамки исторического христианства. Образы Зосимы и Алеши, с которыми Достоевский связывает свои положительные религиозные идеи, нельзя

признать художественно особенно удавшимися. Образ Ивана Карамазова сильнее и убедительнее, и через тьму его светит больший свет. Не случайно Достоевский удаляет Зосиму в самом начале романа. Он не мог бы показать его на протяжении всего романа. Но все-таки в Зосиму ему удалось вложить черты своего нового христианства. Зосима не есть образ традиционного старчества. Он не похож на оптинского старца Амвросия. Его не признали своим оптинские старцы. Зосима прошел уже тот трагический путь, которым ведет Достоевский человека. Он слишком хорошо понимал карамазовскую стихию в человеке. Он уже мог ответить на новую муку человека, на которую не могут ответить старцы традиционного образца. Он обращен уже к радости воскресения. Старец Оптиной Пустыни не мог, вероятно, бы сказать: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие есть уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите, любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию, постигнешь в вещах». «Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, все люби, ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоей и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и немногим дается, а избранным». Старцу Амвросию была совершенно чужда эта экстаичность. Не было у него этой обращенности к мистической земле и к новому принятию природы. Можно было бы тут искать черты сходства со св. Франциском Ассизским, религиозным гением, выходящим за пределы официальных образцов святости. Но земля

Умбрии очень отличается от русской земли, и на ней произрастают разные цветы. Цветок мировой святости, произраставший на умбрийской земле, не знает себе равного. Зосима есть лишь выражение пророческих предчувствий Достоевского, не находящих себе художественно вполне адекватного выражения. Новая святость должна явиться после того, как человек пройдет свой трагический путь. Зосима является после подпольного человека, Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Версилова, после царства Карамазовых. Но из недр самого карамазовского царства должен явиться новый человек, родиться новая душа.

Это рождение новой души описано в главе «Братьев Карамазовых» «Кана Галилейская». От главы этой веет духом нового Иоаннова христианства. Свет этого Иоаннова христианства воссиял для Алеши после того, как душа его была объята мраком тьмы. Ослепительно-белая истина религии Воскресения предстала перед ним после того, как он испытал безмерную горечь торжествующей смерти и тления. Он призывается на брачный пир. Он не видит уже старца Зосимы в гробу и не чувствует соблазнительного запаха тления. «К нему подошел он, сухенький старичок, с мелкими морщинками на лице, радостный и тихо смеющийся. Гроба уже нет, и он в той же одежде, как и вчера сидел с нами, когда собрались к нему гости. Лицо все открытое, глаза сияют. Как же это он, стало быть, тоже на пиру, тоже званный на брак в Кане Галилейской». И старичок говорит ему: «Пьем вино новое, вино радости новой, великой». И Воскресение в душе Алеши победило смерть и тление. Он пережил новое рождение. «Полная восторга душа его жаждала свободы, места, широты». «Тишина земная как бы сливалась с небесною, тай-

на земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел и вдруг, как подкошенный, повергся на землю. Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами и исступленно клялся любить ее, любить во веки веков... Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарилась в уме его — и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга». Так заканчивается у Достоевского путь блужданий человека. Оторвавшийся от природы, от земли, человек был ввергнут в ад. В конце пути своего человек возвращается к земле, к природной жизни, воссоединяется с великим космическим целым. Но для человека, прошедшего путь своеволия и бунта, нет естественного возврата к земле. Возврат возможен лишь через Христа, лишь через Кану Галилейскую. Через Христа возвращается человек к мистической земле, на свою родину, в эдем Божественной природы. Но это уже преображенная земля и преображенная природа. Старая земля, ветхая природа для человека, познавшего своеволие и раздвоение, закрыта. Нет возврата в потерянный рай. К новому раю должен идти человек. Столкновение старого, черного, закостенелого суеверного христианства с новым белым христианством изображено в лице отца Ферапонта, врага Зосимы. Ферапонт есть вырождение и омертвление в православии, погружение его во тьму. Зосима есть возрождение православия, явление нового духа в православии. Смешение Святого Духа со «святодухом» есть окончатель-

ное погружение в тьму сознания Ферапонта. Он полон злобных чувств против Зосимы. Алеша принимает христианство Зосимы, а не христианство Ферапонта. Поэтому он нового духа. Зосима говорит: «Ибо и отрекшиеся от христианства и бунтующие против него, в существе своем сами того же самого Христова облика суть, таковыми же и остались». Эти слова, чудовищные для ферапонтов, указывают на то, что образ и подобие Божие не погибли окончательно в Раскольникове, Ставрогине, Кириллове, Иване Карамазове, что им есть возврат ко Христу. Через Алешу они возвращаются ко Христу — на свою духовную родину.

Достоевский был глубоко христианский писатель. Я не знаю более христианского писателя. И споры о христианстве Достоевского обычно ведутся на поверхности, а не в глубине. Шатов говорит Ставрогину: «Не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с истиной?» Слова, принадлежащие Ставрогину, могли бы быть сказаны самим Достоевским и, наверное, не раз им говорились. Через всю свою жизнь пронес он исключительное, единственное отношение к Христу. И он был из тех, которые скорее отреклись бы от истины во имя Христа, чем от Христа. Для него не было истины вне Христа. Его чувство Христа было очень страстное и глубоко интимное. Глубину христианства Достоевского нужно искать прежде всего в его отношении к человеку и человеческой судьбе. Такое отношение к человеку возможно только для христианского сознания. Но у Достоевского оно было творчеством внутри христианства. Раскрывающееся в творчестве Достоевского отношение к человеку глубже поучений Зосимы и «Дневника писателя». Тут рас-

крывается что-то еще не бывшее в мировой литературе. Последние выводы из христианского антропоцентризма сделаны Достоевским. Религия окончательно переходит в духовную глубину человека. Духовная глубина возвращается человеку. И делается это не так, как делает германское сознание, германская мистика и германский идеализм. Там в духовной глубине исчезал образ человека, исчезал в Божестве. У Достоевского и в самой последней глубине остается образ человека. И это делает его исключительным христианином. Христианской метафизики Достоевского нужно искать прежде всего в «Легенде о Великом Инквизиторе», бездонная глубина которой все еще недостаточно разгадана. Легенда есть настоящее откровение о христианской свободе.

Достоевский был провозвестником своеобразной православно-русской теократической идеи, религиозного света с Востока. В «Братьях Карамазовых» намечается эта теократическая идеология, и отдельные мысли о ней разбросаны по разным местам «Дневника писателя». Некоторым представляется эта теократическая идеология самым существенным в идеях Достоевского. Вряд ли можно с этим согласиться. В теократической идеологии Достоевского нет ничего особенно оригинального и есть много противоречащего его самым основным и действительно оригинальным религиозным идеям. Теократическая идея есть по существу своему ветхозаветная, юдаистическая идея, преломившаяся потом в римском духе. Она связана с ветхозаветным богосознанием. Теократия не может не быть принудительной. Свободная теократия (выражение Вл. Соловьева) есть *contradictio in adjecto*¹. И все истори-

¹ *Contradiction in adjecto* (лат.) — противоречие в определении.

ческие теократии, дохристианские и христианские, были принудительными, были всегда смещением двух планов бытия, двух порядков, небесного и земного, духовного и материального, церковного и государственного. Идея теократии неизбежно сталкивается с христианской свободой, она есть отречение от свободы. И Достоевский в «Легенде о Великом Инквизиторе» наносит последние, самые сильные удары ложной теократической идее земного рая как извращения теократической идеи. Свобода Христова возможна лишь при отказе притязаний земной власти. Теократия же неизбежно предполагает земное властвование. В теократической идее самого Достоевского смешиваются разнородные элементы, старые и новые. В ней остается ложное, юдаистически-римское притязание церкви быть царством: в мире сем остается роковая идея Бл. Августина, которая должна вести к царству Великого Инквизитора. С этой ложной теократической идеей связано у Достоевского и ложное отношение к государству, недостаточное признание самостоятельного значения государства, не теократического, а мирского государства, оправдываемого религиозно изнутри, а не извне, имманентно, а не трансцендентно. Теократия неизбежно должна перейти в принуждение, должна отрицать свободу духа, свободу совести, но в отношении к государству она заключает в себе анархический уклон. И этот ложный анархизм, это нежелание увидеть религиозный смысл самостоятельного государства были у Достоевского. Это — русская черта, и тут сказывается, быть может, какая-то русская болезнь. В русской апокалиптической настроенности отражается своеобразие нашего духа, с ней связана чуткость к грядущему. Но в русской апокалиптичности есть и что-то нездоровое, недостаток духовного мужества. Апокалиптичность рус-

ского народа, вопреки пророчествам Достоевского, не охранила его от соблазна антихристового зла. Не только «интеллигенция», но и «народ» легко пошел на соблазн трех искушений и отрекся от первородной свободы духа. Достоевский был духовным первоисточником религиозно-апокалиптических течений в России. С ним связаны и все формы неохристианства. Он раскрывает и новые соблазны, подстерегающие эти апокалиптические течения русской мысли, предвидит появление утонченного, с трудом распознаваемого зла. Но сам он не всегда был свободен от этих соблазнов. Вечной же, светозарной правдой Достоевского остается поведенная им правда о человеке, о человеческой свободе и человеческой судьбе.

ГЛАВА IX

ДОСТОЕВСКИЙ И МЫ

Наша духовная и умственная история XIX века разделяется явлением Достоевского. Явление Достоевского означало, что в России родились новые души. Между славянофилами и идеалистами 40-х годов и духовными течениями начала XX века лежит духовный переворот — творчество Достоевского. Внутренняя катастрофа отделяет нас от 40-х годов. Мы ушли в другие измерения, еще неведомые людям той более спокойной и счастливой эпохи. Мы принадлежим не только иной исторической, но и иной духовной эпохе. Наше мироощущение сделалось катастрофическим. Это Достоевский нам его привил. Киреевские, Хомяковы, Аксаковы, с которыми были у Достоевского, есть и у нас, некоторые общие верования и идеи, не знали еще того катастрофического мироощущения, которое захватило потом даже таких сравнительно спокойных и устойчивых людей, как, например, кн. Е. Н. Трубецкого. Люди 40-х годов жили еще в бытовом ритме, они чувствовали еще под собой твердую почву и в тех случаях, когда исповедовали мечтательный и романтический идеализм. В душевном строе их не образовалось еще провалов. Одоевский и Станкевич так же мало походят на людей эпохи Достоевского, как и славянофилы. Славянофилам и западникам, враждовавшим и спорившим друг с другом, легче было понять друг друга, чем людям той эпохи и эпохи, открывшейся после Достоевского. Один человек может верить в Бога, другой не верить, один может быть патри-

отом России, другой — патриотом Запада, и все же и тот и другой могут принадлежать к одной душевной формации, иметь одну и ту же ткань. После Достоевского у тех, которые приобщились к его духу, меняется ткань души. Души, пережившие Достоевского, обращаются к неведомому и жуткому грядущему, души эти пронизываются апокалиптическими токами, в них совершается переход от душевной середины к окраине души, к полюсам. Души эти проходят через раздвоение, которого не знали еще люди 40-х годов, более гармонические, знавшие печаль и тоску, но никогда не встречавшиеся с двойниками, — им не являлся еще черт, они не задумывались еще над проблемой антихриста. Люди 40-х годов, как и люди 60-х годов, не жили еще в атмосфере апокалиптической, они не доходили до последнего и предельного, не задумывались над концом всех вещей. Слово «апокалиптический» можно брать и в смысле психологическом, и тогда оно должно быть приемлемо и тем, которые отвергают его религиозно-догматический смысл. И никто не может отрицать, что у Достоевского все погружено в атмосферу апокалипсиса, если хочет верно охарактеризовать эту атмосферу. И в этой атмосфере Достоевский выразил какую-то коренную черту русского духа.

Люди 40-х годов были идеалистически настроенными гуманистами. И в православии славянофилов чувствуется очень сильная гуманистическая струя. Конечно, Хомяков в своей замечательной концепции церкви был христианским гуманистом. Достоевский обозначает кризис гуманизма, идеалистического и материалистического, и в этом он имеет значение не только русское, но и мировое. Радикально меняется отношение к проблеме человека. Если гуманизм учил о человеке как о трехмерном существе, то для Достоевского человек уже четырехмер-

ное существо. И в этом новом измерении открываются иррациональные начала, которые опрокидывают истины гуманизма. В человеке открываются новые миры. И меняется вся перспектива. Гуманизм не измерял всей глубины человеческой природы, не измерял не только материалистический, плоский гуманизм, но и более глубокий идеалистический гуманизм, даже христианский гуманизм. В гуманизме было слишком много благодушия и прекраснотушия. Реализм действительной жизни, как любил говорить Достоевский, действительность человеческой природы более трагичны, заключают в себе большие противоречия, чем это представляется гуманистическому сознанию. После Достоевского нельзя уже быть идеалистами в старом смысле слова, нельзя уже быть «Шиллерами», — мы роковым образом обречены на то, чтобы быть трагическими реалистами. Этот трагический реализм характерен для духовной эпохи, которая наступает после Достоевского. Это налагает тяжкую ответственность, которую люди последующего поколения с трудом могли нести. «Проклятые вопросы» сделали слишком жизненными, слишком реальными вопросами, вопросами о жизни и смерти, о судьбе личной и судьбе общественной. Все стало слишком серьезным. И если литературное поколение начала XX века, отражавшее духовные искания и течения, не представляется стоящим на должной духовной высоте, если иногда в нем поражает недостаток нравственного характера, именно потому, что все стало слишком серьезным, слишком реальным в онтологическом смысле слова. В 40-е годы писателям и мыслителям не предъявляли бы таких суровых требований.

Когда в начале XX века в России возникли новые идеалистические и религиозные течения, порвавшие с позитивизмом и материализмом традиционной мысли

радикальной русской интеллигенции, то они стали под знак Достоевского. В. Розанов, Мережковский, «Новый путь», неохристиане, Булгаков, неоидеалисты, Л. Шестов, А. Белый, В. Иванов — все связаны с Достоевским, все зачатые в его духе, все решают поставленные им темы. Людми нового духа открывается впервые Достоевский. Открывается огромный новый мир, закрытый для предшествующих поколений. Начинается эра «достоевщины» в русской мысли и русской литературе. Влияние Достоевского было могущественнее и глубже, чем влияние Л. Толстого, хотя влияние Толстого, быть может, более бросается в глаза. Толстой гораздо доступнее Достоевского, и его скорее можно сделать своим учителем, чем Достоевского. Он более моралист, чем Достоевский. Но наиболее сложная и тонкая русская метафизическая мысль вся протекает в русле, проложенном Достоевским, вся от него идет. Можно установить два строя души, два типа души — один благоприятный для восприятия толстовского духа, другой — для восприятия духа Достоевского. И те, которые слишком любят толстовский духовный склад и толстовский путь, те с трудом понимают Достоевского. Люди толстовского типа часто обнаруживают не только непонимание Достоевского, но и настоящее отвращение к Достоевскому. Души, которым близок гладкий толстовский монизм и толстовский рационализм, не могут понять трагических противоречий Достоевского. Дух Достоевского их отпугивает и представляется им не христианским, даже антихристианским. Толстой представляется настоящим христианином, верным евангельским заветам, тот самый Толстой, которому чужда была, как никому, самая идея искупления, который совершенно лишен был интимного чувства Христа. Достоевский, у которого было исключительное чувство Христа, любовь ко Христу,

который весь был в тайне искупления, представляется темным, жутким, нехристианским писателем, раскрывающим бездны сатанинские. Тут почти невозможен спор. Тут сталкиваются две избирающие воли, два первоощущения бытия. Во всяком случае, для творческой религиозной мысли Толстой был почти бесплоден и необычайно плодоносен был Достоевский. Все эти Шатовы, Кирилловы, П. Верховенские, Ставрогины, Иваны Карамазовы появились уже в XX веке. Во время самого Достоевского они были не реальной действительностью, а предвидением и пророчеством. В первую, малую русскую революцию, и во вторую, большую русскую Революцию, раскрылись мотивы Достоевского, которые еще оставались прикрытыми и невыявленными в 70-е годы. Выявляются религиозные пределы русской революционности, неполитический характер русских революционеров. Русская революция очень приблизила к нам Достоевского. В то время как другие большие русские писатели оказались писателями дореволюционной эпохи, Достоевский должен быть признан писателем революционной эпохи. Он все время писал о революции как явлении духа. Достоевский был явлением духа, пророчествовавшим о том, что Россия летит в бездну. И в нем самом была притягивающая и соблазняющая бездонность. С него началась эра «проклятых вопросов», эра углубленной «психологии», эра подпольного и бунтующего индивидуализма, отщепившегося от всякого устойчивого быта, и предвиденного им противоположного полюса бунтующего безликого коллективизма. Все это раскрывается внутри самих революционных течений, в них соприкасаются Шатов и П. Верховенский, Ставрогин и Кириллов, Иван Карамазов и Смердяков. Достоевский видел идеальные прототипы. «Психология» у Достоевского никогда не остается на поверхно-

сти душевно-телесной жизни. В узком и точном смысле слова Толстой был гораздо лучший психолог, чем Достоевский. Достоевский — пневматолог, его «психология» всегда утлубляется до жизни духа, а не души, до встречи с Богом и дьяволом. И мы давно уже вступили в эру, когда интересны не «психологические» вопросы, а вопросы о Боге и дьяволе, последние вопросы. И судьба нашей общественности и нашей революции стоит под знаком решения вопросов о Боге и дьяволе. Достоевский не только открывает эру «психологии» — это поверхностная характеристика Достоевского, он выводит нас из безвыходного круга психологизма и направляет наше сознание на последние вопросы. И ошибочно Л. Шестов хочет истолковать Достоевского исключительно как подпольного психолога. Подпольная психология у Достоевского есть лишь момент духовного пути человека. Он не оставляет нас в безвыходном кругу подпольной психологии, он выводит из него.

Достоевский не только великий художник, художник-психолог, и не в этом нужно искать своеобразие его творческого образа. Достоевский — великий мыслитель. Это я старался показать на протяжении всей своей книги. Он величайший русский метафизик. И все наши метафизические идеи идут от Достоевского. Он живет в атмосфере страстных, огненных идей. Он заражает этими идеями, вовлекает в их круг. Идеи Достоевского — духовный хлеб насущный. Без них нельзя жить. Нельзя жить, не решив вопроса о Боге и дьяволе, о бессмертии, о свободе, о зле, о судьбе человека и человечества. Это не роскошь, это — насущное. Если нет бессмертия, то не стоит жить. Идеи Достоевского — не абстрактные, а конкретные идеи. У него идеи живут. Метафизика Достоевского — не абстрактная, а конкретная метафизика. Достоевский научил нас это-

му конкретному, жизненно-насущному характеру идей. Мы — духовные дети Достоевского. Мы хотели бы ставить и решать «метафизические» вопросы в том духе», в котором их ставил и решал Достоевский. «Метафизика» Достоевского нам ближе, чем «метафизика» Вл. Соловьева. И, быть может, единственный смысл, в котором может быть сохранена «метафизика», есть тот смысл, который она имеет у Достоевского. Вл. Соловьев слишком отвлеченно опровергал отвлеченную метафизику, он не достигает истинной конкретности. Он был близок Достоевскому, в чем-то соприкасался с ним интимно, быть может, более всего в «Повести об Антихристе», но он — явление параллельное, он не от духа Достоевского зачался. В творческой фантазии Достоевского зародился В. Розанов, быть может, самый замечательный русский писатель последних десятилетий. Даже изумительный стиль Розанова происходит от стиля, которым говорят некоторые персонажи Достоевского. У Розанова была та же конкретность, жизненная насущность метафизики, что и у Достоевского. Он решал темы Достоевского. Но явление Розанова говорит и об опасностях, которые заключены в духе Достоевского. Устами Розанова иногда философствовал сам Федор Павлович Карамазов, который поднимается до гениального пафоса. Совершенное отсутствие всякой самодисциплины духа у Розанова указывает на то, что влияние Достоевского может быть и расслабляющим. Идеология Мережковского также зародилась от духа Достоевского, она заключена уже в «Кане Галилейской» и в мыслях Достоевского о Богочеловеке и человекобоге. Но Достоевский не помог Мережковскому найти критерий различения Христа и антихриста. Он остался в двоящихся мыслях. И это ставит вопрос: может ли быть Достоевский учителем?

Достоевский многому нас научает, многое нам открывает. Мы принимаем духовное наследие Достоевского. Но он не учитель жизни в строгом смысле слова. Нельзя идти путем Достоевского, нельзя жить по Достоевскому. Трудно извлечь из него научение пути жизни. «Достоевщина» таит в себе для русских людей не только великие духовные сокровища, но и большие духовные опасности. В русской душе есть жажда самосожигания, есть опасность упоения гибелью. В ней слаб инстинкт духовного самосохранения. Нельзя ведь призывать к трагедии, проповедовать трагедию как путь, нельзя учить опыту прохождения через раздвоение и тьму. Трагедию человека, раскрываемую нам Достоевским, можно пережить и обогатиться этим переживанием, но учить переживанию этой трагедии, как жизненному пути, нельзя. Экстатическая, дионисическая стихия, рождающая трагедию, должна быть принята как первичная данность, как первооснова бытия, как атмосфера, в которой свершается наша человеческая судьба. Но нельзя призывать к дионисической стихии, нельзя придавать ей нормативного характера. Достоевского очень трудно и опасно истолковывать нормативно. Я говорил уже об этом, когда говорил о проблеме зла у Достоевского. И чрезвычайно важно установить должное отношение Достоевскому. Творчество Достоевского говорит не только о том, что в русском народе заключены величайшие духовные возможности, но также о том, что этот народ — большой духом. Народу этому, духовно чрезвычайно одаренному, очень трудно дисциплинировать свой дух, труднее, чем народам Запада. Достоевский не указывает путей самодисциплины духа, путей оформления душевной стихии, овладения мужественным духом женственной народной души. Русским не хватает характера, это должно быть признано нашим национальным дефектом.

Выработка нравственного характера, выработка духовной мужественности — наша главная жизненная задача. Помогает ли в этом деле Достоевский? Помогает ли Достоевский выработать нам истинную автономию духа, освободиться от всякого рабства? Я старался показать, что пафос свободы был настоящим пафосом Достоевского. Но он не учил тому, как стяжать себе свободу духа, нравственную и духовную автономию, как освободить себя и народ свой от власти низших стихий. Он не был учителем свободы, хотя он учил о свободе как первооснове жизни. Для него дионисическая трагедия, раздвоение, бездна как будто бы остаются единственным путем человека. Путь к свету лежит через тьму. Величие Достоевского было в том, что он показал, как во тьме возгорается свет. Но русская душа склонна погрузиться в стихию тьмы и остаться в ней как можно дольше. Труден ей выход из этой стихийной тьмы, трудно овладеть своей страстной стихийностью. У русских есть и исключительное чувство личности и личной судьбы и бессилие охранить свою личность от растерзания дионисическими страстями, утвердить форму личности. В Достоевском совершились великие откровения русского духа и мирового духа. Но он не выражает той мужественной зрелости духа, когда дух овладевает хаотической душевной стихией, дисциплинирует ее и подчиняет высшей цели. В России все еще дух плавает в душевной стихийности. И это отражается и в Достоевском. И после величайшего явления нашего национального духа Достоевского — у нас все еще нет здорового и зрелого национального самосознания. У нас все еще не совершилось того, что для германского народа совершил Фихте и люди его духа. Это роковым образом отразилось на ходе русской революции. У Достоевского была роковая двойственность. С одной стороны, он придавал исключительное

значение началу личности, был фанатиком личного начала, и это была самая сильная его сторона. С другой стороны, у него большую роль играет начало соборности и коллективности. Религиозное народничество Достоевского было соблазном коллективизма, парализующего начало личной ответственности, личной духовной дисциплины. Идея религиозной соборности у русских нередко бывала ложной идеализацией русского народа, идеализацией народного коллектива как носителя духа. Но русский народ более всего нуждается в идее личной ответственности, в идее самодисциплины, личной духовной автономии. Оздоровить русский народ может лишь духовная реформа в этом направлении. Достоевский лишь одной своей половиной обращен к этой задаче и помогает ее осуществлению, другой же — соблазняет русским народничеством и русским коллективизмом, то есть препятствует осуществлению этой задачи.

В творческом образе Достоевского нашла себе выражение русская нелюбовь к серединной культуре. Сам Достоевский был великим явлением русской культуры, ее вершиной. Но он же обозначил мировой кризис культуры. И те течения, которые родились от духа Достоевского, все находятся в кризисе культуры, в недовольстве последними достижениями культуры. Этот кризис и это недовольство с особенной остротой должны были быть почувствованы на вершинах культуры. Культура со всеми своими великими ценностями есть середина, в ней нет конца, предела достижений. И культура не достигает и не осуществляет подлинного бытия. Она не онтологична, она символична. Кризис культуры есть кризис символизма культуры, который наибольшей силы достигает именно у символистов. Можно было бы высказать парадокс: символизм есть жажда преодоления символизма, превращение символической культуры в онтологиче-

скую культуру, в которой достижимы были бы не символы последней реальности, а сама последняя реальность. Не символистами, противниками символизма остаются те «реалисты» культуры, которые наивно пребывают в символизме культуры, не сознавая этого символизма, сохраняя уверенность в реалистичности всех достижений культуры. Кризис культуры означает также жажду выхода из середины к какому-то разрешающему концу. В кризисе культуры есть апокалиптическая устремленность. Она есть у Ницше и есть в высшей степени у Достоевского. Но апокалиптическая настроенность, устремленность к концу, подозрительное и враждебное отношение ко всей срединной культуре характерно русские черты. И в этих чертах русского духовного склада нужно искать и источников нашего духовного своеобразия и источников наших духовных болезней. Отрицание срединной культуры — опасная черта в русских людях, это — нигилистическая черта. Когда происходит кризис культуры на таких ее мировых вершинах, как Достоевский, то это имеет совершенно другой смысл, чем когда кризис этот происходит у русских людей, не имеющих еще настоящей культуры и пребывающих в состоянии докультурного или полукультурного. В то время как у людей высшей и утонченной культуры Достоевский пробуждает онтологическое сознание и жажду перехода от творчества символических культурных ценностей к творчеству подлинного бытия, у малокультурных русских людей он может парализовать вкус к культуре и укрепить нигилистическое отношение к культуре. Апокалиптизм и нигилизм у нас всегда странным образом соприкасаются. И их должно было бы более четко и ясно разделить. Русский человек очень охотно совлекает с себя всякие культурные одеяния, чтобы в естестве явить подлинное бытие. Но подлинное бытие от этого

не является, культурные же ценности подвергаются разгрому. И нам особенно необходимо сознание, что культура есть путь к подлинному бытию, что самая божественная жизнь есть высшая культура духа. Влияние Толстого в отношении к культуре было пагубно для русских. Влияние Достоевского было двойственно. Такова уж судьба великих русских писателей. Но все-таки нужно помнить, что Достоевский был кризисом культуры, но он не был, подобно Толстому, врагом культуры. Апокалиптическая устремленность Достоевского соединялась с признанием истории и исторических святынь и ценностей, исторической преемственности. И в этом мы должны себя особенно чувствовать наследниками духа Достоевского.

Но если Достоевский не может быть учителем духовной дисциплины и духовного пути, если «достоевщина», как наш психологизм, должна быть в нас преодолена, то он остается в одном отношении учителем — он учит через Христа открывать свет во тьме, открывать образ и подобие Божие в самом падшем человеке, учит любви к человеку, связанной с уважением к его свободе. Достоевский проводит нас через тьму, но не тьме принадлежит у него последнее слово. Творчество Достоевского менее всего оставляет впечатление мрачного и безысходного пессимизма. Сама тьма у него светоносна. Свет Христов побеждает мир, просветляет всякую тьму. Само христианство Достоевского не мрачное христианство, это — белое, Иоанново христианство. Именно Достоевский много дает для христианства будущего, для торжества вечного Евангелия, религии свободы и любви. Многие омертвело в христианстве, и в нем выработались трупные яды, отравляющие духовные источники жизни. Многие в христианстве подобно уже не живому организму, а минералу. Наступило окостене-

ние. Мы мертвыми устами произносим мертвые слова, от которых отлетел дух. Дух дышит где хочет. Но он не хочет дышать в религиозно омертвелых и окостенелых душах. И души должны расплавиться, должны подвергнуться второму огненному крещению, чтобы дух вновь начал дышать в них. Победа антихристового духа в мире, потеря веры, рост материализма — все это уже вторичные результаты и последствия того омертвления и окостенения, которое наступает внутри самого христианства, внутри самой религиозной жизни. Христианство, превращенное в мертвую схоластику, в исповедание бездушных, отвлеченных форм, подвергшееся клирическому вырождению, не может быть возрождающей силой. В самом христианстве должно наступить возрождение и обновление духа. Христианство должно стать религией новых наступающих времен, если оно есть вечная религия. В нем должно начаться творческое движение. Такого движения давно уже не было. Достоевский расплавляет окостеневшие души, проводит их через огненное крещение. И он расчищает почву для творческого возрождения духа, для религиозного движения, в котором явлено будет новое и вечное, живое христианство. Достоевский более заслуживает наименования религиозного реформатора, чем Л. Толстой. Толстой разгромил христианские святыни и ценности и пытался изобрести собственную религию. И если могут быть признаны его заслуги, то это заслуги отрицательные и критические. Достоевский не изобретает новой религии, он остается верен вечной Истине, вечной традиции христианства. Но в христианстве пробуждает он новый дух, творческое движение, ничего не разрушающее и не истребляющее. Он даже готов признать все старые формулы. Но новый дух вкладывает в них. Он обращен к будущему, в эпоху, когда хри-

стианство слишком исключительно живет прошлым. Он напоминает об Апокалипсисе, который оставался мертвой буквой в историческом христианстве. Творчество Достоевского в высшей степени плодотворно для христианского возрождения. Оно есть явление пророческое и указывает на великие духовные возможности. Но на этом великом творчестве отпечатлелась вся двойственность русского характера, в ней даны и великие русские возможности и великие русские опасности. И мы должны духовно работать над наследием Достоевского, внутренне очищать и осознать явленный им опыт.

Ныне Западная Европа, вступающая в ритм катастрофического процесса, обращается к Достоевскому и более способна понять его. Волей судьбы выходит Западная Европа из состояния буржуазного самодовольства, в котором до катастрофы мировой войны надеялась, по-видимому, пребывать вечно. Европейское общество долгое время задерживалось на периферии бытия и довольствовалось внешним существованием. Оно хотело устроиться на веки веков на поверхности земли. Но и там, в устроившейся «буржуазной» Европе, обнаруживается вулканическая почва. И неизбежно откроется у народов Европы духовная глубина. Повсюду должно произойти движение с поверхности в глубину, хотя предшествуют ему такие движения на поверхность, вовне, как войны и революции. И вот в катастрофах и потрясениях, почуввав зов духовной глубины, народы Западной Европы с большим пониманием и большей внутренней потребностью подойдут к тому русскому и мировому гению, который был открывателем духовной глубины человека и который предвидел неизбежность катастроф в мире. Достоевский и есть та величайшая ценность, которой оправдывает русский народ свое бытие в мире, то, на что может указать он на Страшном Суде народов.

Все права защищены. Книга или любая ее часть не может быть скопирована, воспроизведена в электронной или механической форме, в виде фотокопии, записи в память ЭВМ, репродукции или каким-либо иным способом, а также использована в любой информационной системе без получения разрешения от издателя. Копирование, воспроизведение и иное использование книги или ее части без согласия издателя является незаконным и влечет уголовную, административную и гражданскую ответственность.

БИБЛИОТЕКА ВСЕМИРНОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

БЕРДЯЕВ НИКОЛАЙ АЛЕКСАНДРОВИЧ

РУССКАЯ ИДЕЯ
МИРОСОЗЕРЦАНИЕ ДОСТОЕВСКОГО

Литературно-художественное издание

Ответственный редактор Н. Розман

Художественный редактор Н. Ярусова

Технический редактор Н. Духанина

Компьютерная верстка М. Лазуткина

Корректор Н. Арацкая

ООО «Издательство «Э»

123308, Москва, ул. Зорге, д. 1. Тел. 8 (495) 411-68-86.

Өндіруші: «Э» АҚБ Баспасы, 123308, Мәскеу, Ресей, Зорге көшесі, 1 үй.

Тел. 8 (495) 411-68-86.

Тауар белгісі: «Э»

Қазақстан Республикасында дистрибьютор және өнім бойынша арыз-талаптарды қабылдаушының

өкілі «РДЦ-Алматы» ЖШС, Алматы қ., Домбровский көш., 3-а, литер Б, офис 1.

Тел.: 8 (727) 251-59-89/90/91/92, факс: 8 (727) 251 58 12 вн. 107.

Өнімнің жарамдылық мерзімі шектелмеген.

Сертификация туралы ақпарат сайтта Өндіруші «Э»

Сведения о подтверждении соответствия издания согласно законодательству РФ о техническом регулировании можно получить на сайте Издательства «Э»

Өндірген мемлекет: Ресей. Сертификация қарастырылмаған

Подписано в печать 10.03.2016. Формат 84x108 ¹/₃₂.

Гарнитура «NewBaskerville». Печать офсетная. Усл. печ. л. 26,88.

Тираж экз. Заказ .

В электронном виде книги издательства вы можете
купить на www.litres.ru

ЛитРес:
ОДИН КЛИК ДО КНИГ



Оптовая торговля книгами Издательства «Э»:
142700, Московская обл., Ленинский р-н, г. Видное,
Белокаменное ш., д. 1, многоканальный тел.: 411-50-74.

**По вопросам приобретения книг Издательства «Э» зарубежными
оптовыми покупателями обращаться в отдел зарубежных продаж**
*International Sales: International wholesale customers should contact
Foreign Sales Department for their orders.*

**По вопросам заказа книг корпоративным клиентам,
в том числе в специальном оформлении, обращаться по тел.:**
+7 (495) 411-68-59, доб. 2261.

**Оптовая торговля бумажно-беловыми
и канцелярскими товарами для школы и офиса:**
142702, Московская обл., Ленинский р-н, г. Видное-2,
Белокаменное ш., д. 1, а/я 5. Тел./факс: +7 (495) 745-28-87 (многоканальный).

Полный ассортимент книг издательства для оптовых покупателей:
В Санкт-Петербурге: ООО СЗКО, пр-т Обуховской Обороны, д. 84Е.
Тел.: (812) 365-46-03/04.

В Нижнем Новгороде: 603094, г. Нижний Новгород, ул. Карпинского, д. 29,
бизнес-парк «Грин Плаза». Тел.: (831) 216-15-91 (92/93/94).

В Ростове-на-Дону: ООО «РДЦ-Ростов», 344023, г. Ростов-на-Дону,
ул. Страны Советов, 44 А. Тел.: (863) 303-62-10.

В Самаре: ООО «РДЦ-Самара», пр-т Кирова, д. 75/1, литера «Е».
Тел.: (846) 269-66-70.

В Екатеринбурге: ООО «РДЦ-Екатеринбург», ул. Прибалтийская, д. 24а.
Тел.: +7 (343) 272-72-01/02/03/04/05/06/07/08.

В Новосибирске: ООО «РДЦ-Новосибирск», Комбинатский пер., д. 3.
Тел.: +7 (383) 289-91-42.

В Киеве: ООО «Форс Украина», г. Киев, пр. Московский, 9 БЦ «Форум».
Тел.: +38-044-2909944.

**Полный ассортимент продукции Издательства «Э»
можно приобрести в магазинах «Новый книжный» и «Читай-город».**
Телефон единой справочной: 8 (800) 444-8-444.
Звонок по России бесплатный.

В Санкт-Петербурге: в магазине «Парк Культуры и Чтения БУКВОЕД»,
Невский пр-т, д.46. Тел.: +7(812)601-0-601, www.bookvoed.ru

Розничная продажа книг с доставкой по всему миру.
Тел.: +7 (495) 745-89-14.



ISBN 978-5-699-87978-6





ISBN 978-5-699-87978-6



9 785699 879786 >

