Из книг Б. Г. Столпнера

НИКОЛАЙ БЕРДЯЕВЪ.

МІРОСОЗЕРЦАНІЕ ДОСТОЕВСКАГО.

«И свѣтъ во тьмѣ свѣтитъ, и тьма не объяла его».
Отъ Іоанна. Глава I. 5.

Изданіе
The YMCA PRESS Ltd.
ПРАГА, 1923.

Американское Издательство.



Типографія
The YMCA PRESS Ltd.
ПРАГА.

Р3:Р9
ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общ[illegible]ных Наук
Академии Наук СССР
351-2095
67

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Достоевскій имѣлъ опредѣляющее значеніе въ моей духовной жизни. Еще мальчикомъ получилъ я прививку отъ Достоевскаго. Онъ потрясъ мою душу болѣе, чѣмъ кто-либо изъ писателей и мыслителей. Я всегда дѣлилъ людей на людей Достоевскаго и людей, чуждыхъ его духу. Очень ранняя направленность моего сознанія на философскіе вопросы была связана съ «проклятыми вопросами» Достоевскаго. Каждый разъ, когда я перечитывалъ Достоевскаго, онъ открывался мнѣ все съ новыхъ и новыхъ сторонъ. Въ юности съ пронизывающей остротой запала въ мою душу тема «Легенды о Великомъ Инквизиторѣ». Мое первое обращеніе ко Христу было обращеніемъ къ образу Христа въ Легендѣ. Идея свободы всегда была основной для моего религіознаго міроощущенія и міросозерцанія, и въ этой первичной интуиціи свободы я встрѣтился съ Достоевскимъ, какъ своей духовной родиной. У меня была давняя потребность написать книгу о Достоевскомъ и я осуществлялъ ее лишь частично въ нѣсколькихъ статьяхъ. Семинаръ, который я велъ о Досто-

евскомъ въ «Вольной Академіи Духовной Культуры» въ теченіе зимы 1920—21 года окончательно побудилъ меня собрать всѣ мои мысли о Достоевскомъ. И я написалъ книгу, въ которой не только пытался раскрыть міросозерцаніе Достоевскаго, но и вложилъ очень многое отъ моего собственнаго міросозерцанія.

Москва, 23 сентября 1921 г.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

стр.

Глава I. Духовный образъ Достоевскаго... 7
Глава II. Человѣкъ 35
Глава III. Свобода 64
Глава IV. Зло 88
Глава V. Любовь 112
Глава VI. Революція. Соціализмъ 134
Глава VII. Россія 163
Глава VIII. Великій Инквизиторъ. Богочеловѣкъ и человѣкобогъ 195
Глава IX. Достоевскій и мы 222

ГЛАВА I.

ДУХОВНЫЙ ОБРАЗЪ ДОСТОЕВСКАГО.

Я не собираюсь писать историко-литературнаго изслѣдованія о Достоевскомъ, не предполагаю дать его біографію и характеристику его личности. Менѣе всего также моя книга будетъ этюдомъ въ области «литературной критики», — родъ творчества не очень мною цѣнимый. Нельзя было бы также сказать, что я подхожу къ Достоевскому съ психологической точки зрѣнія, раскрываю «психологію» Достоевскаго. Моя задача — иная. Моя работа должна быть отнесена къ области пневматологіи, а не психологіи. Я хотѣлъ бы раскрыть *духъ* Достоевскаго, выявить его глубочайшее міроощущеніе и интуитивно возсоздать его міросозерцаніе. Достоевскій былъ не только великій художникъ, онъ былъ также великій мыслитель и великій духовидецъ. Онъ — геніальный діалектикъ, величайшій русскій метафизикъ. *Идеи* играютъ огромную, центральную роль въ творчествѣ Достоевскаго. И геніальная, идейная діалектика занимаетъ не меньшее мѣсто у Достоевскаго, чѣмъ его необычайная психологія. Идейная діалек-

тика есть особый родъ его художества. Онъ художествомъ своимъ проникаетъ въ первоосновы жизни идей и жизнь идей пронизываетъ его художество. Идеи живутъ у него органической жизнью, имѣютъ свою неотвратимую, жизненную судьбу. Эта жизнь идей—динамическая жизнь, въ ней нѣтъ ничего статическаго, нѣтъ остановки и окостенѣнія. И Достоевскій изслѣдуетъ динамическіе процессы въ жизни идей. Въ творчествѣ его поднимается огненный вихрь идей. Жизнь идей протекаетъ въ раскаленной, огненной атмосферѣ, — охлажденныхъ идей у Достоевскаго нѣтъ и онъ ими не интересуется. Поистинѣ въ Достоевскомъ есть что-то отъ Гераклитова духа. Все въ немъ огненно и динамично, все въ движеніи, въ противорѣчіяхъ и борьбѣ. Идеи у Достоевскаго — не застывшія, статическія категоріи, это — огненные токи. Всѣ идеи Достоевскаго связаны съ судьбой человѣка, съ судьбой міра, съ судьбой Бога. Идеи опредѣляютъ судьбу. Идеи Достоевскаго глубоко онтологичны, бытійственны, энергетичны и динамичны. Въ идеѣ сосредоточена и скрыта разрушительная энергія динамита. И Достоевскій показываетъ, какъ взрывы идей разрушаютъ и несутъ гибель. Но въ идеѣ же сосредоточена и скрыта и воскрешающая и возрождающая энергія. Міръ идей у Достоевскаго совсѣмъ особый, небывало оригинальный міръ, очень отличный отъ міра идей Платона. Идеи Достоевскаго — не прообразы бытія, не первичныя сущности и ужъ, конечно, не нормы, а судьбы бытія, первичныя огненныя энергіи. Но не менѣе Платона признавалъ онъ опредѣляющее значеніе идей. И вопреки модернистической модѣ,

склонной отрицать самостоятельное значеніе идей и заподозрѣвать ихъ цѣнность въ каждомъ писателѣ, къ Достоевскому нельзя подойти, нельзя понять его, не углубившись въ его богатый и своеобразный міръ идей. Творчество Достоевскаго есть настоящее пиршество мысли. И тѣ, которые отказываются принять участіе въ этомъ пиршествѣ на томъ основаніи, что въ своей скептической рефлексіи заподозрили цѣнность всякой мысли и всякой идеи, обрекаютъ себя на унылое, бѣдное и полуголодное существованіе. Достоевскій открываетъ новые міры. Эти міры находятся въ состояніи бурнаго движенія. Черезъ міры эти и ихъ движеніе разгадываются судьбы человѣка. Но тѣ, которые ограничиваютъ себя интересомъ къ психологіи, къ формальной сторонѣ художества, тѣ закрываютъ себѣ доступъ къ этимъ мірамъ и никогда не поймутъ того, что раскрывается въ творчествѣ Достоевскаго. И вотъ, я хочу войти въ самую глубину міра идей Достоевскаго, постигнуть его міросозерцаніе. Что такое міросозерцаніе писателя? Это — его созерцаніе міра, его интуитивное проникновеніе во внутреннее существо міра. Это и есть то, что открывается творцу о мірѣ, о жизни. У Достоевскаго было свое откровеніе и я хочу постигнуть его. Міросозерцаніе Достоевскаго не было отвлеченной системой идей, такой системы нельзя искать у художника, да и врядъ ли она вообще возможна. Міросозерцаніе Достоевскаго есть его геніальная интуиція человѣческой и міровой судьбы. Это интуиція художественная, но не только художественная, это — также идейная, познавательная, философская интуиція, это — гнозисъ. Достоевскій былъ въ какомъ-

то особенномъ смыслѣ гностикомъ. Его творчество есть знаніе, наука о духѣ. Міросозерцаніе Достоевскаго прежде всего въ высшей степени динамическое и въ этой динамичности я и хочу его раскрыть. Съ этой динамической точки зрѣнія у Достоевскаго нѣтъ никакихъ противорѣчій. Онъ осуществляетъ принципъ — coincidencia oppositorum. Изъ углубленнаго чтенія Достоевскаго каждый долженъ выйти обогащенный знаніемъ. И это знаніе я хотѣлъ бы въ полнотѣ возстановить.

О Достоевскомъ много писали. Много интереснаго и вѣрнаго о немъ было сказано. Но все-таки не было достаточно цѣлостнаго къ нему подхода. Къ Достоевскому подходили съ разныхъ «точекъ зрѣнія», его оцѣнивали передъ судомъ разныхъ міросозерцаній и разныя стороны Достоевскаго въ зависимости отъ этого открывались или закрывались. Для однихъ онъ былъ, прежде всего, предстателемъ за «униженныхъ и оскорбленныхъ», для другихъ «жестокимъ талантомъ», для третьихъ — пророкомъ новаго христіанства, для четвертыхъ онъ открылъ «подпольнаго человѣка», для пятыхъ онъ былъ, прежде всего, истиннымъ православнымъ и глашатаемъ русской мессіанской идеи. Но во всѣхъ этихъ подходахъ, что-то пріоткрывавшихъ въ Достоевскомъ, не было конгеніальности его цѣлостному духу. Долгое время для традиціонной русской критики Достоевскій оставался закрытымъ, какъ и всѣ величайшія явленія русской литературы. Н. Михайловскій органически былъ неспособенъ понять Достоевскаго. Для пониманія Достоевскаго нуженъ особый складъ души. Для познанія Достоевскаго въ познаю-

щемъ должно быть родство съ предметомъ, съ самимъ Достоевскимъ, что-то отъ его духа. Только въ началѣ XX вѣка у насъ началось духовное и идейное движеніе, въ которомъ родились души болѣе родственныя Достоевскому. И необычайно возросъ у насъ интересъ къ Достоевскому. Лучше всего все-таки писалъ о Достоевскомъ Мережковскій въ своей книгѣ «Л. Толстой и Достоевскій». Но и онъ слишкомъ занятъ проведеніемъ всей религіозной схемы, параллелью съ Л. Толстымъ. Для него Достоевскій часто является лишь средствомъ для проповѣди религіи воскресшей плоти и единственное своеобразіе духа Достоевскаго онъ не видитъ. Но впервые Мережковскому удалось что-то пріоткрыть въ Достоевскомъ, что раньше оставалось совершенно закрытымъ. Его подходъ къ Достоевскому все же принципіально невѣренъ. Всякаго великаго писателя, какъ великое явленіе духа, нужно принимать, какъ цѣлостное явленіе духа. Въ цѣлостное явленіе духа нужно интуитивно проникать, созерцать его, какъ живой организмъ, вживаться въ него. Это — единственный вѣрный методъ. Нельзя великое, органическое явленіе духа подвергать вивисекціи, оно умираетъ подъ ножомъ оператора и созерцать его цѣлость уже болѣе нельзя. Къ великому явленію духа нужно подходить съ вѣрующей душой, не разлагать его подозрительностью и скепсисомъ. Между тѣмъ какъ люди нашей эпохи очень склонны оперировать любого великаго писателя, подозрѣвая въ немъ ракъ, или другую скрытую болѣзнь. И цѣлостный духовный образъ исчезаетъ, созерцаніе дѣлается невозможнымъ. Созер-

цаніе несоединимо съ разложеніемъ предмета созерцанія. И я хочу попытаться подойти къ Достоевскому путемъ вѣрующаго, цѣлостнаго интуитивнаго вживанія въ міръ его динамическихъ идей, проникнуть въ тайники его первичнаго міросозерцанія.

* * *

Если всякій геній — національненъ, а не интернаціоналенъ, и выражаетъ всечеловѣческое въ національномъ, то это особенно вѣрно по отношенію къ Достоевскому. Онъ характерно русскій, до глубины русскій геній, самый русскій изъ нашихъ великихъ писателей, и вмѣстѣ съ тѣмъ наиболѣе всечеловѣческій по своему значенію и по своимъ темамъ. Онъ былъ русскимъ человѣкомъ. «Я всегда былъ истинно русскій», пишетъ онъ про себя А. Майкову. Творчество Достоевскаго есть русское слово о всечеловѣческомъ. И потому изъ всѣхъ русскихъ писателей онъ наиболѣе интересенъ для западноевропейскихъ людей. Они ищутъ въ немъ откровеній о томъ всеобщемъ, что и ихъ мучитъ, но откровеній иного, загадочнаго для нихъ міра русскаго Востока. Понять до конца Достоевскаго — значитъ понять что-то очень существенное въ строѣ русской души, значитъ приблизиться къ разгадкѣ тайны Россіи. Но вѣдь, какъ говоритъ другой великій русскій геній:

«Умомъ Россіи не понять
Аршиномъ общимъ не измѣрить».

Достоевскій отражаетъ всѣ противорѣчія русскаго духа, всю его антиномичность, допускающую воз-

можность самыхъ противоположныхъ сужденій о Россіи и русскомъ народѣ. По Достоевскому можно изучать наше своеобразное духовное строеніе. Русскіе люди, когда они наиболѣе выражаютъ своеобразныя черты своего народа, — апокалиптики или нигилисты. Это значитъ, что они не могутъ пребывать въ серединѣ душевной жизни, въ серединѣ культуры, что духъ ихъ устремленъ къ конечному и предѣльному. Это — два полюса, положительный и отрицательный, выражающіе одну и ту же устремленность къ концу. И какъ глубоко отлично строеніе духа русскаго отъ строенія духа нѣмецкаго, — нѣмцы — мистики или критицисты, и строенія духа французскаго, — французы — догматики или скептики. Русскій душевный строй — самый трудный для творчества культуры, для историческаго пути народа. Народъ съ такой душей врядъ ли можетъ быть счастливъ въ своей исторіи. Апокалиптика и нигилизмъ съ противоположныхъ концовъ, религіознаго и атеистическаго, одинаково низвергаютъ культуру и исторію, какъ середину пути. И часто трудно бываетъ опредѣлить, почему русскій человѣкъ объявляетъ бунтъ противъ культуры и исторіи и низвергаетъ всѣ цѣнности, почему онъ оголяется, потому ли, что онъ нигилистъ, или потому, что онъ апокалиптикъ и устремленъ къ всеразрѣшающему религіозному концу исторіи. Въ своей записной книжкѣ Достоевскій пишетъ: «нигилизмъ явился у насъ потому, что мы всѣ нигилисты». И Достоевскій изслѣдуетъ до глубины русскій нигилизмъ. Антиномическая полярность русской души совмѣщаетъ нигилизмъ съ религіозной устремлен-

ностью къ концу міра, къ новому откровенію, новой землѣ и новому небу. Русскій нигилизмъ есть извращенная русская апокалиптичность. Такая духовная настроенность очень затрудняетъ историческую работу народа, творчество культурныхъ цѣнностей, она очень не благопріятствуетъ всякой душевной дисциплинѣ. Это имѣлъ въ виду К. Леонтьевъ, когда говорилъ, что русскій человѣкъ можетъ быть святымъ, но не можетъ быть честнымъ. Честность — нравственная середина, буржуазная добродѣтель, она не интересна для апокалиптиковъ и нигилистовъ. И это свойство оказалось роковымъ для русскаго народа, потому что святыми бываютъ лишь немногіе избранники, большинство же обрекается на безчестность. Немногіе лишь достигаютъ высшей духовной жизни, большинство же оказывается ниже средней культурной жизни. Поэтому въ Россіи такъ разителенъ контрастъ между очень немногочисленнымъ высшимъ культурнымъ слоемъ, между подлинно духовными людьми и огромной некультурной массой. Въ Россіи нѣтъ культурной среды, культурной середины и почти нѣтъ культурной традиціи. Въ отношеніи къ культурѣ всѣ почти русскіе люди нигилисты. Культура вѣдь не разрѣшаетъ проблемы конца, исхода изъ мірового процесса, она закрѣпляетъ середину. Русскимъ мальчикамъ (излюбленное выраженіе Достоевскаго), поглощеннымъ рѣшеніемъ конечныхъ міровыхъ вопросовъ, или о Богѣ и безсмертіи, или объ устроеніи человѣчества по новому штату, атеистамъ, соціалистамъ и анархистамъ, культура представляется помѣхой въ ихъ стремительномъ движеніи къ концу. Прыжокъ къ

концу противополагаютъ русскіе люди историческому и культурному труду европейскихъ людей. Отсюда вражда къ формѣ, къ формальному началу въ правѣ, государствѣ, нравственности, искусствѣ, философіи, религіи. Характеру русскаго человѣка претитъ формализмъ европейской культуры, онъ ему чуждъ. У русскаго человѣка — незначительная формальная одаренность. Форма вноситъ мѣру, она сдерживаетъ, ставитъ границы, укрѣпляетъ въ серединѣ. Апокалиптическій и нигилистическій бунтъ сметаетъ всѣ формы, смѣщаетъ всѣ границы, сбрасываетъ всѣ сдержки. Шпенглеръ въ своей недавно вышедшей интересной книжкѣ «Preusentum und Socialismus» говоритъ, что Россія есть совсѣмъ особый міръ, таинственный и непонятный для европейскаго человѣка, и открываетъ въ ней «апокалиптическій бунтъ противъ античности». Русскіе апокалиптики и нигилисты пребываютъ на окраинахъ души, выходятъ за предѣлы. Достоевскій до глубины изслѣдовалъ апокалипсисъ русскаго духа и нигилизмъ русскаго духа. Онъ открылъ какую-то метафизическую истерію русской души, ея исключительную склонность къ одержимости и бѣснованію. Онъ до глубины изслѣдовалъ русскую революціонность, съ которой тѣсно связано и русское «черносотенство». И русская историческая судьба оправдала прозрѣнія Достоевскаго. Русская революція совершилась въ значительной степени по Достоевскому. И какъ ни кажется она разрушительной и губительной для Россіи, она все же должна быть признана русской и національной. Саморазрушеніе и самосожиганіе — русская національная черта.

Такой строй нашей національной души помогъ Достоевскому углубить душевное до духовнаго, выйти за предѣлы душевной середины и открыть духовныя дали, духовныя глубины. За пластами душевной оформленности, устоявшагося душевнаго строя, за душевными наслоеніями, освѣщенными раціональнымъ свѣтомъ и подчиненными раціональнымъ нормамъ, открываетъ Достоевскій вулканическую природу. Въ творчествѣ Достоевскаго совершается изверженіе подземныхъ, подпочвенныхъ вулкановъ человѣческаго духа. Точно долгое время накоплялась революціонная духовная энергія, почва дѣлалась все болѣе и болѣе вулканической, а на поверхности, въ плоскостномъ существованіи душа оставалась статически устойчивой, введенной въ границы, подчиненной нормамъ. И вотъ, наконецъ, совершился бурный прорывъ, взрывъ динамита. Достоевскій и былъ глашатаемъ совершающейся революціи духа. Творчество его выражаетъ бурный и страстный динамизмъ человѣческой природы. Человѣкъ отрывается отъ всякаго устойчиваго быта, перестаетъ вести подзаконное существованіе и переходитъ въ иное измѣреніе бытія. Съ Достоевскимъ нарождается въ мірѣ новая душа, новое мироощущеніе. Въ себѣ самомъ ощущалъ Достоевскій эту вулканическую природу, эту исключительную динамичность духа, это огненное движеніе духа. О себѣ пишетъ онъ А. Майкову: «А хуже всего, что натура моя подлая и слишкомъ страстная. Вездѣ то и во всемъ до послѣдняго предѣла дохожу, всю жизнь за черту переходилъ». Онъ былъ человѣкъ опаленный, сжигаемый внутренней духовной страстью, душа его была въ

пламени. И изъ адскаго пламени душа его восходитъ къ свѣту. Всѣ герои Достоевскаго — онъ самъ, его собственный путь, различныя стороны его существа, его муки, его вопрошанія, его страдальческій опытъ. И потому въ творчествѣ его нѣтъ ничего эпическаго, нѣтъ изображенія объективнаго быта, объективнаго строя жизни, нѣтъ дара перевоплощенія въ природное многообразіе человѣческаго міра, нѣтъ всего того, что составляетъ сильную сторону Льва Толстого. Романы Достоевскаго — не настоящіе романы, это трагедіи, но и трагедіи особаго рода. Это внутренняя трагедія единой человѣческой судьбы, единаго человѣческаго духа, раскрывающагося лишь съ разныхъ сторонъ въ различные моменты своего пути.

Достоевскому дано было познать человѣка въ страстномъ, буйномъ, изступленномъ движеніи, въ исключительной динамичности. Ничего статическаго нѣтъ у Достоевскаго. Онъ весь въ динамикѣ духа, въ огненной стихіи, въ изступленной страсти. Все совершается у Достоевскаго въ огненномъ вихрѣ, все кружится въ этомъ вихрѣ. И когда мы читаемъ Достоевскаго, мы чувствуемъ себя цѣликомъ увлеченными этимъ вихремъ. Достоевскій — художникъ подпочвеннаго движенія духа. Въ этомъ бурномъ движеніи все сдвигается со своихъ обычныхъ мѣстъ и поэтому художество его обращено не къ устоявшемуся прошлому, какъ художество Толстого, а къ невѣдомому грядущему. Это — пророческое художество. Онъ раскрываетъ человѣческую природу, изслѣдуетъ ее не въ устойчивой серединѣ, не въ бытовой, обыденной ея жизни, не въ нормальныхъ и

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
Библиотека
Общественных Наук
Академии Наук СССР

нормированныхъ формахъ ея существованія, а въ подсознательномъ, въ безуміи и преступленіи. Въ безуміи, а не въ здоровьи, въ преступленіи, а не въ подзаконности, въ подсознательной, ночной стихіи, а не дневномъ бытѣ, не въ свѣтѣ сознательно организованной души раскрывается глубина человѣческой природы, изслѣдуются ея предѣлы и границы. Творчество Достоевскаго — діонисическое творчество. Онъ весь погруженъ въ діонисическую стихію и этотъ діонисизмъ рождаетъ трагедію. Онъ затягиваетъ въ огненную атмосферу діонисическихъ вихрей. Онъ знаетъ только экстатическую человѣческую природу. И послѣ Достоевскаго все кажется прѣснымъ. Точно мы побывали въ иныхъ мірахъ, въ иныхъ измѣреніяхъ, и возвращаемся въ нашъ размѣренный, ограниченный міръ, въ наше трехмѣрное пространство. Глубокое чтеніе Достоевскаго есть всегда событіе въ жизни, оно обжигаетъ, и душа получаетъ новое огненное крещеніе. Человѣкъ, пріобщившійся къ міру Достоевскаго, становится новымъ человѣкомъ, ему раскрываются иныя измѣренія бытія. Достоевскій — великій революціонеръ духа. Онъ весь направленъ противъ окостенѣнія духа.

Поразительна противоположность Достоевскаго и Л. Толстого. Достоевскій былъ глашатаемъ совершающейся революціи духа, онъ весь въ огненной динамикѣ духа, весь обращенъ къ грядущему. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ утверждалъ себя почвенникомъ, онъ дорожилъ связью съ историческими традиціями, охранялъ историческія святыни, признавалъ историческую церковь и историческое государство. Толстой никогда не былъ революціонеромъ духа, онъ —

художникъ статическій — устоявшагося быта, обращенный къ прошлому, а не будущему, въ немъ нѣтъ ничего пророческаго. И вмѣстѣ съ тѣмъ онъ бунтуетъ противъ всѣхъ историческихъ традицій и историческихъ святынь, съ небывалымъ радикализмомъ отрицаетъ историческую церковь и историческое государство, не хочетъ никакой преемственности культуры. Достоевскій изобличаетъ внутреннюю природу русскаго нигилизма. Толстой самъ оказывается нигилистомъ, истребителемъ святынь и цѣнностей. Достоевскій *знаетъ* о совершающейся революціи, которая всегда начинается въ духовной подпочвѣ. Онъ прозрѣваетъ ея пути и ея плоды. Толстой не знаетъ, что началась въ духовной подпочвѣ революція, и ничего не прозрѣваетъ, но онъ самъ захваченъ одной изъ сторонъ этого революціоннаго процесса, какъ слѣпецъ. Достоевскій пребываетъ въ духовномъ и оттуда все узнаетъ. Толстой пребываетъ въ душевно-тѣлесномъ и потому не можетъ знать, что совершается въ самой глубинѣ, не предвидитъ послѣдствій революціоннаго процесса. Художество Толстого, быть можетъ, болѣе совершенное, чѣмъ художество Достоевскаго, его романы — лучшіе въ мірѣ романы. Онъ великій художникъ ставшаго. Достоевскій же обращенъ къ становящемуся. Художество становящагося не можетъ быть такъ совершенно, какъ художество ставшаго. Достоевскій болѣе сильный мыслитель, чѣмъ Толстой, онъ болѣе знаетъ, онъ знаетъ противоположности. Толстой же не умѣетъ повернуть голову, онъ смотритъ впередъ по прямой линіи. Достоевскій воспринимаетъ жизнь изъ человѣческаго духа. Толстой же воспринимаетъ

жизнь изъ души природы. Поэтому Достоевскій видитъ революцію, совершающуюся въ глубинѣ человѣческаго духа. Толстой же прежде всего видитъ устойчивый, природный строй человѣческой жизни, ея растительно-животные процессы. Достоевскій на своемъ знаніи человѣческаго духа основываетъ свои предвидѣнія. Толстой же прямолинейно бунтуетъ противъ того растительно-животнаго человѣческаго быта, который онъ исключительно видитъ. И для Достоевскаго оказывается невозможной моралистическая прямолинейность Толстого. Толстой съ неподражаемымъ совершенствомъ даетъ художественное благообразіе ставшихъ формъ жизни. Какъ для художника становящагося, для Достоевскаго оказывается недостижимымъ это художественное благообразіе. Художество Толстого есть Аполлоново искусство. Художество Достоевскаго — Діонисово искусство. И еще въ одномъ отношеніи замѣчательно соотношеніе Толстого и Достоевскаго. Толстой всю жизнь искалъ Бога, какъ ищетъ его язычникъ, природный человѣкъ, отъ Бога въ естествѣ своемъ далекій. Его мысль была занята теологіей, и онъ былъ очень плохой теологъ. Достоевскаго мучитъ не столько тема о Богѣ, сколько тема о человѣкѣ и его судьбѣ, его мучитъ загадка человѣческаго духа. Его мысль занята антропологіей, а не теологіей. Онъ не какъ язычникъ, не какъ природный человѣкъ рѣшаетъ тему о Богѣ, а какъ христіанинъ, какъ духовный человѣкъ рѣшаетъ тему о человѣкѣ. Поистинѣ, вопросъ о Богѣ — человѣческій вопросъ. Вопросъ же о человѣкѣ — божественный вопросъ и, быть можетъ, тайна Божья лучше раскрывается че-

резъ тайну человѣческую, чѣмъ черезъ природное обращеніе къ Богу внѣ человѣка. Достоевскій не теологъ, но къ живому Богу онъ былъ ближе, чѣмъ Толстой, Богъ раскрывается ему въ судьбѣ человѣка. Быть можетъ, слѣдуетъ быть поменьше теологомъ и побольше антропологомъ.

* * *

Былъ ли Достоевскій реалистомъ? Прежде чѣмъ рѣшать этотъ вопросъ нужно знать, можетъ ли вообще великое и подлинное искусство быть реалистическимъ. Самъ Достоевскій иногда любилъ себя называть реалистомъ и считалъ реализмъ свой — реализмомъ дѣйствительной жизни. Конечно, онъ никогда не былъ реалистомъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ наша традиціонная критика утверждала у насъ существованіе реалистической школы Гоголя. Такого реализма вообще не существуетъ, менѣе всего имъ былъ Гоголь и ужъ, конечно, не былъ имъ Достоевскій. Всякое подлинное искусство символично, — оно есть мостъ между двумя мірами, оно ознаменовываетъ болѣе глубокую дѣйствительность, которая и есть подлинная реальность. Эта реальная дѣйствительность можетъ быть художественно выражена лишь въ символахъ, она не можетъ быть непосредственно реально явлена въ искусствѣ. Искусство никогда не отражаетъ эмпирической дѣйствительности, оно всегда проникаетъ въ иной міръ, но этотъ иной міръ доступенъ искусству лишь въ символическомъ отображеніи. Искусство Достоевскаго все — о глубочайшей духовной дѣйствительности, о метафи-

зической реальности, оно менѣе всего занято эмпирическимъ бытомъ. Конструкція романовъ Достоевскаго менѣе всего напоминаетъ такъ называемый «реалистическій» романъ. Сквозь внѣшнюю фабулу, напоминающую неправдоподобные уголовные романы, просвѣчиваетъ иная реальность. Не реальность эмпирическаго, внѣшняго быта, жизненнаго уклада, не реальность почвенныхъ типовъ *реальны* у Достоевскаго. Реальна у него духовная глубина человѣка, реальна судьба человѣческаго духа. Реально отношеніе человѣка и Бога, человѣка и дьявола, реальны у него идеи, которыми живетъ человѣкъ. Тѣ раздвоенія человѣческаго духа, которыя составляютъ глубочайшую тему романовъ Достоевскаго, не поддаются реалистической трактовкѣ. Потрясающе геніальная обрисовка отношеній между Иваномъ Карамазовымъ и Смердяковымъ, черезъ которыя открываются два «я» самого Ивана, не можетъ быть названа «реалистической». И еще менѣе реалистичны отношенія Ивана и чорта. Достоевскій не можетъ быть названъ реалистомъ и въ смыслѣ психологическаго реализма. Онъ не психологъ, онъ — пневматологъ и метафизикъ-символистъ. За жизнью сознательной у него всегда скрыта жизнь подсознательная и съ нею связаны вѣщія предчувствія. Людей связываютъ не только тѣ отношенія и узы, которыя видны при дневномъ свѣтѣ сознанія. Существуютъ болѣе таинственныя отношенія и узы, уходящія въ глубину подсознательной жизни. У Достоевскаго иной міръ всегда вторгается въ отношенія людей этого міра. Таинственная связь связываетъ Мышкина съ Настасьей Филипповной и Рого-

жинымъ, Раскольникова съ Свидригайловымъ, Ивана Карамазова со Смердяковымъ, Ставрогина съ Хромоножкой и Шатовымъ. Всѣ прикованы у Достоевскаго другъ къ другу какими-то нездѣшними узами. Нѣтъ у него случайныхъ встрѣчъ и случайныхъ отношеній. Все опредѣляется въ иномъ мірѣ, все имѣетъ высшій смыслъ. У Достоевскаго нѣтъ случайностей эмпирическаго реализма. Всѣ встрѣчи у него — какъ будто бы нездѣшнія встрѣчи, роковыя по своему значенію. Всѣ сложныя столкновенія и взаимотношенія людей обнаруживаютъ не объективно-предметную, «реальную» дѣйствительность, а внутреннюю жизнь, внутреннюю судьбу людей. Въ этихъ столкновеніяхъ и взаимоотношеніяхъ людей разрѣшается загадка о человѣкѣ, о его пути, выражается міровая «идея». Все это мало походитъ на такъ называемый «реалистическій» романъ. Если и можно назвать Достоевскаго реалистомъ, то реалистомъ мистическимъ. Историки литературы и литературные критики, любящіе вскрывать разнаго рода вліянія и заимствованія, любятъ указывать на разнаго рода вліянія на Достоевскаго, особенно въ первый періодъ его творчества. Говорятъ о вліяніи В. Гюго, Жоржъ Зандъ, Диккенса, отчасти Гофмана. Но настоящее родство у Достоевскаго есть только съ однимъ изъ самыхъ великихъ западныхъ писателей — съ Бальзакомъ, который такъ же мало былъ «реалистомъ», какъ и Достоевскій. Изъ великихъ русскихъ писателей Достоевскій непосредственно примыкаетъ къ Гоголю, особенно въ первыхъ своихъ повѣстяхъ. Но отношеніе къ человѣку у Достоевскаго существенно иное, чѣмъ у Гоголя. Гоголь

воспринимаетъ образъ человѣка разложившимся, у него нѣтъ людей, вмѣсто людей — странныя хари и морды. Въ этомъ близко къ Гоголю искусство Андрея Бѣлаго. Достоевскій же цѣлостно воспринималъ образъ человѣка, открывалъ его въ самомъ послѣднемъ и падшемъ. Когда Достоевскій сталъ во весь свой ростъ и говорилъ свое творческое новое слово, онъ уже былъ внѣ всѣхъ вліяній и заимствованій, онъ — единственное, небывалое въ мірѣ творческое явленіе.

«Записки изъ подполья» раздѣляютъ творчество Достоевскаго на два періода. До «Записокъ изъ подполья» Достоевскій былъ еще психологомъ, хотя съ психологіей своеобразной, онъ — гуманистъ, полный состраданья къ «бѣднымъ людямъ», къ «униженнымъ и оскорбленнымъ», къ героямъ «мертваго дома». Съ «Записокъ изъ подполья» начинается геніальная идейная діалектика Достоевскаго. Онъ уже не только психологъ, онъ — метафизикъ, онъ изслѣдуетъ до глубины трагедію человѣческаго духа. Онъ уже не гуманистъ въ старомъ смыслѣ слова, онъ уже мало общаго имѣетъ съ Жоржъ Зандъ, В. Гюго, Диккенсомъ и т. п. Онъ окончательно порвалъ съ гуманизмомъ Бѣлинскаго. Если онъ и гуманистъ, то гуманизмъ его совсѣмъ новый, трагическій. Человѣкъ еще болѣе становится въ центрѣ его творчества и судьба человѣка — исключительный предметъ его интереса. Но человѣкъ берется не въ плоскостномъ измѣреніи гуманизма, а въ измѣреніи глубины, во вновь раскрывающемся духовномъ мірѣ. Теперь впервые открывается то царство человѣческое, которое именуется «достоевщиной». Достоевскій окончательно становится трагическимъ писателемъ. Въ

немъ мучительность русской литературы достигаетъ высшей точки напряженія. Боль о страдальческой судьбѣ человѣка и судьбѣ міра достигаетъ бѣлаго каленія. У насъ никогда не было ренессанснаго духа и ренесанснаго творчества. Мы не знали радости своего возрожденія. Такова наша горькая судьба. Въ началѣ XIX вѣка, въ эпоху Александра I, быть можетъ въ самую культурную во всей нашей исторіи, на мгновеніе блеснуло что-то похожее на возрожденіе, была явлена опьяняющая радость избыточнаго творчества въ русской поэзіи. Таково свѣтозарное, преизбыточное творчество Пушкина. Но быстро угасла эта радость творческаго избытка, въ самомъ Пушкинѣ она была отравлена. Великая русская литература XIX вѣка не была продолженіемъ творческаго пути Пушкина, — вся она въ мукахъ и страданіи, въ боли о міровомъ спасеніи, въ ней точно совершается искупленіе какой-то вины. Скорбный трагическій образъ Чаадаева стоитъ у самого исхода движенія созрѣвшей русской мысли XIX вѣка. Лермонтовъ, Гоголь, Тютчевъ не въ творческой избыточности ренессанснаго духа творятъ, они творятъ въ мукахъ и боли, въ нихъ нѣтъ шипучей игры силъ. Потомъ мы видимъ изумительное явленіе Константина Леонтьева, по природѣ своей человѣка Возрожденія XVI вѣка, забредшаго въ Россію XIX вѣка, въ столь чуждую и противоположную Возрожденію, изживающаго въ ней печальную и страдальческую судьбу. Наконецъ, вершины русской литературы — Толстой и Достоевскій. Въ нихъ нѣтъ ничего ренессанснаго. Они поражены религіозной болью и мукой, они ищутъ спасенія. Это характерно для русскихъ

творцовъ, это очень національно въ нихъ — они ищутъ спасенія, жаждутъ искупленія, болѣютъ о мірѣ. Въ Достоевскомъ достигаетъ вершины русская литература и въ творчествѣ его выявляется этотъ мучительный и религіозно серьезный характеръ русской литературы. Въ Достоевскомъ сгущается вся тьма русской жизни, русской судьбы, но въ тьмѣ этой засвѣтилъ свѣтъ. Скорбный путь русской литературы, преисполненный религіозной болью, религіознымъ исканіемъ, долженъ былъ привести къ Достоевскому. Но въ Достоевскомъ совершается уже прорывъ въ иные міры, виденъ свѣтъ. Трагедія Достоевскаго, какъ и всякая истинная трагедія, имѣетъ катарсисъ, очищеніе и освобожденіе. Не видятъ и не знаютъ Достоевскаго тѣ, которыхъ онъ исключительно повергаетъ въ мракъ, въ безысходность, которыхъ онъ мучитъ и не радуетъ. Есть великая радость въ чтеніи Достоевскаго, великое освобожденіе духа. Это — радость черезъ страданіе. Но таковъ христіанскій путь. Достоевскій возвращаетъ вѣру въ человѣка, въ глубину человѣка. Этой вѣры нѣтъ въ плоскомъ гуманизмѣ. Гуманизмъ губитъ человѣка. Человѣкъ возрождается, когда вѣритъ въ Бога. Вѣра въ человѣка есть вѣра во Христа, въ Бого-Человѣка. Черезъ всю жизнь свою Достоевскій пронесъ исключительное, единственное чувство Христа, какую-то изступленную любовь къ лику Христа. Во имя Христа, изъ безконечной любви ко Христу, порвалъ Достоевскій съ тѣмъ гуманистическимъ міромъ, пророкомъ котораго былъ Бѣлинскій. Вѣра Достоевскаго во Христа прошла черезъ горнило всѣхъ сомнѣній и закалена въ огнѣ.

Онъ пишетъ въ своей записной книжкѣ: «И въ Европѣ такой силы *атеистическихъ* выраженій нѣтъ и *не было*. Стало быть, не какъ мальчикъ же я вѣрую во Христа и Его исповѣдую. Черезъ большое *горнило сомнѣний* моя *Осанна* прошла». Достоевскій потерялъ юношескую вѣру въ «Шиллера», — этимъ именемъ символически обозначалъ онъ все «высокое и прекрасное», идеалистическій гуманизмъ. Вѣра въ «Шиллера» не выдержала испытанія, вѣра во Христа выдержала всѣ испытанія. Онъ потерялъ гуманистическую вѣру въ человѣка, но остался вѣренъ христіанской вѣрѣ въ человѣка, углубилъ, укрѣпилъ и обогатилъ эту вѣру. И потому не могъ быть Достоевскій мрачнымъ, безысходно-пессимистическимъ писателемъ. Освобождающій свѣтъ есть и въ самомъ темномъ и мучительномъ у Достоевскаго. Это — свѣтъ Христовъ, который и во тьмѣ свѣтитъ. Достоевскій проводитъ человѣка черезъ бездны раздвоенія,—раздвоеніе основной мотивъ Достоевскаго, но раздвоеніе не губитъ окончательно человѣка. Черезъ Бого-Человѣка вновь можетъ быть возстановленъ человѣческій образъ.

* * *

Достоевскій принадлежитъ къ тѣмъ писателямъ, которымъ удалось раскрыть себя въ своемъ творчествѣ. Въ творчествѣ его отразились всѣ противорѣчія его духа, всѣ бездонныя его глубины. Творчество не было для него, какъ для многихъ, прикрытіемъ того, что совершалось въ глубинѣ. Онъ ничего не утаилъ, и потому ему удалось сдѣлать изумительныя открытія о человѣкѣ. Въ судьбѣ своихъ героевъ онъ разсказываетъ о своей судьбѣ, въ

ихъ сомнѣніяхъ — о своихъ сомнѣніяхъ, въ ихъ раздвоеніяхъ — о своихъ раздвоеніяхъ, въ ихъ преступномъ опытѣ — о тайныхъ преступленіяхъ своего духа. Біографія Достоевскаго менѣе интересна, чѣмъ его творчество. Письма Достоевскаго менѣе интересны, чѣмъ его романы. Онъ всего себя вложилъ въ свои произведенія. И по нимъ можно изучить его. Поэтому Достоевскій менѣе загадоченъ, чѣмъ многіе другіе писатели, его легче разгадать, чѣмъ, напримѣръ, Гоголя. Гоголь — одинъ изъ самыхъ загадочныхъ русскихъ писателей. Онъ не открывалъ себя въ своемъ творчествѣ, онъ прикрывалъ себя, онъ унесъ съ собой тайну своей личности въ иной міръ. И врядъ-ли удастся когда-либо ее вполнѣ разгадать. Такой загадкой останется для насъ личность Вл. Соловьева. Въ своихъ философскихъ и богословскихъ трактатахъ, въ своей публицистикѣ Вл. Соловьевъ прикрывалъ, а не открывалъ себя, въ нихъ не отражается противорѣчивость его природы. Лишь по отдѣльнымъ стихотвореніямъ можно кое-о-чемъ догадаться. Не таковъ Достоевскій. Особенность его генія была такова, что ему удалось до глубины повѣдать въ своемъ творчествѣ о собственной судьбѣ, которая есть вмѣстѣ съ тѣмъ міровая судьба человѣка. Онъ не скрылъ отъ насъ своего содомскаго идеала и онъ же открылъ намъ вершины своего мадоннскаго идеала. Поэтому творчество Достоевскаго есть откровеніе. Эпилепсія Достоевскаго не есть поверхностная его болѣзнь, въ ней открываются самыя глубины его духа.

Достоевскій любилъ называть себя «почвенникомъ» и исповѣдывалъ почвенную идеологію. И это вѣрно лишь въ томъ смыслѣ, что онъ былъ и оставал-

ся русскимъ человѣкомъ, органически связаннымъ съ русскимъ народомъ. Онъ никогда не отрывался отъ національныхъ корней. Но онъ не походилъ на славянофиловъ, онъ принадлежалъ уже совершенно другой эпохѣ. По сравненію съ славянофилами Достоевскій былъ русскимъ скитальцемъ, русскимъ странникомъ по духовнымъ мірамъ. У него не было своего дома и своей земли, не было уютнаго гнѣзда помѣщичьихъ усадьбъ. Онъ не связанъ уже ни съ какой статикой быта, онъ весь въ динамикѣ, въ безпокойствѣ, весь пронизанъ токами, идущими отъ грядущаго, весь въ революціи духа. Онъ — человѣкъ — Апокалипсиса. Славянофилы не были еще больны апокалиптической болѣзнью. Достоевскій прежде всего изображалъ судьбу русскаго скитальца и отщепенца, и это гораздо характернѣе для него, чѣмъ его почвенность. Это скитальчество онъ считалъ характерной русской чертой. Славянофилы же были приземистыми, вросшими въ землю людьми, крѣпкими землѣ людьми. И сама почва земли была еще подъ ними твердой и крѣпкой. Достоевскій — подземный человѣкъ. Его стихія — огонь, а не земля. Его линія — вихревое движеніе. И все уже иное у Достоевскаго, чѣмъ у славянофиловъ. Онъ по иному относится къ Западной Европѣ, онъ — патріотъ Европы, а не только Россіи, по иному относится къ Петровскому періоду русской исторіи, онъ писатель петербургскаго періода, художникъ Петербурга. Славянофилы были въ цѣльномъ быту, Достоевскій весь уже въ раздвоеніи. Мы еще увидимъ, какъ отличаются идеи Достоевскаго о Россіи отъ идей славянофиловъ. Но сразу же хотѣлось бы установить, что Достоевскій — не славя-

нофильской породы. По бытовому облику своему Достоевскій былъ очень типичный русскій писатель, литераторъ, жившій своимъ трудомъ. Его нельзя мыслить внѣ литературы. Онъ жилъ литературой и духовно и матеріально. Онъ ни съ чѣмъ не былъ связанъ кромѣ литературы. И онъ являлъ своей личностью горькую судьбу русскаго писателя.

* * *

Поистинѣ изумителенъ умъ Достоевскаго, необычайная острота его ума. Это — одинъ изъ самыхъ умныхъ писателей мировой литературы. Умъ его не только соотвѣтствуетъ силѣ его художественнаго дара, но, быть можетъ, превосходитъ его художественный даръ. Въ этомъ онъ очень отличается отъ Л. Толстого, который поражаетъ неповоротливостью, прямолинейностью, почти плоскостью своего ума, не стоящаго на высотѣ его геніальнаго художественнаго дара. Конечно, не Толстой, а Достоевскій былъ великимъ мыслителемъ. Творчество Достоевскаго есть изумительное по блеску, искристое, пронизывающее откровеніе ума. По силѣ и остротѣ ума изъ великихъ писателей съ нимъ можетъ быть сравненъ лишь одинъ Шекспиръ, великій умъ Возрожденія. Даже умъ Гете, величайшаго изъ великихъ, не обладалъ такой остротой, такой діалектической глубиной, какъ умъ Достоевскаго. И это тѣмъ болѣе изумительно, что Достоевскій пребываетъ въ діонисической, оргійной стихіи. Эта стихія, когда она цѣликомъ захватываетъ человѣка, обычно не благопріятствуетъ остротѣ и зоркости ума, она замутняетъ умъ. Но у Достоевскаго мы видимъ оргійность, экстатичность

самой мысли, діонистична у него сама діалектика идей. Достоевскій опьяненъ мыслью, онъ весь въ огневомъ вихрѣ мысли. Діалектика идей у Достоевскаго опьяняетъ, но въ опьяненіи этомъ острота мысли не угасаетъ, мысль достигаетъ послѣдней остроты. Тѣ, которые не интересуются идейной діалектикой Достоевскаго, трагическими путями его геніальной мысли, для кого онъ лишь художникъ и психологъ, тѣ не знаютъ много въ Достоевскомъ, не могутъ понять его духа. Все творчество Достоевскаго есть художественное разрѣшеніе идейной задачи, есть трагическое движеніе идей. Герой изъ подполья — идея, Раскольниковъ — идея, Ставрогинъ, Кирилловъ, Шатовъ, П. Верховенскій — идеи, Иванъ Карамазовъ — идея. Всѣ герои Достоевскаго поглощены какой-нибудь идеей, опьянены идеей, всѣ разговоры въ его романахъ представляютъ изумительную діалектику идей. Все, что написано Достоевскимъ, написано имъ о міровыхъ «проклятыхъ» вопросахъ. Это менѣе всего означаетъ, что Достоевскій писалъ тенденціозные романы à these для проведенія какихъ-либо идей. Идеи совершенно имманентны его художеству, онъ художественно раскрываетъ жизнь идей. Онъ — «идейный» писатель въ Платоновскомъ смыслѣ слова, а не въ томъ противномъ смыслѣ, въ какомъ это выраженіе обычно употреблялось въ нашей критикѣ. Онъ созерцаетъ первичныя идеи, но всегда въ движеніи, въ динамикѣ, въ трагической ихъ судьбѣ, а не въ покоѣ. О себѣ Достоевскій очень скромно говорилъ: «Шваховатъ я въ философіи (но не въ любви къ ней, въ любви къ ней силенъ)». Это значитъ, что академическая фило-

софія ему плохо давалась. Его интуитивный геній зналъ собственные пути философствованія. Онъ былъ настоящимъ философомъ, величайшимъ русскимъ философомъ. Для философіи онъ даетъ безконечно много. Философская мысль должна быть насыщена его созерцаніями. Творчество Достоевскаго безконечно важно для философской антропологіи, для философіи исторіи, для философіи религіи, для нравственной философіи. Онъ, быть можетъ, малому научился у философіи, но многому можетъ ее научить, и мы давно уже философствуемъ о *послѣднемъ* подъ знакомъ Достоевскаго. Лишь философствованіе о *предпослѣднемъ* связано съ традиціонной философіей.

* * *

Достоевскій открываетъ новый духовный міръ, онъ возвращаетъ человѣку его духовную глубину. Эта духовная глубина была отнята у человѣка и отброшена въ трансцендентную даль, въ недосягаемую для него высь. И человѣкъ остался въ серединномъ царствѣ своей души и на поверхности своего тѣла. Онъ пересталъ ощущать измѣреніе глубины. Этотъ процессъ отчужденія отъ человѣка его глубиннаго духовнаго міра начинается въ религіозно-церковной сферѣ, какъ отдаленіе въ исключительно трансцендентный міръ своей жизни духа и созданія религіи для души, устремленной къ этому отнятому у нея духовному міру. Кончается же этотъ процессъ позитивизмомъ, агностицизмомъ и матеріализмомъ, то есть совершеннымъ обездушиваніемъ человѣка и міра. Трансцендентный міръ окончательно вытѣсняется въ непознаваемое. Всѣ пути сообщенія пресѣ-

каются и въ концѣ концовъ этотъ міръ совсѣмъ отрицается. Вражда оффиціальнаго христіанства ко всякому гностицизму должна кончиться утвержденіемъ агностицизма, выбрасываніе духовной глубины человѣка во внѣ должно привести къ отрицанію всякаго духовнаго опыта, къ замыканію человѣка въ «матеріальной» и «психологической» дѣйствительности. Достоевскій, какъ явленіе духа, обозначаетъ поворотъ внутрь, къ духовной глубинѣ человѣка, къ духовному опыту, возвращеніе человѣку его собственной духовной глубины, прорывъ черезъ замкнутую «матеріальную» и «психологическую» дѣйствительность. Для него человѣкъ есть не только «психологическое», но и духовное существо. Духъ не внѣ человѣка, а внутри человѣка. Достоевскій утверждаетъ безграничность духовнаго опыта, снимаетъ всѣ ограниченія, сметаетъ всѣ сторожевые посты. Духовныя дали открываются во внутреннемъ имманентномъ движеніи. Въ человѣкѣ и черезъ человѣка постигается Богъ. Поэтому Достоевскаго можно признать имманентистомъ въ глубочайшемъ смыслѣ слова. Это и есть путь свободы, открываемый Достоевскимъ. Онъ раскрываетъ Христа въ глубинѣ человѣка, черезъ страдальческій путь человѣка, черезъ свободу. Религія Достоевскаго по типу своему противоположна авторитарно-трансцендентному типу религіозности. Это — самая свободная религія, какую видѣлъ міръ, дышащая пафосомъ свободы. Въ религіозномъ сознаніи своемъ Достоевскій никогда не достигаетъ окончательной цѣльности, никогда не преодолѣвалъ до конца противорѣчій, онъ былъ въ пути. Но положительный пафосъ его былъ въ не-

бывалой религіи свободы и свободной любви. Въ «Дневникѣ Писателя» можно найти мѣста, которыя покажутся противорѣчащими такому пониманію Достоевскаго. Но нужно сказать, что «Дневникъ Писателя» заключаетъ въ себѣ и всѣ основныя идеи Достоевскаго, разбросанныя въ разныхъ мѣстахъ. Эти идеи потомъ съ большей еще силой повторяются въ его романахъ. Тамъ есть уже идейная діалектика «Легенды Великаго Инквизитора», въ которой утверждается религія свободы. Въ противоположность часто высказываемому мнѣнію нужно энергично настаивать на томъ, что духъ Достоевскаго имѣлъ положительное, а не отрицательное направленіе. Пафосъ его былъ — пафосъ утвержденія, а не отрицанія. Онъ принималъ Бога, человѣка и міръ черезъ всѣ муки раздвоенія и тьму. Достоевскій до глубины понималъ природу русскаго нигилизма. Но если онъ что-либо и отрицалъ, то отрицалъ нигилизмъ. Онъ — антинигилистъ. И это отличаетъ его отъ Л. Толстого, который былъ зараженъ нигилистическимъ отрицаніемъ. Нынѣ Достоевскій сталъ намъ ближе, чѣмъ когда-либо. Мы опять приблизились къ нему. И много новаго открывается у него для насъ въ свѣтѣ познанія пережитой нами трагической русской судьбы.

ГЛАВА II.

ЧЕЛОВѢКЪ.

У Достоевскаго былъ только одинъ всепоглощающій интересъ, только одна тема, которой онъ отдалъ всѣ свои творческія силы. Тема эта — человѣка и его судьба. Не можетъ не поражать исключительный антропологизмъ и атропоцентризмъ Достоевскаго. Въ поглощенности Достоевскаго человѣкомъ есть изступленность и исключительность. Человѣкъ не есть для него явленіе природнаго міра, не есть одно изъ явленій въ ряду другихъ, хотя бы и высшее. Человѣкъ—микрокосмъ, центръ бытія, солнце, вокругъ котораго все вращается. Все въ человѣкѣ и для человѣка. Въ человѣкѣ—загадка міровой жизни. Рѣшить вопросъ о человѣкѣ значитъ рѣшить вопросъ и о Богѣ. Все творчество Достоевскаго есть предстательство о человѣкѣ и его судьбѣ, доведенное до богоборства, но разрѣшающееся врученіемъ судьбы человѣка Бого—человѣку-Христу. Такое исключительное антропологическое сознаніе возможно лишь въ христіанскомъ мірѣ, лишь въ христіанскую эпоху исторіи. Древній міръ не зналъ такого отношенія

къ человѣку. Это христіанство обратило весь міръ къ человѣку и сдѣлало человѣка солнцемъ міра. И антропологизмъ Достоевскаго — глубоко христіанскій антропологизмъ. И именно исключительное отношеніе Достоевскаго къ человѣку дѣлаетъ его христіанскимъ писателемъ. Гуманисты не знаютъ такого отношенія къ человѣку, для нихъ человѣкъ есть лишь природное существо. И мы увидимъ, что Достоевскій обнаруживаетъ внутреннюю порочность гуманизма, его безсиліе разрѣшить трагедію человѣческой судьбы.

У Достоевскаго нѣтъ ничего кромѣ человѣка. нѣтъ природы, нѣтъ міра вещей, нѣтъ въ самомъ человѣкѣ того, что связываетъ его съ природнымъ міромъ, съ міромъ вещей, съ бытомъ, съ объективнымъ строемъ жизни. Существуетъ только духъ человѣческій и только онъ интересенъ, онъ изслѣдуется. Н. Страховъ, близко знавшій Достоевскаго, говоритъ о немъ: «Все вниманіе его было устремлено на людей, и онъ схватывалъ только ихъ природу и характеръ. Его интересовали люди, исключительно люди, съ ихъ душевнымъ складомъ, и образомъ ихъ жизни, ихъ чувствъ и мысли». Во время поѣздки Достоевскаго заграницу «Достоевскаго не занимали особенно ни природа, ни историческіе памятники, ни произведенія искусства». Правда, у Достоевскаго есть городъ, есть городскія трущобы, грязные трактиры и вонючія меблированныя комнаты. Но городъ есть лишь атмосфера человѣка, лишь моментъ трагической судьбы человѣка, городъ пронизанъ человѣкомъ, но не имѣетъ самостоятельнаго существованія, онъ лишь фонъ человѣка. Человѣкъ отпалъ отъ природы, оторвался отъ органическихъ корней

и попалъ въ отвратительныя городскія трущобы, гдѣ корчится въ мукахъ. Городъ — трагическая судьба человѣка. Городъ Петербургъ, который такъ изумительно чувствовалъ и описывалъ Достоевскій, есть призракъ, порожденный человѣкомъ въ его отщепенствѣ и скитальчествѣ. Въ атмосферѣ тумановъ этого призрачнаго города зарождаются безумныя мысли, созрѣваютъ замыслы преступленій, въ которыхъ преступаются границы человѣческой природы. Все сконцентрировано и сгущено вокругъ человѣка, оторвавшагося отъ божественныхъ переосновъ. Все внѣшнее, — городъ и его особая атмосфера, комнаты и ихъ уродливая обстановка, трактиры съ ихъ вонью и грязью, внѣшніе фабулы романа — все это лишь знаки, символы внутренняго, духовнаго человѣческаго міра, лишь отображенія внутренней человѣческой судьбы. Ничто внѣшнее, природное или общественное, бытовое не имѣетъ для Достоевскаго самостоятельной дѣйствительности. Грязные трактиры, въ которыхъ «русскіе мальчики» ведутъ разговоры о міровыхъ вопросахъ, лишь символически отображенные моменты человѣческаго духа и діалектики идей, органически съ этой судьбой сращенной. И вся сложность фабулъ, вся бытовая множественность дѣйствующихъ лицъ, сталкивающихся въ страстномъ притяженіи или отталкиваніи, въ вихрѣ страстей есть лишь отображеніе судьбы единаго человѣческаго духа во внутренней его глубинѣ. Все это вращается вокругъ загадки о человѣкѣ, все это нужно для обнаруженія внутреннихъ моментовъ его судьбы.

Въ конструкціи романовъ Достоевскаго есть очень большая централизованность. Всѣ и все устре-

млено къ одному центральному человѣку или этотъ центральный человѣкъ устремленъ ко всѣмъ и всему. Человѣкъ этотъ — загадка и всѣ разгадываютъ его тайну. Всѣхъ притягиваетъ эта загадочная таина. Вотъ «Подростокъ», одно изъ самыхъ замѣчательныхъ и недостаточно оцѣненныхъ твореній Достоевскаго. Все вращается вокругъ центральной личности Версилова, одного изъ самыхъ обаятельныхъ образовъ у Достоевскаго, все насыщено страстнымъ къ нему отношеніемъ, притяженіемъ или отталкиваніемъ отъ него. У всѣхъ есть только одно «дѣло» — разгадать тайну Версилова, загадку его личности, его странной судьбы. Противорѣчивость природы Версилова всѣхъ поражаетъ. И никто не можетъ найти себѣ покоя, прежде чѣмъ разгадаетъ таину Версиловской природы. Это и есть настоящее, серьезное, глубоко человѣческое «дѣло», которымъ всѣ заняты. У Достоевскаго вообще не бываютъ заняты другими «дѣлами». Съ обычной точки зрѣнія герои Достоевскаго могутъ производить впечатлѣніе бездѣльниковъ. Но отношеніе между людьми и есть самое серьезное, единственное серьезное «дѣло». Человѣкъ выше всякаго «дѣла». Человѣкъ и есть единственное «дѣло». Никакого другого «дѣла», никакого жизнестроительства въ безконечно-разнообразномъ человѣческомъ царствѣ Достоевскаго найти нельзя. Образуется какой-то центръ, центральная человѣческая личность и все вращается вокругъ этой оси. Образуется вихрь страстныхъ человѣческихъ отношеній и всѣ вовлечены въ него. Всѣ въ изступленіи вращаются въ этомъ вихрѣ. Этотъ вихрь поднимается изъ самой глубины человѣческой природы. Изъ подземной,

вулканической природы человѣка, изъ человѣческой бездонности. Чѣмъ занятъ подростокъ, незаконный сынъ Версилова, о чемъ хлопочетъ съ утра до вечера, куда вѣчно спѣшитъ, не имѣя передышки и отдыха? По цѣлымъ днямъ бѣгаетъ онъ отъ одного къ другому, чтобы узнать «тайну» Версилова, разгадать загадку его личности. И это есть серьезное «дѣло». Всѣ чувствуютъ значительность Версилова и всѣхъ поражаютъ противорѣчія его природы. Всѣмъ бросается въ глаза глубокая ирраціональность въ его характерѣ. Поставлена жизненная загадка о Версиловѣ. Это есть загадка о человѣкѣ, о человѣческой судьбѣ. Потому что въ сложномъ, противорѣчивомъ, ирраціональномъ характерѣ Версилова, въ судьбѣ необыкновеннаго человѣка скрыта загадка о человѣкѣ вообще. И кажется, что ничего нѣтъ кромѣ Версилова, все существуетъ лишь для него и по отношенію къ нему, все лишь ознаменовываетъ его внутреннюю судьбу. Такая же централизованная конструкція характерна для «Бѣсовъ». Ставрогинъ — солнце, вокругъ котораго все вращается. И вокругъ Ставрогина поднимается вихрь, который переходитъ въ бѣсноваиіе. Все тянется къ нему, какъ къ солнцу, все исходитъ отъ него и возвращается къ нему, все есть лишь его судьба. Шатовъ, П. Верховенскій, Кирилловъ — лишь части распавшейся личности Ставрогина, лишь эманація этой необычайной личности, въ которой она истощается. Загадка Ставрогина, таіна Ставрогина — единственная тема «Бѣсовъ». Единственное «дѣло», которымъ всѣ поглощены, есть «дѣло» о Ставрогинѣ. Революціонное бѣсноваиіе есть лишь моментъ судьбы Ставрогина,

ознаменованіе внутренней дѣйствительности Ставрогина,его своеволія. Глубина человѣка у Достоевскаго никогда не можетъ быть выражена и выявлена въ устойчивомъ быту, она всегда обнаруживается въ огненномъ потокѣ, въ которомъ расплавляются и сгораютъ всѣ устойчивыя формы, всѣ охлажденные и застывшіе бытовые уклады. Такъ вводитъ Достоевскій въ самую глубину противорѣчій человѣческой природы, прикрытыхъ внѣшнимъ покровомъ быта у художниковъ другого типа. Раскрытіе глубины человѣка влечетъ къ катастрофѣ, за грани благоустройства этого міра. Такъ раскрывается въ «Бѣсахъ» распаденіе необыкновенной человѣческой личности, истощившей свои силы въ безмѣрности своихъ стремленій, не способной къ избранію и жертвѣ.

Концепція «Идіота» противоположна концепціи «Подростка» и «Бѣсовъ». Въ «Идіотѣ» все движеніе идетъ не къ центральной фигурѣ князя Мышкина, а отъ нея ко всѣмъ. Мышкинъ разгадываетъ всѣхъ, прежде всего двухъ женщинъ, Настасью Филипповну и Аглаю, полонъ вѣщихъ предчувствій, интуитивныхъ прозрѣній. Онъ всѣмъ идетъ на помощь. Человѣческія отношенія — единственное «дѣло», которымъ онъ цѣликомъ захваченъ. Самъ онъ живетъ въ тихомъ экстазѣ. Вокругъ него — бурные вихри. Загадочно-ирраціональное, «демоническое» начало въ Ставрогинѣ и Версиловѣ напрягаетъ и накаляетъ окружающую атмосферу, порождаетъ вокругъ себя бѣсовское круженіе. Тоже ирраціональное, но «ангелическое» начало въ Мышкинѣ не порождаетъ изъ себя бѣснованія, но оно не можетъ излѣчить отъ бѣснованія, хотя Мышкинъ всей душей хочетъ быть

цѣлителемъ. Мышкинъ не вполнѣ, не до конца человѣкъ, его природа свѣтлая, но ущербная. Полнаго человѣка потомъ Достоевскій попытается показать въ Алешѣ. Очень интересно, что въ то время какъ «темные» — Ставрогинъ, Версиловъ, Иванъ Карамазовъ разгадываются, къ нимъ все движется, «свѣтлые» — Мышкинъ, Алеша сами разгадываютъ другихъ, отъ нихъ идетъ движеніе ко всѣмъ. Алеша разгадываетъ Ивана («Иванъ — загадка»), Мышкинъ прозрѣваетъ въ душу Настасьи Филипповны и Аглаи. «Свѣтлые», Мышкинъ, Алеша, надѣляются даромъ прозрѣнія, они идутъ на помощь людямъ. «Темные», Ставрогинъ, Версиловъ, Иванъ Карамазовъ, надѣляются загадочной природой, которая всѣхъ мучитъ и терзаетъ. Такова концепція центростремительнаго и центробѣжнаго движенія въ романахъ Достоевскаго. Иная концепція «Преступленія и Наказанія». Тамъ судьба человѣка раскрывается не въ человѣческой множественности, не въ раскаленной атмосферѣ человѣческихъ соотношеній. Раскольниковъ разгадываетъ границы человѣческой природы наединѣ съ собой, онъ экспериментируетъ надъ собственной природой. «Темный» Раскольниковъ не былъ еще — «загадкой», подобно Ставрогину или Ивану. Это еще стадія въ судьбѣ человѣка, въ путяхъ человѣческаго своеволія, предшествующая Ставрогину и Ивану Карамазову, менѣе сложная. Загадоченъ не самъ Раскольниковъ, загадочно его преступленіе. Человѣкъ переходитъ свои границы. Но своеволіе не измѣнило еще кореннымъ образомъ человѣческой природы. Герой «Записокъ изъ подполья», Раскольниковъ ставитъ проблемы и загадки.

Версиловъ, Иванъ Карамазовъ, Ставрогинъ сами — проблемы и загадки.

* * *

Достоевскій прежде всего — великій антропологъ экспериментаторъ человѣческой природы. Онъ открываетъ новую науку о человѣкѣ и примѣняетъ къ ней новый, небывалый до сихъ поръ методъ. Художественная наука или научное художество Достоевскаго изслѣдуетъ человѣческую природу въ ея бездонности и безграничности, вскрываетъ послѣдніе, подпочвенныя ея слои. Достоевскій подвергаетъ человѣка духовному эксперименту, ставитъ его въ исключительныя условія, срываетъ всѣ внѣшнія напластыванія, отрывая человѣка отъ всѣхъ бытовыхъ устоевъ. Онъ производитъ свои антропологическія изслѣдованія методомъ діонисическаго художества, вовлекая въ таинственную глубину человѣческой природы, въ глубину эту вовлекаетъ экстатическій, изступленный вихрь. Все творчество Достоевскаго есть вихревая антропологія. Въ ней все открывается въ экстатически-огненной атмосферѣ, доступъ къ знанію Достоевскаго имѣютъ лишь тѣ, которые вовлечены въ этотъ вихрь. Въ антропологіи Достоевскаго нѣтъ ничего статическаго, ничего застывшаго, окаменѣвшаго, все въ ней динамично, все въ движеніи, все — потокъ раскаленной лавы. Достоевскій завлекаетъ въ темную бездну, разверзающуюся внутри человѣка. Онъ ведетъ черезъ тьму кромешную. Но и въ этой тьмѣ долженъ возсіять свѣтъ. Онъ хочетъ добыть свѣтъ во тьмѣ. *Достоевскій беретъ человѣка отпущеннымъ на свободу, вышедшимъ изъ подъ закона,*

выпавшимъ изъ космическаго порядка и изслѣдуетъ судьбу его на свободѣ, открываетъ неотвратимые результаты путей свободы. Достоевскаго прежде всего интересуетъ судьба человѣка въ свободѣ, переходящей въ своеволіе. Вотъ гдѣ обнаруживается человѣческая природа. Подзаконное существованіе человѣка на твердой земной почвѣ не раскрываетъ тайнъ человѣческой природы. Достоевскій особенно заинтересовывается судьбой человѣка въ тотъ моментъ, когда онъ возсталъ противъ объективнаго міропорядка, оторвался отъ природы, отъ органическихъ корней и объявилъ своеволіе. Отщепенецъ отъ природной, органической жизни ввергается Достоевскимъ въ чистилище и адъ города и тамъ проходитъ онъ свой путь страданія, искупаетъ вину свою.

Очень поучительно сопоставить отношеніе къ человѣку у Данте, Шекспира и Достоевскаго. У Данте человѣкъ — органическая часть объективнаго міропорядка, божественнаго космоса. Онъ — членъ іерархической системы. Надъ нимъ небо, подъ нимъ адъ. Богъ и діаволъ — реальности міропорядка, даннаго человѣку извнѣ. Круги ада съ ужасными своими мученіями лишь подтверждаютъ существованіе такого объективнаго божественнаго міропорядка. Богъ и діаволъ, небо и адъ раскрываются не въ глубинахъ человѣческаго духа, не въ бездонности духовнаго опыта, а даны человѣку, обладаютъ реальностью подобной реальностямъ предметнаго матеріальнаго міра. Таково средневѣковое міросозерцаніе, связанное еще тѣсно съ міросозерцаніемъ античнаго человѣка. Человѣкъ ощущалъ надъ собой небо съ небесной іерархіей, а подъ собой преисподъ-

нюю. Данте былъ геніальнымъ выразителемъ мірощущенія средневѣковаго человѣка. Космосъ, какъ іерархическій организмъ, не былъ еще поколебленъ, человѣкъ твердо въ немъ пребывалъ. Съ эпохи Возрожденія, съ начала новыхъ временъ радикально мѣняется созерцаніе міра. Начинается гуманистическое самоутвержденіе человѣка. Человѣкъ замыкается въ своемъ природномъ мірѣ. Небо и преисподняя закрываются для новаго человѣка. Открывается безконечность міровъ, но нѣтъ уже единаго, іерархически-организованнаго космоса. Безконечное и пустое астрономическое небо не походитъ уже на небо Данте, небо средневѣковья. И понятенъ ужасъ, который внушала Паскалю безконечность пространствъ. Человѣкъ потерянъ въ этихъ безконечныхъ пространствахъ, не имѣющихъ строенія космоса. Но онъ уходитъ въ свой обширный человѣческій душевный міръ, онъ еще крѣпче приникаетъ къ землѣ, боится оторваться отъ нея, боится чуждой ему безконечности. Начинается гуманистическая эпоха новой исторіи, въ которой изживаются творческія силы человѣка. Человѣкъ почувствовалъ себя свободнымъ, не прикованнымъ ни къ какому объективному, извнѣ данному космическому порядку. Шекспиръ былъ однимъ изъ величайшихъ геніевъ Возрожденія. Творчество его раскрываетъ впервые безконечно сложный и многообразный человѣческій душевный міръ, міръ человѣческихъ страстей, шипучей игры человѣческихъ силъ, полный энергіи и мощи. Дантовскаго неба, Дантовскаго ада ужъ нѣтъ въ творчествѣ Шекспира. Положеніе человѣка у Шекспира опредѣляется гуманистическимъ міросозерцаніемъ.

Это гуманистическое міросозерцаніе обращено къ душевному міру человѣка, а не къ міру духовному, не къ послѣдней духовной глубинѣ. Человѣкъ переходитъ на периферію душевной жизни, отрывается отъ духовныхъ центровъ. Шекспиръ былъ величайшимъ психологомъ гуманистическаго искусства.

Въ иную міровую эпоху, въ иномъ возрастѣ человѣка является Достоевскій. И у него человѣкъ не принадлежитъ уже тому объективному космическому порядку, которому принадлежалъ человѣкъ Данте. Человѣкъ въ новой исторіи попробовалъ было окончательно водвориться на поверхности земли, онъ замкнулся въ свой чисто-человѣческій міръ. Богъ и діаволъ, небо и адъ, окончательно были оттѣснены въ сферу непознаваемаго, съ которой нѣтъ никакихъ путей сообщенія, и наконецъ лишены были всякой реальности. Человѣкъ сталъ двухмѣрнымъ, плоскостнымъ существомъ, онъ лишенъ былъ измѣренія глубины. У него осталась только душа, но духъ отлетѣлъ отъ него. Творческія силы ренессансной эпохи оказались исчерпанными. Исчезла радость Ренессанса, игра избыточныхъ творческихъ силъ. И почувствовалъ человѣкъ, что почва подъ нимъ не такъ тверда и незыблема, какъ ему казалось. Изъ закрытаго измѣренія глубины, начали слышаться подземные удары, начала обнаруживаться вулканичность подпочвы. Бездна разверзлась въ глубинѣ самого человѣка и тамъ вновь открылся Богъ и діаволъ, небо и адъ. Но первыя движенія въ глубину должны были быть движеніемъ во тьмѣ, дневной свѣтъ душевнаго человѣческаго міра и міра матеріальнаго, къ которому онъ былъ обращенъ, началъ гаснуть,

а новый свѣтъ сразу еще не возгорѣлся. Вся новая исторія была испытаніемъ свободы человѣческой, въ ней были отпущены на свободу человѣческія силы. Но въ концѣ этой исторической эпохи испытаніе человѣческой свободы переносится въ бо́льшую глубину, въ иное измѣреніе, и тамъ испытывется человѣческая судьба. Пути человѣческой свободы изъ міра душевнаго, освѣщеннаго дневнымъ свѣтомъ новой исторіи, переносятся въ міръ духовный. И этотъ міръ духовный долженъ былъ вначалѣ произвести впечатлѣніе спуска въ преисподнюю. Тамъ вновь откроются человѣку и Богъ и небо, а не только діаволъ и адъ, но не какъ объективный порядокъ, данный человѣку извнѣ, а какъ встрѣча съ послѣдней глубиной человѣческаго духа, какъ изнутри открывающіяся реальности. Это и есть творчество Достоевскаго. Въ немъ человѣкъ занимаетъ существенно иное положеніе, чѣмъ у Данте и Шекспира. Онъ не принадлежитъ объективному порядку, но онъ не остается на поверхности земли и на поверхности своей души. Духовная жизнь возвращается человѣку, но изъ глубины, изнутри, черезъ тьму, черезъ чистилище и адъ. Поэтому путь Достоевскаго есть путь духовной имманентности, а не трансцендентности. Это не значитъ, конечно, что онъ отрицалъ реальность трансцендентнаго.

* * *

Путь человѣка на свободѣ начинается съ крайняго индивидуализма, съ уединенія, съ бунта противъ внѣшняго міропорядка. Развивается непомѣр-

ное самолюбіе, открывается подполье. Человѣкъ съ поверхности земли переходитъ въ подземелье. Появляется подпольный человѣкъ, неблагообразный, безобразный человѣкъ и раскрываетъ свою діалектику. Тутъ впервые въ геніальной ділектикѣ идей «Записокъ изъ подполья» Достоевскій дѣлаетъ цѣлый рядъ открытій о человѣческой природѣ. Человѣческая природа полярна, антиномична и ирраціональна. У человѣка есть неискоренимая потребность въ ирраціональномъ, въ безумной свободѣ, въ страданіи. Человѣкъ не стремится непремѣнно къ выгодѣ. Въ своеволіи своемъ человѣкъ сплошь и рядомъ предпочитаетъ страданія. Онъ не мирится съ раціональнымъ устроеніемъ жизни. Свобода выше благополучія. Но свобода не есть господство разума надъ душевной стихіей, свобода — сама ирраціональна и безумна, она влечетъ къ переходу за грани, поставленныя человѣку. Эта безмѣрная свобода мучитъ человѣка, влечетъ его къ гибели. Но человѣкъ дорожитъ этой мукой и этой гибелью. Открытія о человѣкѣ, сдѣланныя Достоевскимъ въ «подпольѣ», опредѣляютъ судьбу Раскольникова, Ставрогина, Ивана Карамазова и др. Начинается страдальческое странствованіе человѣка на путяхъ своевольной свободы. И оно доводитъ человѣка до послѣднихъ предѣловъ раздвоенія. Идейная діалектика о человѣкѣ и его судьбѣ, начинается въ «Запискахъ изъ подполья», будетъ дальше раскрываться черезъ всѣ романы Достоевскаго и найдетъ свое завершеніе въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ». Иванъ Карамазовъ будетъ послѣднимъ этапомъ пути свободы, перешедшей въ своеволіе и бунтъ противъ Бога. За

этимъ явится уже образъ Зосимы и Алеши. Мы увидимъ, что разрѣшается вся трагическая діалектика о человѣкѣ образомъ Христа въ Легендѣ. Съ чего же она начинается?

Подпольный человѣкъ отвергаетъ всякую раціональную организацію всеобщей гармоніи и благополучія. «Я нисколько не удивлюсь», — говоритъ герой «Записокъ изъ подполья», — если вдругъ ни съ того, ни съ сего, среди всеобщаго будущаго благоразумія возникнетъ какой-нибудь джентельменъ, съ неблагородной или, лучше сказать, съ ретроградной и насмѣшливой физіономіей, упретъ руки въ боки и скажетъ намъ всѣмъ: а что, господа, не столкнуть-ли намъ все это благоразуміе съ одного раза, ногой, прахомъ, единственно съ той цѣлью, чтобы всѣ эти логарифмы отправились къ черту, и *чтобы намъ опять по своей глупой волѣ пожить*. (Курсивъ мой Н. Б.). Это бы еще ничего, но обидно то, что вѣдь непремѣнно послѣдователей найдетъ; такъ человѣкъ устроенъ. И все то отъ самой пустѣйшей причины, которой бы, кажется, и упоминать не стоитъ; именно отъ того, что человѣкъ, всегда и вездѣ, кто бы онъ ни былъ, любилъ дѣйствовать такъ, какъ хотѣлъ, а вовсе не такъ, какъ повелѣвали ему разумъ и выгода; хотѣть же можно и противъ собственной выгоды, а иногда положительно должно. Свое собственное вольное и свободное хотѣнье, свой собственный, хотя бы и самый дикій капризъ, своя фантазія, раздраженная иногда хотя бы даже до сумасшествія, — это-то и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая не подъ какую классификацію не подходитъ и отъ которой всѣ системы и теоріи постоянно раз-

летаются къ черту. И отъ чего это взяли всѣ эти мудрецы, что человѣку надо какого-то нормальнаго, какого-то добровольнаго хотѣнія. Съ чего это непремѣнно вообразили они, что человѣку надо непремѣнно благоразумно-выгоднаго хотѣнія. Человѣку надо только одного *самостоятельнаго* хотѣнія, чего бы это не стоило и къ чему бы не привело». «Есть одинъ только случай, только одинъ, когда человѣкъ можетъ нарочно, сознательно пожелать себѣ даже вреднаго, глупаго, даже глупѣйшаго, а именно: чтобы *имѣть право* пожелать себѣ даже и глупѣйшаго и не быть связаннымъ обязанностью желать себѣ одного только умнаго. Вѣдь это глупѣйшее, вѣдь этотъ свой капризъ и въ самомъ дѣлѣ, господа, можетъ быть всего выгоднѣе для нашего брата, изъ всего, что есть на землѣ, особенно въ иныхъ случаяхъ. А въ частности можетъ быть выгоднѣе всѣхъ выгодъ, даже и въ томъ случаѣ, если приноситъ намъ явный вредъ и противорѣчитъ самымъ здравымъ заключеніямъ нашего разсудка о выгодахъ, потому что, во всякомъ случаѣ, *сохраняетъ намъ, самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность*». (Курсивъ мой. Н. Б.). Человѣкъ не ариѳметика, человѣкъ — существо проблематическое и загадочное. Природа человѣка — антиномична и полярна до самой глубины. «Чего же можно ожидать отъ человѣка, какъ отъ существа, одареннаго такими странными качествами? Человѣкъ пожелаетъ самого пагубнаго вздора, самый неэкономической безсмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумію примѣшать свой пагубный фантастическій элементъ. Именно свои

фантастическія мечты, свою пошлѣйшую глупость пожелаетъ удержать за собой единственно для того, чтобы самому себѣ подтвердить, что люди все еще люди, а не фортепіанные клавиши». «Если вы скажите, что и это все можно расчитать по таблицѣ, и хаосъ, и мракъ, и проклятіе, такъ что ужъ одна возможность предварительнаго расчета все остановитъ и разсудокъ возьметъ свое, такъ человѣкъ нарочно сумасшедшимъ на этотъ случай сдѣлается, чтобы не имѣть разсудка и настоять на своемъ. Я вѣрю въ это, я отвѣчаю за это, потому что *вѣдь все дѣло то человѣческое, кажется, и дѣйствительно въ томъ только и состоитъ, чтобы человѣкъ поминутно доказывалъ себѣ, что онъ человѣкъ, а не штифтикъ*». (Курсивъ мой. Н. Б.). «Какая ужъ тутъ своя воля будетъ, когда дѣло доходитъ до таблички и до ариѳметики, когда будетъ одно только дважды-два четыре. Дважды-два и безъ моей воли будутъ четыре. Такая ли своя воля бываетъ». «Не потому ли, можетъ быть, человѣкъ такъ любитъ разрушеніе и хаосъ, что самъ инстинктивно боится достигнуть цѣли и довершить созидаемое зданіе. И кто знаетъ, можетъ быть, что и вся то цѣль на землѣ, къ которой человѣчество стремится, только и заключается въ одной этой безпрерывности процесса достиженія, иначе сказать въ самой жизни, а не собственно въ цѣли, которая, разумѣется, должна быть не иной что, какъ дважды-два четыре, т. е. формула, *а вѣдь дважды-два четыре есть уже не жизнь, господа, а начало смерти*». (Курсивъ мой. Н. Б.). «И почему вы такъ твердо, такъ торжественно увѣрены, что только одно нормальное и положительное, однимъ

словомъ, — только одно благоденствіе человѣку выгодно? Не ошибается ли разумъ-то въ выгодахъ? Вѣдь, можетъ быть, человѣкъ любитъ не одно благоденствіе, можетъ быть, онъ равно настолько же любитъ страданіе, до страсти... Я увѣренъ, что человѣкъ отъ настоящаго страданія, т. е. отъ разрушенія и хаоса, никогда не откажется. Страданіе, — да вѣдь это единственная причина сознанія».

Въ этихъ потрясающихъ по геніальности, по остротѣ ума мысляхъ нужно искать первоисточника всѣхъ открытій, которыя Достоевскій дѣлаетъ о человѣкѣ на протяженіи всего своего творческаго пути. Къ человѣку должна быть примѣнена не ариѳметика, а высшая математика. Судьба человѣческая никогда не основывается на той истинѣ, что дважды-два четыре. Человѣческая природа никогда не можетъ быть раціонализирована. Всегда остается ирраціональный остатокъ и въ немъ — источникъ жизни. Невозможно раціонализировать и человѣческое общество. И въ обществѣ всегда остается и дѣйствуетъ ирраціональное начало. Человѣческое общество не муравейникъ и не допуститъ человѣческая свобода, которая влечетъ къ тому, чтобы «по своей глупой волѣ пожить», превращенія общества въ муравейникъ. Джентельменъ съ ретроградной и насмѣшливой физіономіей и есть возстаніе личности, индивидуальнаго начала, возстанія свободы, не допускающей никакой принудительной раціонализаціи, никакого навязанного благополучія. Тутъ уже опредѣляется глубокая вражда Достоевскаго къ соціализму, къ Хрустальному Дворцу, къ утопіи земного рая. Это потомъ до глубины раскроется въ

«Бѣсахъ» и въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Человѣкъ не можетъ допустить, чтобъ его превратили въ «фортепіанную клавишу» и въ «штифтикъ». У Достоевскаго было изступленное чувство личности. Все его міросозерцаніе проникнуто персонализмомъ. Съ этимъ была связана и центральная для него проблема безсмертія. Достоевскій — геніальный критикъ соціальнаго эвдемонизма, онъ раскрываетъ несовмѣстимость его съ свободой и достоинствомъ личности.

Былъ ли самъ Достоевскій человѣкомъ изъ подполья, сочувствовалъ ли онъ идейной діалектикѣ человѣка изъ подполья? Этого вопроса нельзя ставить и рѣшать статически. Онъ долженъ быть рѣшенъ динамически. Міросозерцаніе подпольнаго человѣка не есть положительное міросозерцаніе Достоевскаго. Въ своемъ положительномъ религіозномъ міросозерцаніи Достоевскій изобличаетъ пагубность путей своеволія и бунта подпольнаго человѣка. Это своеволіе и бунтъ приведутъ къ истребленію свободы человѣка и къ разложенію личности. Но подпольный человѣкъ со своей изумительной идейной діалектикой объ ирраціональной человѣческой свободѣ есть моментъ трагическаго пути человѣка, пути изживанія свободы и испытанія свободы. Свобода же есть высшее благо, отъ нея не можетъ отказаться человѣкъ, не переставъ быть человѣкомъ. То, что отрицаетъ подпольный человѣкъ въ своей діалектикѣ, отрицаетъ и самъ Достоевскій въ своемъ положительномъ міросозерцаніи. Онъ будетъ до конца отрицать раціализацію человѣческаго общества, будетъ до конца отрицать всякую попытку поставить благополучіе, благоразуміе и благоден-

ствіе выше свободы, будетъ отрицать грядущій Хрустальный Дворецъ, грядущую гармонію, основанную на уничтоженіи человѣческой личности. Но онъ поведетъ человѣка дальнѣшими путями своеволія и бунта, чтобы открыть, что въ своеволіи истребляется свобода, въ бунтѣ отрицается человѣкъ. Путь свободы ведетъ или къ человѣкобожеству и на этомъ пути человѣкъ находитъ свой конецъ и свою гибель, или къ Богочеловѣчеству и на этомъ пути находитъ свое спасеніе и окончательное утвержденіе своего образа. Человѣкъ только и есть, если онъ образъ и подобіе Божіе, если есть Богъ. Если нѣтъ Бога, если онъ самъ богъ, то нѣтъ и человѣка, то погибаетъ и его образъ. Лишь во Христѣ разрѣшается проблема человѣка. Идейная діалектика подпольнаго человѣка есть лишь начальный моментъ идейной діалектики самого Достоевскаго; она тамъ начинается, а не завершается. Завершается же положительно въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Но одно остается несомнѣннымъ: нѣтъ возврата къ тому подневольному, принудительно раціонализированному сознанію, противъ котораго возстаетъ подпольный человѣкъ. Человѣкъ долженъ пройти черезъ свободу. И Достоевскій показываетъ, какъ человѣкъ, когда его насильственно втискиваютъ въ разсудочныя рамки и жизнь его распредѣляютъ по таблицамъ, «нарочно сумасшедшимъ на этотъ случай сдѣлается, чтобы не имѣть разсудка и настоять на своемъ». Онъ признаетъ «фантастическій элементъ» въ человѣкѣ существеннымъ для человѣческой природы. Ставрогинъ, Версиловъ, Иванъ Карамазовъ будутъ «загадкой», потому что вообще человѣческая при-

рода загадочна въ своей антиномичности, въ своей ирраціональности, въ своей потребности въ страданіи.

* * *

Въ своей антропологіи Достоевскій открываетъ, что человѣческая природа въ высшей степени динамична, въ глубинѣ ея огненное движеніе. Покой, статичность существуютъ лишь въ верхнемъ, въ самомъ поверхностномъ пластѣ человѣка. За устойчивымъ бытомъ, за душевнымъ благообразіемъ скрыты бури, разверзаются темныя бездны. Достоевскій интеруется человѣкомъ, когда онъ уже пришелъ въ состояніе бурнаго движенія. Онъ опускается въ эти темныя бездны и тамъ добываетъ свѣтъ. Свѣтъ — не только для благообразной поверхности, свѣтъ можетъ засвѣтить и въ темной безднѣ, и это болѣе подлинный свѣтъ. Это огненное движеніе въ человѣкѣ происходитъ отъ полярности человѣческой природы, отъ столкновенія скрытыхъ въ ней противоположностей. Полярность, антиномичность идетъ до самой глубины человѣческой природы. Въ самой глубинѣ не покой, не единство, а страстное движеніе. Достоевскій не созерцаетъ покоя вѣчности въ глубинѣ. Въ этомъ созерцаніе Достоевскаго очень отлично отъ созерцанія Платона, отъ созерцанія многихъ мистиковъ. Не только въ тѣлесномъ и душевномъ планѣ происходятъ бурные столкновенія полярныхъ противоположностей, но и въ планѣ духовномъ. Движеніемъ захватывается не только поверхность бытія, но и сама глубина бытія. Это очень существенно для антропологіи и онтологіи Достоевскаго. Въ этомъ онъ противоположенъ эстетиче-

скому міросозерцанію эллинскаго генія. Онъ принадлежитъ міру христіанскому, въ которомъ окончательно раскрылась трагическая динамика бытія. Русскій, славянскій геній не сходится также въ своемъ созерцаніи послѣднихъ глубинъ бытія съ геніемъ германскимъ, какъ онъ отразился въ германскомъ идеализмѣ. Германецъ склоненъ видѣть столкновеніе Бога и діавола, свѣта и тьмы на периферіи бытія, но когда онъ идетъ въ глубину духовной жизни, то видитъ тамъ Бога, созерцаетъ свѣтъ — полярность исчезаетъ. У русскаго Достоевскаго полярность божескаго и діавольскаго начала, бурное столкновеніе свѣта и тьмы раскрывается въ самой глубинѣ бытія. Богъ и діаволъ борятся въ самыхъ глубинахъ человѣческаго духа. Зло имѣетъ глубинную, духовную природу. Поле битвы Бога и діавола очень глубоко заложено въ человѣческой природѣ. Достоевскому открывалось трагическое противорѣчіе не въ той психической сферѣ, въ которой всѣ его видятъ, а въ бытійственной безднѣ. Трагедія полярности уходитъ какъ бы въ самую глубь божественной жизни. И различіе между «божескимъ» и «діавольскимъ» не совпадаетъ у Достоевскаго съ обычнымъ различіемъ между «добрымъ» и «злымъ»,— различіемъ периферическимъ. Если бы Достоевскій раскрылъ до конца ученіе о Богѣ, объ Абсолютномъ, то онъ принужденъ былъ бы признать полярность самой божественной природы, темную природу, бездну въ Богѣ, что то родственное ученію Якова Беме объ Ungrund'ѣ. Человѣческое сердце полярно въ самой своей первоосновѣ, но сердце человѣческое заложено въ бездонной глубинѣ бытія.

Достоевскому принадлежатъ изумительныя слова, что «красота спасаетъ міръ». Для него не было ничего выше красоты. Красота — божественна, но и красота, высшій образъ онтологическаго совершенства, — представляется Достоевскому полярной, двоящейся, противорѣчивой, страшной, ужасной. Онъ не созерцаетъ божественный покой красоты, ея платоническую идею, онъ въ ней видитъ огненное движеніе, трагическое столкновеніе. Красота раскрывалась ему черезъ человѣка. Онъ не созерцаетъ красоты въ космосѣ, въ божественномъ міропорядкѣ. Отсюда — вѣчное безпокойство и въ самой красотѣ. Нѣтъ покоя въ человѣкѣ. Красота захвачена Гераклитовымъ токомъ. Слишкомъ извѣстны эти слова Мити Карамазова: «Красота — это страшная и ужасная вещь. Страшная, потому что неопредѣлимая, а опредѣлить нельзя, потому что Богъ создалъ однѣ загадки. Тутъ берега сходятся, тутъ всѣ противорѣчія вмѣстѣ живутъ... Красота. Перенести я при томъ не могу, что иной, высшій даже сердцемъ человѣкъ и съ умомъ высокимъ, начинаетъ съ идеала Мадонны, а кончаетъ идеаломъ содомскимъ. Еще страшнѣе, кто уже съ идеаломъ содомскимъ въ душѣ не отрицаетъ идеала Мадонны, и горитъ отъ него сердце его и воистину, воистину горитъ, какъ въ юные, безпорочные годы. Нѣтъ, широкъ человѣкъ, слишкомъ даже широкъ, я бы съузилъ». И еще: «Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тутъ діаволъ съ Богомъ борется, и полѣ битвы — сердца людей». И Николай Ставрогинъ «въ обоихъ полюсахъ находилъ совпаденіе красоты, одинаковость наслажденія», чувствовалъ равнопритя-

гательность идеала Мадонны и идеала Содомскаго. Достоевскаго мучило, что есть красота не только въ идеалѣ Мадонны, но и въ идеалѣ Содомскомъ. Онъ чувствовалъ, что и въ красотѣ есть темное демоническое начало. Мы увидимъ, что онъ находилъ темное, злое начало и въ любви къ людямъ. Такъ глубоко шло у него созерцаніе полярности человѣческой природы.

* * *

Это раздвоеніе и поляризація человѣческой природы, это трагическое движеніе, идущее въ самую духовную глубину, въ самые послѣдніе пласты, не связано ли у Достоевскаго съ тѣмъ, что онъ призванъ былъ въ концѣ новой исторіи, у порога какой-то новой міровой эпохи раскрыть въ человѣкѣ борьбу началъ бого-человѣческихъ и человѣко-божескихъ, христовыхъ и антихристовыхъ, невѣдомую прежнимъ эпохамъ, въ которыхъ зло являлось въ болѣе элементарной и простой формѣ? Душа человѣка нашей эпохи разрыхлена, все стало зыбко, все двоится для человѣка, онъ живетъ въ прельщеніяхъ и соблазнахъ, вѣчной опасности подмѣны. Зло является въ обличіи добра и прельщаетъ. Образъ Христа и антихриста, Бого-человѣка и человѣкобога двоится. Это особенно отразилось въ творчествѣ Мережковскаго, который такъ и не можетъ рѣшить, гдѣ Христосъ, а гдѣ антихристъ. Его во многихъ отношеніяхъ замѣчательная книга «Л. Толстой и Достоевскій» проникнута этимъ двоеніемъ, этой постоянной подмѣной. Много въ наше время появилось людей съ «двоящимися мыслями», у которыхъ ослабѣли внутренніе критеріи различенія. Это — человѣческая

порода, открытая Достоевскимъ. Съ этой породой ничего нельзя подѣлать старымъ нравственнымъ катехизмомъ, къ этимъ душамъ нуженъ болѣе сложный подходъ. Достоевскій изслѣдуетъ судьбу этихъ человѣческихъ душъ, пронизанныхъ токами апокалиптической атмосферы. И это изслѣдованіе открываетъ огромный свѣтъ. Достоевскій беретъ человѣка въ моментъ глубокаго духовнаго кризиса, религіознаго перелома. Въ этотъ моментъ судьбы человѣка можно сдѣлать очень существенное открытіе о человѣческой природѣ. Явленіе Достоевскаго есть совершенно новый моментъ въ антропологическомъ сознаніи. Это сознаніе уже не только традиціонно-христіанское, не святоотеческое и не гуманистическое.

Что же новое пріоткрылось Достоевскому о человѣкѣ? Онъ не только возвращается *къ старой и вѣчной христіанской истинѣ о человѣкѣ* послѣ гуманистическаго отпаденія отъ нея и забвенія ея. Опытъ гуманистическаго періода исторіи, испытаніе человѣческой свободы не прошли даромъ. Это не было чистой потерей и чистымъ ущербомъ въ человѣческой судьбѣ. Новая душа народилась послѣ этого опыта, съ новыми сомнѣніями, съ познаніемъ новаго зла, но и съ новыми горизонтами и далями, съ жаждой новаго богообщенія. Человѣкъ вступилъ уже въ иной, въ болѣе зрѣлый духовный возрастъ. И христіанская, глубоко христіанская антропологія Достоевскаго отличается уже отъ антропологіи святоотеческой. Ученіе о человѣкѣ отцовъ и учителей церкви, ученіе о пути человѣческомъ, которому научаетъ насъ жизнь и твореніе святыхъ, отвѣчаетъ не на всѣ запросы человѣка въ нынѣшнемъ его ду-

ховномъ возрастѣ, знаетъ не всѣ человѣческіе сомнѣнія и соблазны. Человѣкъ не сталъ лучше, не сталъ ближе къ Богу, но безконечно усложнилась его душа и обострилось его сознаніе. Старая христіанская душа знала грѣхъ и попадала во власть діаволу. Но она не знала того раздвоенія человѣческой личности, которое узнала душа, изслѣдуемая Достоевскимъ. Старое зло было яснѣе и проще. Соблазнительные и манящіе пути человѣко-божества не раскрылись еще передъ ней такъ, какъ они раскрылись передъ душой Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Ивана Карамазова. И трудно было бы современную душу излѣчить отъ ея духовныхъ болѣзней одними старыми лекарствами. Достоевскій позналъ это. Онъ зналъ не меньше, чѣмъ зналъ Ницше, но онъ зналъ и то, чего Ницше не зналъ. Современникъ же Достоевскаго Ѳеофанъ Затворникъ, одинъ изъ самыхъ авторитетныхъ нашихъ православно-аскетическихъ писателей, не зналъ того, что познали Достоевскій и Ницше, и потому не могъ бы отвѣтить на муку, рожденную новымъ человѣческимъ опытомъ. Они познали, что страшно свободенъ человѣкъ и что свобода эта трагична, возлагаетъ бремя и страданіе. И увидѣли они раздвоеніе путей вверхъ отъ человѣка къ Богочеловѣку и человѣкобогу. Человѣческая душа предстала въ моментъ своей богооставленности, и этотъ опытъ оказался своеобразнымъ религіознымъ опытомъ, въ которомъ послѣ погруженія въ тьму загорается новый свѣтъ. И потому христіанство Достоевскаго очень отличается отъ христіанства Ѳеофана Затворника. И потому старцы Оптиной Пустыни не признали его вполнѣ своимъ, прочи

тавъ «Братья Карамазовы». Открылся путь ко Христу черезъ безпредѣльную свободу. Изобличается соблазнительная ложь человѣкобожества на самомъ пути безпредѣльной свободы. И это было уже новымъ словомъ о человѣкѣ.

Творчество Достоевскаго означаетъ не только кризисъ, но и крушеніе гуманизма, внутреннее его изобличеніе. Въ этомъ имя Достоевскаго должно быть поставлено рядомъ съ именемъ Ницше. Послѣ Достоевскаго и Ницше невозможенъ уже возвратъ къ старому раціоналистическому гуманизму, гуманизмъ превзойденъ. Гуманистическое самоутвержденіе и самодовольство человѣка находитъ свой конецъ у Достоевскаго и Ницше. Дальше лежитъ путь или къ Богочеловѣку или къ сверхчеловѣку, человѣкобогу. На одномъ человѣческомъ останавливаться уже нельзя. Кириллов хочетъ самъ стать богомъ. Ницше хочетъ преодолѣть человѣка, какъ стыдъ и позоръ и идетъ къ сверхчеловѣку. Послѣдніе предѣлы гуманистическаго своеволія и самоутвержденія — гибель человѣка въ сверхчеловѣкѣ. Въ сверхчеловѣкѣ не сохраняется человѣкъ, онъ преодолѣвается, какъ стыдъ и позоръ, какъ безсиліе и ничтожество. Человѣкъ есть лишь средство для явленія сверхчеловѣка. Сверхчеловѣкъ есть кумиръ, идолъ, передъ которымъ падаетъ ницъ человѣкъ, который пожираетъ человѣка и все человѣческое. Для познавшаго соблазнъ сверхчеловѣка не можетъ уже быть соблазнительнымъ гуманизмъ. Гуманизмъ есть царство середины. Европейскій гуманизмъ духовно кончился въ Ницше, который былъ плоть отъ плоти и кровь отъ крови гуманизма и жертвой за его грѣхи.

Но раньше Ницше въ геніальной діалектикѣ своей о человѣкѣ Достоевскій раскрылъ этотъ роковой и неотвратимый конецъ гуманизма, эту гибель человѣка на пути человѣкобожества. Есть огромное различіе между Достоевскимъ и Ницше. Достоевскій зналъ соблазнъ человѣкобожества, онъ глубоко изслѣдовалъ пути человѣческаго своеволія. Но онъ зналъ другое, видѣлъ свѣтъ Христовъ, въ которомъ изобличалась тьма человѣкобожества. Онъ былъ духовно-зрячій. Ницше же самъ былъ во власти идей человѣкобожества; идея сверхчеловѣка истребила у него человѣка. У Достоевскаго же до конца сохраняется человѣкъ. Въ человѣкобогѣ погибаетъ человѣкъ, и въ Богочеловѣкѣ сохраняется человѣкъ. Только христіанство спасаетъ идею человѣка, навѣки сохраняя образъ человѣка. Бытіе человѣка предполагаетъ бытіе Бога. Убійство Бога есть убійство человѣка. На могилѣ двухъ великихъ идей — Бога и человѣка (христіанство — религія Богочеловѣка и Богочеловѣчества), возстаетъ образъ чудовища, убивающаго Бога и человѣка, образъ грядущаго человѣкобога, сверхчеловѣка, антихриста. У Ницше нѣтъ ни Бога, ни человѣка, а лишь невѣдомый сверхчеловѣкъ. У Достоевскаго есть и Богъ и человѣкъ. Богъ у него никогда не поглощаетъ человѣка, человѣкъ не исчезаетъ въ Богѣ, человѣкъ остается до конца и навѣки вѣковъ. Въ этомъ Достоевскій былъ христіаниномъ въ глубочайшемъ смыслѣ слова.

Изумительно, что діонистическій экстазъ у Достоевскаго никогда не ведетъ къ исчезновенію человѣческаго образа, къ гибели человѣческой инди-

видуальности. Въ Греціи языческій діонисизмъ велъ къ растерзанію человѣческой индивидуальности, къ исчезновенію человѣческаго образа въ безликой природной стихіи. Діонистическіе экстазы всегда были опасны для человѣческаго образа. Но никакой экстазъ, никакое изступленіе на ведетъ у Достоевскаго къ отрицанію человѣка. Это очень оригинальная черта у Достоевскаго. Антропологизмъ Достоевскаго —явленіе совершенно исключительное и небывалое. Образъ человѣка, границы личности не безъ основанія связываются съ началомъ аполлоновскимъ, съ началомъ формы. Начало же діонистическое обычно понимаютъ, какъ снятіе принципа индивидуализаціи, разрывъ граней личности. У Достоевскаго это иначе. Онъ весь діонисиченъ, а не аполлониченъ, въ экстазѣ и изступленіи. И въ этой изступленной экстатической стихіи съ еще бо́льшей силой утверждается образъ человѣка, ликъ человѣка. Человѣкъ въ своей огненной полярности и динамичности остается у него до самой глубины, человѣкъ неистребимъ. Въ этомъ Достоевскій отличается не только отъ греческаго діонисизма, но и отъ многихъ мистиковъ христіанской эпохи, у которыхъ остается лишь божественное и исчезаетъ человѣческое. Достоевскій хочетъ итти до самой глубины божественной жизни вмѣстѣ съ человѣкомъ. Человѣкъ принадлежитъ глубинѣ вѣчности. И все творчество Достоевскаго есть предстательство о человѣкѣ. Все религіозное міросозерцаніе Достоевскаго противоположно духу монофизитства. Онъ до конца признаетъ не одну природу, божественную или человѣческую, а двѣ природы: и божественную и человѣческую. И по сравненію съ

религіознымъ антропологическимъ сознаніемъ Достоевскаго даже православное и католическое сознаніе можетъ показаться уклономъ къ монофизитству, поглощеніемъ природы человѣческой природой божественной. Ни у кого, кажется, въ исторіи міра не было такого отношенія къ человѣку, какъ у Достоевскаго. И въ самомъ послѣднемъ человѣкѣ, въ самомъ страшномъ паденіи человѣческомъ сохраняется образъ и подобіе Божіе. Его любовь къ человѣку не была гуманистической любовью. Онъ соединялъ въ этой любви безконечность состраданія съ какой-то жестокостью. Онъ проповѣдывалъ человѣку путь страданія. И это связано было съ тѣмъ, что въ центрѣ его антропологическаго сознанія заложена идея *свободы*. Безъ свободы нѣтъ человѣка. И всю свою діалектику о человѣкѣ и его судьбѣ, Достоевскій ведетъ, какъ діалектику о судьбѣ свободы. Но путь свободы есть путь страданія. И этотъ путь страданія долженъ быть до конца пройденъ человѣкомъ. Чтобы до конца узнать все, что открывалось Достоевскому о человѣкѣ, нужно обратиться къ его изслѣдованію о свободѣ и злѣ.

ГЛАВА III.

СВОБОДА.

Тема о человѣкѣ и его судьбѣ для Достоевскаго есть прежде всего — тема о свободѣ. Судьба человѣка, его страдальческія странствованія опредѣляются его свободой. Свобода стоитъ въ самомъ центрѣ міросозерцанія Достоевскаго. И сокровенный пафосъ его есть пафосъ свободы. Удивительно, что до сихъ поръ это не было достаточно сознано о Достоевскомъ. Приводятъ многія мѣста «Дневника Писателя», въ которыхъ онъ будто бы былъ врагомъ свободы общественно-политической, консерваторомъ и даже реакціонеромъ, и эти совершенно внѣшніе подходы мѣшаютъ увидѣть свободу, какъ сердцевину всего творчества Достоевскаго, какъ ключъ къ пониманію его міросозерцанія. То, что называли «жестокостью» Достоевскаго, связано съ его отношеніемъ къ свободѣ. Онъ былъ «жестокъ», потому что не хотѣлъ снять съ человѣка бремени свободы, не хотѣлъ избавить человѣка отъ страданій цѣною лишенія его свободы, возлагалъ на человѣка огромную отвѣтственность, соотвѣтствующую достоинству свободныхъ.

Можно было бы облегчить муки человѣческія, отнявъ у человѣка свободу. И Достоевскій изслѣдуетъ до глубины эти пути, эти пути облегченія и устроенія человѣка безъ свободы его духа. У Достоевскаго есть поистинѣ геніальныя мысли о свободѣ и нужно ихъ вскрыть. Свобода для него есть и антроподицея и теодицея, въ ней нужно искать и оправданія человѣка и оправданія Бога. Весь міровой прòцессъ есть заданіе темы о свободѣ, есть трагедія, связанная съ выполненіемъ этой темы. Достоевскій изслѣдуетъ судьбу человѣка, отпущеннаго на свободу. Его интересуетъ лишь человѣкъ, пошедшій путемъ свободы, судьба человѣка въ свободѣ и свободы въ человѣкѣ. Всѣ его романы — трагедіи — испытаніе человѣческой свободы. Человѣкъ начинаетъ съ того, что бунтующе заявляетъ о своей свободѣ, готовъ на всякое страданіе, на безуміе, лишь бы чувствовать себя свободнымъ. И вмѣстѣ съ тѣмъ человѣкъ ищетъ послѣдней, предѣльной свободы.

Существуютъ двѣ свободы: первая—изначальная свобода и послѣдняя — конечная свобода. Между этими двумя свободами лежитъ путь человѣка, полный мукъ и страданій, путь раздвоенія. Еще Бл. Августинъ въ своей борьбѣ съ пелагіанствомъ училъ о двухъ свободахъ: libertas minor и libertas major. Низшая свобода была для него изначальная, первая свобода, которая есть свобода избранія добра, она связана съ возможностью грѣха; высшая свобода была послѣдней, конечной свободой — свободой въ Богѣ, въ добрѣ. Бл. Августинъ былъ апологетомъ второй свободы, libertas major, и въ концѣ концовъ пришелъ къ ученію о предопредѣленіи. Хотя

въ церковномъ сознаніи и возобладало полупелагіанство, но Бл. Августинъ оказалъ вліяніе на католичество, неблагопріятное для свободы. Онъ далъ санкцію преслѣдованію и смертной казни еретиковъ. Остается несомнѣннымъ: существуетъ не одна, а двѣ свободы, первая и послѣдняя, свобода избранія добра и зла и свобода въ добрѣ, или свобода ирраціональная и свобода въ разумѣ. Сократъ зналъ лишь вторую свободу, свободу разумную. И евангельскіе слова: «познайте Истину и Истина сдѣлаетъ васъ свободными» относятся ко второй свободѣ, свободѣ во Христѣ. Когда мы говоримъ, что человѣкъ долженъ освободить себя отъ низшихъ стихій, отъ власти страстей, долженъ перестать быть рабомъ самого себя и окружающаго міра, то мы имѣемъ въ виду вторую свободу. Высшее достиженіе свободы духа относится ко второй свободѣ. Свобода перваго Адама и свобода второго Адама, свобода во Христѣ — разныя свободы. Истина дѣлаетъ человѣка свободнымъ, но человѣкъ долженъ свободно принять Истину, онъ не можетъ быть насильственно, по принужденію къ ней приведенъ. Христосъ даетъ человѣку послѣднюю свободу, но человѣкъ долженъ свободно принять Христа. «Ты возжелалъ свободной любви человѣка, чтобы свободно пошелъ онъ за Тобой, прельщенный и плѣненный Тобой» (Слова Великаго Инквизитора). Въ этомъ свободномъ принятіи Христа — все достоинство христіанина, весь смыслъ акта вѣры, который и есть актъ свободы. Достоинство человѣка, достоинство его вѣры предполагаетъ признаніе двухъ свободъ: свободы добра и зла и свободы въ добрѣ, свободы въ избраніи Истины и свобо-

ды в Истинѣ. Свобода не можетъ быть отождествлена съ добромъ, съ истиной, съ совершенствомъ. Свобода имѣетъ свою самобытную природу, свобода есть свобода, а не добро. И всякое смѣшеніе и отождествленіе свободы съ самимъ добромъ и совершенствомъ есть отрицаніе свободы, есть признаніе путей принужденія и насилія. Принудительное добро не есть уже добро, оно перерождается въ зло. Свободное же добро, которое есть единственное добро, предполагает свободу зла. Въ этомъ трагедія свободы, которую до глубины изслѣдовалъ и постигъ Достоевскій. Въ этомъ скрыта тайна христіанства. Раскрывается трагическая діалектика. Добро не можетъ быть принудительнымъ, нельзя принудить къ добру. Свобода добра предполагаетъ свободу зла. Свобода же зла ведетъ къ истребленію самой свободы, къ перерожденію въ злую необходимость. Отрицаніе же свободы зла и утвержденіе исключительной свободы добра тоже ведетъ къ отрицанію свободы, къ перерожденію свободы въ добрую необходимость. Но добрая необходимость не есть уже добро, ибо добро предполагаетъ свободу. Эта трагическая проблема свободы мучила христіанскую мысль на протяженіи всей ея исторіи. Съ ней связаны споры Бл. Августина съ пелагіанствомъ, ученіе объ отношеніи между свободой и благодатью, споры вызванные янсенизмомъ, уклоны Лютера въ сторону Августиновскаго предопредѣленія, мрачное ученіе Кальвина, отрицавшее какъ будто бы всякую свободу. Христіанская мысль была сдавлена двумя опасностями, двумя призраками — злой свободы и добраго

принужденія. Свобода погибала или отъ раскрывавшагося въ ней зла, или отъ принужденія въ добрѣ. Костры инквизиціи были страшными свидѣтельствами объ этой трагедіи свободы, о трудности разрѣшить ее даже для христіанскаго сознанія, просвѣщеннаго свѣтомъ Христовымъ. Отрицаніе первой свободы, свободы въ вѣрѣ, въ принятіи истины, должно вести къ ученію о предопредѣленіи. Сама Истина приводитъ къ себѣ, безъ участія свободы. Міръ католическій соблазнился о свободѣ, склонялся къ отрицанію свободы, отрицанію свободы вѣры, свободы совѣсти, къ насилію въ истинѣ и добрѣ. Міръ православный не такъ былъ этимъ соблазненъ, но и въ немъ не была еще вполнѣ раскрыта истина о свободѣ. Ибо существуетъ не только свобода въ Истинѣ, но и Истина о свободѣ. И не должно ли искать разрѣшенія вѣковѣчной темы о свободѣ въ томъ, что Христосъ не только Истина, которая даетъ свободу, но и Истина о свободѣ, свободная Истина, что Христосъ есть свобода, свободная любовь. Тутъ примѣшиваются формальные и матеріальные моменты въ пониманіи свободы. Первую свободу, какъ свободу формальную, склонны отрицать тѣ, которые уже знаютъ Истину и свободу въ Истинѣ. Вторая свобода понимается, какъ матеріальная свобода, свобода, направленная на Истину. Христіанское сознаніе какъ бы не соглашается стать на формальную точку зрѣнія и защищать свободу совѣсти, свободу вѣры, какъ формальное право человѣка. Христіанство знаетъ Истину, которая дѣлаетъ свободной. И эта Истина — исключительная; она не терпитъ на ряду съ собой

другихъ истинъ, не терпитъ лжи. Но не скрывается ли какой-либо ошибки въ этомъ, казалось бы, безупречномъ ходѣ мысли? Ошибка скрыта въ предположеніи, что свободу совѣсти, свободу вѣры, свободу добра и зла можно защищать исключительно съ формальной точки зрѣнія. Свобода въ христіанствѣ есть не формальная, а матеріальная Истина. Сама Истина Христова есть Истина о свободѣ. Христіанство есть религія свободы. Само содержаніе христіанской вѣры требуетъ признанія свободы вѣры, свободы совѣсти, не только второй, но и первой свободы. Христіанство есть преодолѣніе трагедіи свободы и необходимости. Благодать Христа и есть свобода, которая не истребляется зломъ (исключительность первой свободы) и не истребляется принудительностью въ добрѣ (исключительность второй свободы). Христіанство есть свободная любовь, и въ благодати свободной любви примиряется свобода Божья и свобода человѣческая. Истина Христова бросаетъ обратный свѣтъ и на первую свободу, утверждаетъ ее, какъ неотрывную часть самой Истины. Свобода духа человѣческаго, свобода совѣсти входитъ въ содержаніе христіанской Истины. Все это не было еще до конца раскрыто старымъ христіанскимъ сознаніемъ, и менѣе всего католическимъ. Достоевскій дѣлаетъ огромный шагъ впередъ въ дѣлѣ раскрытія этой Истины.

* * *

Достоевскій предоставляетъ человѣку итти путемъ свободнаго принятія той Истины, которая должна сдѣлать человѣка окончательно свободнымъ.

Но путь этотъ лежитъ черезъ тьму, черезъ бездну, черезъ раздвоеніе, черезъ трагедію. Не прямъ и не гладокъ этотъ путь. На немъ блуждаетъ человѣкъ, соблазненный призрачными видѣніями, обманчивымъ свѣтомъ, завлекающимъ въ еще бо́льшую тьму. Это — путь длинный, онъ не знаетъ линіи прямого восхожденія. Это путь испытаній, опытный путь, путь познанія на опытѣ добра и зла. Сокращенъ или облегченъ этотъ путь могъ бы быть ограниченіемъ или отнятіемъ человѣческой свободы. Но нужны ли, дороги ли Богу тѣ, которые придутъ къ Нему не путемъ свободы, не опытнымъ узнаніемъ всей пагубности зла? Не заключается ли смыслъ мірового и историческаго процесса въ этой Божьей жаждѣ встрѣтить свободную отвѣтную любовь человѣка? Но медлитъ человѣкъ въ этомъ движеніи отвѣтной любви къ Богу. Онъ долженъ испытать сначала горькія разочарованія и неудачи въ любви къ тлѣннымъ и недостойнымъ предметамъ. Благодать, посылаемая Богомъ человѣку въ пути, не есть насилующая благодать, она есть лишь помогающая и облегчающая благодать. И всякій разъ, когда христіанскій міръ пытался превратить энергію этой благодати въ орудіе власти и принужденія, онъ уклонялся къ антихристіанскимъ, даже антихристовымъ путямъ. Достоевскій съ небывалой остротой воспринялъ эту христіанскую истину о свободѣ человѣческаго духа.

Путь свободы есть путь новаго человѣка христіанскаго міра. Античный человѣкъ или человѣкъ древняго Востока не зналъ этой свободы, онъ былъ закованъ въ необходимости, въ природномъ порядкѣ,

покоренъ року. Только христіанство дало человѣку эту свободу, *первую свободу и послѣднюю свободу*. Въ христіанствѣ открылась не только свобода второго Адама, вторично въ духѣ рожденнаго человѣка, но и свобода перваго Адама, не только свобода добра, но и свобода зла. Греческая мысль допускала лишь раціональную свободу. Христіанство открываетъ также ирраціональное начало свободы. Ирраціональное начало раскрывается въ содержаніи жизни и въ немъ скрыта тайна свободы. Эллинское сознаніе боялось этого ирраціональнаго содержанія, какъ безпредѣльнаго — апэйронъ, какъ матеріи, оно боролось съ нимъ началомъ формы, внесеніемъ предѣла — пэросъ. Поэтому грекъ созерцалъ міръ замкнутымъ формой, предѣломъ, не видѣлъ далей. Человѣкъ христіанскаго міра не боится уже такъ безконечности, безконечнаго содержанія жизни. Ему раскрывается безконечность, разверзаются дали. Съ этимъ связано иное отношеніе къ свободѣ у человѣка новаго христіанскаго міра, чѣмъ у человѣка античнаго. Свобода противостоитъ исключительному господству начала формы, ограничивающаго предѣла. Свобода предполагаетъ безконечность. Для грека это былъ исключительно хаосъ. Для человѣка христіанскаго міра безконечность не только хаосъ, но и свобода. Безконечныя человѣческія стремленія возможны только въ христіанскомъ мірѣ. Фаустъ есть явленіе христіанскаго періода исторіи, онъ невозможенъ въ мірѣ античномъ. Фаустовскія безконечныя стремленія наиболѣе характерны для христіанской Европы. Только въ христіанскомъ мірѣ возможенъ Байронъ. Манфредъ, Каинъ, Донъ-Жу-

анъ могли явиться только въ христіанской Европѣ. Эта бунтующая свобода, эти бурныя, тревожныя, незнающія предѣла стремленія, это ирраціональное содержаніе жизни — явленія внутри христіанскаго міра. Бунтъ человѣческой личности противъ міропорядка, противъ рока — внутренно христіанское явленіе. Греческая трагедія, какъ и вершины греческой философіи, указывали на неизбѣжность прорыва за предѣлы замкнутаго античнаго мира, они вели къ новому христіанскому міру. Но въ греческой трагедіи и греческой философіи не раскрывалась еще фаустовская душа, эта новая, страшная свобода.

Бунтующая свобода въ герояхъ Достоевскаго достигаетъ послѣднихъ предѣловъ напряженности. Герои Достоевскаго знаменуютъ новый моментъ въ человѣческой судьбѣ внутри христіанскаго міра, болѣе поздній моментъ, чѣмъ Фаустъ. Фаустъ стоитъ еще въ серединѣ этого пути. Раскольниковъ, Ставрогинъ, Кирилловъ, Иванъ Карамазовъ, стоятъ уже въ концѣ пути. Послѣ Фауста возможенъ былъ еще XIX вѣкъ, который съ увлеченіемъ занялся осушеніемъ болотъ, къ чему въ концѣ и пришелъ Фаустъ. Послѣ героевъ Достоевскаго открывается невѣдомый XX вѣкъ, великая неизвѣстность, которая открываетъ себя, какъ кризисъ культуры, какъ конецъ цѣлаго періода всемірной исторіи. Исканіе человѣческой свободы вступаетъ въ новый фазисъ. Свобода у Достоевскаго есть не только христіанское явленіе, но и явленіе новаго духа. Она принадлежитъ новому періоду въ самомъ христіанствѣ. Это есть переходъ христіанства изъ періода исключительнаго трансцендентнаго его понима-

нія въ періодъ болѣе имманентнаго его пониманія. Человѣкъ выходитъ изъ подъ внѣшней формы, внѣшняго закона и страдальческими путями добываетъ себѣ внутренній свѣтъ. Все переходитъ въ послѣднюю глубину человѣческаго духа. Тамъ долженъ раскрыться новый міръ. Трансцендентное сознаніе, объектировавшее Истину христіанства во-внѣ, не могло до конца раскрыть христіанской свободы. Христосъ долженъ явиться человѣку на свободныхъ путяхъ его, какъ послѣдняя свобода, свобода въ Истинѣ. Онъ открывается въ глубинѣ. Первая свобода предоставляется человѣку, она изживаетъ себя и переходитъ въ свою противоположность. Эту трагическую судьбу свободы и показываетъ Достоевскій въ судьбѣ своихъ героевъ: свобода переходитъ въ своеволіе, въ бунтующее самоутвержденіе человѣка. Свобода дѣлается безпредметной, пустой, она опустошаетъ человѣка. Такъ безпредметна и пуста свобода Ставрогина и Версилова, разлагаетъ личность свобода Свидригайлова и Ѳедора Павловича Карамазова. Доводитъ до преступленія свобода Раскольникова и Петра Верховенскаго. Губитъ человѣка демоническая свобода Кириллова и Ивана Карамазова. Свобода, какъ своеволіе, истребляетъ себя, переходитъ въ свою противоположность, разлагаетъ и губитъ человѣка. Съ внутренней имманентной неизбѣжностью ведетъ такая свобода къ рабству, угашаетъ образъ человѣка. Не внѣшняя кара ожидаетъ человѣка, не законъ извнѣ налагаетъ на человѣка свою тяжелую руку, а изнутри, имманентно раскрывающееся Божественное начало поражаетъ человѣческую совѣсть, отъ опаляющаго огня

Божьяго сгораетъ человѣкъ въ той тьмѣ и пустотѣ, которую онъ самъ избралъ себѣ. Такова судьба человѣка, судьба человѣческой свободы. И Достоевскій съ потрясающей геніальностью раскрываетъ эту судьбу. Человѣкъ долженъ итти путемъ свободы. Но свобода переходитъ въ рабство, свобода губитъ человѣка, когда человѣкъ въ буйствѣ своей свободы не хочетъ знать ничего высшаго, чѣмъ человѣкъ. Если нѣтъ ничего выше самого человѣка, то нѣтъ и человѣка. Если нѣтъ у свободы содержанія, предмета, нѣтъ связи человѣческой свободы со свободой божественной, то нѣтъ и свободы. Если все дозволено человѣку, то свобода человѣческая переходитъ въ рабствованіе самому себѣ. А рабство у самого себя губитъ самого человѣка. Образъ человѣческій держится природой высшей, чѣмъ онъ самъ. Свобода человѣческая достигаетъ своего окончательнаго выраженія въ свободѣ высшей, свободѣ въ Истинѣ. Такова неотвратимая діалектика свободы. Она ведетъ къ пути богочеловѣческому. Въ Богочеловѣчествѣ соединяется человѣческая свобода съ божественной свободой, человѣческій образъ съ божественнымъ образомъ. Внутреннимъ опытомъ, внутреннимъ изживаніемъ свободы добывается свѣтъ этой Истины. Возврата къ исключительному господству внѣшняго закона, къ жизни въ необходимости и принужденіи не можетъ быть. Остается лишь возстановленіе загубленной свободы въ Истинѣ, то есть во Христѣ. Но Христосъ не есть внѣшній законъ, внѣшній строй жизни. Царство Его несоизмѣримо съ царствомъ міра сего. И Достоевскій гнѣвно изобличаетъ всѣ уклоны христіанства къ

религіи принужденія и насилія. Свѣтъ Истины, благо окончательной свободы не могутъ быть получены извнѣ. Христосъ и есть послѣдняя свобода, не та безпредметная, бунтующая и самозамыкающаяся свобода, которая губитъ человѣка, истребляетъ его образъ, но та содержательная свобода, которая утверждаетъ образъ человѣка въ вѣчности. Объ этой Истинѣ должна свидѣтельствовать судьба Раскольникова и Ставрогина, Кириллова и Ивана Карамазова. Ложно направленная свобода погубила ихъ. Но это не значитъ, что ихъ нужно было держать въ принужденіи, подъ исключительной властью внѣшне регулирующаго закона. Гибель ихъ свѣтоносна для насъ. Трагедія ихъ есть гимнъ свободѣ.

* * *

У Достоевскаго была идея, что безъ свободы грѣха и зла, безъ испытанія свободы міровая гармонія не можетъ быть принята. Онъ возстаетъ противъ всякой принудительной гармоніи, будетъ ли она католической, теократической или соціалистической. Свобода человѣка не можетъ быть принята отъ принудительнаго порядка, какъ его даръ. Свобода человѣка должна предшествовать такому порядку и такой гармоніи. Черезъ свободу долженъ итти путь къ порядку и гармоніи, к міровому соединенію людей. Нелюбовь Достоевскаго къ католичеству и соціализму, какъ будетъ видно дальше, связана съ этой невозможностью примириться съ принудительнымъ порядкомъ и гармоніей. Свободу человѣческаго духа противополагаетъ онъ и католичеству и социализму. Въ

этомъ смыслъ бунта джентельмена съ насмѣшливой и ретроградной физіономіей. Достоевскій не принимаетъ ни того рая, въ которомъ невозможна еще свобода духа, ни того рая, въ которомъ она уже невозможна. Человѣкъ долженъ былъ пройти черезъ выпаденіе изъ принудительнаго міропорядка, долженъ черезъ свободу своего духа провести міропорядокъ. Вѣра, на которой хотѣлъ Достоевскій организовать общественный порядокъ, должна быть свободной вѣрой. На свободѣ человѣческой совѣсти покоится эта вѣра. «Черезъ горнило сомнѣній моя Осанна прошла», пишетъ Достоевскій о себѣ. И онъ хотѣлъ бы, чтобы всякая вѣра была закалена въ горнилѣ сомнѣній. Достоевскій былъ, вѣроятно, самымъ страстнымъ защитникомъ свободы совѣсти, какого только зналъ христіанскій міръ. «Свобода ихъ вѣры Тебѣ была дороже всего», говоритъ Великій Инквизиторъ Христу. И онъ могъ это сказать самому Достоевскому. «Ты возжелалъ свободной любви человѣка». «Вмѣсто твердаго древняго закона, — свободнымъ сердцемъ долженъ былъ человѣкъ рѣшать впредь самъ, что добро и что зло, имѣя въ руководствѣ Твой образъ лишь передъ собой». Въ этихъ словахъ Великаго Инквизитора Христу чувствуется исповѣданіе вѣры самого Достоевскаго. Онъ отвергаетъ «чудо, тайну и авторитетъ», какъ насиліе надъ человѣческой совѣстью, какъ лишеніе человѣка свободы его духа. Три искушенія, которыми искушалъ діаволъ Христа въ пустынѣ, направлены были противъ свободы человѣческаго духа, свободы человѣческой совѣсти. Чудо должно быть отъ вѣры, а не вѣра отъ чуда. Тогда только

вѣра свободна. Никто не насилуетъ человѣческой совѣсти въ явленіи Христа. Религія Голгофы есть религія свободы. Сынъ Божій, явившійся въ міръ въ «зракѣ раба» и распятый на крестѣ, растерзанный міромъ, обращенъ къ свободѣ человѣческаго духа. Ничто не насилуетъ въ образѣ Христа, не заставляетъ вѣрить въ Него, какъ въ Бога. Онъ не былъ силой и мощью въ царствѣ этого міра. Онъ проповѣдывалъ царство не отъ міра сего. Въ этомъ скрыта основная тайна Христіанства, тайна свободы. Нужна необычайная свобода духа, подвигъ свободной вѣры, свободнаго обличенія «невидимыхъ вещей», чтобы за рабьимъ образомъ Іисуса увидѣть своего Бога. И когда Петръ сказалъ Іисусу: «Ты — Христосъ, Сынъ Бога Живаго», онъ совершилъ подвигъ свободы. Изъ глубокихъ нѣдръ свободной человѣческой совѣсти раздались эти слова, опредѣлившія ходъ всемірной исторіи. И каждый человѣкъ въ христіанскомъ мірѣ долженъ повторить слова Петра изъ глубины своего свободнаго духа, своей свободной совѣсти. Въ этомъ всѣ достоинства христіанина. Не одному Петру присуще это достоинство свободы духа, но и всякому христіанину. Достоевскій вѣрилъ, что въ восточномъ православіи болѣе сохранилась христіанская свобода, чѣмъ въ западномъ католичествѣ. Тутъ было съ его стороны преувеличеніе. Онъ часто бывалъ несправедливъ къ католическому міру, который невозможно признать цѣликомъ захваченнымъ духомъ антихристіанскимъ. И онъ не хотѣлъ видѣть уклоновъ и срывовъ въ мірѣ православномъ. Въ византизмѣ, въ императорской теократіи не больше было христіанской свободы, чѣмъ въ пап-

ской теократіи. Но нѣкоторое преимущество православія передъ католичествомъ въ вопросѣ о свободѣ онъ вѣрно подмѣтилъ. Тутъ помогаетъ недостроенность православія. Самъ же онъ въ своей религіи свободы духа выходитъ за предѣлы историческаго православія и католичества, онъ обращенъ къ грядущему, въ его откровеніяхъ о свободѣ есть что-то пророческое. Но он все-таки плоть отъ плоти и кровь отъ крови русского православія. Достоевскій открылъ, что антихристово начало не что иное, какъ отрицаніе свободы духа, какъ насиліе надъ человѣческой совѣстью. И онъ до глубины изслѣдуетъ это начало. Христосъ — свобода. Антихристъ — принужденіе, насиліе, рабство духа. Антихристово начало принимаетъ разныя обличія въ исторіи — отъ католической теократіи до атеистическаго соціализма и анархизма.

«Черезъ горнило сомнѣній» должны пройти Раскольниковъ, Ставрогинъ, Кирилловъ, Версиловъ, Иванъ Карамазовъ. Изъ глубины ихъ духа, ихъ свободной совѣсти должны раздаться слова Петра: «Ты — Христосъ, Сынъ Бога Живаго». Достоевскій почувствовалъ, что спасеніе ихъ было въ этомъ. Они должны погибнуть, если не найдутъ въ себѣ свободной силы духа узнать въ Іисусѣ Сына Божьяго. Но если узнаютъ, тогда свобода подпольнаго человѣка перейдетъ въ свободу сыновъ Божіихъ. Путь изслѣдованія свободы Достоевскій начинаетъ съ свободы «подпольнаго человѣка». Безграничной представляется эта свобода. Подпольный человѣкъ хочетъ перейти границы человѣческой природы, онъ изслѣдуетъ и испытываетъ эти границы. Если такъ

свободенъ человѣкъ, то не все ли дозволено, не разрѣшено ли какое угодно преступленіе во имя высшихъ цѣлей, вплоть до отцеубійства, не равноцѣненъ ли идеалъ Мадоннскій и идеалъ Содомскій, не долженъ ли человѣкъ стремиться къ тому, чтобы самому стать богомъ? Не обязанъ ли человѣкъ объявить своеволіе? Достоевскій почувствовалъ, что въ свободѣ подпольнаго человѣка заложено сѣмя смерти. Свобода Раскольникова, переходящая границы человѣческой природы, порождаетъ сознаніе собственнаго ничтожества, безсилія, несвободы. Свобода Ставрогина переходитъ въ совершенную немощь, безразличіе, въ истощеніе и угасеніе личности. Свобода Кириллова, пожелавшаго стать Богомъ, кончается страшной, безплодной гибелью. Быть можетъ, наиболѣе важенъ тутъ Кирилловъ. Кирилловъ сознаетъ своеволіе, какъ долгъ, какъ священную обязанность. Онъ долженъ объявить своеволіе, чтобы человѣкъ достигъ высшаго состоянія. И онъ чистый человѣкъ, отрѣшенный отъ страстей и влеченій, въ немъ есть черты безблагодатной святости. Но и самый чистый человѣкъ, отвергшій Бога и возжелавшій самому стать богомъ, обреченъ на гибель. Онъ уже теряетъ свою свободу. Онъ — одержимый, онъ во власти духовъ, природу которыхъ онъ самъ не знаетъ. И Кирилловъ являетъ намъ образъ тихаго бѣсноватія и одержимости, сосредоточенной въ себѣ. Въ свободѣ его духа произошли уже болѣзненные процессы перерожденія. Онъ менѣе всего свободный духомъ человѣкъ. На путяхъ человѣкобожества погибаетъ человѣческая свобода и погибаетъ человѣкъ. Это — основная тема Достоевскаго. Такъ погибаетъ сво-

бода и у другихъ раздвоенныхъ героевъ Достоевскаго, у всѣхъ заблудившихся въ путяхъ своеволія. Въ Свидригайловѣ или Ѳедорѣ Павловичѣ Карамазовѣ мы уже встрѣчаемся съ такимъ разрушеніемъ личности, при которомъ не можетъ быть и рѣчи о свободѣ. Безудержная, безмѣрная свобода сладострастія дѣлаетъ человѣка его рабомъ, лишаетъ свободы духа. Достоевскій большой мастеръ въ описаніи перерожденія и вырожденія личности подъ вліяніемъ одержимости злой страстью или злой идеей. Онъ изслѣдуетъ онтологическія послѣдствія этой одержимости. Когда безудержная свобода переходитъ въ одержимость, она погибаетъ, ея уже нѣтъ. Когда человѣкъ начинаетъ бѣсноваться, онъ не свободенъ еще. Свободенъ ли Верховъ — одинъ изъ самыхъ благородныхъ образовъ Достоевскаго? Его страсть къ Екатеринѣ Николаевнѣ есть одержимость. Эта страсть вогнана внутрь. Она истощила его. Въ своемъ отношеніи къ идеямъ онъ не знаетъ свободнаго волевого избранія. Противоположныя идеи притягиваютъ его. Онъ хотѣлъ бы сохранить за собой свободу и потому утерялъ ее. Онъ — раздвоенъ. Раздвоенный человѣкъ не можетъ быть свободенъ. Но обреченъ на раздвоеніе всякій, кто не совершаетъ акта свободнаго избранія предмета любви. Разработка темы свободы достигаетъ вершины въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Своеволіе и бунтъ Ивана Карамазова — вершина путей безблагодатной человѣческой свободы. Тутъ съ необычайной геніальностью обнаруживается, что свобода, какъ своеволіе и человѣческое самоутвержденіе, должно притти къ отрицанію не только Бога, не только міра и человѣка,

но также и самой свободы. Свобода истребляетъ себя. И этимъ завершается идейная діалектика. Достоевскій обнаруживаетъ, что въ концѣ пути темной, непросвѣтленной свободы подстерегаетъ окончательное истребленіе свободы, злое принужденіе и злая необходимость. Ученіе Великаго Инквизитора, какъ и ученіе Шиголева, порождены своеволіемъ, богопротивленіемъ. Свобода переходитъ въ своеволіе, своеволіе переходитъ въ принужденіе. Это — роковой процессъ. Свобода человѣческаго духа, свобода религіозной совѣсти отрицается тѣми, которые шли путями своеволія.

* * *

Тѣ, которые пошли путями своеволія и самоутвержденія, которые направили свою свободу противъ Бога, не могутъ сохранить свободу, они неизбѣжно приходятъ къ ея попиранію. Они неизбѣжно должны отречься отъ первородства человѣческаго духа, отъ его первородной свободы, они предаютъ свободу царству необходимости, они приходятъ къ величайшимъ насиліямъ. Это — одно изъ самыхъ геніальныхъ прозрѣній Достоевскаго. «Выходя изъ безграничной свободы, — говоритъ Шиголевъ, я заключаю безграничнымъ деспотизмомъ». Таковъ былъ всегда путь революціонной свободы. Такъ въ великую французскую революцію совершился переходъ отъ «безграничной свободы» къ «безграничному деспотизму». Свобода, какъ произволъ и своеволіе, свобода безбожная не можетъ не породить «безграничнаго деспотизма». Такая свобода заключаетъ въ себѣ величайшее насиліе. Такая сво-

бода не несетъ въ себѣ гарантій свободы. Бунтъ своеволія ведетъ къ отрицанію Смысла жизни, къ отрицанію Истины. Живой Смыслъ и живая Истина подмѣняются своевольнымъ устроеніемъ жизни, созданіемъ человѣческаго благополучія въ соціальномъ муравейникѣ. Это процессъ перерожденія свободы въ «безграничный деспотизмъ» занимаетъ очень важное мѣсто въ міросозерцаніи Достоевскаго. Въ революціонной идеологіи лѣвой русской интеллигенціи, по внѣшности столь свободолюбивой, онъ изобличаетъ возможность «безграничнаго деспотизма». Онъ многое увидѣлъ первый и увидѣлъ дальше другихъ. Онъ зналъ, что революція, которую онъ ощутилъ въ подземномъ, подпочвенномъ слоѣ Россіи, не приведетъ къ свободѣ, что началось движеніе къ окончательному порабощенію человѣческаго духа. Уже въ изумительныхъ мысляхъ героя «Записокъ изъ Подполья» намѣчается то, что окончательно раскрывается въ П. Верховенскомъ, Шигалевѣ, Великомъ Инквизиторѣ. Какъ кошмаръ давила и преслѣдовала Достоевскаго идея о томъ, что человѣчество, измѣнившее Истинѣ Христовой, въ своемъ бунтѣ и своеволіи должно притти къ системѣ «безграничнаго деспотизма» Шигалева, П. Верховенскаго, Великаго Инквизитора. Это — одна и та же система. Въ ней совершается отреченіе отъ свободы человѣческаго духа во имя счастья людей. Соціальный эвдемонизмъ противоположенъ свободѣ. Ничего не остается кромѣ принудительной организаціи соціальнаго счастья, если нѣтъ Истины. Революція совершается не во имя свободы, а во имя тѣхъ же началъ, во имя которыхъ пылали костры инквизиціи, во имя «ты-

сячи милліоновъ счастливыхъ младенцевъ». Человѣкъ не могъ вынести бремени свободы духа, онъ устрашился страдальческаго пути свободы. И онъ отказывается отъ свободы, предаетъ свободу, бѣжитъ отъ нее къ принудительному устроенію человѣческаго счастья. Это отрицаніе свободы началось съ безграничнаго ее утвержденія, какъ своеволія. Такова роковая діалектика свободы. Но, если ложная свобода переходитъ въ «безграничный деспотизмъ», совершенное истребленіе свободы, то и ложное равенство должно привести къ неслыханному неравенству, къ тираническому господству привеллигированнаго меньшинства надъ большинствомъ. Достоевскій всегда думалъ, что революціонная демократія и революціонный соціализмъ, одержимые идеей абсолютнаго равенства, въ послѣднихъ предѣлахъ своихъ должны привести къ господству небольшой кучки надъ остальнымъ человѣчествомъ. Такова система Шигалева и такова же система Великаго Инквизитора. Достоевскій не разъ возвращался къ этой мысли въ «Дневникѣ Писателя». Эта мысль сверлила его, не давала ему покоя. Истинная свобода и истинное равенство возможны лишь во Христѣ, на пути Богочеловѣческомъ. На пути антихристова своеволія, на пути человѣкобожества ждетъ лишь неслыханная тиранія. Одержимость идеей всеобщаго счастья, всеобщаго соединенія людей безъ Бога заключаетъ въ себѣ страшную опасность гибели человѣка, истребленія свободы его духа. Таковы жизненныя послѣдствія свободы, какъ своеволія и бунта. Но своеволіе и бунтъ противъ мірового смысла закрываютъ для человѣческаго сознанія самый

доступъ къ идеѣ свободы. Свобода духа начинаетъ идеологически отрицаться, какъ ставшая недоступной для ума, оторвавшагося отъ вѣчнаго Смысла. «Эвклидовъ умъ», — выраженіе, которое любитъ Достоевскій, — безсиленъ постигнуть идею свободы, она недоступна ему, какъ совершенно ирраціональная тайна. Бунтъ «Эвклидова ума» противъ Бога связанъ съ отрицаніемъ свободы, съ непониманіемъ свободы. Если нѣтъ свободы, какъ послѣдней тайны міротворенія, то міръ этотъ съ его муками и страданіями, со слезами невинно-замученныхъ людей не можетъ быть принятъ. И не можетъ быть принятъ Богъ, сотворившій такой ужасный, безобразный міръ. Человѣкъ въ своемъ своеволіи и бунтѣ, въ возстаніи своего «Эвклидова ума» мнитъ, что онъ могъ бы сотворить лучшій міръ, въ которомъ не было бы такого зла, такихъ страданій, не было бы слезинки невиннаго ребенка. Такова логика богоборчества во имя любви къ добру. Бога нельзя принять, потому что міръ такъ плохъ, потому что въ мірѣ царитъ такая неправда и несправедливость. Свобода привела къ этому богоборчеству и міроборчеству. И тутъ опять открывается роковая діалектика свободы, внутренняя трагедія свободы. Оказывается, что бунтующая свобода привела къ отрицанію самоїй идеи свободы, къ невозможности постигнуть таїну міра и таїну Бога въ свѣтѣ свободы. Ибо, поистинѣ, можно принять Бога и принять міръ, сохранить вѣру въ Смыслъ міра, если въ основѣ бытія лежитъ таїна ирраціональной свободы. Тогда только можетъ быть постигнутъ источникъ зла въ мірѣ и оправданъ Богъ въ существованіи этого зла. Въ мірѣ такъ много зла

и страданія, потому что въ основѣ міра лежитъ свобода. И въ свободѣ — все достоинство міра и достоинство человѣка. Избѣжать зла и страданія можно лишь цѣной отрицанія свободы. Тогда міръ былъ бы принудительно добрымъ и счастливымъ. Но онъ лишился бы своего богоподобія. Ибо богоподобіе это прежде всего въ свободѣ. Тотъ міръ, который сотворилъ бы бунтующій «Эвклидовъ умъ» Ивана Карамазова, въ отличіе отъ Божьяго міра, полнаго зла и страданія, былъ бы добрый и счастливый міръ. Но въ немъ не было бы свободы, въ немъ все было бы принудительно раціонализировано. Это изначально, съ перваго дня былъ бы тотъ счастливый соціальный муравейникъ, та принудительная гармонія, которую пожелалъ бы свергнуть «джентельменъ съ ретроградной и насмѣшливой физіономіей». Трагедіи мірового процесса не было бы, но не было бы и Смысла, связаннаго со свободой. «Эвклидовъ умъ» могъ бы построить міръ исключительно на необходимости и міръ этотъ былъ бы исключительно раціональнымъ міромъ. Все ирраціональное было бы изъ него изгнано. Но Божій міръ не имѣетъ Смысла, соизмѣримаго съ «Эвклидовымъ умомъ». Смыслъ этотъ для «Эвклидова ума» есть непроницаемая тайна. «Эвклидовъ умъ» ограниченъ тремя измѣреніями. Смыслъ же Божьяго міра можетъ быть постигнутъ, если перейти въ четвертое измѣреніе. Свобода есть Истина четвертаго измѣренія, она непостижима въ предѣлахъ трехъ измѣреній. «Эвклидовъ умъ» безсиленъ разрѣшить тему о свободѣ. Всѣ, объявившіе своеволіе и бунтъ, приходятъ у Достоевскаго къ отрицанію свободы, потому что сознаніе ихъ суживa-

ется, входитъ въ границы трехъ измѣреній, закрываетъ для нихъ иные міры. Бунтъ начался со свободы, а окончился попыткой построить міръ на одной необходимости. Достоевскій съ изумительной діалектической силой изслѣдуетъ роковыя послѣдствія бунтующаго раціонализма для человѣческаго сознанія и бунтующаго революціонлизма для человѣческой жизни. Бунтъ, начавшійся съ безграничной свободы, неизбѣжно приходитъ къ безграничной власти необходимости въ мышленіи и безграничному деспотизму въ жизни. Такъ пишетъ Достоевскій свою изумительную теодицею, которая есть также и антроподицея. Есть одно только вѣковѣчное возраженіе противъ Бога — существованіе зла въ мірѣ. Эта тема является для Достоевскаго основной. И все творчество его есть отвѣтъ на это возраженіе. И я бы такъ парадоксально формулировалъ этотъ отвѣтъ. *Богъ именно потому и есть, что есть зло и страданіе въ мірѣ, существованіе зла есть доказательство бытія Божьяго. Если бы міръ былъ исключительно добрымъ и благимъ, то Богъ былъ бы не нуженъ, то міръ былъ бы уже богомъ. Богъ есть потому, что есть зло. Это значитъ, что Богъ есть потому, что есть свобода.* И Достоевскій доказываетъ бытіе Божіе черезъ свободу, свободу человѣческаго духа. Тѣ, которые отрицаютъ у него свободу духа, отрицаютъ и Бога, и наоборотъ. Міръ принудительно добрый и благой, міръ гармоническій въ силу неотвратимой необходимости, былъ бы безбожный міръ, былъ бы раціональный механизмъ. И тѣ, которые отвергаютъ Бога и свободу человѣческаго духа, стремятся къ превращенію міра въ такой раціональ-

ный механизмъ, въ такую принудительную гармонію. Тему о свободѣ Достоевскій трактуетъ динамически, а не статически, его свобода все время находится въ діалектическомъ движеніи, въ ней раскрываются внутреннія противорѣчія и она переходитъ изъ одного фазиса въ другой. Поэтому для людей статическаго мышленія и статическаго сознанія трудно понимать великія откровенія Достоевскаго о свободѣ. Они требуютъ «да» или «нѣтъ», въ то время какъ такіе отвѣты не могутъ быть даны. Свобода есть трагическая судьба человѣка и міра, судьба самого Бога, и она лежитъ въ самомъ центрѣ бытія, какъ первоначальная его тайна. Мы еще увидимъ, что діалектика о свободѣ достигаетъ у Достоевскаго своего завершенія въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ», въ которой концентрируются всѣ темы, соеденены всѣ нити.

ГЛАВА IV.

ЗЛО.

Съ темой о свободѣ связана у Достоевскаго тема о злѣ и преступленіи. Зло необъяснимо безъ свободы. Зло является на путяхъ свободы. Безъ этой связи со свободой не существуетъ отвѣтственности за зло. Безъ свободы за зло былъ бы отвѣтственъ Богъ. Достоевскій глубже, чѣмъ кто-либо, понималъ, что зло есть дитя свободы. Но понималъ также, что безъ свободы нѣтъ добра. Добро есть также дитя свободы. Съ этимъ связана тайна жизни, тайна человѣческой судьбы. Свобода — ирраціональна и потому она можетъ создать и добро и зло. Но отвергнуть свободу на томъ основаніи, что она можетъ породить зло, значитъ породить зло еще большее. Ибо лишь свободное добро есть добро, принужденіе же и рабство, соблазняющіеся добродѣтелью, есть антихристово зло. Тутъ все загадки, антиномии и тайны. Достоевскій не только ставитъ насъ передъ этими загадками, но и много дѣлаетъ для ихъ разгадыванія. У Достоевскаго было очень своеобразное, исключительное отношеніе къ злу, которое

можетъ многихъ соблазнить. И нужно до конца понять, какъ онъ ставилъ и разрѣшалъ проблему зла. Путь свободы переходитъ въ своеволіе, своеволіе ведетъ къ злу, зло — къ преступленію. Проблема преступленія занимаетъ центральное мѣсто въ творчествѣ Достоевскаго. Онъ не только антропологъ, но и своеобразный криминалистъ. Изслѣдованіе предѣловъ и границъ человѣческой природы приводитъ къ изслѣдованію природы преступленія. Въ преступленіи человѣкъ переходитъ эти предѣлы и границы. Отсюда необычайный интересъ къ преступленію. Какую судьбу претерпѣваетъ человѣкъ, преступающій границы дозволеннаго, какія перерожденія въ его природѣ отъ этого происходятъ? Достоевскій раскрываетъ онтологическія послѣдствія преступленія. И вотъ оказывается, что свобода, перешедшая въ своеволіе, ведетъ ко злу, зло — къ преступленію, преступленіе съ внутренней неизбѣжностью — къ наказанію. Наказаніе подстерегаетъ человѣка въ самой глубинѣ его собственной природы, Достоевскій всю жизнь боролся противъ внѣшняго отношенія къ злу. Его романы и статьи «Дневника Писателя» полны уголовными процессами. Этотъ странный интересъ къ преступленію и наказанію опредѣляется тѣмъ, что вся духовная природа Достоевскаго возставала противъ внѣшняго объясненія зла и преступленія изъ соціальной среды и отрицанія на этомъ основаніи наказанія. Достоевскій съ ненавистью относился къ этой позитивно-гуманитарной теоріи. Онъ видѣлъ въ ней отрицаніе глубины человѣческой природы, отрицаніе свободы человѣческаго духа и связанной съ ней отвѣтственно-

сти. Если человѣкъ есть лишь пассивный рефлексъ внѣшней соціальной среды, если онъ не отвѣтственное существо, то нѣтъ человѣка и нѣтъ Бога, нѣтъ свободы, нѣтъ зла и нѣтъ добра. Такое приниженіе человѣка, такой отказъ отъ своего первородства вызываетъ въ Достоевскомъ гнѣвъ. Онъ не можетъ спокойно говорить объ этомъ ученіи, столь преобладавшемъ въ его время. Онъ готовъ стоять за самыя суровыя наказанія, какъ соотвѣтствующія природѣ отвѣтственныхъ, свободныхъ существъ. Зло заложено въ глубинѣ человѣческой природы, въ ея ирраціональной свободѣ, въ ея отпаденіи отъ природы божественной, оно имѣетъ внутренній источникъ. Сторонники суровыхъ наказаній болѣе глубоко смотрятъ на природу преступленія и на природу человѣка вообще, чѣмъ гуманистическое отрицаніе зла. Во имя достоинства человѣка, во имя его свободы Достоевскій утверждаетъ неизбѣжность наказанія за всякое преступленіе. Этого требуетъ не внѣшній законъ, а самая глубина свободной совѣсти человѣка. Человѣкъ самъ не можетъ примириться съ тѣмъ, что онъ не отвѣтственъ за зло и преступленіе, что онъ не свободное существо, не духъ, а отраженіе соціальной среды. Въ гнѣвѣ Достоевскаго, въ его жестокости звучитъ голосъ, возставшій за достоинство человѣка и за его первородство. Недостойно отвѣтственнаго свободнаго существа слагать съ себя бремя отвѣтственности и возлагать его на внѣшнія условія, чувствовать себя игралищемъ этихъ внѣшнихъ условій. Все творчество Достоевскаго есть изобличеніе этой клеветы на человѣческую природу. Зло есть знакъ того, что есть внутренняя глубина въ

человѣкѣ. Зло связано съ личностью, только личность можетъ творить зло и отвѣчать за зло. Безличная сила не можетъ быть отвѣтственна за зло, не можетъ быть его первоисточникомъ. Отношеніе къ злу связано у Достоевскаго съ его отношеніемъ къ личности, съ его персонализмомъ. Безотвѣтственный гуманизмъ отрицаетъ зло, потому что отрицаетъ личность. Достоевскій боролся съ гуманизмомъ во имя человѣка. Если существуетъ человѣкъ, человѣческая личность въ измѣреніи глубины, то зло имѣетъ внутренній источникъ, оно не можетъ быть результатомъ случайныхъ условій внѣшней среды. И соотвѣтствуетъ высшему достоинству человѣка, его богосыновству думать, что путь страданія искупаетъ преступленіе и сжигаетъ зло. Очень существенно для антропологіи Достоевскаго эта мысль, что лишь черезъ страданіе подымается человѣкъ въ высь. Страданіе есть показатель глубины.

Отношеніе Достоевскаго къ злу было глубоко антиномично. И сложность этого отношенія заставляетъ нѣкоторыхъ сомнѣваться въ томъ, что это отношеніе было христіанскимъ. Одно несомнѣнно: отношеніе Достоевскаго къ злу не было законническое отношеніе. Достоевскій хотѣлъ *познать зло*, и въ этомъ онъ былъ гностикомъ. Зло есть зло. Природа зла — внутренняя, метафизическая, а не внѣшняя, соціальная. Человѣкъ, какъ существо свободное, отвѣтственъ за зло. Зло должно быть изобличено въ своемъ ничтожествѣ и должно сгорѣть. И Достоевскій пламенно изобличаетъ и сжигаетъ зло. Это одна сторона его отношенія къ злу. Но зло есть также путь человѣка, трагическій путь

его, судьба свободнаго, опытъ, который можетъ также обогатить человѣка, возвести его на высшую ступень. У Достоевскаго есть также эта другая сторона въ отношеніи къ злу — имманентное постиженіе зла. Такъ переживаютъ зло свободные сыны, а не рабы. Имманентный опытъ зла изобличаетъ его ничтожество; въ этомъ опытѣ сгораетъ зло и человѣкъ приходитъ къ свѣту. Но эта истина опасна, она существуетъ для подлинно-свободныхъ и духовно-зрѣлыхъ. Отъ несовершеннолѣтнихъ она должна быть скрыта. И потому Достоевскій можетъ казаться опаснымъ писателемъ, его нужно читать въ атмосферѣ духовной освобожденности. И все-таки нужно признать, что нѣтъ писателя, который такъ могущественно бы боролся со зломъ и тьмой, какъ Достоевскій. Законническая мораль катехизиса не можетъ быть отвѣтомъ на муку тѣхъ его героевъ, которые вступили на путь зла. Зло не внѣшне карается, а имѣетъ неотвратимыя внутреннія послѣдствія. Кара закона за преступленіе есть лишь внутренняя судьба преступника. Все внѣшнее есть лишь ознаменованіе внутренняго. Муки совѣсти страшнѣе для человѣка, чѣмъ внѣшняя кара государственнаго закона. И человѣкъ, пораженный муками совѣсти, ждетъ наказанія, какъ облегченія своей муки. Законъ государства, — этого «холоднаго чудовища», несоизмѣримъ съ человѣческой душой. Въ слѣдствіи и процессѣ Мити Карамазова Достоевскій изобличаетъ неправду государственнаго закона. Для Достоевскаго душа человѣческая имѣетъ больше значенія, чѣмъ всѣ царства міра. Въ этомъ онъ былъ до глубины христіанинъ. Но душа сама ищетъ

меча государственнаго, сама подставляетъ себя подъ его удары. Наказаніе есть моментъ ея внутренняго пути.

* * *

Лишь рабъ или несовершеннолѣтній можетъ понять тезисъ Достоевскаго о злѣ такъ, что нужно итти путемъ зла, чтобы получить новый опытъ и обогатиться. На Достоевскомъ нельзя построить эволюціонной теоріи зла, по которой зло есть лишь моментъ въ эволюціи добра. Такой эволюціонный оптимизмъ, защищаемый многими теософами, совершенно противоположенъ трагическому духу Достоевскаго. Онъ менѣе всего былъ эволюціонистомъ, для котораго зло есть недостатокъ добра или этапъ въ развитіи добра. Зло было для него зло. Зло должно сгорѣть въ адскомъ огнѣ. И онъ проводитъ зло черезъ этотъ адскій огонь. Невозможны никакія дѣтскія игры или хитрости со зломъ. Безумно думать, что человѣкъ можетъ сознательно пойти путем зла, чтобы получить отъ этого какъ можно болѣе удовлетворенія, а потомъ еще болѣе преуспѣть въ добрѣ. Это совершенно недостойное состояніе сознанія. Въ такой аргументаціи нѣтъ внутренней серьезности. Пусть трагическій опытъ зла обогащаетъ духовный міръ человѣка, обостряетъ его знания. Пусть нѣтъ возврата къ болѣе элементарному состоянію, предшествующему этому опыту зла. Но когда тотъ, кто идетъ путемъ зла, кто переживаетъ опытъ зла, начинаетъ думать, что зло его обогащаетъ, что зло есть лишь моментъ добра, моментъ его восхожденія, онъ падаетъ еще ниже, разлагается и погибаетъ,

отрѣзываетъ себѣ путь къ обогащенію и восхожденію. Такой человѣкъ не можетъ ничему научиться изъ опыта зла, не можетъ уже подняться. Только изобличеніе зла, только великое страданіе отъ зла можетъ поднять человѣка на бо́льшую высоту. Самодовольство во злѣ и есть гибель. И Достоевскій показываетъ, какую муку претерпѣваетъ душа отъ зла и какъ сама она изобличаетъ въ себѣ зло. Зло есть трагическій путь человѣка, судьба человѣка, испытаніе человѣческой свободы. Но зло не есть необходимый моментъ эволюціи добра. Зло — антиномично. А оптимически-эволюціонное пониманіе зла есть раціональное снятіе этой антиноміи. Можно обогатиться отъ опыта зла, достигнуть большей остроты сознанія, но для этого нужно пройти через страдание, испытать ужасъ гибели, изобличить зло, ввергнуть его въ адскій огонь, искупить свою вину. Зло связано со страданіемъ и должно привести къ искупленію. Достоевскій вѣритъ въ искупающую и возрождающую силу страданія. Для него жизнь есть прежде всего искупленіе вины черезъ страданіе. Поэтому свобода неизбѣжно связана съ искупленіемъ. Свобода привела человѣка на путь зла. Зло было испытаніемъ свободы. Зло же должно привести къ искупленію. Въ злѣ, порожденномъ свободой, погибаетъ свобода, переходитъ въ свою противоположность. Искупленіе возстанавливаетъ свободу человѣка, возвращаетъ ему свободу. Поэтому Христосъ -Искупитель и есть свобода. Достоевскій во всѣхъ своихъ романахъ проводитъ человѣка черезъ этотъ духовный процессъ, черезъ свободу, зло и искупленіе. Старецъ Зосима и Алеша изображены имъ какъ люди, которые познали зло и пришли къ выс-

шему состоянію. Въ Алешѣ есть Карамазовская стихія, ее обнаруживаютъ въ немъ и братъ Иванъ и Грушенька. Онъ самъ въ себѣ ее чувствуетъ. По замыслу Достоевскаго Алеша долженъ быть у него человѣкомъ, который прошелъ черезъ испытаніе свободы. Такъ понималъ Достоевскій судьбу человѣка. Проблема преступленія есть проблема о томъ, все ли дозволено. Все ли дозволено? Эта тема всегда мучила Достоевскаго, она становилась передъ нимъ все въ новыхъ и новыхъ формахъ. На эту тему написаны «Преступленіе и Наказаніе», а также въ значительной степени «Бѣсы» и «Братья Карамазовы». Тема эта ставится испытаніемъ человѣческой свободы. Когда пошелъ человѣкъ путемъ свободы, передъ нимъ сталъ вопросъ, существуютъ ли нравственныя границы его природы, на все ли онъ можетъ дерзнуть. Свобода, переходящая въ своеволіе, не хочетъ уже знать никакихъ святынь, никакихъ ограниченій. Если нѣтъ Бога, если самъ человѣкъ богъ, то все дозволено. И вотъ человѣкъ испытаетъ свои силы, свое могущество, свое призваніе стать человѣкобогомъ. Человѣкъ дѣлается одержимымъ какой-нибудь «идеей» и въ этой одержимости уже начинаетъ угасать его свобода, онъ становится рабомъ какой-то посторонней силы. Этотъ процессъ геніально изображенъ Достоевскимъ. Тотъ, кто въ своеволіи своемъ не знаетъ границъ своей свободы, теряетъ свободу, тотъ становится одержимымъ «идеей», которая его порабощаетъ. Таковъ — Раскольниковъ. Онъ совсемъ не производитъ впечатлѣнія свободнаго человѣка. Онъ — маньякъ, одержимый ложной «идеей». У него нѣтъ нравственной автономіи, ибо

нравственная автономія дается самоочищеніемъ и самоосвобожденіемъ. Что за «идея» у Раскольникова? У Достоевскаго всѣ вѣдь имѣютъ свою «идею». Раскольниковъ испытываетъ границы собственной природы, человѣческой природы вообще. Онъ считаетъ себя принадлежащимъ къ избранной части человѣчества, не къ обыкновеннымъ людямъ, а къ замѣчательнымъ людямъ, призваннымъ облагодѣтельствовать человѣчество. Онъ думаетъ, что все можно, и хочетъ испытать свое могущество. И вотъ нравственная задача, которая стоитъ передъ человѣкомъ съ такимъ сознаніемъ, Достоевскимъ упрощается до элементарной теоремы. Можетъ ли необыкновенный человѣкъ, призванный послужить человѣчеству, убить самое ничтожное и самое безобразное человѣческое существо, отвратительную старушонку-процентщицу, которая ничего кромѣ зла не причиняетъ людямъ, для того чтобы этимъ открыть себѣ путь въ будущемъ къ облагодѣтельствованію человѣчества. Дозволено ли это? И вотъ съ поразительной силой обнаруживается въ «Преступленіи и Наказаніи», что это не дозволено, что такой человѣкъ духовно убиваетъ себя. Тутъ въ имманентно изживаемомъ опытѣ показывается, что не все дозволено, потому что природа человѣческая сотворена по образу и подобію Божьему и потому всякій человѣкъ имѣетъ безусловное значеніе. Своевольное убійство даже самаго послѣдняго изъ людей, самаго зловреднаго изъ людей не разрѣшается духовной природой человѣка. Когда человѣкъ въ своеволіи своемъ истребляетъ другого человѣка, онъ истребляетъ и самого себя, онъ перестаетъ быть человѣкомъ, теря-

етъ свой человѣческій образъ, его личность начинаетъ разлагаться. Никакая «идея», никакія «возвышенныя» цѣли не могутъ оправдать преступнаго отношенія къ самому послѣднему изъ ближнихъ. «Ближній» дороже «дальняго», всякая человѣческая жизнь, всякая человѣческая душа больше стоитъ, чѣмъ облагодѣтельствованіе грядущаго человѣчества, чѣмъ отвлеченныя «идеи». Таково христіанское сознаніе. И это раскрываетъ Достоевскій. Человѣкъ, который мнилъ себя Наполеономъ, великимъ человѣкомъ, человѣкобогомъ, преступивъ границы дозволеннаго богоподобной человѣческой природой, низко падаетъ, убѣждается, что онъ не сверхчеловѣкъ, а безсильная, низкая, трепещущая тварь. Раскольниковъ сознаетъ свое совершенное безсиліе, свое ничтожество. Испытаніе предѣловъ своей свободы и своего могущества привело къ ужаснымъ результатамъ. Раскольниковъ вмѣстѣ съ ничтожной и зловредной старушонкой уничтожилъ самого себя. Послѣ «преступленія», которое было чистымъ экспериментомъ, потерялъ онъ свою свободу и раздавленъ своимъ безсиліемъ. У него нѣтъ уже гордаго сознанія. Онъ понялъ, что легко убить человѣка, что экспериментъ этотъ не такъ труденъ, но что это не даетъ никакой силы, что это лишаетъ человѣка духовной силы. Ничего «великаго», «необыкновеннаго», мірового по своему значенію не произошло отъ того, что Раскольниковъ убилъ процентщицу, онъ былъ раздавленъ ничтожествомъ происшедшаго. Вѣчный законъ вступилъ въ свои права и онъ подпалъ подъ его власть. Христосъ пришелъ не нарушать, а исполнить законъ. И свобода, кото-

рую несетъ съ собой Новый Завѣтъ, не бунтуетъ противъ Ветхаго Завѣта, а лишь открываетъ еще высшій міръ. И Раскольниковъ долженъ подпасть подъ дѣйствіе непреложнаго ветхозавѣтнаго закона. Не такъ поступали тѣ, которые были подлинно великими и геніальными, которые совершали великія дѣянія для всего человѣчества. Они не считали себя сверхчеловѣками, которымъ все дозволено, они жертвенно служили сверхчеловѣческому и потому только много могли дать человѣческому. Раскольниковъ прежде всего раздвоенный, рефлектирующій человѣкъ, его свобода уже поражена внутренней болѣзнью. Не таковы подлинно великіе люди, въ нихъ есть цѣльность. Достоевскій изобличаетъ лживость претензій на сверхчеловѣчество. Обнаруживается, что ложная идея сверхчеловѣчества губитъ человѣка, что претензія на безмѣрную силу обнаруживаетъ слабость и немощь. Всѣ эти современныя стремленія къ сверхчеловѣческому могуществу ничтожны и жалки, они кончаются низверженіемъ человѣка въ нечеловѣческую слабость. И вѣчной оказывается природа нравственной и религіозной совѣсти. Мука совѣсти не только обличаетъ преступленія, но и обличаетъ безсиліе человѣка въ его ложныхъ претензіяхъ на могущество. Муки совѣсти Раскольникова не только обнаруживаютъ, что онъ преступилъ предѣлъ дозволеннаго, но и обличаютъ слабость и ничтожество.

* * *

Тема Раскольникова означаетъ уже кризисъ гуманизма, конецъ гуманистической морали, гибель человѣка отъ самоутвержденія человѣка. Возникно-

веніе мечты о сверхчеловѣкѣ и сверхчеловѣчествѣ, о высшей морали человѣческой, означаетъ, что гуманизмъ изжитъ и кончился. Для Раскольникова уже не существуетъ гуманности, его отношеніе къ ближнему жестоко и безпощадно. Человѣкъ, живое, страдающее конкретное человѣческое существо долженъ быть пренесенъ въ жертву сверхчеловѣческой «идеѣ». Во имя «дальняго», нечеловѣческаго «дальняго» можно какъ угодно поступить съ «ближнимъ» съ человѣкомъ. Самъ Достоевскій исповѣдуетъ религію любви къ «ближнему» и онъ изобличаетъ ложь религіи любви къ «дальнему», нечеловѣческому, сверхчеловѣческому. Есть «дальній», который заповѣдалъ любить «ближняго». Это — Богъ. Но идея Бога есть единственная сверхчеловѣческая идея, которая не истребляетъ человѣка, не превращаетъ человѣка въ простое средство и орудіе. Богъ открываетъ себя, черезъ Своего Сына. Сынъ же Его — совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, Бого-Человѣкъ, въ которомъ въ совершенствѣ соединено божеское и человѣческое. Всякая другая сверхчеловѣческая идея истребляетъ человѣка, превращаетъ человѣка въ средство и орудіе. Идея человѣкобога несетъ съ собой смерть человѣку. Это можно видѣть на примѣрѣ Ницше. Также смертельна для человѣчества идея нечеловѣческаго коллектива у Маркса, въ религіи соціализма. Достоевскій изслѣдуетъ роковыя послѣдствія одержимости человѣка идеей человѣкобожества въ разныхъ ея формахъ, индивидуалистическихъ и коллективистическихъ. Тутъ царство человѣчности кончается, тутъ не будетъ уже пощады человѣку. Человѣчность была еще отблескомъ хри-

стіанской истины о человѣкѣ. Окончательная измѣна этой истинѣ отмѣняетъ гуманное отношеніе къ человѣку. Во имя величія сверхчеловѣка, во имя счастья грядущаго, далекаго человѣчества, во имя всемірной революціи, во имя безграничной свободы одного или безграничнаго равенства всѣхъ можно замучить или умертвить всякаго человѣка, какое угодно количество людей, превратить всякаго человѣка въ простое средство для великой «идеи», великой цѣли. Все дозволено во имя безграничной свободы сверхчеловѣка (крайній индивидуализмъ), или во имя безграничнаго равенства человѣчества (крайній коллективизмъ). Человѣческому своеволію предоставлено право по своему расцѣнивать человѣческія жизни и распоряжаться ими. Не Богу принадлежитъ человѣческая жизнь и не Богу принадлежитъ послѣдній судъ надъ людьми. Это беретъ на себя человѣкъ, возомнившій себя обладателемъ сверхчеловѣческой «идеи». И судъ его безпощаденъ, безбоженъ и безчеловѣченъ. Роковыя пути этого человѣческаго своеволія, въ индивидуалистической и коллективистической формѣ, Достоевскій изслѣдуетъ до глубины и изобличаетъ ихъ соблазнительную ложь. Раскольниковъ одинъ изъ одержимыхъ такой ложной идеей. Онъ самъ, по своеволію и произволу своему, рѣшаетъ вопросъ, можно ли убить хотя бы послѣдняго изъ людей во имя своей «идеи». Но рѣшеніе этого вопроса принадлежитъ не человѣку, а Богу. Богъ есть единственная высшая «идея». И тотъ, кто не склоняется передъ Высшей Волей въ рѣшеніи этого вопроса, истребляетъ ближнихъ и самого себя. Въ этомъ смыслѣ «Преступленія и Наказанія».

Пути человѣческаго своеволія, влекущаго къ преступленію, Достоевскій дальше и глубже изслѣдуетъ въ «Бѣсахъ». Тамъ явлены роковыя послѣдствія одержимости и безбожной индивидуалистической идеей и безбожной коллективистической идеей. Петръ Верховенскій отъ одержимости ложной идеей теряетъ человѣческій образъ. Разрушеніе человѣка очень далеко ушло по сравненію съ Раскольниковымъ. Петръ Верховенскій на все способенъ, онъ считаетъ все дозволеннымъ во имя своей «идеи». Для него не существуетъ уже человѣка и онъ самъ не человѣкъ. Мы выходимъ уже изъ человѣческаго царства въ какую-то жуткую нечеловѣческую стихію. Одержимость безбожной идеей революціоннаго соціализма въ своихъ окончательныхъ результатахъ ведетъ къ безчеловѣчности. Происходитъ нравственная идіотизація человѣческой природы, теряется всякій критерій добра и зла. Образуется жуткая атмосфера, насыщенная кровью и убійствомъ. Убійство Шатова производитъ потрясающее впечатлѣніе. Что-то вѣщее, пророческое есть въ картинѣ, раскрывающейся въ «Бѣсахъ». Достоевскій первый узналъ неотвратимыя послѣдствія извѣстнаго рода идей. Онъ глубже видѣлъ, чѣмъ Вл. Соловьевъ, который острилъ о русскихъ нигилистахъ, приписывая имъ формулу: человѣкъ произошелъ отъ обезьяны, поэтому будемъ любить другъ друга. Нѣтъ, ужъ если человѣкъ не образъ и подобіе Божіе, а образъ и подобіе обезьянье, то любить другъ друга не будутъ, то будутъ истреблять другъ друга, то разрѣшатъ себѣ всякое убійство и всякую жестокость. Тогда все дозволено. Достоевскій показалъ перерожденіе

и вырожденіе самой «идеи», самой конечной цѣли, которая вначалѣ представлялась возвышенной и соблазнительной. Сама «идея» безобразна, безсмыслена и безчеловѣчна, въ ней свобода переходитъ въ безграничный деспотизмъ, равенство — въ страшное неравенство, обоготвореніе человѣка — въ истребленіе человѣческой природы. Въ П. Верховенскомъ, одномъ изъ самыхъ безобразныхъ образовъ у Достоевскаго, человѣческая совѣсть, которая была еще у Раскольникова, совершенно уже разрушена. Онъ уже не способенъ къ покаянію, бѣсованіе зашло слишкомъ далеко. Поэтому онъ принадлежитъ къ тѣмъ образамъ у Достоевскаго, которые не имѣютъ дальнѣйшей человѣческой судьбы, которые выпадаютъ изъ человѣческаго царства въ небытіе. Это — солома. Таковъ Свидригайловъ, Ѳедоръ Павловичъ Карамазовъ, Смердяковъ, вѣчный мужъ. Между тѣмъ какъ Раскольниковъ, Ставрогинъ, Кирилловъ, Версиловъ, Иванъ Карамазовъ имѣютъ будущее, хотя бы эмперически они и погибли, у нихъ есть еще человѣческая судьба.

* * *

Достоевскій изслѣдуетъ и обнаруживаетъ муки совѣсти и покаяніе на такой глубинѣ, на какой они до сихъ поръ не были видимы, онъ открываетъ волю къ преступленію въ самой послѣдней глубинѣ человѣка, въ тайныхъ помыслахъ человѣка. Муки совѣсти сжигаютъ человѣческую душу и тогда, когда человѣкъ никакихъ видимыхъ преступленій не совершилъ. Человѣкъ кается, обличаетъ себя, хотя воля къ преступленію не перешла ни въ какія

дѣйствія. Не только законъ государственный, но и нравственный судъ общественнаго мнѣнія не доходитъ до самой глубины человѣческой преступности. Человѣкъ знаетъ про себя болѣе страшныя вещи и считаетъ себя заслуживающимъ болѣе сураваго наказанія. Совѣсть человѣческая болѣе безпощадна, чѣмъ холодный законъ государства, она бо́льшего требуетъ отъ человѣка. Мы убиваемъ нашихъ ближнихъ не только тогда, когда прикачиваемъ ихъ физическую жизнь огнестрѣльнымъ или холоднымъ оружіемъ. Тайный помыслъ, не всегда доходящій до человѣческаго сознанія, направленный къ отрицанію бытія нашего ближняго, есть уже убійство въ духѣ и человѣкъ отвѣтственъ за него. Всякая ненависть есть уже убійство. И всѣ мы убійцы и преступники, хотя бы законъ государственный и общественное мнѣніе почитали насъ въ этомъ отношеніи безупречными и не заслуживающими никакой кары. Но сколько убійственныхъ токовъ испускаемъ мы изъ глубины нашей души, изъ сферы подсознательнаго, какъ часто воля наша направлена на умаленіе и истребленіе жизни нашихъ ближнихъ. Многіе изъ насъ въ тайникахъ своей души пожелали смерти своему ближнему. Преступленіе начинается въ этихъ тайныхъ помыслахъ и пожеланіяхъ. И у Достоевскаго необычайно углубляется и истончается работа совѣсти, она обличаетъ преступленіе, ускользающее отъ всякаго государственнаго и человѣческаго суда. Иванъ Карамазовъ не убивалъ отца своего Ѳедора Павловича. Убилъ его Смердяковъ. Но Иванъ Карамазовъ казнитъ себя за преступленіе отцеубійства, муки совѣсти доводятъ его до безумія.

Онъ доходитъ до послѣднихъ предѣловъ раздвоенія личности. Внутреннее зло его является ему, какъ другое его «я» и терзаетъ его. Въ тайныхъ помыслахъ своихъ, въ сферѣ подсознательнаго, пожелалъ Иванъ смерти отца своего Ѳедора Павловича, дурного и безобразнаго человѣка. И онъ же все время разговаривалъ о томъ, что «все дозволено». Онъ соблазнялъ Смердякова, поддерживалъ его преступную волю, укрѣплялъ ее. Онъ — духовный виновникъ отцеубійства, Смердяковъ — его второе, низшее «я». Ни судъ государственный, ни судъ общественнаго мнѣнія ни въ чемъ не подозрѣваетъ и не обвиняетъ Ивана, не доходитъ до этой глубины. Но самъ онъ переживаетъ муки совѣсти, отъ которыхъ горитъ въ адскомъ огнѣ его душа, мутится его умъ. Ложныя, безбожныя «идеи» довели его до тайныхъ помысловъ, оправдывающихъ отцеубійство. И, если онъ человѣкъ, который будетъ еще имѣть свою судьбу, то онъ долженъ пройти черезъ огненное покаяніе, черезъ безуміе. Вѣдь и Митя Карамазовъ не убивалъ своего отца и палъ жертвой несправедливаго суда человѣческаго. Но онъ сказалъ: «Зачѣмъ живетъ такой человѣкъ?» И этимъ онъ совершилъ отцеубійство въ глубинѣ своего духа. Несправедливую, незаслуженную кару холоднаго закона онъ принимаетъ, какъ искупленіе своей вины. Вся психологія отцеубійства въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» имѣетъ очень глубокій, сокровенный, символическій смыслъ. Путь безбожнаго своеволія человѣка долженъ вести къ отцеубійству, къ отрицанію отчества. Революція всегда вѣдь есть отцеубійство. Изображеніе отношеній между Иваномъ Карамазовымъ и его другимъ

низшимъ «я» — Смердяковымъ, принадлежитъ къ самымъ геніальнымъ страницамъ у Достоевскаго. Путь своеволія, путь отвергающій благоговѣніе передъ сверхчеловѣческимъ, долженъ привести къ тому, что подымается образъ Смердякова. Смердяковъ и есть страшная кара, подстерегающая человѣка. Страшная, безобразная каррикатура Смердякова стоитъ въ концѣ этихъ стремленій къ человѣкобожеству. Смердяковъ побѣдитъ на этомъ пути. Иванъ же долженъ сойти съ ума. Такое же глубокое изобличеніе преступленія въ тайныхъ помыслахъ, хотя бы это лишь было попустительство, мы видимъ въ отношеніи Ставрогина къ гибели своей жены Хромоножки. Ѳедька Каторжникъ, виновникъ смерти Хромоножки, считаетъ себя соблазненнымъ Ставрогинымъ, какъ бы его агентомъ. И Ставрогинъ чувствуетъ свою вину. Вотъ на какой глубинѣ ставитъ Достоевскій проблему зла и преступленія.

«Безъ «высшей идеи» не можетъ существовать ни человѣкъ, ни нація. А высшая идея на землѣ лишь одна, и именно — идея о безсмертной душѣ человѣческой, ибо всѣ остальныя «высшія идеи» жизни, которыми можетъ быть живъ человѣкъ, лишь изъ нея одной вытекаютъ». «Самоубійство при потерѣ идеи о безсмертіи является совершенной и неизбѣжной необходимостью для каждаго человѣка, чуть-чуть поднявшагося въ своемъ уровнѣ надъ скотами». «Идея о безсмертіи — это сама жизнь, живая жизнь ея, окончательная формула и главный источникъ истины и правильнаго сознанія для человѣчества». Такъ писалъ Достоевскій въ «Дневникѣ Писателя» о безсмертіи. У Достоевскаго была центральная для него

мысль, что, если нѣтъ безсмертія, то все дозволено. Проблема зла и проблема преступленія была связана для него съ проблемой безсмертія. Какъ понять эту связь? Мысль Достоевскаго не означаетъ, что у него была элементарно-упрощенная и утилитарная постановка проблемы зла и преступленія. Онъ не хотѣлъ этимъ сказать, что за зло и преступленіе человѣкъ получитъ наказаніе въ вѣчной жизни, а за добро — награду. Такого рода примитивный небесный утилитаризмъ былъ ему чуждъ. Достоевскій хотѣлъ сказать, что всякій человѣкъ и его жизнь въ томъ лишь случаѣ имѣетъ безусловное значеніе и не допускаетъ обращенія съ нимъ, какъ со средствомъ для какихъ-либо идей или интересовъ, если — онъ — безсмертное существо. Отрицаніе безсмертія человѣка для него равносильно отрицанію человѣка. Или человѣкъ — безсмертный духъ, имѣющій вѣчную судьбу, или онъ преходящій эмпирическій феноменъ, пассивный продуктъ природной и соціальной среды. Во второмъ случаѣ человѣкъ не имѣетъ безусловной цѣны. Не существуетъ зла и преступленія. Достоевскій защищаетъ безсмертную душу человѣка. Безсмертная душа, значитъ также и свободная душа, имѣетъ вѣчную безусловную цѣну. Но она также отвѣтственная душа. Признаніе существованія внутренняго зла и отвѣтственности за преступленія означаетъ признаніе подлиннаго бытія человѣческой личности. Зло связано съ личнымъ бытіемъ, съ человѣческой самостью. Но личное бытіе есть безсмертное бытіе. Разрушеніе безсмертнаго личнаго бытія есть зло. Утвержденіе безсмертнаго личнаго бытія есть добро. Отрицаніе безсмертія

есть отрицаніе того, что существуетъ добро и зло. Все дозволено, если человѣкъ не есть безсмертное и свободное личное бытіе. Тогда человѣкъ не имѣетъ безусловной цѣны. Тогда человѣкъ не отвѣтственъ за зло. Въ центрѣ нравственнаго міросозерцанія Достоевскаго стоитъ признаніе абсолютнаго значенія всякаго человѣческаго существа. Жизнь и судьба самаго послѣдняго изъ людей имѣетъ абсолютное значеніе передъ лицомъ вѣчности. Это — вѣчная жизнь и вѣчная судьба. И потому нельзя безнаказано раздавить ни одного человѣческаго существа. Въ каждомъ человѣческомъ существѣ нужно чтить образъ и подобіе Божіе. И самое падшее человѣческое существо сохраняетъ образъ и подобіе Божье. Въ этомъ нравственный пафосъ Достоевскаго. Не только «дальній», — высшая «идея», не только «необыкновенные» люди, какъ Раскольниковъ, Ставрогинъ, Иванъ Карамазовъ, имѣютъ безусловное значеніе, но и «ближній», будь то Мармеладовъ, Лебядкинъ, Снигиревъ, или отвратительная старушонка-процентщица — имѣютъ безусловное значеніе. Человѣкъ, который убиваетъ другого человѣка, убиваетъ самого себя, отрицаетъ безсмертіе и вѣчность въ другомъ и въ себѣ. Такова моральная діалектика Достоевскаго, неотразимая и чисто христіанская. Не утилитарный страхъ наказаній долженъ удерживать отъ преступленій и убійства, а собственная безсмертная природа человѣка, которая преступленіемъ и убійствомъ отрицается. Совѣсть человѣческая есть выраженіе этой безсмертной природы.

* * *

У Достоевскаго было двойственное отношеніе къ страданію. И эта двойственность, не сразу понятная, оправдываетъ противоположные отзывы о Достоевскомъ, какъ о писателѣ самомъ сострадательномъ и самомъ жестокомъ. Творчество Достоевскаго проникнуто безпредѣльнымъ состраданіемъ къ человѣку. Достоевскій учитъ жалости и состраданію. Въ этомъ нѣтъ ему равнаго. Никто не былъ такъ раненъ безконечнымъ страданіемъ человѣческимъ. Сердце Достоевскаго вѣчно сочилось кровью. Ему дано было познать каторгу, жить среди каторжниковъ и онъ всю жизнь свою предстательствовалъ за человѣка передъ Богомъ. Страданія невинныхъ дѣтей болѣе всего поражали и ранили его совѣсть. И оправданіе слезинки ребенка стало для него возможностью теодицеи. Онъ до глубины понималъ бунтъ противъ міропорядка, купленнаго цѣною страшныхъ страданій, слезъ невинно замученныхъ дѣтей. Онъ весь исходилъ отъ безконечнаго состраданія. И устами Алеши онъ отвѣтилъ на вопросъ Ивана, согласился ли бы онъ «возвести зданіе судьбы человѣческой съ цѣлью въ финалѣ осчастливить людей, дать имъ, наконецъ, миръ и покой», если бы «для этого необходимо и неминуемо предстояло замучить всего лишь одно крохотное созданьице, вотъ того самого ребеночка, бившаго себя кулачкомъ въ грудь и на неотмщенныхъ слезахъ его основать это зданіе»? — «нѣтъ, не согласился бы». И всю жизнь спрашивалъ Достоевскій, какъ въ снѣ Мити: «Почему это стоятъ погорѣлыя матери, почему бѣдны люди, почему бѣдно дитя, почему голая степь, почему они не обнимаются, не цѣлуются, почему не поютъ пѣ-

сенъ радостныхъ, почему они почернѣли такъ отъ черной бѣды, почему не кормятъ дитя»? Но Достоевскій менѣе всего можетъ быть названъ сентиментальнымъ, слащавымъ и разслабляющимъ гуманистомъ. Онъ проповѣдывалъ не только состраданіе, но и страданіе. Онъ призывалъ къ страданію и вѣрилъ въ искупительную силу страданія. Человѣкъ — отвѣтственное существо. И страданіе человѣка не невинное страданіе. Страданіе связано съ зломъ. Зло связано со свободой. Поэтому свобода ведетъ къ страданію. Путь свободы есть путь страданія. И всегда есть соблазнъ избавить человѣка отъ страданій, лишивъ его свободы. Достоевскій — апологетъ свободы. Поэтому онъ предлагаетъ человѣку принять страданіе, какъ ея неотвратимое послѣдствіе. Жестокость Достоевскаго связана съ этимъ принятіемъ свободы до конца. Къ самому Достоевскому примѣнимы слова Великаго Инквизитора: «Ты взялъ все, что было необычайнаго, гадательнаго и неопредѣленнаго, взялъ все, что было не по силамъ людямъ, а потому поступилъ какъ бы не любя ихъ вовсе». Это «необычайное, гадательное и неопредѣленное» связано съ ирраціональной свободой человѣка. Въ страданіи видѣлъ Достоевскій знакъ высшаго достоинства человѣка, знакъ свободнаго существа. Страданіе есть послѣдствіе зла. Но въ страданіи сгораетъ зло. Въ твореніяхъ своихъ Достоевскій проводитъ человѣка черезъ чистилище и адъ. Онъ приводитъ его къ преддверію рая. Но рай не раскрывается съ такой силой какъ адъ.

Путь свободы привелъ человѣка къ путямъ зла. Путь же зла раздваиваетъ человѣка. Достоевскій геніальный мастеръ въ изображеніи раздвоенія. Тутъ у него есть настоящія открытія, которыя поражаютъ психологовъ и психіаторовъ. Великому художнику открывалось больше и открывалось раньше, чѣмъ ученымъ. Безпредѣльная и пустая свобода, свобода перешедшая въ своеволіе, безблагодатная и безбожная свобода не можетъ совершить акта избранія, она тянется въ стороны противоположныя. Поэтому раздваивается человѣкъ, у него образуются два «я», личность раскалывается. Такими раздвоенными, расколотыми людьми являются всѣ герои Достоевскаго, — и Раскольниковъ, и Ставрогинъ, и Версиловъ, и Иванъ Карамазовъ. Они потеряли цѣльность личности, они ведутъ какъ бы двойную жизнь. Въ предѣлѣ раздвоенія должно выдѣлиться и персонифицироваться другое «я» человѣка, его внутреннее зло, какъ чортъ. Этотъ предѣлъ раздвоенія съ геніальной силой обнаруженъ Достоевскимъ въ кошмарѣ Ивана Карамазова, въ разговорѣ его съ чортомъ. Иванъ говоритъ чорту: «Ты воплощеніе меня самого, только одной, впрочемъ, моей стороны . . . моихъ мыслей и чувствъ, только самыхъ гадкихъ и глупыхъ». «Ты — я самъ, самъ я, только съ другой рожей». «Ты не самъ по себѣ, ты — я, ты есть я и болѣе ничего. Ты — дрянь, ты — моя фантазія». Чортъ у Достоевскаго не есть уже соблазнительный и прекрасный демонъ, являющійся въ «красномъ сіяніи, гремя и блистая, съ огненными крыльями». Это — сѣрый и пошловатый джентельменъ съ лакейской душой, который жаждетъ вопло-

титься въ «семипудовую купчиху». Это духъ — небытія, подстерегающій человѣка. Послѣдній предѣлъ зла — пошлость, ничтожество и небытіе. Зло въ Иванѣ Карамазовѣ — смердяковское начало. Здравый смыслъ помѣшалъ чорту принять Христа и воскликнуть «Осанна». «Эвклидовъ умъ» Ивана Карамазова очень родственъ этому здравому смыслу, аргументы «Эвклидова ума» и оказываются аргументами схожими съ аргументами чорта. Этотъ чортъ есть у всѣхъ раздвоенныхъ людей Достоевскаго, хотя менѣе выявленъ у нихъ, чѣмъ у Ивана. Второе «я» раздвоеннаго человѣка есть духъ небытія, есть гибель бытія ихъ личности. Въ этомъ второмъ «я» раскрывается пустая, безсодержательная свобода, свобода небытія. Идеалъ «Содомскій» есть «призракъ жизни», соблазнъ небытія. И въ совершенный призракъ превращается Свидригайловъ, окончательно отдавшійся Содомскому идеалу. Его ужъ нѣтъ, какъ личности. Изобличается имманентное ничтожество зла. Спасеніе отъ раздвоенія лишь во второй, благодатной свободѣ, свободѣ въ Истинѣ, свободѣ во Христѣ. Чтобы прекратилось раздвоеніе и исчезъ кошмаръ чорта, нужно совершить окончательное избраніе, избраніе подлиннаго бытія. И любовь проходитъ у Достоевскаго черезъ то же раздвоеніе. Въ ней раскрываются тѣ же начала.

ГЛАВА V.

ЛЮБОВЬ.

Все творчество Достоевскаго насыщено жгучей и страстной любовью. Все происходитъ въ атмосферѣ напряженной страсти. Онъ открываетъ въ русской стихіи начало страстное и сладострастное. Ничего подобнаго нѣтъ у другихъ русскихъ писателей. Та народная стихія, которая раскрылась въ нашемъ хлыстовствѣ, обнаружена Достоевскимъ и въ нашемъ интеллигентномъ слоѣ. Это — діонисическая стихія. Любовь у Достоевскаго исключительно діонисична. Она терзаетъ человѣка. Путь человѣка у Достоевскаго есть путь страданія. Любовь у него — вулканическія изверженія, динамитные взрывы страстной природы человѣка. Эта любовь не знаетъ закона и не знаетъ формы. Въ ней выявляется глубина человѣческой природы. Въ ней все та же страстная динамичность, какъ и во всемъ у Достоевскаго. Это — огонь поѣдающій и огненное движеніе. Потомъ огонь этотъ превращается въ ледяной холодъ. Иногда любящій представляется намъ потухшимъ вулканомъ. Русская литература не знаетъ такихъ

прекрасныхъ образовъ любви, какъ литература Западной Европы. У насъ нѣтъ ничего подобнаго любви трубадуровъ, любви Тристана и Изольды, Данте и Беатриче, Ромео и Джульеты. Любовь мужчины и женщины, любовный культъ женщины — прекрасный цвѣтокъ христіанской культуры Европы. Мы не пережили рыцарства, у насъ не было трубадуровъ. Въ этомъ ущербность нашего духа. Въ русской любви есть что-то тяжелое и мучительное, непросвѣтленное и часто уродливое. У насъ не было настоящаго романтизма въ любви. Романтизмъ — явленіе Западной Европы. Любви принадлежитъ огромное мѣсто въ творчествѣ Достоевскаго. Но это не самостоятельное мѣсто. Любовь не самоцѣнна, она не имѣетъ своего образа, она есть лишь раскрытіе трагическаго пути человѣка, есть испытаніе человѣческой свободы. Тутъ любви принадлежитъ совсемъ иное мѣсто, чѣмъ у Пушкина любви Татьяны или у Толстого любви Анны Карениной. Тутъ совсемъ иное положеніе занимаетъ женственное начало. Женщинѣ не принадлежитъ въ творчествѣ Достоевскаго самостоятельнаго мѣста. Антропологія Достоевскаго — исключительно мужская антропологія. Мы увидимъ, что женщина интересуетъ Достоевскаго исключительно, какъ моментъ въ судьбѣ мужчины, въ пути человѣка. Человѣческая душа есть прежде всего мужской духъ. Женственное начало есть лишь внутренняя тема въ трагедіи мужскаго духа, внутренній соблазнъ. Какіе образы любви оставилъ намъ Достоевскій? Любовь Мышкина и Рогожина къ Настасьѣ Филипповнѣ, любовь Мити Карамазова къ Грушенькѣ и Версилова къ Екатери-

нѣ Николаевнѣ, любовь Ставрогина ко многимъ женщинамъ. Нигдѣ нѣтъ прекраснаго образа любви, нигдѣ нѣтъ женскаго образа, который имѣлъ бы самостоятельное значеніе. Всегда мучитъ трагическая судьба мужчинъ. Женщина есть лишь внутренняя мужская трагедія.

Достоевскій раскрываетъ безвыходный трагизмъ любви, неосуществимость любви, нереализуемость ея на путяхъ жизнеустроенія. Также убійственна у него любовь, какъ у Тютчева:

«О, какъ убійственно мы любимъ,
Какъ въ бурной слѣпотѣ страстей
Мы то всего вѣрнѣе губимъ,
Что сердцу нашему милѣй».

У Достоевскаго нѣтъ ни прелести любви, ни благообразія жизни семейной. Онъ беретъ человѣка въ тотъ моментъ его судьбы, когда пошатнулись уже всѣ устои жизни. Онъ не раскрываетъ намъ высшей любви, которая ведетъ къ подлинному соединенію и сліянію. Тайна брачная не осуществляется. Любовь есть исключительно трагедія человѣка, раздвоеніе человѣка. Любовь есть начало въ высшей степени динамическое, накаляющее всю атмосферу и вызывающее вихри, но любовь не есть достиженіе, въ ней ничего не достигается. Она влечетъ къ гибели. Достоевскій раскрываетъ любовь, какъ проявленіе человѣческаго своеволія. Она раскалываетъ и раздваиваетъ человѣческую природу. Поэтому она никогда не есть соединеніе и къ соединенію не приводитъ. Въ творчествѣ Достоевскаго есть лишь одна тема — трагическая судьба человѣка,

судьба свободы человѣка. Любовь лишь одинъ изъ моментовъ въ этой судьбѣ. Но судьба человѣка есть лишь судьба Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Мышкина, Версилова, Ивана, Дмитрія и Алеши Карамазовыхъ. Это не есть судьба Настасьи Филипповны, Аглаи, Лизы, Елизаветы Николаевны, Грушеньки и Екатерины Николаевны. Это — мужская судьба. Женщина есть лишь встрѣтившаяся въ этой судьбѣ трудность, она не сама по себѣ интересуетъ Достоевскаго, а лишь какъ внутреннее явленіе мужской судьбы. У Достоевскаго нельзя найти культа вѣчной женственности. И то особенное отношеніе, которое у него было къ матери-сырой землѣ и къ Богородицѣ не связано никакъ съ его женскими образами и съ изображеніемъ любви. Лишь въ образѣ Хромоножки какъ будто что-то пріоткрылось. Но и это обычно слишкомъ преувеличиваютъ. Достоевскаго интересуетъ Ставрогинъ, а не Хромоножка. Она была лишь его судьбой. Въ своемъ творчествѣ Достоевскій раскрываетъ трагическій путь своего мужского духа, который былъ для него путемъ человѣка. Женщина играла большую роль на этомъ пути. Но женщина есть лишь соблазнъ и страсть мужчины. У Достоевскаго нѣтъ ничего подобнаго проникновенію Толстого въ женскія образы Анны Карениной или Наташи. Анна Каренина, не только имѣетъ самостоятельную жизнь, но она главное центральное лицо. Настасья Филипповна и Грушенька — лишь стихіи, въ которыя погружены судьбы мужчинъ, онѣ не имѣютъ своей собственной судьбы. Судьба Мышкина и Рогожина интересуетъ Достоевскаго, а Настасья Филипповна есть то, въ чемъ

осуществляется эта судьба. Онъ не способенъ жить съ Настасьей Филипповной такъ, какъ Толстой жилъ съ Анной Карениной. Женская инфернальность интересуетъ Достоевскаго лишь какъ стихія, пробуждающая мужскую страсть и раздваивающая личность мужчины. Мужчина оказывается замкнутымъ въ себѣ, онъ не выходитъ изъ себя въ другое, женское бытіе. Женщина есть лишь сведеніе мужскихъ счетовъ съ самимъ собою, лишь рѣшеніе своей мужской, человѣческой темы. Судьба человѣка для Достоевскаго есть судьба личности, личнаго начала въ человѣкѣ. Но личное начало есть по преимуществу мужское начало. Поэтому у Достоевскаго такой исключительный интересъ къ мужской душѣ и незначительный интересъ къ душѣ женской. По исторіи женской души нельзя прослѣдить судьбы человѣческой личности. И поэтому женщина можетъ быть интересна лишь какъ стихія и атмосфера, въ которой протекаетъ судьба мужчины, судьба личности по преимуществу. Мужчина у Достоевскаго приковывается къ женщинѣ страстью. Но это остается какъ бы его дѣломъ съ самимъ собою, со своей страстной природой. Онъ никогда не соединяется съ женщиной. И потому, быть можетъ, такъ истерична женская природа у Достоевскаго, потому такъ надрывна, что она обречена на несоединенность съ природой мужской. Достоевскій утверждаетъ безысходный трагизмъ любви. Онъ такъ и не раскрываетъ намъ андрогинной человѣческой природы. Человѣкъ остается у него трагически раздвоеннымъ мужчиной, не имѣющимъ своей Софіи, своей Дѣвы. Достоевскій недостаточно сознавалъ, что природа человѣка —

андрогинна, какъ-то открывалось великимъ мистикамъ, Якову Беме и другимъ. И глубока у него была только постановка темы, что женщина — судьба человѣка. Но онъ самъ оставался разъединеннымъ съ женской природой и позналъ до глубины лишь раздвоеніе. Человѣкъ для него — мужчина, а не андрогинъ.

* * *

Въ трагедіи мужского духа женщина означаетъ раздвоеніе. Половая любовь, страсть говоритъ объ утерѣ цѣлостности человѣческой природы. Поэтому страсть не цѣломудренна. Цѣломудріе есть цѣлостность. Развратъ есть разорванность. Достоевскій проводитъ человѣка черезъ раздвоеніе во всемъ. И любовь раздвоена у него на два начала. И любятъ у него обычно двухъ. Двойная любовь и двоеніе въ любви изображены имъ съ необычайной силой. Онъ раскрываетъ въ любви два начала, двѣ стихіи, двѣ бездны, въ которыя проваливается человѣкъ, — бездну сладострастія и бездну состраданія. Любовь всегда у Достоевскаго доходитъ до предѣла, онъ исходитъ отъ изступленнаго сладострастія и отъ изступленнаго состраданія. Достоевскаго только и интересовало выявленіе этихъ предѣльныхъ стихій любви. Его не интресовала мѣра въ любви. Онъ вѣдь производилъ эксперименты надъ человѣческой природой и хотѣлъ изслѣдовать глубину ея, поставивъ человѣка въ исключительныя условія. Любовь всегда двоится у Достоевскаго, предметъ любви двоится. Нѣтъ единой, цѣлостной любви. Такъ и должно быть въ путяхъ своеволія человѣка. Въ

этомъ двоеніи происходитъ существенное поврежденіе личности. Человѣческой личности угрожаетъ потерять цѣлостность своего образа. И любовь-сладострастіе и любовь-состраданіе, не знающія мѣры, ничему высшему не подчиненныя, одинаково сжигаютъ, испепеляютъ человѣка. Въ глубинѣ самого состраданія Достоевскій открываетъ своеобразное сладострастіе. Страсть не цѣльнаго, раздвоеннаго человѣка переходитъ въ изступленіе, и раздвоенность, разорванность этимъ не преодолѣвается. Онъ остается въ самомъ себѣ, въ своемъ раздвоеніи. Онъ вноситъ въ любовь это свое раздвоеніе. Любовь влечетъ къ гибели на противоположныхъ своихъ полюсахъ. Соединеніе, цѣлостность, побѣда надъ раздвоеніемъ никогда не достигается. Ни безпредѣльное сладострастіе, ни безпредѣльное состраданіе не соединяетъ съ любимымъ. Человѣкъ остается одинокимъ, предоставленнымъ себѣ въ своихъ полярныхъ страстяхъ, онъ лишь истощаетъ свои силы. Любовь у Достоевскаго почти всегда демонична, она порождаетъ бѣснованіе, накаляетъ окружающую атмосферу до бѣлаго каленія. Не только любящіе начинаютъ сходить съ ума, но начинаютъ сходить съ ума и всѣ окружающіе. Изступленная любовь Версилова къ Екатеринѣ Николаевнѣ создаетъ атмосферу безумія, она всѣхъ держитъ въ величайшемъ напряженіи. Токи любви соединяющіе Мышкина, Рогожина, Настасью Филипповну и Аглаю, накаляютъ всю атмосферу. Любовь Ставрогина и Лизы порождаетъ бѣсовскіе вихри. Любовь Мити Карамазова, Ивана, Грушеньки и Екатерины Ивановны влечетъ къ преступленію, сводитъ съ ума. И

никогда и нигдѣ любовь не находитъ себѣ успокоенія, не ведетъ къ радости соединенія. Нѣтъ просвѣта любви. Повсюду раскрывается неблагополучіе въ любви, темное и истребляющее начало, мучительность любви. Любовь не преодолѣваетъ раздвоенія, а еще болѣе его углубляетъ. Двѣ женщины, какъ двѣ страстныя стихіи, всегда ведутъ безпощадную борьбу изъ-за любви, истребляютъ себя и другихъ. Такъ сталкиваются Настасья Филипповна и Аглая въ «Идіотѣ», Грушенька и Екатерина Ивановна въ «Братьяхъ Карамазовыхъ». Есть что-то не знающее пощады въ соревнованіи и борьбѣ этихъ женщинъ. Та же атмосфера соревнованія и борьбы женскихъ страстей есть и въ «Бѣсахъ» и въ «Подросткѣ», хотя и въ менѣе выпуклой формѣ. Мужская природа раздвоена. Женская природа не просвѣтлена, въ ней есть притягивающая бездна, но никогда нѣтъ ни образа благословенной матери, ни образа благословенной дѣвы. Вина тутъ лежитъ на мужскомъ началѣ. Оно оторвалось отъ начала женскаго, отъ матери земли, отъ своей дѣвственности, т. е. своего цѣломудрія и цѣльности и пошло путемъ блужданій и двоеній. Мужское начало оказывается безсильнымъ передъ женскимъ началомъ. Ставрогинъ безсиленъ передъ Лизой и Хромоножкой, Версиловъ безсиленъ передъ Екатериной Николаевной. Мышкинъ безсиленъ передъ Настасьей Филипповной и Аглаей. Митя Карамазовъ безсиленъ передъ Грушенькой и Екатериной Ивановной. Мужчины и женщины остаются трагически раздѣленными и мучаютъ другъ друга. Мужчина безсиленъ овладѣть женщиной, онъ не принимаетъ женской приро-

ды внутрь себя и не проникаетъ въ нее, онъ переживаетъ ее, какъ тему своего собственнаго раздвоенія.

Тема двойной любви занимаетъ большое мѣсто въ романахъ Достоевскаго. Образъ двойной любви особенно интересенъ въ «Идіотѣ». Мышкинъ любитъ и Настасью Филипповну и Аглаю. Мышкинъ — чистый человѣкъ, въ немъ есть ангелическая природа. Онъ свободенъ отъ темной стихіи сладострастья. Но и его любовь — больная, раздвоенная, безысходно-трагическая. И для него двоится предметъ любви. И это двоеніе есть лишь столкновеніе двухъ началъ въ немъ самомъ. Онъ безсиленъ соединиться и съ Аглаей и съ Настасьей Филипповной, онъ по природѣ своей не способенъ къ браку, къ брачной любви. Образъ Аглаи плѣняетъ его и онъ готовъ быть ея вѣрнымъ рыцаремъ. Но если другіе герои Достоевскаго страдаютъ отъ избытка сладострастія, то онъ страдаетъ отъ его отсутствія. У него нѣтъ и здороваго сладострастія. Его любовь безплотна и безкровна. Но съ тѣмъ бо́льшей силой выражается у него другой полюсъ любви и передъ нимъ разверзается другая ея бездна. Онъ любитъ Настасью Филипповну жалостью, состраданіемъ и состраданіе его безпредѣльно. Есть что-то испепеляющее въ этомъ состраданіи. Въ состраданіи своемъ онъ проявляетъ своеволіе, онъ переходитъ границы дозволеннаго. Бездна состраданія поглощаетъ и губитъ его. Онъ хотѣлъ бы перенести въ вѣчную божественную жизнь то надрывное состраданіе, которое порождено условіями относительной земной жизни. Онъ хочетъ Богу навязать свое безпредѣльное состраданіе къ Настасьѣ Филипповнѣ. Онъ забываетъ во имя

этого состраданія обязанности по отношенію собственной личности. Въ состраданіи его нѣтъ цѣлостности духа, онъ ослабленъ раздвоеніемъ, такъ какъ онъ любитъ и Аглаю другою любовью. Достоевскій показываетъ какъ въ чистомъ, ангелоподобномъ существѣ раскрывается больная любовь, несущая гибель, а не спасеніе. Въ любви Мышкина нѣтъ благодатной устремленности къ единому, цѣлостному предмету любви, къ полному соединенію. Такое безпредѣльное истребляющее состраданіе только и возможно къ существу, съ которымъ никогда не будешь соединенъ. Природа Мышкина тоже діонисическая природа, но это своеобразный, тихій, христіанскій діонисизмъ. Мышкинъ все время пребываетъ въ тихомъ экстазѣ, какомъ-то ангелическомъ изступленіи. И быть можетъ все несчастье Мышкина въ томъ, что онъ слишкомъ былъ подобенъ ангелу и недостаточно былъ человѣкомъ, не до конца человѣкомъ. Поэтому образъ Мышкина стоитъ въ сторонѣ отъ тѣхъ образовъ Достоевскаго, въ которыхъ онъ изображаетъ судьбу человѣка. Въ Алешѣ попытался онъ дать положительный образъ человѣка, которому ничто человѣческое не чуждо, которому присуща вся страстная природа человѣка и который преодолѣваетъ раздвоеніе, выходитъ къ свѣту. Я не думаю, чтобы образъ этотъ особенно удался Достоевскому. Но на ангелоподобномъ образѣ Мышкина, которому многое человѣческое было чуждо, нельзя было остановиться, какъ на выходѣ изъ трагедіи человѣка. Трагедія любви у Мышкина переносится въ вѣчность и ангельская его природа есть одинъ изъ источниковъ увѣковѣченія этой трагедіи

любви. Достоевскій надѣляетъ Мышкина удивительнымъ даромъ прозрѣнія. Онъ прозрѣваетъ судьбу всѣхъ окружающихъ людей, прозрѣваетъ самую глубину любимыхъ имъ женщинъ. У него сближаются воспріятія эмпирическаго міра съ воспріятіями міра иного. Но этотъ даръ прозрѣнія есть единственный даръ Мышкина въ отношеніи къ женской природѣ. Овладѣть этой природой и соединиться съ ней онъ безсиленъ. Замѣчательно, что у Достоевскаго всюду женщины вызываютъ или сладострастіе или жалость, иногда однѣ и тѣ же женщины у разныхъ людей вызываютъ эти разныя отношенія. Настасья Филипповна у Мышкина вызываетъ безконечное состраданіе, у Рогожина — безконечное сладострастіе. Соня Мармеладова, мать подростка, вызываетъ жалость. Грушенька вызываетъ къ себѣ сладострастное отношеніе. Сладострастіе есть въ отношеніи Версилова къ Екатеринѣ Николаевнѣ и онъ же жалостью любитъ свою жену; то же сладострастіе есть въ отношеніи Ставрогина къ Лизѣ, но въ угасающей и задавленной формѣ. Но ни исключительная власть сладострастія, ни исключительная власть состраданія не соединяетъ съ предметомъ любви. Тайна брачной любви не есть ни исключительное сладострастіе, ни исключительное состраданіе, хотя оба начала привходятъ въ брачную любовь. Но Достоевскій не знаетъ этой брачной любви; тайны соединенія двухъ душъ въ единую душу и двухъ плотей въ единую плоть. Поэтому любовь его изначально осуждена на гибель.

* * *

Самое замѣчательное изображеніе любви дано Достоевскимъ въ «Подросткѣ», въ образѣ любви Версилова къ Екатеринѣ Николаевнѣ. Любовь Версилова связана съ раздвоеніемъ его личности. У него тоже двоящаяся любовь, любовь-страсть къ Екатеринѣ Николаевнѣ и любовь-жалость къ матери подростка, его законной женѣ. И для него любовь не есть выходъ за предѣлы своего «я», не есть обращенность къ своему другому и соединеніе съ нимъ. Любовь эта — внутренніе счеты Версилова съ самимъ собою, его собственная, замкнутая судьба. Личность Версилова всѣмъ представляется загадочной, въ жизни его есть какая-то тайна. Въ «Подросткѣ», какъ и «Бѣсахъ», какъ и во многихъ другихъ произведеніяхъ, Достоевскій прибѣгаетъ къ такому художественному пріему, что дѣйствіе романа начинается послѣ того, какъ въ жизни героевъ происходитъ что-то очень важное, опредѣляющее дальнѣйшее теченіе событій. Важное событіе романа Версилова разыгралось въ прошломъ, заграницей, и на нашихъ глазахъ изживаются лишь послѣдствія этого событія. Женщина играетъ огромную роль въ жизни Версилова. Онъ — «бабій пророкъ». Но онъ также не способенъ къ брачной любви, какъ неспособенъ къ ней Ставрогинъ. Онъ родственникъ Ставрогина, онъ — смягченный Ставрогинъ, въ болѣе зрѣломъ возрастѣ. Мы видимъ уже внѣшне его спокойнымъ, до странности спокойнымъ, какъ бы потухшимъ вулканомъ. Но подъ этой маской спокойствія, почти безразличія ко всему, скрыты изступленныя страсти. Затаенная, не находящая себѣ выхода, обреченная на гибель любовь Версилова раскаляетъ вокругъ

всю атмосферу, порождаетъ вихри. Всѣ точно въ изступленіи отъ затаенной страсти Версилова. Такъ всегда у Достоевскаго — внутреннее состояніе человѣка, хотя бы ни въ чемъ не выраженное, отражается на окружающей атмосферѣ. Въ сферѣ подсознательнаго окружающіе люди подвергаются сильному воздѣйствію внутренней, глубинной жизни героя. Лишь подъ конецъ прорывается безумная страсть Версилова. Онъ совершаетъ цѣлый рядъ безсмысленныхъ дѣйствій, обнаруживая этимъ свою тайную жизнь. Встрѣча и объясненіе Версилова съ Екатериной Николаевной въ концѣ романа принадлежатъ къ самымъ замѣчательнымъ изображеніямъ любовной страсти. Вулканъ оказался не окончательно потухшимъ. Огненная лава, которая составляла внутреннюю подпочву атмосферы «Подростка», наконецъ прорвалась. «Я васъ истреблю», говоритъ Версиловъ Екатеринѣ Николаевнѣ, и обнаруживаетъ этимъ демоническое начало своей любви. Любовь Версилова совершенно безнадежна и безысходна. Она никогда не узнаетъ тайны и таинства соединенія. Въ ней мужская природа остается оторванной отъ женской. Безнадежна эта любовь не потому, что она не имѣетъ отвѣта, нѣтъ, Екатерина Николаевна любитъ Версилова. Безнадежность тутъ въ замкнутости мужской природы, невозможности выйти къ своему другому, въ раздвоеніи. Замѣчательная личность Ставрогина окончательно разлагается и гибнетъ отъ этой замкнутости и этого раздвоенія.

Достоевскій глубоко изслѣдуетъ проблему сладострастія. Сладострастіе переходитъ въ развратъ.

Развратъ есть явленіе не физическаго, а метафизическаго порядка. Своеволіе порождаетъ раздвоеніе. Раздвоеніе порождаетъ развратъ, въ немъ теряется цѣлостность. Цѣлостность есть цѣломудріе. Развратъ же есть разорванность. Въ своемъ раздвоеніи, разорванности и развратности человѣкъ замыкается въ своемъ «я», теряетъ способность къ соединенію съ другимъ, «я» человѣка начинаетъ разлагаться, онъ любитъ не другого, а самую любовь. Настоящая любовь есть всегда любовь къ другому, развратъ же есть любовь къ себѣ. Развратъ есть самоутвержденіе. И самоутвержденіе это ведетъ къ самоистребленію. Ибо укрѣпляетъ человѣческую личность выходъ къ другому, соединеніе съ другимъ. Развратъ же есть глубокое одиночество человѣка, смертельный холодъ одиночества. Развратъ есть соблазнъ небытія, уклонъ къ небытію. Стихія сладострастія — огненная стихія. Но когда сладострастіе переходитъ въ развратъ, огненная стихія потухаетъ, страсть переходитъ въ ледяной холодъ. Это съ изумительной силой показано Достоевскимъ. Въ Свидригайловѣ показано онтологическое перерожденіе человѣческой личности, гибель личности отъ безудержнаго сладострастія, перешедшаго въ безудержный развратъ. Свидригайловъ принадлежитъ уже къ призрачному царству небытія, въ немъ есть что-то нечеловѣческое. Но начинается развратъ всегда съ своеволія, съ ложнаго самоутвержденія, съ замыканія въ себѣ и нежеланія знать другого. Въ сладострастіи Мити Карамазова еще сохраняется горячая стихія, въ немъ есть горячее человѣческое сердце, въ немъ Карамазовскій развратъ не доходитъ еще

до стихіи холода, которая есть одинъ изъ круговъ Дантовскаго ада. Въ Ставрогинѣ сладострастіе теряетъ свою горячую стихію, огонь его потухаетъ. Наступаетъ леденящій, смертельный холодъ. Трагедія Ставрогина есть трагедія истощенія необыкновенной, исключительно одаренной личности, истощенія отъ безмѣрныхъ, безконечныхъ стремленій, не знающихъ границы, выбора и оформленія. Въ своеволіи своемъ онъ потерялъ способность къ избранію. И жутко звучатъ слова угасшаго Ставрогина въ письмѣ къ Дашѣ: «Я пробовалъ вездѣ мою силу... На пробахъ для себя и для показу, какъ и прежде во всю мою жизнь, она оказалась безпредѣльною... Но къ чему приложить эту силу — вотъ чего никогда не видѣлъ, не вижу и теперь... Я все также, какъ и всегда прежде, могу пожелать сдѣлать доброе дѣло и ощущаю отъ этого удовольствіе... Я пробовалъ большой развратъ и истощилъ въ немъ силы; но я не люблю и не хотѣлъ разврата... Я никогда не могу потерять разсудокъ и никогда не могу повѣрить идеѣ въ такой степени, какъ онъ (Кирилловъ). Я даже заняться идеей въ такой степени не могу». Идеалъ Мадонны и идеалъ Содомскій для него равно притягательны. Но это и есть утеря свободы отъ своеволія и раздвоенія, гибель личности. На судьбѣ Ставрогина показывается, что желать всего безъ разбора и границы, оформляющей ликъ человѣка, все равно, что ничего уже не желать, и что безмѣрность силы, ни на что не направленной, все равно, что совершенное безсиліе. Отъ безмѣрности своего безпредметнаго эротизма Ставрогинъ доходитъ до со-

вершеннаго эротическаго безсилія, до полной неспособности любить женщину. Раздвоеніе подрываетъ силы личности. Раздвоеніе можетъ быть лишь преодолѣно избраніемъ, избирающей любовью, направленной на опредѣленный предметъ, — на Бога, отметая діавола, на Мадонну, отметая Содомъ, на конкретную женщину, отметая дурную множественность неисчислимаго количества другихъ женщинъ. Развратъ есть послѣдствіе неспособности къ избранію, результатъ утери свободы и центра воли, погруженіе въ небытіе вслѣдствіе безсилія завоевать себѣ царство бытія. Развратъ есть линія наименьшаго сопротивленія. Къ развратy слѣдуетъ подходить не съ моралистической, а съ онтологической точки зрѣнія. Такъ и дѣлаетъ Достоевскій.

Царство Карамазовщины есть царство сладострастія, утерявшаго свою цѣльность. Сладострастіе, сохраняющее цѣльность, внутренне оправдано, оно входитъ въ любовь, какъ ея неустранимый элементъ. Но сладострастіе раздвоенное есть развратъ, въ немъ раскрывается идеалъ Содомскій. Въ царствѣ Карамазовыхъ загублена человѣческая свобода и возвращается она лишь Алешѣ черезъ Христа. Собственными силами человѣкъ не могъ выйти изъ этой притягивающей къ небытію стихіи. Въ Ѳедорѣ Павловичѣ Карамазовѣ окончательно утеряна возможность свободы избранія. Онъ цѣликомъ находится во власти дурной множественности женственнаго начала въ мірѣ. Для него нѣтъ уже «безобразныхъ женщинъ», нѣтъ «мовешекъ», для него и Елизавета Смердящая — женщина. Тутъ принципъ индиви-

дуализаціи окончательно снимается, личность загублена. Но развратъ не есть первичное начало, губительное для личности. Онъ — уже послѣдствіе, предполагающее глубокія поврежденія въ строѣ человѣческой личности. Онъ уже есть выраженіе распаденія личности. Распадъ же этотъ есть плодъ своеволія и самоутвержденія. По геніальной діалектикѣ Достоевскаго своеволіе губитъ свободу, самоутвержденіе губитъ личность. Для сохраненія свободы, для сохраненія личности необходимо смиреніе передъ тѣмъ, что выше твоего «я». Личность связана съ любовью, но съ любовью, направленной на соединеніе съ своимъ другимъ. Когда стихія любви замыкается въ «я», она порождаетъ развратъ и губитъ личность. Разверзающаяся бездна состраданія,—другой полюсъ любви,—не спасаетъ личности, не избавляетъ отъ демона сладострастія, ибо и въ состраданіи можетъ открыться изступленное сладострастіе, и состраданіе можетъ не быть выходомъ къ другому, сліяніемъ съ другимъ. И въ сладострастіи, и въ состраданіи есть вѣчныя стихійныя начала, безъ которыхъ невозможна любовь. И страсть и жалость къ любимому вполнѣ правомѣрны и оправданы. Но эти стихіи должны быть просвѣтлены увидѣніемъ образа, лика своего другого въ Богѣ, сліяніемъ въ Богѣ со своимъ другимъ. Только это и есть настоящая любовь. Достоевскій не раскрываетъ намъ положительной эротической любви. Любовь Алеши и Лизѣ не можетъ насъ удовлетворить. Нѣтъ у Достоевскаго и культа Мадонны. Но онъ страшно много даетъ для изслѣдованія трагической природы любви. Тутъ у него настоящія откровенія.

* * *

Христіанство есть религія любви. И Достоевскій принялъ христіанство прежде всего, какъ религію любви. Въ поученіяхъ старца Зосимы, въ религіозныхъ размышленіяхъ, разбросанныхъ въ разныхъ мѣстахъ его твореній, чувствуется духъ Іоаннова христіанства. Русскій Христосъ у Достоевскаго есть прежде всего провозвѣстникъ безконечной любви. Но подобно тому, какъ въ любви мужчины и женщины раскрываетъ Достоевскій трагическое противорѣчіе, оно раскрывается ему и въ любви человѣка къ человѣку. У Достоевскаго была замѣчательная мысль, что любовь къ человѣку и человѣчеству можетъ быть безбожной любовью. Не всякая любовь къ человѣку и человѣчеству есть христіанская любовь. Въ геніальной по силѣ прозрѣнія утопіи грядущаго, разсказанной Версиловымъ, люди прилѣпляются другъ къ другу и любятъ другъ друга, потому что исчезла великая идея Бога и безсмертія. «Я представляю себѣ, мой милый, говоритъ Версиловъ подростку, что бой уже кончился и борьба улеглась. Послѣ проклятій, комьевъ грязи и свистковъ, настало затишье и люди остались *одни*, какъ желали: великая прежняя идея оставила ихъ; великій источникъ силъ, до сихъ поръ питавшій и грѣвшій ихъ, отходитъ, какъ то величавое, зовущее солнце въ картинѣ Клода Лоррена, но это былъ уже какъ бы послѣдній день человѣчества. И люди вдругъ поняли, что они остались совсѣмъ одни, и разомъ почувствовали великое сиротство. Милый мой мальчикъ, я никогда не могъ вообразить себѣ людей неблагодарными и оглупѣвшими. Осиротѣвшіе люди тотчасъ же стали бы прижиматься другъ

къ другу тѣснѣе и любовнѣе; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляютъ все другъ для друга. Исчезла бы великая идея безсмертія и приходилось бы замѣнить ее; и весь великій избытокъ прежней любви къ тому, который былъ Безсмертіе, обратился бы у всѣхъ на природу, на міръ, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы и землю и жизнь неудержимо и въ той мѣрѣ, въ какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенною, уже не прежнею любовью. Они стали бы замѣчать и открыли бы въ природѣ такія явленія и тайны, какихъ и не предполагали прежде, ибо смотрѣли бы на природу иными глазами, взглядомъ любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спѣшили бы цѣловать другъ друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это — все, что у нихъ остается. Они работали бы другъ для друга, и каждый отдавалъ бы всѣмъ все свое состояніе и тѣмъ однимъ былъ бы счастливъ. Каждый ребенокъ зналъ бы и чувствовалъ, что всякій на землѣ ему какъ отецъ и мать. «Пусть завтра послѣдній день мой, думалъ бы каждый, смотря на заходящее солнце; но все равно, я умру, но останутся всѣ они, а послѣ нихъ дѣти ихъ». И эта мысль, что они останутся, все также любя и трепеща другъ за друга, замѣнила бы мысль о загробной встрѣчѣ. О, они торопились бы любить, чтобы затушить великую грусть въ своихъ сердцахъ. Они были бы горды и смѣлы за себя, но сдѣлались бы робкими другъ за друга: каждый трепеталъ бы за жизнь и счастье каждаго. Они стали бы нѣжны другъ къ другу и не стыдились бы того, какъ теперь, и ласкали

бы другъ друга, какъ дѣти. Встрѣчаясь, смотрѣли бы другъ на друга глубокимъ и осмысленнымъ взглядомъ, и во взглядахъ ихъ была бы любовь и грусть». Въ этихъ изумительныхъ словахъ Версиловъ рисуетъ картину безбожной любви. Это — любовь противоположная христіанской, не отъ Смысла бытія, а отъ безсмыслицы бытія, не для утвержденія вѣчной жизни, а для использованія преходящаго мгновенія жизни. Это — фантастическая утопія. Такой любви никогда не будетъ въ безбожномъ человѣчествѣ; въ безбожномъ человѣчествѣ будетъ то, что нарисовано въ «Бѣсахъ». Никогда вѣдь не бываетъ того, что преподносится въ утопіяхъ. Но эта утопія очень важна для раскрытія идеи Достоевскаго о любви. Безбожное человѣчество должно притти къ жестокости, къ истребленію другъ друга, къ превращенію человѣка въ простое средство. Есть любовь къ человѣку въ Богѣ. Она раскрываетъ и утверждаетъ для вѣчной жизни ликъ каждаго человѣка. Только это и есть истинная любовь, любовь христіанская. Истинная любовь связана съ безсмертіемъ, она и есть не что иное, какъ утвержденіе безсмертія, вѣчной жизни. Это — мысль центральная для Достоевскаго. Истинная любовь связана съ личностью, личность связана съ безсмертіемъ. Это вѣрно и для любви эротической и для всякой иной любви человѣка къ человѣку. Но есть любовь къ человѣку внѣ Бога; она не знаетъ вѣчнаго лика человѣка, ибо онъ лишь въ Богѣ существуетъ. Она не направлена на вѣчную, безсмертную жизнь. Это — безличная, коммунистическая любовь, въ которой люди прилѣпляются другъ къ другу, чтобы не такъ

страшно было жить потерявшимъ вѣру въ Бога и въ безсмертіе, т. е. въ Смыслъ жизни. Это — послѣдній предѣлъ человѣческаго своеволія и самоутвержденія. Въ безбожной любви человѣкъ отрекается отъ своей духовной природы, отъ своего первородства, онъ предаетъ свою свободу и безсмертіе. Состраданіе къ человѣку, какъ къ трепещущей, жалкой твари, игралищу безсмысленной необходимости, — есть послѣднее прибѣжище идеальныхъ человѣческихъ чувствъ, послѣ того какъ угасла всякая великая Идея и утерянъ Смыслъ. Но это не христіанское состраданіе. Для христіанской любви каждый человѣкъ есть братъ во Христѣ. Христова любовь есть узрѣніе богосыновства каждаго человѣка, образа и подобія Божьяго въ каждомъ человѣкѣ. Человѣкъ прежде всего долженъ любить Бога. Это — первая заповѣдь. А за ней слѣдуетъ заповѣдь любви къ ближнему. Любить человѣка только потому и возможно, что есть Богъ, единый Отецъ. Его образъ и подобіе мы должны любить въ каждомъ человѣкѣ. Любить человѣка, если нѣтъ Бога, значитъ человѣка почитать за Бога. И тогда подстерегаетъ человѣка образъ человѣкобога, который долженъ поглотить человѣка, превратить его въ свое орудіе. Такъ невозможной оказывается любовь къ человѣку, если нѣтъ любви къ Богу. И Иванъ Карамазовъ говоритъ, что любить ближняго невозможно. Антихристіанское человѣколюбіе есть лживое, обманчивое человѣколюбіе. Идея человѣкобога истребляетъ человѣка, лишь идея Богочеловѣка утверждаетъ человѣка для вѣчности. Безбожная, антихристіанская любовь къ человѣку и человѣчеству — центральная

тема «Легенды о Великомъ Инквизиторѣ». Мы еще вернемся къ ней. Достоевскій много разъ подходилъ къ этой темѣ — отрицанію Бога во имя соціальнаго эвдемонизма, во имя человѣколюбія, во имя счастья людей въ этой краткой земной жизни. И всякій разъ являлось у него сознаніе необходимости соединенія любви со свободой. Соединеніе любви со свободой дано въ образѣ Христа. Любовь мужчины и женщины, любовь человѣка къ человѣку становится безбожной любовью, когда теряется духовная свобода, когда исчезаетъ ликъ, когда нѣтъ въ ней безсмертія и вѣчности. Настоящая любовь есть утвержденіе вѣчности.

ГЛАВА VI.

РЕВОЛЮЦІЯ. СОЦІАЛИЗМЪ.

Достоевскій-художникъ и мыслитель эпохи начавшейся подземной революціи, революціи въ духѣ людей, въ духѣ народа. На поверхности еще оставался старый строй жизни. Въ эпоху Александра III этотъ жизненный строй пытался еще въ послѣдній разъ утвердить себя въ кажущемся благообразіи. Но внутренне все уже было въ бурномъ движеніи. Сами идеологи и дѣятели этого движенія не понимали до глубины характера совершающагося процесса. Не они создавали этотъ процессъ, а процессъ этотъ создавалъ ихъ. Они были активны по внѣшнимъ жестамъ, но пассивны по состоянію своего духа, отдавались во власть стихійныхъ духовъ. Достоевскій лучше понималъ, что такое началось и къ чему это идетъ. Онъ съ геніальной прозорливостью почуялъ идейныя основы и характеръ грядущей революціи русской, а можетъ быть и всемірной. Онъ — пророкъ русской революціи въ самомъ безспорномъ смыслѣ этого слова. Революція совершилась по Достоевскому. Онъ рас-

крылъ ея идейныя основы, ея внутреннюю діалектику и далъ ея образъ. Онъ изъ глубины духа, изъ внутреннихъ процессовъ постигъ характеръ русской революціи, а не изъ внѣшнихъ событій окружающей его эмпирической дѣйствительности. «Бѣсы» — романъ, написанный не о настоящемъ, а о грядущемъ. Въ русской дѣйствительности 60-хъ и 70-хъ годовъ не было еще ни Ставрогина, ни Кириллова, ни Шатова, ни П. Верховенскаго ни Шигалева. Эти люди появились у насъ позже, уже въ XX-мъ вѣкѣ, когда почва углубилась и начались у насъ религіозныя вѣянія. Нечаевское дѣло, которое послужило поводомъ къ составленію фабулы «Бѣсовъ», въ своей явленной эмпиріи не походило на то, что раскрывается въ «Бѣсахъ». Достоевскій раскрываетъ глубину, выявляетъ послѣднія начала, его не интересуетъ поверхность вещей. Глубинные и послѣднія начала должны раскрыться въ грядущемъ. И Достоевскій весь обращенъ къ будущему, которое должно родиться отъ почуянного имъ бурнаго внутренняго движенія. Самый характеръ его художественнаго дара можетъ быть названъ пророческимъ. И чрезвычайно антиномично его отношеніе къ революціи. Онъ — величайшій изобличитель лжи и неправды того духа, который дѣйствуетъ въ революціи, онъ предвидитъ въ грядущемъ наростаніе антихристова духа, духа человѣкобожества. Но нельзя было бы назвать Достоевскаго консерваторомъ или реакціонеромъ въ обычномъ, вульгарномъ смыслѣ слова. Онъ былъ революціонеромъ духа въ какомъ-то болѣе глубокомъ смыслѣ слова. Для него нѣтъ возврата къ тому устойчивому, ста-

тическому душевно-тѣлесному бытовому строю и укладу жизни, который вѣка существовалъ до начавшейся революціи духа. Достоевскій слишкомъ апокалиптически и эсхатологически настроенъ, чтобы представлять себѣ такой возвратъ, такую реставрацію старой, спокойной жизни. Онъ одинъ изъ первыхъ почуялъ, какъ ускоряется всякое движеніе въ мірѣ, какъ все идетъ къ концу. «Конецъ міра идетъ», заноситъ онъ въ свою записную книжку. Консерваторомъ, въ обычномъ смыслѣ слова, нельзя быть при такой настроенности. Вражда Достоевскаго къ революціи не была враждой бытового человѣка, отстаивающаго какіе-либо интересы стараго строя жизни. Это была вражда апокалиптическаго человѣка, ставшаго на сторону Христа въ послѣдней борьбѣ его съ антихристомъ. Но тотъ, кто обращенъ къ Христу Грядущему и къ послѣдней борьбѣ въ концѣ временъ, также человѣкъ будущаго, а не прошлаго, какъ и тотъ, кто обращенъ къ грядущему антихристу и въ послѣдней борьбѣ сталъ на его сторону. Обычная борьба революціи и контръ-революціи происходитъ на поверхности. Въ этой борьбѣ сталкиваются разные интересы, интересы тѣхъ, которые отходятъ въ прошлое и вытѣсняются изъ жизни, съ интересами тѣхъ, которые идутъ имъ на смѣну въ первыхъ мѣстахъ на пиру жизни. Достоевскій стоитъ внѣ этой борьбы за первые мѣста земной жизни. Большіе люди, люди духа, обычно вѣдь стояли внѣ такой борьбы и не могли быть причисленными ни къ какому лагерю. Можно ли сказать, что Карлейль или Ницше принадлежатъ къ лагерю «революціи» или «контръ-

революціи?» Вѣроятно, они, какъ и Достоевскій, должны быть признаны «контръ-революціонерами» съ точки зрѣнія революціонной черни и революціонной демагогіи. Но потому только, что всякій духъ враждебенъ тому, что на поверхности жизни именуется «революціями», что революція духа вообще отрицаетъ духъ революціи. Достоевскій былъ такимъ апокалиптическимъ человѣкомъ послѣднихъ временъ. И къ нему нельзя подходить съ вульгарными и пошлыми критеріями «революціонности» или «контръ-революціонности» стараго міра. Для него революція была совершенно реакціонной.

Достоевскій открываетъ, что путь свободы, перешедшій въ своеволіе, долженъ привести къ бунту и къ революціи. Революція есть роковая судьба человѣка, отпавшаго отъ божественныхъ первоосновъ, понявшаго свою свободу, какъ пустое и бунтующее своеволіе. Революція опредѣляется не внѣшними причинами и условіями, она опредѣляется изнутри. Она означаетъ катастрофическія измѣненія въ самомъ первоначальномъ отношеніи человѣка къ Богу, къ міру и людямъ. Достоевскій до глубины изслѣдуетъ путь, влекущій человѣка къ революціи, вскрываетъ его роковую внутреннюю діалектику. Это есть антропологическое изслѣдованіе о предѣлахъ человѣческой природы, о путяхъ человѣческой жизни. То, что обнаруживаетъ Достоевскій и въ судьбахъ индивидуальнаго человѣка, раскрываетъ онъ также и въ судьбахъ народа, въ судьбахъ общества. Вопросъ «все ли дозволено» — стоитъ и передъ индивидуальнымъ человѣкомъ и передъ цѣлымъ обществомъ. И тѣ же пути, которые

влекутъ отдѣльнаго человѣка къ преступленію, влекутъ цѣлое общество къ революціи. Это аналогичный опытъ, схожій моментъ въ судьбѣ. Подобно тому, какъ человѣкъ, преступившій въ своеволіи своемъ границы дозволеннаго, теряетъ свою свободу, и народъ, въ своеволіи своемъ преступившій границы дозволеннаго, теряетъ свою свободу. Свобода переходитъ въ насиліе и рабство. Безбожная свобода истребляетъ себя. Этотъ роковой процессъ утери свободы въ революціи и перерожденія ея въ неслыханное рабство пророчески предсказанъ Достоевскимъ и онъ геніально раскрываетъ его во всѣхъ его извилинахъ. Онъ не любилъ «революціи», потому что она ведетъ къ рабству человѣка, къ отрицанію свободы духа. Это — основной у него мотивъ. Изъ любви къ свободѣ возсталъ онъ идейно противъ «революціи», изобличилъ ея первоосновы, которыя должны вести къ рабству. Также должна «революція» привести и къ отрицанію равенства и братства людей, къ неслыханнымъ неравенствамъ. Достоевскій вскрываетъ обманный характеръ «революціи». Она никогда не достигаетъ того, чѣмъ прельщаетъ. Въ «революціи» антихристъ подмѣняетъ Христа. Люди не захотѣли свободно соединиться во Христѣ и потому они принудительно соединяются въ антихристѣ.

* * *

Вопросъ о природѣ «революціи» для Достоевскаго былъ предже всего вопросомъ о соціализмѣ. Проблема соціализма всегда была въ центрѣ вниманія Достоевскаго и ему принадлежатъ самыя

глубокія мысли о соціализмѣ, которыя когда-либо были высказаны. Онъ понялъ, что вопросъ о соціализмѣ — религіозный вопросъ, вопросъ о Богѣ и безсмертіи. «Соціализмъ есть не только рабочій вопросъ или такъ называемаго четвертаго сословія, но по преимуществу есть атеистическій вопросъ, вопросъ современнаго воплощенія атеизма, вопросъ Вавилонской башни, строящейся безъ Бога, не для достиженія небесъ съ земли, а для сведенія небесъ къ землѣ». Соціализмъ рѣшаетъ вѣковѣчный вопросъ о всемірномъ соединеніи людей, объ устроеніи земного царства. Религіозная природа соціализма особенно видна на соціализмѣ русскомъ. Вопросъ о русскомъ соціализмѣ — апокалиптическій вопросъ, обращенный къ всеразрушающему концу исторіи. Русскій революціонный соціализмъ никогда не мыслится, какъ относительное переходное состояніе въ соціальномъ процессѣ, какъ временная форма экономическаго и политическаго устроенія общества. Онъ мыслится всегда, какъ окончательное и абсолютное состояніе, какъ рѣшеніе судебъ человѣчества, какъ наступленіе царства Божьяго на землѣ. «Вѣдь русскіе мальчики какъ до сихъ поръ орудуютъ? говорилъ Иванъ Карамазовъ. Иные то-есть? Вотъ, напримѣръ, здѣшній вонючій трактиръ, вотъ они и сходятся, засѣли въ уголъ. Всю жизнь прежде не знали другъ друга, а выйдутъ изъ трактира, 40 лѣтъ опять не будутъ знать другъ друга, ну и что жъ, о чемъ они будутъ разсуждать, пока поймали минутку въ трактирѣ то? О мировыхъ вопросахъ, не иначе: есть ли Богъ, есть ли

безсмертіе? а которые въ Бога не вѣруютъ, ну тѣ о соціализмѣ и объ анархизмѣ заговорятъ, о передѣлкѣ всего человѣчества по новому штату, такъ это одинъ же чортъ выйдетъ, все тѣ же вопросы, только съ другого конца». Въ этомъ обнаруживается апокалиптическая природа «русскихъ мальчиковъ». Съ этихъ разговоровъ «русскихъ мальчиковъ» въ грязныхъ трактирахъ и начался русскій соціализмъ и русская революція. И Достоевскій предвидѣлъ, къ чему эти разговоры должны привести. «Шигалевъ смотрѣлъ такъ, какъ будто ждалъ разрушенія мира и не то, чтобы когда нибудь, по пророчествамъ, которыя могли бы и не состояться, а совершенно опредѣленно такъ этакъ послѣзавтра утромъ, ровно въ двадцать пять минутъ одиннадцатого». Всѣ русскіе революціонеры максималистскаго типа смотрятъ такъ, какъ смотрѣлъ Шигалевъ. Это взглядъ — апокалиптика и нигилиста, отрицающаго путь исторіи, трудъ культуры, поднимающейся по ступенямъ. Нигилистическая закваска, враждебная цѣнностямъ культуры и историческимъ святынямъ, лежитъ въ основѣ русскаго соціализма. Но въ русскомъ соціализмѣ, какъ въ самомъ крайнемъ и предѣльномъ, будетъ легче вскрыть природу соціализма, чѣмъ въ болѣе умѣренномъ и культурномъ соціализмѣ европейскомъ.

Соціализмъ, какъ вѣковѣчное начало, соціализмъ интегральный, разрѣшающій судьбу человѣческаго общества, не есть та или иная экономическая хозяйственная организація. Соціализмъ есть явленіе духа. Онъ претендуетъ говорить о

послѣднемъ, а не о предпослѣднемъ. Онъ хочетъ быть новой религіей, отвѣтить на религіозные запросы человѣка. Соціализмъ идетъ на смѣну совсѣмъ не капитализму. Наоборотъ, онъ стоитъ на одной и той же почвѣ съ капитализмомъ, онъ плоть отъ плоти и кровь отъ крови капитализма. Соціализмъ идетъ на смѣну христіанства, онъ хочетъ замѣнить собою христіанство. Онъ также проникнутъ мессіанскимъ пафосомъ и претендуетъ нести благую вѣсть о спасеніи человѣчества отъ всѣхъ бѣдствій и страданій. И соціализмъ возникъ на юдаистической почвѣ. Онъ есть секуляризованная форма древне-еврейскаго хиліазма, упованіе на чувственное, земное царство и земное блаженство Израиля. И не случайно Марксъ былъ еврей. Онъ сохранилъ упованіе на явленіе грядущего Мессіи, обратнаго Христу, котораго отвергъ еврейскій народъ. Но избраннымъ народомъ Божьимъ, мессіанскимъ народомъ былъ для него пролетаріатъ. Этотъ классъ былъ надѣленъ имъ чертами богоизбраннаго, мессіанскаго народа. Достоевскій не зналъ Маркса, онъ не видѣлъ передъ собой теоритически наиболѣе совершенной формы соціализма. Онъ зналъ только французскій соціализмъ. Но онъ геніальнымъ прозрѣніемъ почуялъ въ соціализмѣ то, что потомъ раскрылось въ Марксѣ и движеніи съ нимъ связанномъ. Маркситскій соціализмъ во всемъ построенъ такъ, что является антиподомъ христіанства. Между ними есть сходство по полярной противоположности. Но и марксистскій соціализмъ, наиболѣе сознательный, не сознаетъ до глубины своей природы, самъ не знаетъ

какого онъ духа, такъ какъ остается на поверхности. Достоевскій идетъ дальше и глубже въ обличеніи сокровенной природы соціализма. Онъ раскрываетъ въ революціонномъ, атеистическомъ соціализмѣ антихристово начало, антихристовъ духъ. И менѣе всего потому, что онъ самъ стоитъ на почвѣ какихъ-либо «буржуазныхъ» основъ и началъ. У Достоевскаго, ужъ конечно, была болѣе радикальная вражда къ «буржуазному» духу, чѣмъ у соціалистовъ, которые цѣликомъ въ плѣну у этого духа. Достоевскій самъ былъ своеобразнымъ христіанскимъ, православнымъ соціалистомъ, но этотъ христіанскій соціализмъ во всемъ противоположенъ соціализму революціонному, онъ обращенъ къ грядущему Граду Божьему, а не къ построенію Вавилонской башни. Съ соціализмомъ только и можно духовно бороться такъ, какъ боролся Достоевскій. Его нельзя побѣдить на почвѣ «буржуазныхъ» интересовъ, потому что въ соціализмѣ есть своя правда по отношенію къ этимъ «буржуазнымъ» интересамъ.

Внутренняя основа соціализма есть невѣріе въ Бога, безсмертіе и свободу человѣческаго духа. Поэтому религія соціализма принимаетъ всѣ три искушенія, отвергнутыя Христомъ въ пустынѣ. Она принимаетъ соблазнъ превращенія камней въ хлѣбы, соблазнъ соціальнаго чуда, соблазнъ царства міра сего. Религія соціализма не есть религія свободныхъ сыновъ Божьихъ, она отрекается отъ духовнаго первородства человѣка, она есть религія рабовъ необходимости, дѣтей праха. Такъ какъ нѣтъ смысла жизни и нѣтъ вѣчности, то оста-

ется людямъ прилѣпиться другъ къ другу, какъ въ утопіи Версилова, и устроить счастье на землѣ. Религія соціализма говоритъ словами Великаго Инквизитора: «Всѣ будутъ счастливы, всѣ милліоны людей». «Мы заставимъ ихъ работать, но въ свободные отъ труда часы мы устроимъ ихъ жизнь, какъ дѣтскую игру, съ дѣтскими пѣснями, хоромъ, съ невинными плясками. О, мы разрѣшимъ имъ и грѣхъ, они слабы и безсильны». «Мы дадимъ имъ счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы». Религія соціализма говоритъ религіи Христа: «Ты гордишься своими избранниками, но у Тебя лишь избранники, а мы успокоимъ всѣхъ.. У насъ всѣ будутъ счастливы... Мы убѣдимъ ихъ, что они тогда только и станутъ свободными, когда откажутся отъ свободы своей». Религія хлѣба небеснаго — аристократическая религія. Это религія избранниковъ, религія «десяти тысячъ великихъ и сильныхъ». Религія же «остальныхъ милліоновъ, многочисленныхъ, какъ песокъ морской, слабыхъ» — есть религія хлѣба земного. Эта религія напишетъ на своемъ знамени: «Накорми, тогда и спрашивай съ нихъ добродѣтели». И соблазненный соціалистической религіей человѣкъ предаетъ свою духовную свободу за соблазнъ хлѣба земного. Представители религіи соціализма «ставятъ въ заслугу себѣ и своимъ, что, наконецъ то, они побороли свободу и сдѣлали такъ для того, чтобы сдѣлать людей счастливыми». «Ничего и никогда не было для человѣка и человѣческаго общества невыносимѣе свободы. А видишь ли сіи камни въ этой нагой и раскаленной пустынѣ? Обра-

ти ихъ въ хлѣбы и за Тобой побѣжитъ человѣчество, какъ стадо, благодарное и послушное, хотя и вѣчно трепещущее». И религія соціализма говоритъ Христу: «Ты отвергъ единственное абсолютное знамя, которое предлагалось Тебѣ, чтобы заставить всѣхъ преклониться передъ Тобою безспорно, — знамя хлѣба земного, и отвергъ во имя свободы и хлѣба небеснаго... Говорю Тебѣ, что нѣтъ у человѣка заботы мучительнѣе, какъ найти того, кому бы передать поскорѣе тотъ даръ свободы, съ которымъ это несчастное существо рождается». Религія соціализма прежде всего ставитъ своей цѣлью побороть свободу, свободу человѣческаго духа, которая рождаетъ ирраціональность жизни и неисчислимыя страданія жизни. Она хочетъ раціонализировать жизнь безъ остатка, подчинить ее коллективному разуму. Но для этого необходимо покончить съ свободой. Отрѣчься же отъ свободы можно заставить людей соблазномъ превращенія камней въ хлѣбы. Человѣкъ несчастенъ, судьба его трагична, потому что онъ надѣленъ свободой духа. Заставьте человѣка отрѣчься отъ этой несчастной свободы, поработите его соблазнами хлѣба земного и можно будетъ устроитъ земное счастье людей. Уже въ «Запискахъ изъ Подполья» и джентельменъ съ ретроградной и насмѣшливой физіономіей» является представителемъ ирраціональнаго начала въ человѣческой жизни, которое помѣшаетъ устроенію соціальной гармоніи и соціальнаго счастья, въ немъ возстанетъ изначальная свобода человѣка, которая дороже человѣку, чѣмъ счастье, чѣмъ хлѣбъ насущный. Достоев-

скій дѣлаетъ очень важное для соціальной философіи открытіе. Страданіе людей и отсутствіе у многихъ людей даже хлѣба насущнаго происходитъ не отъ того, что эксплуатируетъ человѣка человѣкъ, одинъ классъ — другой классъ, какъ учитъ религія соціализма, а отъ того, что человѣкъ рожденъ свободнымъ существомъ, свободнымъ духомъ. Свободное существо предпочитаетъ страдать и нуждаться въ хлѣбѣ насущномъ, чѣмъ лишиться свободы духа, чѣмъ быть порабощеннымъ хлѣбомъ земнымъ. Свобода человѣческаго духа предполагаетъ свободу избранія, свободу добра и зла, а слѣдовательно, и неизбѣжность страданія въ жизни, ирраціональности жизни, трагедіи жизни. Тутъ, какъ и всегда у Достоевскаго, раскрывается таинственная діалектика идей. Свобода человѣческаго духа есть и свобода зла, а не только добра. Но свобода зла ведетъ къ своеволію и самоутвержденію человѣка, своеволіе же порождаетъ бунтъ, возстаніе на самый источникъ духовной свободы. Безграничное своеволіе отрицаетъ свободу, отрекается отъ свободы. Свобода есть бремя, путь свободы — крестный путь страданія. И вотъ человѣкъ въ слабосильномъ бунтѣ своемъ возстаетъ противъ бремени свободы. Свобода переходитъ въ рабство, принужденіе. Соціализмъ есть порожденіе человѣческаго самоутвержденія, человѣческаго своеволія, но онъ приканчиваетъ свободу человѣка. Какъ выйти изъ этой антиноміи, изъ этого безысходнаго противорѣчія? Достоевскій знаетъ только одинъ выходъ — Христосъ. Во Христѣ свобода становится благодатной, соединяется съ безконечной лю-

бовью, свобода не можетъ уже перейти въ свою противоположность, въ злое насиліе. Повсюду у Достоевскаго утопія соціальнаго счастья и соціальнаго совершенства уничтожаетъ свободу человѣка, требуетъ ограниченія свободы. Такъ это въ Шигалевщинѣ и въ планахъ Петра Верховенскаго, какъ и въ ученіи Великаго Инквизитора, который вѣдь подъ маской католичества проповѣдуетъ религію соціализма, религію хлѣба земного, соціальнаго муравейника. Достоевскій — могущественный критикъ соціальнаго эвдемонизма, изобличитель пагубности его для свободы.

* * *

У Достоевскаго была идея, къ которой онъ много разъ возвращается,—о связи соціализма съ католичествомъ. Онъ видитъ въ католичествѣ, въ папской теократіи тотъ же соблазнъ, что и въ соціализмѣ. Соціализмъ есть лишь секуляризованное католичество. Поэтому «Легенда о Великомъ Инквизиторѣ», къ которой мы еще вернемся въ отдѣльной главѣ, написана одинаково и противъ соціализма и противъ католичества. Я даже склоненъ думать, что она написана болѣе о соціализмѣ чѣмъ о католичествѣ. Мысли Великаго Инквизитора до поразительности совпадаютъ съ мыслями П. Верховенскаго, Шигалева и другихъ представителей революціоннаго соціализма у Достоевскаго. Достоевскій былъ убѣжденъ, что папа въ концѣ концовъ пойдетъ навстрѣчу коммунизму, потому что папская идея и соціалистическая идея есть одна и та же идея принудительнаго устроенія царства зем-

ного. И религія католичества и религія соціализма одинаково отрицаютъ свободу человѣческой совѣсти. Католичество приняло мечъ Кесаря и соблазнилось царствомъ земнымъ, земнымъ могуществомъ. Это оно толкнуло народы Европы на тотъ путь, который долженъ привести къ соціализму. Въ «Дневникѣ Писателя» Достоевскій говоритъ: «Франція и въ революціонерахъ Конвента, и въ атеистахъ своихъ, и въ соціалистахъ своихъ, и въ теперешнихъ коммунарахъ своихъ, — все еще въ высшей степени есть и продолжаетъ быть націей католической вполнѣ и всецѣло, вся зараженная католическимъ духомъ и буквой его, провозглашающая устами самыхъ отъявленныхъ атеистовъ своихъ Liberté, Egalité, Fraternité — ou la mort, т. е. точь въ точь, какъ бы провозгласилъ это самъ папа, если бы только принужденъ былъ провозгласить и формулировать liberté, egalité, fraternité католическую — его слогомъ, его духомъ, настоящимъ слогомъ и духомъ папы среднихъ вѣковъ. Самый теперешній соціализмъ французскій есть ничто иное, какъ лишь вѣрнѣйшее и неуклонное продолженіе католической идеи, само полное и окончательное завершеніе ея, роковое послѣдствіе, вырабатывающееся вѣками. Ибо соціализмъ французскій есть ничто иное, какъ *насильственное* единеніе человѣка — идея еще отъ древняго Рима идущая и потомъ всецѣло въ католичествѣ сохранившаяся». Для Достоевскаго католичество было носителемъ идеи Римскаго принудительнаго универсализма, принудительнаго всемірнаго единенія людей и устроенія ихъ земной жизни. Эта Римская идея принудительнаго универ-

сализма лежитъ и въ основѣ соціализма. И тамъ и здѣсь отрицается свобода человѣческаго духа. И она неизбѣжно должна отрицаться, когда исповѣдуется религія царства земного и хлѣба земного. Французская революція для Достоевскаго была «видоизмѣненіемъ и перевоплощеніемъ той же древней Римской формулы всемірнаго единенія». Эта «формула» должна властвовать и надъ революціей соціалистической, которую Достоевскій предчувствовалъ и предсказывалъ. И въ борьбѣ, которая разгоралась въ Европѣ, Достоевскій былъ готовъ стать на сторону протестантской Германіи, чтобы побѣдить католичество и соціализмъ, Римскую идею принудительнаго соединенія людей. Во времена Достоевскаго соціализмъ былъ по преимуществу во Франціи, онъ не зналъ еще соціалъ-демократіи, которая развилась въ Германіи, не зналъ марксизма. И поэтому многіе сужденія его устарѣли. Но онъ провидѣлъ что-то очень существенное. Конечно, Достоевскій былъ несправедливъ къ католичеству. Нельзя отождествлять великій католическій міръ, необыкновенно богатый и многообразный, съ соблазнами и уклонами папской теократической идеи: въ немъ былъ св. Францискъ и великіе святые и мистики, была сложная религіозная мысль, была подлинная христіанская жизнь. Также и въ восточномъ православіи были соблазны и уклоны византійской цезаритской идеи и не было въ немъ той свободы духа, которую проповѣдывалъ Достоевскій въ христіанствѣ. Но поразительна эта аналогія между католичествомъ и соціализмомъ, этими двумя противоположными идеями. И тамъ и здѣсь отрицаніе свободы совѣ-

сти, и тамъ и здѣсь духъ крайней ортодоксальности и нетерпимости, и тамъ и здѣсь принужденіе къ добру и добродѣтели, и там и здѣсь принудительный универсализмъ и принудительное соединеніе людей, и тамъ и здѣсь организація жизни, не допускающая свободной игры человѣческихъ силъ. Соціалистическое государство есть не секулярное, а вѣроисповѣдное государство, подобно государству католическому, въ немъ есть господствующее вѣроисповѣданіе и полнотой правъ обладаютъ лишь тѣ, которые принадлежатъ къ этому господствующему вѣроисповѣданію. Соціалистическое государство знаетъ единую истину, къ которой принудительно приводитъ людей, оно не оставляетъ свободы избранія. Но таково же и византійское православное царство. Крайности сходятся. На полюсахъ противоположныхъ одинаково отрицается свобода духа. И это отрицаніе неизбѣжно, когда земныя цѣли ставятся выше цѣлей небесныхъ*).

* * *

Достоевскій изслѣдуетъ природу революціоннаго соціализма и его неотвратимыя послѣдствія въ явленіи Шигалевщины. Тутъ торжествуетъ то же начало, которое потомъ развиваетъ Великій Инквизиторъ, но безъ романтической грусти послѣдняго, безъ своеобразнаго величія его образа. Если въ католичествѣ и раскрываются тѣ же начала что и

*) Э Гартманъ въ своей книгѣ «Das sittliche Bewusstsein» (Стр. 514) говоритъ, что іезуиты и соціалъ-демократы — явленія родственныя, одного духа. Они одинаково выражаютъ идею соціальнаго эвдемонизма.

въ соціализмѣ, то въ неизмѣримо высшей формѣ, эстетически наиболѣе привлекательной. Въ революціонной Шигалевщинѣ раскрывается плоское начало, безконечная плоскость. Петръ Верховенскій такъ формулируетъ Ставрогину сущность Шигалевщины: «Горы сравнять — хорошая мысль, не смѣшная. Не надо образованія, *довольно* науки. И безъ науки хватитъ матеріала на тысячу лѣтъ, не надо устроить послушаніе... Жажда образованія есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь, вотъ уже и желаніе собственности. Мы уморимъ желаніе, мы пустимъ пьянство, сплетни, доносы; мы пустимъ неслыханный развратъ; мы всякаго генія потушимъ въ младенчествѣ. Все къ одному знаменателю, полное равенство... Необходимо лишь необходимое, вотъ девизъ земного шара отселѣ. Но нужна и судорога; объ этомъ позаботимся мы, правители. У рабовъ должны быть правители. Полное послушаніе, полная безличность, но разъ въ тридцать лѣтъ Шигалевъ пускаетъ и судорогу и всѣ начинаютъ вдругъ поѣдать другъ друга, до извѣстной черты, единственное, чтобы не было скучно. Скука есть ощущеніе аристократическое». «Каждый принадлежитъ всѣмъ, а всѣ каждому. Всѣ рабы и въ рабствѣ равны... Первымъ дѣломъ понижается уровень образованія, наукъ и талантовъ. Высокій уровень наукъ и талантовъ доступенъ только высшимъ способностямъ, не надо высшихъ способностей». Но это всеобщее принудительное уравненіе, это торжество смертоноснаго закона энтропіи (наростанія и равномѣрнаго распредѣленія тепла во все-

ленной), перенесеннаго въ соціальную сферу, не означаетъ торжества демократіи. Никакихъ демократическихъ свободъ не будетъ. Демократія никогда не торжествовала въ революціяхъ. На почвѣ этого всеобщаго принудительнаго уравненія и обезличиванія править будетъ тираническое меньшинство»... «Выходя изъ безграничной свободы, говоритъ Шигалевъ, я заключаю безграничным деспотизмомъ. Прибавляю, однако же, что кромѣ моего разрѣшенія общественной формулы, не можетъ быть никакого». Тутъ чувствуется фанатическая одержимость ложной идеей, которая ведетъ къ существенному перерожденію человѣческой личности, къ утерѣ человѣческаго облика. Достоевскій изслѣдуетъ, какъ безбрежная соціальная мечтательность русскихъ революціонеровъ, русскихъ мальчиковъ ведетъ къ истребленію бытія со всѣми его богатствами, доводитъ до предѣловъ небытія. Это — очень у него глубоко обосновано. Соціальная мечтательность — совсѣмъ не невинная вещь. Ей необходимо противопоставить трезвость, суровую отвѣтственность. Эта революціонная мечтательность есть болѣзнь русской души. Достоевскій вскрылъ ее и поставилъ ей діагнозъ и прогнозъ. Тѣ, которые въ своемъ человѣческомъ своеволіи и человѣческомъ самоутвержденіии, претендовали жалѣть и любить человѣка болѣе, чѣмъ его жалѣетъ и любитъ Богъ, которые отвергли Божій міръ, возвратили билетъ свой Богу и хотѣли сами создать лучшій міръ, безъ страданій и зла, съ роковой неизбѣжностью приходятъ къ царству Шигалевщины. Только въ этомъ направленіи могутъ они испра-

вить дѣло Божіе. Старецъ Зосима говоритъ: «Воистину у нихъ мечтательной фантазіи болѣе, чѣмъ у насъ. Мыслятъ устроиться справедливо, но, отвергнувъ Христа, кончатъ тѣмъ, что зальютъ міръ кровью, ибо кровь зоветъ кровь, а извлекшій мечь погибнетъ мечомъ. Если бы не обѣтованіе Христово, то такъ и истребили бы другъ друга даже до послѣднихъ двухъ человѣкъ на землѣ». Изумительные по своей пророческой силѣ слова.

Достоевскій открылъ, что безчестіе и сентиментальность — основы русскаго революціоннаго соціализма. «Соціализмъ у насъ распространяется преимущественно изъ сентиментальности». Но сентиментальность есть ложная чувствительность и ложное состраданіе. И она нерѣдко кончается жестокостью. Петръ Верховенскій говоритъ Ставрогину: «Въ сущности наше ученіе есть отрицаніе чести, и откровеннымъ правомъ на безчестіе всего легче русскаго человѣка за собою увлечь можно». Ставрогинъ отвѣчаетъ ему: «Право на безчестіе — да это всѣ къ намъ прибѣгутъ, ни одного тамъ не останется». П. Верховенскій открываетъ также значеніе для дѣла революціи Ѳедьки Каторжника и «чистыхъ мошенниковъ». «Ну, это, пожалуй, хорошій народъ, иной разъ выгоденъ очень, но на нихъ много времени идетъ, неусыпный надзоръ требуется». Размышляя далѣе о факторахъ революціи, П. Верховенскій говоритъ: «Самая главная сила — цементъ все связывающій, это стыдъ собственнаго мнѣнія. Вотъ это такъ сила. И кто это работалъ, кто этотъ «миленькій» трудился, что ни одной-то собственной идеи не осталось ни у кого въ головѣ. За стыдъ

почитаютъ». Эти психическіе факторы революціи говорятъ о томъ, что въ самыхъ ея первоистокахъ и первоосновахъ отрицается человѣческая личность, ея качественность, ея отвѣтственность, ея безусловное значеніе. Революціонная мораль не знаетъ личности, какъ основы всѣхъ нравственныхъ оцѣнокъ и сужденій. Это — безличная мораль. Она отрицаетъ нравственное значеніе личности, нравственную цѣнность качествъ личности, отрицаетъ нравственную автономію. Она допускаетъ обращеніе со всякой человѣческой личностью, какъ съ простымъ средствомъ, простымъ матеріаломъ, допускаетъ примѣненіе какихъ угодно средствъ для торжества дѣла революціи. Поэтому революціонная мораль есть отрицаніе морали. Революція — амморальна по своей природѣ, она становится по ту сторону добра и зла. И слишкомъ походитъ на нее внѣшняя контръ-революція. Во имя достоинства человѣческой личности и ея нравственной цѣнности, Достоевскій возстаетъ противъ революціи и революціонной морали. Въ революціонной стихіи личность никогда не бываетъ нравственно активной, никогда не бываетъ нравственно-вмѣняемой. Революція есть одержимость, бѣсноваціе. Эта одержимость, это бѣсноваціе поражаетъ личность, парализуетъ ея свободу, ея нравственную отвѣтственность, ведетъ къ утерѣ личности, къ подчиненію ея безличной и нечеловѣческой стихіи. Дѣятели революціи сами не знаютъ, какіе духи ими владѣютъ. Ихъ активность кажущаяся, они въ сущности пассивны, духъ ихъ во власти бѣсовъ, которыхъ они допустили внутрь себя. Эту мысль о пассивномъ

характерѣ дѣятелей революціи, объ ихъ медіумичности раскрылъ по поводу Французской Революціи Жозефъ де-Местръ въ своей геніальной книгѣ «Considérations sur la France». Въ революціи теряется человѣческій образъ. Человѣкъ лишенъ своей свободы, человѣкъ — рабъ стихійныхъ духовъ. Человѣкъ бунтуетъ, но онъ не автономенъ. Онъ подвластенъ чуждому господину, нечеловѣческому и безличному. Въ этомъ тайна революціи. Этимъ объясняется ихъ безчеловѣчіе. Человѣкъ, который владѣлъ бы своей духовной свободой, своей индивидуально-качественной творческой силой, не могъ бы находиться во власти революціонной стихіи. Отсюда — безчестіе, отсутствіе собственнаго мнѣнія, деспотизмъ однихъ и рабство другихъ. По характеру своего міросозерцанія Достоевскій противопоставляетъ революціи личное начало, качественность и безусловную цѣнность личности. Онъ изобличаетъ антихристову ложь безликаго и безчеловѣческаго коллективизма, лже-соборности религіи соціализма.

Но въ революціи торжествуетъ не только Шигелевщина, но и Смердяковщина. Иванъ Карамазовъ и Смердяковъ — два явленія русскаго нигилизма, двѣ формы русскаго бунта, двѣ стороны одной и той же сущности. Иванъ Карамазовъ — возвышенное, философское явленіе нигилистическаго бунта; Смердяковъ — низкое, лакейское его явленіе. Иванъ Карамазовъ на вершинахъ умственной жизни дѣлаетъ то же, что Смердяковъ дѣлаетъ въ низинахъ жизни. Смердяковъ будетъ осуществлять атеистическую діалектику Ивана Карамазова. Смер-

дяковъ — внутренняя кара Ивана. Во всякой массѣ человѣческой, въ массѣ народной больше Смердяковыхъ, чѣмъ Ивановъ. И въ революціяхъ, какъ движеніяхъ массовыхъ, количественныхъ, болѣе Смердяковыхъ, чѣмъ Ивановъ. Это Смердяковъ дѣлаетъ на практикѣ выводъ, что все дозволено. Иванъ совершаетъ грѣхъ въ духѣ, въ мысли, Смердяковъ совершаетъ его на дѣлѣ, воплотивъ идею Ивана въ жизнь. Иванъ совершаетъ отцеубійство въ мысли. Смердяковъ совершаетъ отцеубійство физически, на самомъ дѣлѣ. Атеистическая революція неизбѣжно совершаетъ отцеубійство, она отрицаетъ отчество, порываетъ связь сына съ отцомъ. И она оправдываетъ это преступленіе тѣмъ, что отецъ былъ грѣшный и дурной человѣкъ. Такое убійственное отношеніе сына къ отцу есть Смердяковщина. Совершивъ на дѣлѣ то, что Иванъ совершилъ въ мысляхъ, что онъ въ духѣ разрѣшилъ, Смердяковъ спрашиваетъ Ивана: «Вы вотъ сами тогда все говорили, что все позволено, а теперь-то почему такъ встревожены сами то-съ?» Смердяковы революціи, осуществивъ на дѣлѣ принципъ Ивана «все дозволено», имѣютъ основаніе спросить Ивановъ революціи: «Теперь-то почему такъ встревожены сами то-съ?» Смердяковъ возненавидѣлъ Ивана, обучившаго его атеизму и нигилизму. Во взаимоотношеніяхъ Смердякова и Ивана какъ бы символизуется отношеніе между «народомъ» и «интеллигенціей» въ революціи. Это раскрылось въ трагедіи русской революціи и подтвердилась глубина прозрѣнія Достоевскаго. Смердяковское начало, — низшая сторона Ивана, должно побѣждать въ революціи. Подымется лакей Смердяковъ

и на дѣлѣ заявитъ, что «все дозволено». Въ часъ смертельной опасности для нашей родины онъ скажетъ: «Я всю Россію ненавижу». Революція отрицаетъ не только личность, но также связь съ прошлымъ, съ отцами, она исповѣдуетъ религію убійства, а не воскресенія. Убійство Шатова — закономѣрный результатъ революціи. И потому Достоевскій противникъ революціи.

* * *

Возможны три рѣшенія вопроса о міровой гармоніи, о раѣ, объ окончательномъ торжествѣ добра: 1) гармонія, раи, жизнь въ добрѣ безъ свободы избранія, безъ міровой трагедіи, безъ страданія и творческаго труда; 2) гармонія, рай, жизнь въ добрѣ на вершинѣ земной исторіи, купленная цѣной неисчисляемыхъ страданій и слезъ всѣхъ обреченныхъ на смерть человѣческихъ поколѣній, превращенныхъ въ средство для грядущихъ счастливцевъ; 3) гармонія, рай, жизнь въ добрѣ, къ которымъ приходитъ человѣкъ черезъ свободу и страданіе въ планѣ, въ который войдутъ всѣ когда-либо жившіе и страдавшіе, т. е. въ Царствѣ Божьемъ. Достоевскій рѣшительно отвергаетъ первые два рѣшенія вопроса о міровой гармоніи и раѣ и пріемлетъ только третье рѣшеніе. Въ этомъ сложность идейной діалектики Достоевскаго о міровой гармоніи и прогрессѣ. Не всегда легко понять на чьей сторонѣ самъ Достоевскій. Что принимаетъ самъ Достоевскій въ замѣчательныхъ мысляхъ героя «Записокъ изъ Подполья» и Ивана Карамазова? Каково, наконецъ, его отношеніе къ земному раю въ «Снѣ

смѣшного человѣка» и въ картинѣ, нарисованной Версиловымъ? Жизнь идей самого Достоевскаго нельзя понимать статически, — она въ высшей степени динамична и антиномична. У него нельзя искать простое «да» и «нѣтъ». Въ бунтѣ подпольнаго человѣка и Ивана Карамазова противъ грядущей міровой гармоніи, противъ религіи прогресса Достоевскій видитъ положительную правду, она на ихъ сторонѣ, онъ самъ бунтуетъ. Онъ въ геніальной діалектикѣ раскрываетъ основныя противорѣчія ученія о прогрессѣ. Путь прогресса влечетъ человѣчество къ грядущей гармоніи, всеобщему счастью и райскому блаженству тѣхъ, которые взберутся на его вершину. Но онъ несетъ смерть тѣмъ безконечнымъ поколѣніямъ, которыя своимъ трудомъ и своимъ страданіемъ уготовили эту гармонію. Можно-ли нравственно принять гармонію, купленную такой цѣной, мириться ли нравственная и религіозная совѣсть съ идеей прогресса? И въ словахъ Ивана Карамазова звучитъ голосъ самого Достоевскаго, его собственная страстная идея: «Въ окончательномъ результатѣ я міра этого Божьяго — не принимаю, и хоть и знаю, что онъ существуетъ, да не допускаю его вовсѣ. Я не Бога не принимаю, я міра имъ созданнаго, міра-то Божьяго не принимаю и не могу согласиться принять. Оговорюсь: я убѣжденъ, какъ младенецъ, что страданія заживутъ, изгладятся, что весь обидный комизмъ человѣческихъ противорѣчій исчезнетъ, какъ жалкій миражъ, какъ гнусное измышленіе малосильнаго и маленькаго, какъ атомъ, человѣческаго «Эвклидовскаго ума», что, наконецъ, въ міровомъ финалѣ,

въ моментъ вѣчной гармоніи, случится и явится что-то до того драгоцѣнное, что хватитъ его на всѣ сердца, на утоленіе всѣхъ негодованій, на искупленіе всѣхъ злодѣйствъ людей, всей пролитой ими крови, хватитъ, чтобы не только можно было простить, но и оправдать все, что случилось съ людьми, — пусть, пусть это все будетъ и явится, но я-то всего этого не принимаю и не хочу принять». «Не для того же я страдалъ, чтобы собою, злодѣйствами и страданіями моими унавозить какую-то будущую гармонію». «Если всѣ должны страдать, чтобы страданіями купить вѣчную гармонію, то при чемъ тутъ дѣти, скажи мнѣ, пожалуйста? Совсѣмъ не понятно, для чего должны были страдать и они и зачѣмъ имъ покупать страданіями гармонію? Для чего они-то тоже попали въ матеріалъ и унавозили для кого-то будущую гармонію?» «Отъ высшей гармоніи совершенно отказываюсь. Не стоитъ она слезинки хотя бы одного только того замученнаго ребенка, который билъ себя кулачкомъ въ грудь и молился въ зловонной конурѣ неискупленными слезками своими къ «Боженькѣ». Не стоитъ, потому что слезки его остались неискупленными. Они должны быть искуплены, иначе не можетъ быть и гармоніи». И Иванъ Карамазовъ отказывается быть архитекторомъ зданія судьбы человѣческой, если для этого необходимо замучить лишь одно крохотное созданьице. Онъ отказывается и отъ познанія добра и зла. «Для чего познавать это чортово добро и зло, когда это столько стоитъ?» Иванъ Карамазовъ возвращаетъ Богу свой билетъ на входъ въ міровую гармонію. Вполнѣ-ли раз-

дѣлялъ Достоевскій ходъ мыслей Ивана Карамазова? И да и нѣтъ. Діалектика Ивана Карамазова есть діалектика «Эвклидова ума», это — діалектика атеиста, отказавшагося принять Смыслъ міровой жизни. Достоевскій возвышается надъ ограниченностью «Эвклидова ума» и онъ вѣритъ въ Бога и Смыслъ міра. Но въ бунтѣ Ивана Карамазова есть моментъ раскрывающейся правды, которая есть правда и самого Достоевскаго. Если нѣтъ Бога, если нѣтъ Искупителя и искупленія, если нѣтъ смысла историческаго процесса, скрытаго для «Эвклидова ума», то міръ долженъ быть отвергнутъ, то отъ грядущей гармоніи должно отказаться, то прогрессъ есть безобразная идея. Иванъ Карамазовъ въ своемъ бунтѣ идетъ дальше всѣхъ обычныхъ глашатаевъ религіи прогресса, религіи революціоннаго соціализма. Онъ отвергаетъ не только Бога, но и міръ. Въ этомъ есть геніальное прозрѣніе. Обычно атеистическое сознаніе приходитъ къ мірообожествленію. Міръ утверждается съ особенной силой именно потому, что нѣтъ Бога, нѣтъ ничего кромѣ «міра сего». Если нѣтъ божественнаго Смысла въ мірѣ, то человѣкъ самъ полагаетъ этотъ смыслъ въ грядущей міровой гармоніи. Достоевскій идетъ дальше, онъ раскрываетъ послѣдніе предѣлы бунта, отвергающаго Бога и божественный Смыслъ міра. Атеизмъ «Эвклидова ума» долженъ отвергнуть и міръ, долженъ возстать и противъ грядущей міровой гармоніи, долженъ отбросить послѣднюю религію, религію прогресса. И въ этомъ предѣлѣ бунта есть соприкосновеніе съ какой-то положительной правдой. Послѣ этого остается лишь одинъ

путь, путь ко Христу. Предѣлъ бунта есть небытіе, уничтоженіе міра. Такъ изобличаются иллюзіи революціонной религіи прогресса. Вотъ почему Достоевскій наполовину вмѣстѣ съ Иваномъ Карамазовымъ. Черезъ его діалектику онъ ведетъ насъ ко Христу. Міръ можетъ быть принятъ и историческій прогрессъ съ его неисчислимыми страданіями оправданъ, если есть божественный Смыслъ, скрытый отъ «Эвклидова ума», если есть Искупитель, если жизнь въ этомъ мірѣ есть искупленіе и если окончательная міровая гармонія достигается въ Царствѣ Божіемъ, а не въ царствѣ міра сего.

Путь своеволія и бунта приводитъ къ отрицанію своихъ результатовъ, онъ самоубійственъ. Революціонный путь своеволія ведетъ къ религіи прогресса и религіи соціализма. Но въ предѣлѣ онъ неизбѣжно отвергаетъ религію прогресса и религію соціализма. Бунтъ противъ исторіи долженъ перейти въ бунтъ противъ послѣднихъ результатовъ исторіи, противъ конечной ея цѣли. Для того, чтобы оправдать и принять грядущее, нужно оправдать и принять прошедшее. Будущее и прошедшее имѣютъ одну судьбу. Необходимо побѣдить дурное разорванное время, соединить прошлое, настоящее и будущее въ вѣчности. Тогда только міровой процессъ можетъ быть оправданъ. Тогда только можно примириться со «слезинкой ребенка». Міровой процессъ можно принять, если есть безсмертіе. Если безсмертія нѣтъ, то міровой процессъ долженъ быть отвергнутъ. Это была основная мысль Достоевскаго. Поэтому второе рѣшеніе вопроса о міровой гармоніи, предлагаемое религіей про-

гресса, Достоевскій радикально отвергаетъ и возстаетъ противъ него. Но непріемлемо для него и первое рѣшеніе. Міровая гармонія безъ свободы, безъ познанія добра и зла, не выстраданная трагедіей мірового процесса, ничего не стоитъ. Къ потерянному раю нѣтъ возврата. Къ міровой гармоніи человѣкъ долженъ притти черезъ свободу избранія, черезъ свободное преодолѣніе зла. Принудительная міровая гармонія не можетъ быть оправдана и не нужна, не соотвѣтствуетъ достоинству сыновъ Божіихъ. Такъ изобличается рай въ «Снѣ смѣшного человѣка». Человѣкъ долженъ до конца принять страдальческій путь свободы. И Достоевскій раскрываетъ уже послѣдніе результаты этого пути. Мірообожествленіе и человѣкообожествленіе ведетъ къ гибели и небытію. И неизбѣженъ переходъ на путь богочеловѣческій. Во Христѣ примиряется человѣческая свобода съ божественной гармоніей. Раскрывается возможность третьяго рѣшенія вопроса о міровой гармоніи. Вопросъ о міровой гармоніи и раѣ для Достоевскаго разрѣшался черезъ церковь. У Достоевскаго была своя теократическая утопія, которую онъ противополагалъ не только утопіямъ соціальнаго рая на землѣ, но и утопіи католической теократіи. Церковь призвана царствовать въ мірѣ. «Не церковь превращается въ государство, говоритъ отецъ Паисій. То Римъ и его мечта. То третье діаволово искушеніе. А напротивъ, государство обращается въ церковь, доходитъ до церкви и становится церковью на землѣ. Что совершенно уже противоположно и ультромонтанству и Риму и есть лишь великое предназна-

ченіе православія на землѣ. Отъ востока земля сія возсіяетъ». «Сіе и буди, буди, хотя бы въ концѣ вѣковъ». Церковь не есть еще царство, царство Божіе, какъ учитъ вслѣдъ за Бл. Августиномъ католичество. Но въ церкви должно раскрыться царство. Это будетъ новое откровеніе въ церкви, къ которому Достоевскій былъ обращенъ, какъ къ осуществленію пророческой стороны христіанства. Въ русскомъ народѣ, какъ народѣ апокалиптическомъ, должна раскрыться эта религіозная новь, но въ немъ же и изобличится окончательно неправда атеистической революціи и атеистическаго соціализма. Въ новомъ христіанствѣ, къ которому обращается Достоевскій, должна раскрыться необычайная свобода и братство во Христѣ. Соціальную любовь противополагалъ Достоевскій соціальной ненависти. Какъ и всѣ русскіе религіозные мыслители, Достоевскій былъ противникомъ «буржуазной» цивилизаціи. И онъ былъ врагомъ Западной Европы, поскольку въ ней побѣждала эта «буржуазная» цивилизація. Въ его собственной теократической утопіи можно найти элементы своеобразнаго христіанскаго анархизма и христіанскаго соціализма, столь противоположнаго анархизму атеистическому и соціализму атеистическому. Его отношеніе къ государству было не до конца продумано. Его монархизмъ имѣлъ анархическую природу. Это приводитъ насъ къ идеѣ религіознаго мессіанизма, съ которымъ связаны положительныя религіозно-общественныя идеи Достоевскаго, къ русскому религіозному народничеству.

ГЛАВА VII.

РОССІЯ.

Достоевскій былъ до глубины русскій человѣкъ и русскій писатель. Его нельзя себѣ представить внѣ Россіи. По немъ можно разгадывать русскую душу. И самъ онъ былъ загадкой русской природы. Онъ совмѣщалъ въ себѣ всю противорѣчивость этой природы. По Достоевскому люди Запада узнаютъ Россію. Но Достоевскій не только отражалъ строй русской души и познавалъ его, онъ былъ также сознательнымъ глашатаемъ русской идеи и русскаго національнаго сознанія. И въ немъ отразились всѣ антиноміи и всѣ болѣзни нашего національнаго самосознанія. Русское смиреніе и русское самомнѣніе, русскую всечеловѣчность и русскую національную исключительность можно открыть въ Достоевскомъ, когда онъ выступаетъ проповѣдникомъ русской идеи. Когда въ своей прославленной рѣчи о Пушкинѣ Достоевскій обратился къ русскимъ людямъ со словами: «Смирись, гордый человѣкъ», то смиреніе, къ которому онъ призывалъ, не было простымъ смиреніемъ. Онъ считалъ русскій народъ самымъ смиреннымъ

народомъ въ мірѣ. Но онъ былъ гордъ этимъ смиреніемъ. И нерѣдко русскіе люди гордятся своимъ исключительнымъ смиреніемъ. Достоевскій считалъ русскій народъ «народомъ-богоносцемъ», единственнымъ «народомъ-богоносцемъ». Но такое исключительно мессіанское сознаніе не можетъ быть названо смиреннымъ сознаніемъ. Въ немъ воскресаетъ древнее самочувствіе и самосознаніе народа еврейскаго. Двойственнымъ и противорѣчивымъ было также отношеніе Достоевскаго къ Европѣ. Мы увидимъ, что Достоевскій былъ настоящимъ патріотомъ Европы, ея великихъ памятниковъ и святынь, ему принадлежатъ изумительные слова о Европѣ, которыхъ не сказалъ ни одинъ западникъ. Въ его отношеніи къ Европѣ сказывается всечеловѣчность русскаго духа, способность русскаго человѣка переживать все великое, что было въ мірѣ, какъ свое родное. Но онъ же отрицалъ, что народы Европы — христіанскіе народы, онъ произносилъ смертный приговоръ Европѣ. Онъ былъ шовинистомъ. И много есть несправедливаго въ его сужденіяхъ о другихъ національностяхъ, напримѣръ, о французахъ, полякахъ и евреяхъ. Русское національное самочувствіе и самосознаніе всегда вѣдь было такимъ, въ немъ или изступленно отрицалось все русское и совершалось отреченіе отъ родины и родной почвы, или изступленно утверждалось все русское въ исключительности и тогда уже всѣ другіе народы міра оказывались принадлежащими къ низшей расѣ. Въ нашемъ національномъ сознаніи никогда не было мѣры, никогда не было спокойной увѣренности и твердости, безъ надрыва и истеріи. И въ ве-

личайшемъ нашемъ геніи — Достоевскомъ — нѣтъ этой твердости, нѣтъ вполнѣ созрѣвшаго духовно-мужественнаго національнаго сознанія, чувствуется болѣзнь нашего національнаго духа.

Очень своеобразно строеніе русской души и отличается отъ строенія души западнаго человѣка. Въ русскомъ Востокѣ открывается огромный міръ, который можетъ быть противопоставленъ всему міру Запада, всѣмъ народамъ Европы. И чуткіе люди Запада это прекрасно чувствуютъ. Ихъ притягиваетъ загадка русскаго Востока. Россія есть великая равнина съ безконечными далями. На лицѣ русской земли нѣтъ рѣзко очерченныхъ формъ, нѣтъ границъ. Нѣтъ въ строеніи русской земли многообразной сложности горъ и долинъ, нѣтъ предѣловъ, сообщающихъ форму каждой части. Русская стихія разлита по равнинѣ, она всегда уходитъ въ безконечность. И въ географіи русской земли есть соотвѣтствіе съ географіей русской души. Строеніе земли, географія народа всегда бываетъ лишь символическимъ выраженіемъ строенія души народа, лишь географіей души. Все внѣшнее всегда есть лишь выраженіе внутренняго, лишь символъ духа. И равнинность русской земли, ея безгранность, безконечность ея далей, ея неоформленная стихійность есть лишь выраженіе равнинности, безграннности русской души, ея безконечныхъ далей, ея подвластности неоформленной національной стихіи. Все это лишь символы природы русскаго человѣка. Не случайно народъ живетъ въ этой или иной природѣ, на той или иной землѣ. Тутъ существуетъ внутренняя связь. Сама природа, сама земля опре-

дѣляется основной направленностью народной души. Русскія равнины, какъ и русскіе овраги — символы русской души. Во всемъ строеніи русской земли чувствуется трудность для человѣка овладѣть этой землей, придать ей форму, подчинить ее культурѣ. Русскій человѣкъ во власти своей природы, во власти своей земли, во власти стихіи. Это означаетъ, что въ строеніи души русскаго человѣка форма не овладѣваетъ содержаніемъ, душевно-тѣлесной стихіей не овладѣваетъ духъ. Въ самомъ строеніи русской земли чувствуется затруднительность самодисциплины духа для русскаго человѣка. Душа расплывается по безконечной равнинности, уходитъ въ безконечныя дали. Даль, безконечность притягиваютъ русскую душу. Она не можетъ жить въ границахъ и формахъ, въ дифференціаціяхъ культуры, душа эта устремлена къ конечному и предѣльному, потому что она не знаетъ границъ и формъ жизни, не встрѣчаетъ дисциплинирующихъ очертаній и предѣловъ въ строеніи своей земли, въ своей стихіи. Это — душа апокалиптическая по своей основной настроенности и устремленности. Душа исключительно чуткая къ мистическимъ и апокалиптическимъ токамъ. Она не превращена въ крѣпость, какъ душа европейскаго человѣка, не забронирована религіозной и культурной дисциплиной. Эта душа открывается всѣмъ далямъ, устремлена въ даль конца исторіи. Она легко отрывается отъ всякой почвы и уносится въ стихійномъ вихрѣ въ безконечную даль. Въ ней есть склонность къ странствованію по безконечнымъ равнинамъ русской земли. Недостатокъ формы, сла-

бость дисциплины ведетъ къ тому, что у русскаго человѣка нѣтъ настоящаго инстинкта самосохраненія, онъ легко истребляетъ себя, сжигаетъ себя, распыляется въ пространствѣ. Замѣчательныя слова сказаны А. Бѣлымъ въ чудесномъ стихотвореніи, посвященномъ Россіи:

«Исчезни въ пространствѣ, исчезни,
Россія, Россія моя».

Русская душа способна дойти до упоенія гибелью. Она мало чѣмъ дорожитъ, мало къ чему крѣпко привязана. У нея нѣтъ такой связи съ культурой, такой скованности традиціей и преданіемъ, какъ у души западно-европейской. Русскій человѣкъ черезчуръ легко переживаетъ кризисъ культуры, не познавъ еще настоящимъ образомъ культуры. Отсюда характерный для русскаго человѣка нигилизмъ. Онъ легко отказывается отъ науки и искусства, отъ государства и хозяйства, бунтуетъ противъ унаслѣдованныхъ связей и устремляется въ царство невѣдомаго, въ невѣдомую даль. Русская душа способна на радикальные эксперименты, на которые неспособна душа европейская, слишкомъ оформленная, слишкомъ дифференцированная, слишкомъ закованная въ предѣлахъ и границахъ, слишкомъ связанная съ традиціей и преданіемъ своего рода. Только надъ русской душой можно было производить тѣ духовные эксперименты, которые производилъ Достоевскій. Достоевскій изслѣдовалъ безконечныя возможности человѣческой души. Формы и предѣлы души западно-европейской, ея культурная связанность и раціональная затвердѣ-

лость были бы препятствіемъ для такого рода изслѣдованій. Вотъ почему Достоевскій мыслимъ только въ Россіи и только русская душа можетъ быть матеріаломъ, надъ которымъ онъ совершалъ свои открытія.

* * *

Достоевскій былъ своеобразнымъ народникомъ, онъ исповѣдывалъ и проповѣдывалъ религіозное народничество. Народничество — оригинальное порожденіе русскаго духа. Народничества нѣтъ на Западѣ, это — чисто русское явленіе. Только въ Россіи и можно встрѣтить эти вѣчныя противоположенія «интеллигенціи» и «народа», эту идеализацію «народа», доходящую до преклоненія передъ нимъ, это исканіе въ «народѣ» правды и Бога. Народничество всегда было знакомъ слабости въ Россіи культурнаго слоя, отсутствія въ немъ здороваго сознанія своей миссіи. Россія сложилась въ необъятное и темное мужицкое царство, возглавленное царемъ, съ незначительнымъ развитіемъ классовъ, съ немногочисленнымъ и сравнительно слабымъ высшимъ культурнымъ слоемъ, съ гипертрофіей охранительнаго государственнаго аппарата. Такое строеніе русскаго общества, очень отличное отъ общества европейскаго, вело къ тому, что нашъ высшій культурный слой чувствовалъ свою безпомощность передъ народной стихіей, — передъ темнымъ океаномъ народнымъ, чувствовалъ опасность быть поглощеннымъ этимъ океаномъ. Культурный слой поддерживался царской властью не въ мѣру потребности въ народѣ на высшую культуру. Царская власть, санк-

ціонированная религіозно въ сознаніи народа, и охраняла культурный слой отъ народной тьмы и гнала его. Онъ чувствовалъ себя въ тискахъ. Въ XIX-мъ вѣкѣ сознаніе культурнаго слоя, который съ извѣстнаго момента началъ именовать себя «интеллигенціей», сдѣлалось трагическимъ. Это сознаніе — патологическое, въ немъ нѣтъ здоровой силы. Высшій культурный слой, не имѣвшій крѣпкихъ культурныхъ традицій въ русской исторіи, не чувствовавшій органической связи съ дифференцированнымъ обществомъ, съ сильными классами, гордыми своимъ славнымъ историческимъ прошлымъ, былъ поставленъ между двумя таинственными стихіями русской исторіи, — стихіей царской власти и стихіей народной жизни. Изъ инстинкта духовнаго самосохраненія онъ началъ идеализировать то одно, то другое начало, то оба вмѣстѣ, искать въ нихъ точки опоры. Надъ темной бездной народной, необъятной, какъ океанъ, ощущалъ культурный слой всю свою безпомощность и жуткую опасность быть поглощеннымъ этой бездной. И вотъ культурный слой, переименованный послѣ прихода разночинцевъ въ «интеллигенцію», капитулировалъ передъ народной стихіей, началъ покланяться той стихіи, которая грозила его проглотить. «Народъ» представлялся «интеллигенціи» таинственной силой, чуждой и притягивающей. Въ народѣ скрыта тайна истинной жизни, въ немъ есть какая-то особенная правда, въ немъ есть Богъ, который утерянъ культурнымъ слоемъ. «Интеллигенція» не чувствовала себя органическимъ слоемъ русской жизни, она утеряла цѣльность, оторвалась отъ корней. Цѣльность

сохранилась въ «народѣ», «народъ» живетъ органической жизнью, онъ знаетъ какую-то непосредственную правду жизни. Культурный слой не въ силахъ былъ признать свою культурную миссію передъ народомъ, своего долга вносить свѣтъ въ тьму народной стихіи. Онъ сомнѣвался въ собственной свѣтоносности, не вѣрилъ въ свою правду, подвергалъ сомнѣнію безусловную цѣнность культуры. Съ такимъ отношеніемъ къ культурѣ, которое проявлялось въ нашемъ культурномъ слоѣ, нельзя выполнять настоящей культурной миссіи. Правда культуры была подвергнута религіозному, нравственному и соціальному сомнѣнію. Культура родилась въ неправдѣ, она куплена слишкомъ дорогой цѣной, она означаетъ разрывъ съ народной жизнью, нарушеніе органической цѣльности. Культура есть вина передъ «народомъ», уходъ отъ «народа» и забвеніе «народа». Это чувство вины преслѣдуетъ русскую интеллигенцію на протяженіи всего XIX вѣка и подрываетъ творческую культурную энергію. Въ русской «интеллигенціи» совсемъ не было сознанія безусловныхъ цѣнностей культуры, безусловнаго права творить эти цѣнности. Культурныя цѣнности подвергаются нравственному сомнѣнію, заподазриваются. Это очень характерно для русскаго народничества. Правду ищутъ не въ культурѣ, не въ ея объективныхъ достиженіяхъ, а въ народѣ, въ органической стихійной жизни. Религіозная жизнь представляется не духовной культурой, не культурой духа, а органической стихіей. Я даю характеристику первоосновъ русскаго народничества, независимо отъ его разныхъ направленій и оттѣнковъ. Въ дѣйствительности, на-

родничество у насъ прежде всего распадается на религіозное и матеріалистическое. Но и въ матеріалистическомъ народничествѣ, которое было вырожденіемъ нашего культурнаго слоя, сказывается та же психологія, что и въ народничествѣ религіозномъ. У русскихъ атеистическихъ соціалистовъ-народниковъ есть черты сходства съ народниками-славянофилами. Та же идеализація народа, то же заподазриваніе культуры. Въ нашемъ крайнемъ «правомъ» и крайнемъ «лѣвомъ» направленіи иногда бываютъ поразительныя черты сводства, скрыта та же враждебная культурѣ «черносотенная» стихія. Одна и та же болѣзнь нашего національнаго духа обнаруживается на противоположныхъ полюсахъ. Та же нераскрытость и неразвитость у насъ личнаго начала, культуры личности, культуры личной отвѣтственности и личной чести. Та же неспособность къ духовной автономіи, та же нетерпимость, исканіе правды не въ себѣ, а внѣ себя. Отсутствіе рыцарства въ русской исторіи имѣло роковыя послѣдствія для нашей нравственной культуры. Русскій «коллективизмъ» и русская «соборность» почитались великимъ преимуществомъ русскаго народа, возносящимъ его надъ народами Европы. Но въ дѣйствительности это означаетъ, что личность, что личный духъ недостаточно еще пробудились въ русскомъ народѣ, что личность еще слишкомъ погружена въ природную стихію народной жизни. Поэтому только народническое сознаніе могло чувствовать правду и Бога не въ личности, а въ народѣ.

Что же такое «народъ» для народническаго сознанія, что это за таинственная сила? Само понятіе

«народа» остается очень нечеткимъ и смѣшаннымъ. «Народъ» въ господствующихъ формахъ народническаго сознанія не былъ націей, какъ цѣлостнымъ организмомъ, въ который входятъ всѣ классы, всѣ слои общества, всѣ историческія поколѣнія, интеллигентъ и дворянинъ такъ же, какъ и крестьянинъ, купецъ и мѣщанинъ, такъ же какъ и рабочій. Слово «народъ» имѣетъ тутъ не только этотъ онтологическій и единственно правомѣрный смыслъ, оно прежде всего имѣетъ смыслъ соціально-классовый. «Народъ» есть по преимуществу крестьяне и рабочіе, низшіе классы общества, живущіе физическимъ трудомъ. Поэтому дворянинъ, фабрикантъ или купецъ, ученый, писатель или художникъ — не «народъ», не органическая часть «народа», они противополагаются «народу», какъ «буржуазія» или какъ «интеллигенція». Въ нашемъ «лѣвомъ» революціонномъ и матеріалистическомъ народничествѣ окончательно возобладало такое соціально-классовое пониманіе «народа». Но удивительно, что и въ народничествѣ религіозномъ, и въ славянофильствѣ есть это соціально-классовое пониманіе «народа», и въ рѣзкомъ противорѣчіи съ органическимъ направленіемъ славянофильскаго сознанія. И для славянофила, и для Достоевскаго «народъ» есть прежде всего простонародіе, крестьянство, мужики. Для нихъ культурный слой оторвался отъ народа и противоположенъ «народу» и народной правдѣ. Правда въ мужикахъ, а не въ дворянахъ, не въ интеллигенціи. Мужики хранятъ истинную вѣру. У высшаго культурнаго слоя отнимается право чувствовать себя органической частью народа, раскрывать въ собственной глубинѣ народную стихію.

Если я дворянинъ или купецъ, если я ученый или писатель, инженеръ или врачъ, то я не могу чувствовать себя «народомъ», я долженъ ощущать «народъ», какъ противоположную себѣ таинственную стихію, передъ которой долженъ склониться, какъ передъ носительницей высшей правды. Имманентное отношеніе къ «народу» и «народному» невозможно, и отношеніе это останется трансцендентнымъ. «Народъ» — это есть прежде всего «не-я», противоположное мнѣ, то, передъ чѣмъ я склоняюсь, что въ себѣ заключаетъ «правду», которой во мнѣ нѣтъ, то, передъ чѣмъ я виноватъ. Но это — рабское сознаніе, въ немъ нѣтъ свободы духа, нѣтъ сознанія собственнаго духовнаго достоинства. Ложное «народничество» Достоевскаго находится въ противорѣчіи съ замѣчательными словами о русскомъ дворянствѣ, вложенными въ уста Версилова: «Я не могу не уважать моего дворянства. У насъ создался вѣками какой-то еще нигдѣ не бывшій высшій культурный типъ, котораго нѣтъ въ цѣломъ мірѣ—типъ всемірнаго болѣнія за всѣхъ. Это — типъ русскій, но такъ какъ онъ взятъ въ высшемъ культурномъ слоѣ народа русскаго, то, стало быть, я имѣю честь принадлежать къ нему. Онъ хранитъ въ себѣ будущее Россіи. Насъ можетъ быть всего только тысяча человѣкъ — можетъ болѣе, можетъ менѣе, но вся Россія жила пока лишь для того, что произвести эту тысячу».

Величайшіе русскіе геніи на вершинѣ своей духовной жизни и своего культурнаго творчества не выдерживали испытанія высоты и горной свободы духа, они пугались одиночества и бросались внизъ, въ низины народной жизни и отъ сліянія съ этой сти-

хіей надѣялись обрѣсти высшую правду. У русскихъ замѣчательныхъ людей нѣтъ пафоса горнаго восхожденія. Они боятся одиночества, покинутости, холода, ищутъ тепла коллективной народной жизни. Въ этомъ существенно отличается русскій геній — Достоевскій, отъ европейскаго генія — Ницше. И Толстой и Достоевскій не выдерживаютъ высоты и бросаются внизъ, ихъ притягиваетъ эта темная, необъятная, таинственная стихія народная. Въ ней болѣе уповаютъ они найти правду, чѣмъ въ горномъ восхожденіи. Таковы были и первые выразители нашего національнаго сознанія — славянофилы. Они стояли на высотѣ европейской культуры, были самыми культурными русскими людьми. Они поняли, что культура можетъ быть лишь національной и въ этомъ они болѣе походили на людей Запада, чѣмъ наши «западники». Но они капитулировали передъ мужицкимъ царствомъ, ниспали въ его таинственную бездну. Они не нашли въ себѣ силъ отстаивать свою правду, раскрывать ее въ глубинѣ, какъ національную, общенародную правду, они сбились на путь пониманія «народа», какъ простонародія, противоположнаго культурному слою, и это имѣло роковыя послѣдствія для нашего національнаго самосознанія. Въ нашемъ «лѣвомъ», безрелигіозномъ народничествѣ были пожаты роковые плоды соціальноклассоваго пониманія «народа». Бездна между «интеллигенціей» и «народомъ» была углублена и узаконена. *Національное* сознаніе сдѣлалось невозможнымъ, возможнымъ оказалось только *народническое* сознаніе. А между тѣмъ, въ славянофильствѣ были заложены основы для органическаго пониманія «на-

рода», какъ націи, какъ мистическаго организма. Но и славянофилы пали жертвой недуга, болѣзни нашего культурнаго слоя. Тотъ же недугъ поражаетъ сознаніе Достоевскаго. Марксизмъ теоретически разложилъ понятіе «народа» на классы и этимъ нанесъ ударъ народническому сознанію, но потомъ самъ подвергся народническому перерожденію.

* * *

Народничество Достоевскаго — особенное народничество. Это — народничество религіозное. Но и славянофилы исповѣдывали религіозное народничество. Кошелевъ говорилъ, что русскій народъ хорошъ только съ православіемъ, а безъ православія — дрянь. Славянофилы вѣрили, что русскій народъ — самый христіанскій и единственный христіанскій народъ въ мірѣ. Но религіозная вѣра Достоевскаго въ русскій народъ принадлежитъ уже другой эпохѣ. Славянофилы чувствовали себя еще крѣпко вросшими въ землю и землю чувствовали еще твердой подъ собой. Они были бытовыми людьми, знавшими бытовой уютъ. Въ нихъ сильно еще было благодушіе русскихъ помѣщиковъ, выросшихъ въ родныхъ гнѣздахъ и всю жизнь остававшихся собственниками этихъ гнѣздъ. Ничего катастрофическаго, никакихъ предчувствій невѣдомаго апокалиптическаго будущаго у нихъ нельзя найти. Достоевскій цѣликомъ принадлежитъ эпохѣ катастрофическаго міроощущенія, эпохѣ религіозно обращенной къ Апокалипсису. Его миссіанское народное сознаніе становится универсальнымъ, всемірнымъ,

обращеннымъ къ судьбѣ всего міра. Славянофилы все еще были провинціалами по сравненію съ Достоевскимъ. Отношеніе Достоевскаго къ Европѣ существенно иное, чѣмъ у славянофиловъ, несоизмѣримо болѣе сложное и болѣе напряженное. И отношеніе къ русской исторіи мѣняется. Достоевскій не склоненъ уже исключительно идеализировать допетровскую Русь. Онъ придаетъ огромное значеніе Петербургу, Петровскому періоду русской исторіи. Онъ писатель этого періода. Его интересуетъ судьба человѣка въ петербургской, петровской Россіи, сложный трагическій опытъ русскаго скитальца, оторвавшагося отъ родной почвы въ этотъ періодъ. Въ этомъ онъ идетъ за Пушкинымъ. Сама призрачность Петербурга, такъ геніально имъ описанная, привлекаетъ Достоевскаго. Ему совсѣмъ чуждъ Московскій помѣщичій и крестьянскій бытъ. Онъ исключительно занятъ русской «интеллигенціей» въ петербургскій періодъ русской исторіи. Онъ весь въ предчувствіяхъ грядущихъ катастрофъ. Онъ писатель эпохи, въ которую началась уже внутренняя революція. Достоевскій не былъ славянофиломъ въ традиціонномъ смыслѣ этого слова, какъ не былъ славянофиломъ и Константинъ Леонтьевъ. Это — люди новой формаціи. Въ славянофилахъ не было этой исключительной динамичности Достоевскаго.

Въ «Дневникѣ Писателя» мы находимъ рядъ отрицательныхъ отзывовъ о славянофилахъ, не всегда даже справедливыхъ: «Славянофилы имѣютъ рѣдкую способность не узнавать своихъ и ничего не понимать въ современной дѣйствительности». Достоевскій защищаетъ «западниковъ» въ противовѣсъ

славянофиламъ. «Будто въ западникахъ не было такого же чутья русскаго духа и народности, какъ въ славянофилахъ?» «Мы хотѣли только заявить о нѣсколько мечтательномъ элементѣ славянофильства, который иногда доводитъ его до совершеннаго неузнанія своихъ и до полнаго разлада съ дѣйствительностью. Такъ что во всякомъ случаѣ Западничество было все-таки реальнѣе славянофильства и несмотря на все свои ошибки, оно все-таки дальше ушло, все-таки движеніе осталось на его сторонѣ, тогда какъ славянофильство постоянно не двигалось съ мѣста и даже вмѣняло это себѣ въ большую честь. Западничество смѣло задало себѣ послѣдній вопросъ, съ болью разрѣшило его и, черезъ самосознаніе, воротилось все-таки на народную почву и признало соединеніе съ народными началами и спасеніе въ почвѣ. Мы, со своей стороны, заявляемъ какъ фактъ, и твердо вѣримъ въ неприложность его, что въ теперешнемъ, чуть не всеобщемъ поворотѣ къ почвѣ, сознательномъ и безсознательномъ, вліяніе славянофиловъ слишкомъ мало участвовало и даже, можетъ быть совсемъ не участвовало». Достоевскій цѣнитъ западниковъ за ихъ опытъ, за болѣе сложное сознаніе, за динамизмъ воли. Его возмущаетъ, что славянофилы барски поставили себя внѣ мучительнаго процесса жизни, внѣ движенія литературы и смотрѣли на все свысока. Для Достоевскаго «русскіе мальчики», атеисты, соціалисты и анархисты — явленіе русскаго духа. И наша «западническая» литература — явленіе русскаго духа. Онъ стоитъ за реализмъ, за трагическій реализмъ жизни противъ идеализма славянофиловъ. Достоевскій понималъ то движеніе

духа, которое совершалось въ Россіи. Въ своемъ пророческомъ сознаніи онъ раскрывалъ природу этого движенія и указывалъ страшные предѣлы, до которыхъ она дойдетъ. Онъ стоялъ на точкѣ зрѣнія духовнаго опыта, необходимости испытанія духа. Славянофилы же въ его время, во второмъ своемъ поколѣніи, перестали понимать всякое движеніе, боялись всякаго опыта. Это совершенно разныя отношенія къ жизни. «Почвенность» Достоевскаго глубже «почвенности» славянофиловъ. Достоевскій видитъ русскую почву въ самыхъ глубокихъ пластахъ земли, какіе обнаруживаются и послѣ землятрясеній и проваловъ. Это—не бытовая почвенность. Это—онтологическая почвенность, узнаніе народнаго духа въ самой глубинѣ бытія.

* * *

Изумительно отношеніе Достоевскаго къ Европѣ. Особенно въ этомъ отношеніи интересны слова Версилова, въ которые вложилъ Достоевскій самыя нѣжныя свои мысли о Европѣ. Многія свои мысли онъ влагаетъ въ уста Версилова. Русскій человѣкъ — всечеловѣкъ и самый свободный человѣкъ въ мірѣ. «Они (европейцы) — несвободны, а мы свободны. Только я одинъ въ Европѣ съ моей русской тоской тогда былъ свободенъ... Всякій французъ можетъ служить не только своей Франціи, но даже и человѣчеству, единственно подъ тѣмъ условіемъ, что останется наиболѣе французомъ, равно — англичанинъ и нѣмецъ. Одинъ лишь русскій, даже въ наше время, т. е. гораздо еще раньше, чѣмъ будетъ подведенъ всеобщій итогъ, получилъ уже способность стано-

виться наиболѣе русскимъ именно лишь тогда, когда онъ наиболѣе европепецъ. Это и есть самое существенное національное различіе наше отъ всѣхъ, и у насъ на этотъ счетъ — какъ нигдѣ. Я во Франціи — французъ, съ нѣмцемъ — нѣмецъ, съ древнимъ грекомъ — грекъ и, тѣмъ самымъ, наиболѣе русскій, тѣмъ самымъ, я — настоящій русскій и наиболѣе служу для Россіи, ибо выставляю ея главную мысль». «Русскому Европа также драгоцѣнна, какъ Россія: каждый камень въ ней милъ и дорогъ. Европа также была отечествомъ нашимъ, какъ и Россія. О, болѣе. Нельзя болѣе любить Россію, чѣмъ люблю ее я, но я никогда не упрекалъ себя за то, что Венеція, Римъ, Парижъ, сокровища ихъ науки и искусства, вся исторія ихъ — мнѣ милѣе, чѣмъ Россія. О, русскимъ дороги эти старыя, чужіе камни, эти чудеса стараго Божьяго міра, эти осколки святыхъ чудесъ; и даже это намъ дороже, чѣмъ имъ самимъ... Одна Россія живетъ не для себя, а для мысли и знаменательный фактъ, что вотъ уже почти столѣтіе, какъ Россія живетъ рѣшительно не для себя, а для одной лишь Европы». Такихъ словъ не могъ бы сказать ни одинъ славянофилъ. Этотъ мотивъ повторяется и у Ивана Карамазова. «Я хочу въ Европу съѣздить; и вѣдь я знаю, что поѣду лишь на кладбище, но на самое дорогое кладбище, вотъ что. Дорогіе тамъ лежатъ покойники, каждый камень надъ ними гласитъ о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вѣрѣ въ свой подвигъ, въ свою истину, въ свою борьбу и въ свою науку, что я, знаю заранѣе, паду на землю и буду цѣловать эти камни и плакать надъ ними — въ то же время убѣжденный всемъ сердцемъ въ томъ,

что все это уже давно кладбище и никакъ не болѣе». То же повторяется въ «Дневникѣ Писателя»: «Европа — но вѣдь это страшная и святая вещь, Европа. О, знаете ли вы, господа, какъ дорога намъ, мечтателямъ-славянофиламъ, по вашему ненавистникамъ Европы, — эта самая Европа, эта страна «святыхъ чудесъ». Знаете ли вы, какъ дороги намъ эти «чудеса» и какъ любимъ и чтимъ, болѣе чѣмъ братски любимъ и чтимъ мы великія племена, населяющія ее, и все великое и прекрасное и великое, совершенное ими. Знаете ли вы, до какихъ слезъ и сжатія сердца мучаютъ и волнуютъ насъ судьбы этой дорогой и родной намъ страны, какъ пугаютъ насъ эти мрачныя тучи, все болѣе и болѣе заволакивающія ея небосклонъ? Никогда вы, господа, наши европейцы и западники, столь не любили Европу, сколько мы, мечтатели-славянофилы, по вашему исконные враги ея». Такъ не говорили ни славянофилы, ни западники. Лишь одинъ К. Леонтьевъ, который не былъ ни славянофиломъ, ни западникомъ, могъ сказать о прошломъ Европы сходныя слова. Русскіе религіозные мыслители типа Достоевскаго и К. Леонтьева не отрицали великой культуры Западной Европы. Они чтили эту культуру болѣе, чѣмъ современные европейскіе люди. Они отрицали современную европейскую цивилизацію, ея «буржуазный», мѣщанскій духъ, обличали въ ней измѣну великимъ преданіямъ и завѣтамъ прошлаго европейской культуры.

Противоположеніе Россіи и Европы для многихъ русскихъ писателей и мечтателей было лишь противоположеніемъ двухъ духовъ, двухъ типовъ культуры, было лишь формой духовной борьбы съ тенденціями

современной цивилизаціи, угашающей духъ. Славянофильство, восточничество было своеобразной аберацією сознанія. Два духа борятся въ мірѣ и начинаетъ побѣждать духъ мѣщанской цивилизаціи вслѣдствіе измѣны христіанскимъ основамъ культуры. Духъ матеріалистическій возобладалъ надъ духомъ религіознымъ, прикованность къ земнымъ благамъ закрываетъ небо. Такова міровая тенденція современной цивилизаціи. Она впервые ясно обнаружилась у народовъ Европы. Насъ спасала наша «отсталость». И вотъ является соблазнъ думать, что эта міровая тенденція современной цивилизаціи не имѣетъ власти надъ Россіей и русскимъ народомъ, что мы другого духа, что она есть лишь явленіе Запада, народовъ Европы. Религіозныя направленія русской мысли, русской литературы окрасились въ цвѣтъ свалянофильства, восточничества. Это былъ защитный цвѣтъ. Германія въ началѣ XIX-го вѣка, въ эпоху великаго творческаго подъема германскаго идеализма и романтическаго движенія, пережила схожую настроенность и схожее самосознаніе. Идеалистическій духъ, романтическая настроенность, преобладаніе высшихъ духовныхъ интересовъ утверждались, какъ германскій духъ, германская настроенность, германскіе интересы, въ противоположность не духовному направленію «Запада», Франціи и Англіи. Это сопровождалось исключительнымъ подъемомъ и напряженностью германскаго мессіанскаго сознанія. Но потомъ Германія пошла по пути матеріализаціи и измѣнила своимъ высшимъ завѣтамъ духа. Борьба двухъ духовъ, двухъ типовъ культуры религіозной и безрелигіозной

цивилизаціи всегда была имманентной самой Западной Европѣ, она велась на европейской почвѣ. Французскіе романтики, французскіе символисты, французскіе католики XIX вѣка, какъ Барбэ д'Оревильи, Вилье де Лиль Аданъ, Гюисмансъ, Л. Блуа, всемъ существомъ своимъ и всей страдальческой своей жизненной судьбой противились господствующему духу вѣка, т. е. европейской и французской цивилизаціи XIX вѣка, которая ранила ихъ не менѣе, чѣмъ славянофиловъ, Достоевскаго, К. Леонтьева. И они обращались къ средневѣковью, какъ къ своей духовной родинѣ. Все явленіе Ницше съ его страстной мечтой о трагической, діонисической культурѣ было страстнымъ и болѣзненнымъ протестомъ противъ торжествующаго духа европейской цивилизаціи. Тема эта — міровая и она не можетъ быть понята, какъ тема о противоположеніи Россіи и Европы, Востока и Запада. Это — тема о противоположеніи двухъ духовъ, двухъ типовъ культуры и внутри Европы и внутри Россіи, на Западѣ, какъ и на Востокѣ. Избраннымъ русскимъ людямъ, величайшимъ и оригинальнѣйшимъ нашимъ мыслителямъ и писателямъ было дано въ этой темѣ что-то острѣе почувствовать, чѣмъ людямъ Запада, болѣе связаннымъ характеромъ своей культурной исторіи. Даже Герценъ тутъ что-то лучше чувствовалъ, чѣмъ чувствовали европейскіе люди 40-хъ годовъ. Но нельзя было сдѣлать отсюда того вывода, что въ Россіи не будетъ побѣждать эта міровая тенденція современной цивилизаціи, этотъ безрелигіозный духъ, что духъ не пойдетъ и у насъ на убыль. Въ Россію пришли марксисты и имѣли успѣхъ. И въ Россіи происходитъ борьба

двухъ духовъ, двухъ типовъ культуры или точнѣе — духа съ угашеніемъ и ослабленіемъ духа, подлинной культуры и цивилизаціи. И въ Россіи можетъ возобладать не духъ, не культура. Духъ и культуру я не только сближаю, но отождествляю, ибо культура всегда духовна по своей природѣ, не духовной можетъ быть лишь цивилизація, культура же всегда связана со священнымъ преданіемъ, съ культомъ предковъ. Достоевскій лучше всѣхъ, острѣе всѣхъ ощутилъ двойственность грядущаго, наростаніе въ немъ антихристова духа. Онъ раскрылъ движеніе этого духа въ Россіи, въ Россіи прежде всего. А К. Леонтьевъ въ послѣдній періодъ своей жизни отчаялся въ томъ, что Россія явитъ еще новый типъ цвѣтущей культуры, противоположный вырождающейся европейской цивилизаціи, схожій съ былыми цвѣтущими культурами Европы. Онъ дошелъ до отчаянія, увидѣвъ въ Россіи торжество ненавистнаго ему мірового уравнительнаго процесса, и имъ были сказаны жуткія слова, что Россіи, быть можетъ, предстоитъ единственная религіозная миссія — рожденіе изъ ея нѣдръ антихриста. Такъ саморазложилась у насъ идея религіознаго народничества, которому ходъ русской исторіи наноситъ страшные удары. И трагичной оказалась судьба русской мессіанской идеи.

* * *

«Всякій великій народъ долженъ вѣрить, если только хочетъ быть долго живъ, что въ немъ-то, и только въ немъ одномъ заключается спасеніе міра, что онъ живетъ на то, чтобы стоять во главѣ народовъ,

пріобщить ихъ всѣхъ къ себѣ воедино и вести ихъ въ согласномъ хорѣ къ окончательной цѣли, всѣмъ имъ предназначенной». Такъ формулируетъ Достоевскій въ «Дневникѣ Писателя» свою потребность въ мессіанскомъ національномъ сознаніи. Въ такомъ мессіанскомъ сознаніи изначально отсутствуетъ національная исключительность, національный партикуляризмъ. Мессіанское сознаніе народа есть универсальное, вселенское сознаніе. Мессіанскій народъ призванъ послужить дѣлу спасенія всѣхъ народовъ, всего міра. И такую задачу всеобщаго спасенія ставитъ Достоевскій передъ русскимъ народомъ, народомъ-богоносцемъ. Мессіанизмъ не есть націонализмъ. Мессіанизмъ претендуетъ на несоизмѣримо большее, чѣмъ націонализмъ. Но въ немъ нѣтъ исключительнаго національнаго самоутвержденія. Славянофилы были въ значительной степени націоналистами по своему сознанію. Они вѣрили, что русскій народъ являетъ собою высшій типъ христіанской культуры. Но они не претендовали на то, что русскій народъ долженъ спасать всѣ народы и весь міръ, раскрывать вселенскую правду. Во всеобъемлющемъ геніи Пушкина открываетъ Достоевскій всечеловѣчность русскаго народнаго духа. Его поражаетъ въ Пушкинѣ «способность всемірной отзывчивости и полнѣйшаго перевоплощенія въ геній чужихъ націй, перевоплощенія почти совершеннаго». «Способность эта есть всецѣло способность русская, національная и Пушкинъ только дѣлитъ ее со всемъ народомъ нашимъ». Въ противоположность славянофиламъ онъ говоритъ, что «стремленіе наше въ Европу даже со всѣми увлеченіями и крайностями

его, было не только законно и разумно *въ основаніи своемъ*, но и народно, совпадало вполнѣ со стремленіемъ самого духа народнаго, а въ концѣ концовъ безспорно имѣетъ и высшую цѣль». «Русская душа, геній народа русскаго, можетъ быть, наиболѣе способный изъ всѣхъ народовъ вмѣстить въ себѣ идею всечеловѣческаго единенія, братской любви». Достоевскій съ геніальной чуткостью открываетъ, что безпокойное и мятежное русское скитальчество, странничество нашего духа есть явленіе глубоко національное, явленіе русскаго народнаго духа. «Въ Алеко Пушкинъ уже отыскалъ и геніально отмѣтилъ несчастнаго скитальца въ родной землѣ, историческаго русскаго страдальца». Дальнѣйшей судьбѣ этого скитальца посвящено все творчество Достоевскаго. Онъ его болѣе всего интересовалъ. Почвенные люди, крѣпко вросшіе въ землю, люди крѣпкаго быта не интересовали Достоевскаго. «Русскому скитальцу необходимо именно всемірное счастье, чтобы успокоиться: дешевле онъ не примирится». Такъ раскрывается въ русскомъ скитальчествѣ, въ русскомъ отщепенствѣ всечеловѣческій духъ русскаго народа. Мысли Достоевскаго и тутъ антиномичны и антиномизмъ этотъ порождается динамизмомъ мысли, не желающимъ знать ничего статическаго и устойчиваго. Русскій скиталецъ оторвался отъ народной почвы. Въ этомъ грѣхъ его и безплодіе его творческой жизни. Но русскій скиталецъ, котораго Достоевскій считалъ продуктомъ русскаго барства и презрительно называлъ «gentilhome russe et citoyen du monde»,— явленіе глубоко русское и только въ Россіи встрѣчающееся,

одно изъ явленій нашего народнаго духа. Такихъ антиномическихъ мыслей о «русскомъ скитальцѣ» не могла бы вмѣстить болѣе гладкая славянофильская мысль. Достоевскій любилъ русскаго скитальца и былъ страшно заинтересованъ его судьбой. Онъ считалъ русскую «интеллигенцію», оторвавшуюся отъ «народа», національнымъ явленіемъ. Очень важно понять это отношеніе для міросозерцанія Достоевскаго. Поэтому религіозное народничество Достоевскаго было очень сложнымъ сочетаніемъ антиномическихъ мыслей. Онъ призывалъ преклониться передъ «правдой народной», искать «истину народную и истину въ народѣ». Подъ «народомъ» же онъ понималъ то мистическій организмъ, душу націи, какъ великое и таинственное цѣлое, то преимущественно «простой» народъ, мужиковъ. Въ этомъ сказывалась обычная неясность и спутанность нашего народническаго сознанія. Но вѣдь можно и иначе понять задачу русскаго скитальца. Онъ можетъ въ своей собственной глубинѣ раскрыть и осознать народную стихію и стать народнымъ потому, что обнаружитъ эту глубину. Ибо глубина каждаго русскаго человѣка есть народная глубина. «Народное» не внѣ меня, не въ мужикѣ, а во мнѣ, въ глубинномъ пластѣ моего собственнаго бытія, въ которомъ я уже не являюсь замкнутой монадой. Это и будетъ единственнымъ правильнымъ отношеніемъ къ «народу» и «народному», имманентнымъ отношеніемъ. Я не-«народъ», оторванъ отъ «народа», поскольку я нахожусь на поверхности, а не въ глубинѣ. И чтобы стать «народнымъ» мнѣ не нужно никакихъ мужиковъ, никакого простонародья, мнѣ

нужно лишь обратиться къ собственной глубинѣ. То же вѣрно и для сознанія церковнаго. Въ чемъ же «правда народная», раскрывающаяся въ глубинѣ? Достоевскій не заимствовалъ ее у мужиковъ, у простонародья, которому эмпирически она чужда, она раскрылась въ глубинѣ его духа. Достоевскій и есть «народъ», болѣе народъ, чѣмъ все крестьянство Россіи. «Назначеніе русскаго человѣка есть безспорно всеевропейское и всемірное. Стать настоящимъ русскимъ, стать вполнѣ русскимъ, можетъ быть и значитъ только стать братомъ всѣхъ людей, *всечеловѣкомъ*. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у насъ недоразумѣніе, хотя исторически и необходимое. Для настоящаго русскаго Европа и удѣлъ всего великаго Арійскаго племени такъ же дороги, какъ и сама Россія, какъ и удѣлъ всей родной земли, потому что нашъ удѣлъ и есть всемірный». Въ этомъ пониманіи русскаго предназначенія и русской идеи Достоевскій несравненно ближе къ Вл. Соловьеву, чѣмъ къ славянофиламъ или позднѣйшимъ русскимъ націоналистамъ. Но въ мессіанскомъ сознаніи Достоевскаго можно открыть противорѣчія и опасности всякаго мессіанскаго сознанія.

* * *

Мессіанская идея внесена въ міръ древне-еврейскимъ народомъ, избраннымъ народомъ Божьимъ, среди котораго долженъ былъ явиться Мессія. И никакого другого мессіанизма кромѣ мессіанизма еврейскаго не существуетъ. Еврейскій мессіанизмъ былъ оправданъ явленіемъ Христа. Но послѣ явле-

нія Христа въ предѣлахъ христіанскаго міра невозможно уже мессіанское сознаніе народа. Избранный народъ Божій есть все христіанское человѣчество. Народы имѣютъ свои миссіи, свое призваніе, но сознаніе миссіанское не есть мессіанское сознаніе. Мессіанизмъ еврейскій былъ основанъ на исключительномъ сближеніи и отождествленіи религіознаго и національнаго. Мессіанское сознаніе не есть націоналистическое сознаніе, — всегда вѣдь партикуляристическое, это—сознаніе универсальное. Еврейскій народъ не былъ однимъ изъ народовъ среди народовъ, это—единственный народъ Божій, онъ призванъ къ дѣлу мірового спасенія, къ уготовленію Царства Божьяго на землѣ. И мессіанское сознаніе внутри христіанскаго міра есть всегда реюдаизація христіанства, возвращеніе къ древне-еврейскому отождествленію религіозно-вселенскаго съ національнымъ. Въ древне-русскомъ притязаніи русскаго народа, что Россія — Третій Римъ, были несомнѣнные элементы юдаизма на христіанской почвѣ. Еще въ болѣе яркой формѣ этотъ юдаизмъ можно открыть въ мессіанизмѣ польскомъ. Отъ идеи Третьяго Рима идетъ русское мессіанское сознаніе и проходитъ черезъ весь XIX-й вѣкъ, достигаетъ своего расцвѣта у великихъ русскихъ мыслителей и писателей. До XX-го вѣка дошла русская мессіанская идея и тутъ обнаружилась трагическая судьба этой идеи. Императорская Россія мало походила на Третій Римъ, — въ ней, по словамъ Достоевскаго, «Церковь была въ параличѣ», была въ унизительномъ подчиненіи Кесарю. Русскіе мессіанисты были обращены къ Граду Грядущаму, они Града своего не имѣли. Уповали,

что въ Россіи явится новое царство, тысячелѣтнее Царство Христово. И вотъ пала Императорская Россія, произошла революція, разорвалась великая цѣпь, связывающая русскую Церковь съ русскимъ государствомъ. И русскій народъ сдѣлалъ опытъ осуществленія новаго царства въ мірѣ. Но вмѣсто Третьяго Рима онъ осуществилъ Третій Интернаціоналъ. И сознаніе тѣхъ, которые осуществляли Третій Интернаціоналъ, тоже оказалось по своему мессіанскимъ сознаніемъ. Они сознавали себя несущими свѣтъ съ Востока, который долженъ просвѣтить пребывающіе въ «буржуазной» тьмѣ народы Запада. Такова судьба русскаго мессіанскаго сознанія. Оно есть не только у инока Филофея, но и у Бакунина. Но этимъ обнаруживается, что въ первоосновахъ мессіанскаго сознанія допущена религіозная ложь, ложное отношеніе между религіознымъ и народнымъ. Грѣхъ народопоклонства лежитъ въ основѣ мессіанскаго сознанія и за грѣхъ этотъ слѣдуетъ неотвратимая кара.

Противорѣчія, соблазны и грѣхи русской мессіанской идеи вложены въ образъ Шатова. Но свободенъ ли вполнѣ самъ Достоевскій отъ Шатова? Конечно, онъ не Шатовъ, но онъ любилъ Шатова и что-то отъ Шатова было въ немъ самомъ. Всѣ герои Достоевскаго—части его собственной души, моменты его пути. Шатовъ говоритъ Ставрогину: «Знаете ли вы, кто теперь во всей землѣ единственный народъ «богоносецъ», грядущій обновить и спасти міръ именемъ новаго бога и кому единому даны ключи жизни и новаго слова?» «Всякій народъ до тѣхъ поръ только и народъ, пока имѣетъ своего бога особаго, а всѣхъ

остальныхъ на свѣтѣ боговъ исключаетъ безо всякаго примиренія». Это есть возвращеніе къ языческому партикуляризму. Но далѣе Шатовъ окончательно превращается въ юдаиста съ универсальными притязаніями. «Если великій народъ не вѣруетъ, что въ немъ одномъ истина, если не вѣруетъ, что онъ одинъ способенъ и призванъ все воскресить и спасти своей истиной, то онъ тотчасъ же обращается въ этнографическій матеріалъ, а не въ великій народъ... Но Истина одна, а стало быть только единый изъ народовъ и можетъ имѣть Бога Истиннаго, хотя бы остальные народы и имѣли своихъ особыхъ и великихъ боговъ. Единый народъ «богоносецъ» — это русскій народъ». Тогда Ставрогинъ задаетъ Шатову роковой вопросъ: «Вѣруете вы сами въ Бога или нѣтъ? Шатовъ залепеталъ въ изступленіи: «Я вѣрую въ Россію, я вѣрую въ ея православіе... я вѣрую въ тѣло Христово... я вѣрую, что новое пришествіе совершится въ Россіи...» «А въ Бога? — въ Бога?» настаиваетъ Ставрогинъ. «Я... я буду вѣровать въ Бога». Въ этомъ изумительномъ діалогѣ Достоевскій самъ изобличаетъ ложь религіознаго народничества, религіознаго народопоклонства, изобличаетъ опасность народническаго мессіанскаго сознанія. Многіе русскіе люди повѣрили въ народъ раньше, чѣмъ повѣрили въ Бога, вѣрили въ народъ болѣе, чѣмъ въ Бога, и черезъ народъ хотятъ пріити къ Богу. Соблазнъ народопоклонства есть русскій соблазнъ. И въ русскомъ сознаніи религіозное и народное такъ перемѣшаны, что трудно ихъ раздѣлить. Въ русскомъ православіи это смѣшеніе иногда доходитъ до отождествленія между религіознымъ и на-

роднымъ. Русскій народъ вѣритъ въ русскаго Христа. Христосъ—народный Богъ, Богъ русскаго крестьянства, съ русскими чертами въ своемъ образѣ. Но это и есть языческій уклонъ въ русскомъ православіи. Національная религіозная замкнутость и исключительность, отчужденность отъ западнаго христіанства и рѣзко отрицательное къ нему отношеніе, особенно къ міру католическому, все это находится въ явномъ противорѣчіи со вселенскимъ духомъ христіанства. Каждый народъ, какъ и каждая индивидуальность, своеобразно преломляетъ и выражаетъ христіанство. И христіанство русскаго народа должно быть своеобразнымъ христіанствомъ, имѣть своеобразныя и индивидуальныя черты. Это нисколько не противорѣчитъ вселенскому характеру христіанства, такъ какъ всеединство христіанское есть конкретное, а не абстрактное всеединство. Но въ русскомъ христіанствѣ была опасность возобладанія народной стихіи надъ универсальнымъ Логосомъ, женственнаго начала надъ мужественнымъ, духа надъ душой. Эта опасность чувствуется и въ самомъ Достоевскомъ. Часто онъ проповѣдуетъ русскаго, а не всемірнаго Бога. Нетерпимость Достоевскаго есть юдаистическая черта въ его религіозности. Образъ Шатова замѣчателенъ тѣмъ, что въ немъ соединяется революціонная и «черносотенная» стихія, обнаруживается родство этихъ двухъ стихій. Русскій революціонеръ-максималистъ и русскій «черносотенецъ» часто бываютъ неотличимы, черты сходства между ними поразительны. И одинаково оба соблазняются народопоклонствомъ. Народная стихія мутитъ ихъ разумъ, поражаетъ и разлагаетъ ихъ

личность. И тотъ и другой — одержимые. Достоевскій это обнаруживаетъ, т. к. онъ въ самомъ себѣ чувствовалъ и революціонное и «черносотенное» начало. Достоевскій открывалъ въ русскомъ народѣ жуткую стихію, страстную и сладострастную, которой не замѣтили наши писатели-народники. Не случайно въ нѣдрахъ русскаго народа народилось хлыстовство, явленіе очень національное, характерно русское. Въ немъ перемѣшалось русское православіе съ исконнымъ русскимъ язычествомъ, съ народнымъ діонисизмомъ. Русская религіозность, когда она принимаетъ экстатическія формы, всегда почти обнаруживаетъ хлыстовскій уклонъ. Народная стихія оказывается сильнѣе свѣта универсальнаго Логоса.

Въ русскомъ народѣ нарушено должное отношеніе между мужскимъ и женскимъ началомъ, между духомъ и душой. И это — источникъ всѣхъ болѣзней нашего религіознаго и національнаго сознанія. Съ изумительной силой интуитивнаго проникновенія изображена жуткая стихія русскаго народа въ романѣ Андрея Бѣлаго «Серебряный Голубь». Россія не Западъ, но и не Востокъ. Она есть великій Востоко-Западъ, встрѣча и взаимодѣйствіе восточныхъ и западныхъ началъ. Въ этомъ сложность и загадочность Россіи.

У Достоевскаго былъ пророческій даръ. Этотъ даръ оправданъ исторіей. Мы это остро чувствовали, когда поминали сорокалѣтіе со дня смерти Достоевскаго. Но оправдались главнымъ образомъ отрицательныя, а не положительныя пророчества Достоевскаго о Россіи и о русскомъ народѣ. «Бѣсы» —

пророческая книга. Это теперь ясно для всѣхъ. Но не оправдались многія положительныя пророчества Достоевскаго, которыми переполненъ «Дневникъ Писателя». Мучительно читать теперь страницы, написанныя о русскомъ Константинополѣ, о бѣломъ царѣ, о русскомъ народѣ, какъ исключительно и единственно христіанскомъ народѣ въ мірѣ. Въ одномъ радикально ошибся Достоевскій и оказался плохимъ пророкомъ. Онъ думалъ, что интеллигенція заражена атеизмомъ и соціализмомъ. Но вѣрилъ, что народъ не приметъ этого соблазна, останется вѣренъ Христовой Истинѣ. Это была абберація народническаго сознанія. Религіозное народничество Достоевскаго ослабило его пророческій даръ. Русская революція опровергла русское религіозное народничество, изобличила иллюзіи и обманы народническаго сознанія. «Народъ» измѣнилъ христіанству, «интеллигенція» же начинаетъ возвращаться къ христіанству. Самое главное, что нужно окончательно освободиться отъ всякой классовой точки зрѣнія въ религіозной жизни народа. Отъ нея не вполнѣ были свободны славянофилы и Достоевскій. Нужно обратиться къ личности и искать спасенія въ ея духовномъ углубленіи. И это болѣе согласно съ основнымъ направленіемъ духа самого Достоевскаго. Кончается славянофильство и кончается западничество, невозможно уже русское народничество ни въ какой формѣ. Мы вступаемъ въ новое измѣреніе бытія. И намъ необходимо выработать новое, духовное, болѣе мужественное религіозное и національное сознаніе. Достоевскій безконечно много даетъ для выработки этого новаго сознанія. Но въ немъ же мы изучаемъ наши

соблазны и грѣхи. На путяхъ къ новой жизни, къ духовному возрожденію русскому народу предстоитъ пройти черезъ простое смиреніе и покаяніе, черезъ суровую самодисциплину духа. Тогда только вернется русскому народу его духовная сила. Отказъ отъ мессіанскаго притязанія долженъ укрѣпить національное призваніе Россіи. Преодолѣніе народничества должно укрѣпить личность и вернуть ей достоинство ея духовно-культурнаго призванія.

ГЛАВА VIII.

ВЕЛИКІЙ ИНКВИЗИТОРЪ. БОГОЧЕЛОВѢКЪ И ЧЕЛОВѢКОБОГЪ.

Легенда о «Великомъ Инквизиторѣ» — вершина творчества Достоевскаго, увѣнчаніе его идейной діалектики. Въ ней нужно искать положительное религіозное міросозерцаніе Достоевскаго. Въ ней сходятся всѣ нити и разрѣшается основная тема, тема о свободѣ человѣческаго духа. Она трактуется въ Легендѣ прикровенно. Поразительно, что легенда, представляющая небывалую по силѣ хвалу Христу, влагается въ уста атеиста Ивана Карамазова. Легенда — загадка. Остается не вполнѣ яснымъ, на чьей сторонѣ разсказывающій Легенду, на чьей сторонѣ самъ авторъ. Многое предоставлено разгадывать человѣческой свободѣ. Но легенда о свободѣ и должна быть обращена къ свободѣ. Свѣтъ возгорается во тьмѣ. Въ душѣ бунтующаго атеиста Ивана Карамазова слагается хвала Христу. Судьба человѣка неотвратимо влечетъ его или къ Великому Инквизитору или къ Христу. Необходимо выбирать. Ничего третьяго нѣтъ. Третье есть лишь переходное

состояніе, невыявленность послѣднихъ предѣловъ. Своеволіе ведетъ къ утерѣ и отрицанію свободы духа въ системѣ Великаго Инквизитора. И свобода можетъ быть лишь обрѣтена во Христѣ. Изумителенъ художественный пріемъ, къ которому прибѣгаетъ Достоевскій. Христосъ все время молчитъ, онъ остается въ тѣни. Положительная религіозная идея не находитъ себѣ выраженія въ словѣ. Истина о свободѣ неизрѣченна. Выразима легко лишь идея о принужденіи. Истина о свободѣ раскрывается лишь по противоположности идеямъ Великаго Инквизитора, она ярко свѣтитъ черезъ возраженія противъ нея Великаго Инквизитора. Эта прикровенность Христа и Его Истины художественно дѣйствуетъ особенно сильно. Аргументируетъ, убѣждаетъ Великій Инквизиторъ. У него въ распоряженіи сильная логика, сильная воля, направленная къ осуществленію опредѣленнаго плана. Но безотвѣтность Христа, Его кроткое молчаніе убѣждаетъ и заражаетъ сильнѣе, чѣмъ вся сила аргументаціи Великаго Инквизитора.

Въ Легендѣ ставятся лицомъ къ лицу и сталкиваются два міровыхъ начала — свобода и принужденіе, вѣра въ Смыслъ жизни и невѣріе въ Смыслъ, божественная любовь и безбожное состраданіе къ людямъ, Христосъ и антихристъ. Достоевскій беретъ идею, враждебную Христу, въ чистомъ видѣ. Онъ начерталъ возвышенный образъ Великаго Инквизитора. Это — «одинъ изъ страдальцевъ, мучимыхъ великою скорбью и любящихъ человѣчество». Онъ — аскетъ, онъ свободенъ отъ желанія низменныхъ матеріальныхъ благъ. Это — человѣкъ идеи. У него есть таіна. Таіна эта — невѣріе въ

Бога, невѣріе въ Смыслъ міра, во имя котораго стоило бы людямъ страдать. Потерявъ вѣру, Великій Инквизиторъ почувствовалъ, что огромная масса людей не въ силахъ вынести бремени свободы, раскрытой Христомъ. Путь свободы трудный, страдальческій, трагическій путь. Онъ требуетъ героизма. Онъ непосиленъ такому ничтожному, жалкому существу, какъ человѣкъ. Великій Инквизиторъ не вѣритъ въ Бога, но онъ не вѣритъ также и въ человѣка. Это вѣдь двѣ стороны одной и той же вѣры. Потерявъ вѣру въ Бога, нельзя уже вѣрить въ человѣка. Христіанство требуетъ не только вѣры въ Бога, но и вѣры въ человѣка. Христіанство есть религія Богочеловѣчества. Великій Инквизиторъ прежде всего отрицаетъ идею Богочеловѣчества, близости и соединенности божескаго и человѣческаго начала въ свободѣ. Человѣкъ не выдерживаетъ великаго испытанія его духовныхъ силъ, его духовной свободы, его призванности къ высшей жизни. Это испытаніе его силъ было выраженіемъ великаго уваженія къ человѣку, признаніемъ его высшей духовной природы. Отъ человѣка многое требуется, потому что онъ къ чему-то великому призванъ. Но человѣкъ отрекается отъ христіанской свободы, отъ различенія между добромъ и зломъ. «Для чего познавать это чортово добро и зло, когда это столько стоитъ?» Человѣкъ не можетъ вынести страданій своихъ и чужихъ, а безъ страданій невозможна свобода, невозможно познаніе добра и зла. Передъ человѣкомъ ставится диллема — свобода или счастье, благополучіе и устроеніе жизни, свобода съ страданіемъ или счастье безъ свободы. И огромное большинство людей идетъ вторымъ пу-

темъ. Первый путь есть путь немногихъ избранниковъ. Человѣкъ отказывается отъ великихъ идей Бога, безсмертія и свободы и имъ овладѣваетъ ложная, безбожная любовь къ людямъ, ложная сострадательность, жажда всеобщаго устроенія на землѣ безъ Бога. Великій Инквизиторъ возсталъ противъ Бога во имя человѣка, во имя самаго маленькаго человѣка, того самаго человѣка, въ котораго онъ также не вѣритъ, какъ и въ Бога. И это особенно глубоко. Обыкновенно цѣликомъ отдаются устроенію земного благополучія людей тѣ, которые не вѣрятъ, что человѣкъ имѣетъ своимъ предназначеніемъ высшую, божественную жизнь. Бунтующій и самоограниченный «Эвклидовъ умъ» пытается построить міропорядокъ лучшій, чѣмъ созданный Богомъ. Богъ создалъ міропорядокъ, полный страданій. Онъ возложилъ на человѣка невыносимое бремя свободы и отвѣтственности. «Эвклидовъ умъ» построитъ міропорядокъ, въ которомъ не будетъ уже такихъ страданій и отвѣтственности, но не будетъ и свободы. «Эвклидовъ умъ» неизбѣжно долженъ притти къ системѣ Великаго Инквизитора, т. е къ созданію муравейника на началахъ необходимости, къ уничтоженію свободы духа. Эта тема ставится еще въ «Запискахъ изъ Подполья», въ «Бѣсахъ» у Шигалева и П. Верховенскаго и разрѣшается въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ». Если міровая жизнь не имѣетъ высшаго Смысла, если нѣтъ Бога и безсмертія, то остается устроеніе земного человѣчества по Шигалеву и Великому Инквизитору. Бунтъ противъ Бога неизбѣжно долженъ привести къ истребленію свободы. Революція, имѣющая въ своей основѣ

атеизмъ, неизбѣжно должна привести къ безграничному деспотизму. То же начало лежитъ въ основаніи католической инквизиціи и принудительнаго соціализма, то же невѣріе въ свободу духа, въ Бога и человѣка, въ Богочеловѣка и Богочеловѣчество. Точка зрѣнія эвдемонизма неизбѣжно враждебна свободѣ.

Свобода человѣческаго духа не совмѣстима съ счастьемъ людей. Свобода — аристократична, она существуетъ для немногихъ избранниковъ. И Великій Инквизиторъ обвиняетъ Христа въ томъ, что обременивъ людей непосильной свободой, Онъ поступилъ, какъ бы не любя ихъ. Изъ любви къ людямъ нужно было лишить ихъ свободы. «Вмѣсто того, чтобы овладѣть свободою людей, Ты увеличилъ имъ ее еще больше. Или Ты забылъ, что спокойствіе, даже смерть человѣку дороже свободнаго выбора въ познаніи добра и зла? Нѣтъ ничего обольстительнѣе для человѣка, какъ свобода его совѣсти, но нѣтъ ничего и мучительнѣе. И вотъ вмѣсто твердыхъ основъ для успокоенія совѣсти человѣческой разъ навсегда, Ты взялъ все, что есть необычайнаго, гадательнаго и неопредѣленнаго, взялъ все, что было не по силамъ людей, а потому поступилъ какъ бы и не любя ихъ вовсе». Для счастья людей необходимо успокоить ихъ совѣсть, т. е. отнять отъ нихъ свободу выбора. Лишь немногіе въ состояніи вынести бремя свободы и пойти за Тѣмъ, который «возжелалъ свободной любви человѣка».

Великій Инквизиторъ печется о тѣхъ многихъ, неисчислимыхъ какъ песокъ морской, которые не могутъ вынести испытанія свободы. Великій Ин-

квизиторъ говоритъ, что «человѣкъ ищетъ не столько Бога, сколько чудесъ». Въ этихъ словахъ сказывается низкое мнѣніе Великаго Инквизитора о человѣческой природѣ, невѣріе въ человѣка. И онъ продолжаетъ упрекать Христа: «Ты не сошелъ со креста... потому что не хотѣлъ поработить человѣка чудомъ, и жаждалъ свободной вѣры, а не чудесной. Жаждалъ свободной любви, а не рабскихъ восторговъ невольника передъ могуществомъ, разъ навсегда его ужаснувшимъ. Но и тутъ Ты судилъ о людяхъ слишкомъ высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками». «Столь уважая его (человѣка), Ты поступилъ, какъ бы переставъ ему сострадать, потому что слишкомъ многаго отъ него потребовалъ... Уважая его менѣе, менѣе отъ него и потребовалъ бы, а это было бы ближе къ любви, ибо легче была бы ноша его. Онъ слабъ и подлъ». Великаго Инквизитора возмущаетъ аристократизмъ религіи Христа. «Ты можешь съ гордостью указать на этихъ дѣтей свободы, свободной любви, свободной великолѣпной жертвы ихъ во имя Твое. Но вспомни, что ихъ было всего только нѣсколько тысячъ, да и то боговъ, а остальные? И чемъ виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпѣть того, что могучіе. Чѣмъ виновата слабая душа, что не въ силахъ вмѣстить столь страшныхъ даровъ. Да неужто же и впрямь приходилъ Ты лишь къ избраннымъ и для избранныхъ». И вотъ Великій Инквизиторъ становится на защиту слабосильнаго человѣчества, во имя любви къ людямъ отнимаетъ у нихъ даръ свободы, обременяющій страданіями. «Неужели мы не любимъ человѣчество, столь смиренно сознавъ его

безсиліе, съ любовью облегчивъ его ношу». Великій Инквизиторъ говоритъ Христу то, что соціалисты обычно говорятъ христіанамъ: «Свобода и хлѣбъ земной вдоволь для всякаго вмѣстѣ немыслимы, ибо никогда, никогда не сумѣютъ они раздѣлиться между собою. Убѣдятся тоже, что не могутъ никогда быть и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики. Ты обѣщалъ имъ хлѣбъ небесный, но можетъ ли онъ сравниться въ глазахъ слабаго, вѣчно порочнаго и вѣчно неблагодарнаго людского племени съ земнымъ? И если за Тобою, во имя хлѣба небеснаго, пойдутъ тысячи, десятки тысячъ, то что станется съ милліонами и съ десятками тысячъ милліновъ существъ, которыя не въ силахъ будутъ пренебречь хлѣбомъ земнымъ для небеснаго? Или Тебѣ дороги лишь десятки тысячъ великихъ и сильныхъ, а остальные милліоны, многочисленные какъ песокъ морской, слабыхъ, но любящихъ Тебя, должны лишь послужить матеріаломъ для великихъ и сильныхъ? Нѣтъ, намъ дороги и слабые». «Во имя этого самаго хлѣба земного и возстанетъ на Тебя духъ земли и сразится съ Тобою и побѣдитъ Тебя и всѣ пойдутъ за нимъ... На мѣстѣ храма Твоего воздвигнется новое зданіе, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня». Атеистическій соціализмъ всегда обвиняетъ христіанство въ томъ, что оно не сдѣлало людей счастливыми, не дало имъ покоя, не накормило ихъ. И атеистическій соціализмъ проповѣдуетъ религію хлѣба земного, за которымъ пойдутъ милліоны милліоновъ, противъ религіи хлѣба небеснаго, за которой пойдутъ лишь немногіе. *Но христіанство потому не осчастливило людей и не на-*

кормило ихъ, что оно не признаетъ насилія надъ свободой человѣческаго духа, свободой совѣсти, что оно обращено къ свободѣ человѣческой и отъ нея ждетъ исполненія завѣтовъ Христа. Не христіанство виновато, если человѣчество не пожелало исполнить его и измѣнило ему. Это — вина человѣка, а не Богочеловѣка. Для атеистическаго и матеріалистическаго соціализма не существуетъ этой трагической проблемы свободы. Онъ ждетъ своего осуществленія и избавленія человѣчества отъ принудительной матеріальной организаціи жизни. Онъ хочетъ побороть свободу, угасить ирраціональное начало жизни во имя счастья, сытости и спокойствія людей. Люди «станутъ свободными, когда откажутся отъ свободы своей». «Мы дадимъ имъ тихое, смиренное счастье, счастье слабосильныхъ существъ, какими они и созданы. О, мы убѣдимъ ихъ, наконецъ, не гордиться, ибо Ты вознесъ ихъ и тѣмъ научилъ гордиться... Мы заставимъ ихъ работать, но въ свободные отъ трудовъ часы мы устроимъ ихъ жизнь, какъ дѣтскую игру, съ дѣтскими пѣснями, хоромъ, съ невинными плясками. О, мы разрѣшимъ имъ и грѣхъ, ибо они слабы и безсильны». Великій Инквизиторъ обѣщаетъ избавить людей «отъ великой заботы и страшныхъ теперешнихъ мукъ рѣшенія личнаго и свободнаго. И всѣ будутъ счастливы, всѣ милліоны существъ». «Великій Инквизиторъ ушелъ отъ гордыхъ и воротился къ смиреннымъ для счастья этихъ смиренныхъ». И въ оправданіе свое онъ укажетъ «на тысячи милліоновъ счастливыхъ младенцевъ, не знавшихъ грѣха». Христа же онъ обвиняетъ въ гордости. Этотъ мотивъ у Достоевскаго повторя-

ется. Въ «Подросткѣ» говорятъ о Версиловѣ: «Это — очень гордый человѣкъ, а многіе изъ очень гордыхъ людей вѣрятъ въ Бога, особенно нѣсколько презирающіе людей. Тутъ причина ясная: они выбираютъ Бога, чтобы не преклониться передъ людьми, преклониться передъ Богомъ не такъ обидно». Вѣра въ Бога — признакъ горности духа, невѣріе — признакъ плоскости духа. Иванъ Карамазовъ понимаетъ головокружительную высоту идеи Бога. «То диво, что такая мысль — мысль о необходимости Бога — могла залѣзть въ голову такому дикому и злому животному, каковъ человѣкъ, до того она свята, до того трогательна, до того премудра и до того дѣлаетъ честь человѣку». Если существуетъ высшая природа человѣка, призваніе къ высшей цѣли, то существуетъ и Богъ, то есть вѣра въ Бога. Если же нѣтъ Бога, то нѣтъ и высшей природы человѣка, то остается только соціальный муравейникъ, основанный на принужденіи. И Достоевскій въ Легендѣ раскрываетъ картину соціальной утопіи, которая повторяется у Шигалева и повсюду, гдѣ грезитъ человѣкъ о грядущей соціальной гармоніи.

Въ трехъ искушеніяхъ, отвергнутыхъ Христомъ въ пустынѣ, «предсказана вся дальнѣйшая исторія человѣческая и явлены три образа, въ которыхъ сойдутся всѣ неразрѣшимыя историческія противорѣчія человѣческой природы на землѣ». Искушенія отвергнуты Христомъ во имя свободы человѣческаго духа. Христосъ не хотѣлъ, чтобы духъ человѣческій былъ порабощенъ хлѣбомъ, чудомъ и царствомъ земнымъ. Великій Инквизиторъ принимаетъ всѣ три искушенія во имя счастья и успокоенія людей,

Принявъ три искушенія, онъ отказывается отъ свободы. Прежде всего онъ принимаетъ искушеніе превращеніемъ камней въ хлѣбы. «Ты отвергъ единственное абсолютное знамя, которое предлагалось Тебѣ, чтобы заставить всѣхъ преклониться передъ Тобою безспорно, — знамя хлѣба земного, и отвергъ во имя свободы и хлѣба небеснаго». Принятіе трехъ искушеній и будетъ окончательнымъ успокоеніемъ человѣка на землѣ. «Ты исполнилъ бы все, что ищетъ человѣкъ на землѣ, то-есть: передъ кѣмъ преклониться, кому вручить совѣсть и какимъ образомъ соединиться, наконецъ, всѣмъ въ безспорный, общій и согласный муравейникъ, ибо потребность всемірнаго соединенія есть третье и послѣднее мученіе людей». Система Великаго Инквизитора рѣшаетъ всѣ вопросы о земномъ устроеніи людей.

* * *

Тайна Великаго Инквизитора въ томъ, что онъ не со Христомъ, а съ *нимъ*. «Мы не съ Тобой, а съ *нимъ*, вотъ наша тайна». Духъ Великаго Инквизитора — духъ подмѣняющій Христа антихристомъ, является въ разныхъ обличіяхъ въ исторіи. Католичество въ своей системѣ папской теократіи, превращающей церковь въ государство, для Достоевскаго — одно изъ обличій духа Великаго Инквизитора. Тотъ же духъ можно было бы открыть и въ Византійскомъ православіи, и во всякомъ цезаризмѣ, и во всякомъ имперіализмѣ. Но государство знающее свои границы, никогда не есть выраженіе духа Великаго Инквизитора, не насилует свободы духа. Христіанство въ своей исто-

рической судьбѣ постоянно подвергается соблазну отреченія отъ свободы духа. И не было ничего труднѣе для христіанскаго человѣчества, какъ сохранить вѣрность христіанской свободѣ. Поистинѣ нѣтъ ничего мучительнѣе и невыносимѣе для человѣка, чѣмъ свобода. И человѣкъ находитъ разные способы отречься отъ свободы, сбросить съ себя ея бремя. Это происходитъ путемъ не только отреченія отъ христіанства, это совершается и внутри самого христіанства. Теорія авторитета, игравшая такую роль въ исторіи христіанства, есть отреченіе отъ тайны Христовой свободы, тайны Распятаго Бога. Тайна христіанской свободы и есть тайна Голгоѳы, тайна Распятія. Правда, распятая на крестѣ, никого не насилуетъ, никого не принуждаетъ. Ее можно только свободно обличить и принять. Распятая правда обращена къ свободѣ человѣческаго духа. Распятый не сошелъ со креста, какъ требовали отъ Него невѣрующіе и требуютъ и до нашего времени, потому что «жаждалъ свободной любви, а не рабскихъ восторговъ невольника передъ могуществомъ, разъ навсегда его ужаснувшимъ». Божественная правда явилась въ міръ униженной, растерзанной и распятой силами этого міра и этимъ утверждена была свобода духа. Божественная правда, поражающая своимъ могуществомъ, торжествующая въ мірѣ и силой своей берущая души людей, не требовала бы свободы для своего принятія. Поэтому тайна Голгоѳы и есть тайна свободы. Сынъ Божій долженъ былъ быть распятъ силами этого міра, чтобы свобода духа человѣческаго была утверждена. Актъ вѣры есть актъ свободы, свободнаго обличенія міра

невидимыхъ вещей. Христосъ, какъ Сынъ Божій, сидящій одесную Отца, видимъ лишь для акта свободной вѣры. Для вѣрующей свободы духа видно воскресеніе Распятого во Славѣ. Для невѣрующаго, пораженнаго и подавленнаго міромъ видимыхъ вещей, видна лишь позорная казнь плотника Іисуса, лишь пораженіе и гибель того, что мнило себя божественной правдой. Въ этомъ скрыта вся тайна христіанства. И всякій разъ, когда въ христіанской исторіи пытались превратить правду распятую, обращенную къ свободѣ духа, въ правду авторитарную, насилующую духъ, совершалась измѣна основной тайны христіанства. Идея авторитета въ религіозной жизни противоположна тайнѣ Голгоѳы, тайнѣ Распятія, она хочетъ Распятіе превратить въ принуждающую силу этого міра. На этомъ пути церковь всегда принимаетъ обличіе государства, церковь принимаетъ мечъ кесаря. Церковная организація принимаетъ юридическій характеръ, жизнь церкви подчиняется юридическимъ принудительнымъ нормамъ. Церковная догматическая система принимаетъ раціональный характеръ, Христова истина подчиняется логически принудительнымъ нормамъ. Но не значитъ ли это, что хотятъ, чтобы Христосъ сошелъ съ креста для того, чтобы увѣровали въ Него. Въ безуміи креста, въ тайнѣ распятой правды нѣтъ никакой юридической и логической убѣдительности и принудительности. Юридизація и раціонализація Христовой истины и есть переходъ съ пути свободы на путь принужденія. Достоевскій остается вѣренъ распятой правдѣ, религіи Голгоѳы, т. е. религіи свободы. Но историческая судьба христіан-

ства такова, что эта вѣра звучитъ, какъ новое слово въ христіанствѣ. Христіанство Достоевскаго есть новое христіанство, хотя онъ остается вѣренъ исконной истинѣ христіанства. Достоевскій въ своемъ пониманіи христіанской свободы какъ-бы выходитъ за предѣлы историческаго православія. Для чисто православнаго сознанія онъ, конечно, болѣе пріемлемъ, чѣмъ для сознанія католическаго, но и консервативное православіе должна пугать духовная революціонность Достоевскаго, его безмѣрная свобода духа. Какъ и всѣ великіе геніи, Достоевскій стоитъ на вершинѣ. Серединное же религіозное сознаніе раскрываетъ себя на плоскости. Соборность религіознаго сознанія есть качество сознанія, соборность ничего общего не имѣетъ съ количествами, съ коллективностью, она можетъ быть у нѣсколькихъ болѣе, чѣмъ у милліоновъ. Религіозный геній можетъ болѣе выражать качество соборности, чѣмъ народный коллективъ въ количественномъ смыслѣ слова. Такъ всегда бываетъ. Достоевскій былъ одинокъ въ своемъ сознаніи христіанской свободы, количество было противъ него. Но въ немъ было качество соборности. Въ своемъ пониманіи свободы онъ родственъ Хомякову, который тоже возвышался надъ оффиціальнымъ православнымъ сознаніемъ. Православіе Хомякова и Достоевскаго отличается отъ православія и Митрополита Филарета и Ѳеофана-Затворника.

Духъ Великаго Инквизитора можетъ одинаково проявляться на крайней «правой» и на крайней «лѣвой». Мысли Великаго Инквизитора повторяются революціонерами и соціалистами — П. Верховенскимъ и Шигалевымъ. Шигалевъ «предлагаетъ,

въ видѣ конечнаго разрѣшенія вопроса — раздѣленіе человѣчества на двѣ неравныя части. Одна десятая доля получаетъ свободу личности и безграничное право надъ остальными девятью десятыми. Тѣ же должны потерять личность и обратиться въ родѣ какъ въ стадо и при безграничномъ повиновеніи достигнуть рядомъ перерожденій первобытной невинности, въ родѣ какъ бы первобытнаго рая, хотя, впрочемъ, и будутъ работать». И Шигалевъ, подобно Великому Инквизитору, былъ «фанатикомъ человѣколюбія». У революціонера Шигалева, какъ у Великаго Инквизитора, «рабы должны быть равны; безъ деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но въ стадѣ должно быть равенство». Равенство возможно лишь при деспотизмѣ. И когда общество устремляется къ равенству, оно неизбѣжно должно притти къ деспотизму. Стремленіе къ равенству, къ равному счастью и равнои сытости, должно привести къ величайшему неравенству, къ тираническому господству незначительнаго меньшинства надъ большинствомъ. Это Достоевскій великолѣпно понималъ и показалъ. Въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ» Достоевскій еще болѣе имѣлъ въ виду соціализмъ, чѣмъ католичество. Господство папской теократіи съ ея опасными уклонами все вѣдь въ прошломъ. Грядущее царство Великаго Инквизитора связано не съ католичествомъ, а съ атеистическимъ и съ матеріалистическимъ соціализмомъ. Соціализмъ принимаетъ три искушенія, отвергнутыя Христомъ въ пустынѣ, отрекается отъ свободы духа во имя счастья и успокоенія милліоновъ людей. Онъ прежде всего соблазняется превра-

щеніемъ камней въ хлѣбы. Но если камни и могутъ быть превращены въ хлѣбы, то страшной цѣной — утери свободы человѣческаго духа. Соціализмъ принимаетъ царство міра сего и поклоняется ему. Но царство міра сего достигается все тѣмъ же путемъ, путемъ отреченія отъ свободы духа. Система соціализма, какъ религіи противоположной христіанству, подобно системѣ Великаго Инквизитора основана на невѣріи въ Истину и Смыслъ. Но если нѣтъ Истины и нѣтъ Смысла, то остается одинъ лишь высокій мотивъ — состраданіе къ массѣ людской, желаніе дать ей безсмысленное счастье въ краткій мигъ земной жизни. Тутъ, конечно, рѣчь идетъ о соціализмѣ, какъ о новой религіи, а не какъ о системѣ соціальныхъ реформъ, не какъ объ экономической организаціи, въ которой можетъ быть своя правда.

Великій Инквизиторъ полонъ состраданія къ людямъ, онъ по своему демократъ и соціалистъ. Онъ соблазненъ зломъ, принявшимъ обличье добра. Такова природа антихристова соблазна. Антихристово начало не есть старое, грубое, сразу видимое зло. Это — новое, утонченное и соблазняющее зло, оно всегда является въ обличіи добра. Въ антихристовомъ злѣ всегда есть подобіе христіанскому добру, всегда остается опасность смѣшенія и подмѣны. Образъ добра начинаетъ двоиться. Образъ Христа перестаетъ ясно восприниматься, онъ смѣшивается съ образомъ антихриста. Являются люди съ двоящимися мыслями. Все творчество Мережковскаго отражаетъ на себѣ это смѣшеніе образа Христа и антихриста, эту постоянную подмѣну. Достоевскій предвидѣлъ наступленіе такого состоянія человѣ-

ческаго духа, онъ пророчески показалъ намъ его. Антихристовъ соблазнъ является тогда, когда человѣкъ въ пути своемъ доходитъ до крайняго раздвоенія. Тогда почва душевная становится зыбкой. Тогда теряются старые, привычные критеріи и не нарождается новыхъ. Замѣчательно совпаденіе начертанія антихристова духа въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ» и въ другихъ мѣстахъ Достоевскаго и у Владимира Соловьева въ «Повѣсти объ Антихристѣ». И у В. Соловьева антихристъ — человѣколюбецъ и соціалистъ, и у него онъ принимаетъ всѣ три искушенія и хочетъ осчастливить людей, устроить земной рай, подобно Шигалеву и Великому Инквизитору. Таковъ же образъ антихристова духа въ замѣчательномъ романѣ англійскаго католическаго писателя Бенсена «Князь міра сего». Романъ Бенсена показываетъ, что не всѣ католики соблазнены духомъ Великаго Инквизитора. У Бенсена есть тѣ же предчувствія и прозрѣнія, что у Достоевскаго и Вл. Соловьева.

Разворачивающаяся діалектика Достоевскаго основана на противоположеніи Богочеловѣка и человѣкобога, Христа и антихриста. Судьба человѣка осуществляется въ столкновеніи полярныхъ началъ Богочеловѣческихъ и человѣкобожескихъ, Христовыхъ и антихристовыхъ. Раскрытіе идеи человѣкобога принадлежитъ Достоевскому. И особенной остроты эта идея достигаетъ въ образѣ Кириллова. Тутъ мы погружаемся окончательно въ атмосферу Апокалипсиса. Ставится послѣдняя проблема человѣческой судьбы. «Будетъ новый человѣкъ, счастливый и гордый, говоритъ Кирилловъ,

какъ бы въ бреду. Кому будетъ все равно жить или не жить, тотъ будетъ новый человѣкъ. Кто побѣдитъ боль и страхъ, тотъ самъ богъ будетъ. А тотъ Богъ не будетъ». «Богъ есть боль страха смерти. Кто побѣдитъ боль и страхъ, тотъ самъ станетъ Богъ. Тогда новая жизнь, тогда новый человѣкъ, все новое». «Будетъ богомъ человѣкъ и перемѣнится физически. И міръ перемѣнится, и дѣла перемѣнятся, и мысли, и всѣ чувства». «Кто смѣетъ убить себя, тотъ Богъ. Теперь всякій можетъ сдѣлать, что Бога не будетъ и ничего не будетъ». Кирилловъ вѣритъ не въ будущую вѣчную, а въ здѣшнюю вѣчную жизнь, когда «время вдругъ останавливается и будетъ вѣчно». Время «погаснетъ въ умѣ». «Міръ закончитъ» тотъ, кому имя будетъ «человѣкобогъ». «Богочеловѣкъ»? переспрашиваетъ Ставрогинъ. «Человѣкобогъ», отвѣчаетъ Кирилловъ, «въ этомъ разница». Общественный путь человѣкобожества ведетъ къ системѣ Шигалева и Великаго Инквизитора. Индивидуальный путь человѣкобожества ведетъ къ духовному эксперименту Кириллова. Кирилловъ хочетъ быть спасителемъ человѣка, дать ему безсмертіе. Для этого онъ актомъ своеволія приноситъ себя въ жертву, убиваетъ себя. Но смерть Кириллова не есть крестная смерть, не есть Голгоѳа, приносящая спасеніе. Она во всемъ противоположна смерти Христа. Христосъ исполнилъ волю Отца. Кирилловъ исполняетъ свою волю, объявляетъ своеволіе. Христа распинаетъ «міръ сей». Кирилловъ самъ себя убиваетъ. Христосъ открываетъ вѣчную жизнь въ иномъ мірѣ. Кирилловъ хочетъ утвердить здѣшнюю вѣчную жизнь. Путь Христа лежитъ че-

резъ Голгоѳу къ Воскресенію, къ побѣдѣ надъ смертью. Путь Кириллова оканчивается смертью и не знаетъ Воскресенія. Смерть торжествуетъ на пути человѣкобога. Единственный не смертный человѣкобогъ былъ Богочеловѣкъ. Человѣкъ хочетъ быть антиподомъ Богочеловѣка, полярнымъ Ему и вмѣстѣ съ тѣмъ подобнымъ Ему. Въ Кирилловѣ Достоевскій показываетъ послѣдніе предѣлы человѣкобожества, внутреннюю гибель идеи человѣкобога. И Кирилловъ, столь же чистый, столь же аскетическій человѣкъ, какъ и Великій Инквизиторъ. Экспериментъ происходитъ въ совершенно очищенной атмосферѣ. Но весь путь человѣка у Достоевскаго, путь раздвоенія ведетъ къ человѣкобожеству. И обнаруживается внутренняя гибельность человѣкобожества для образа человѣка.

* * *

Положительныя религіозныя идеи Достоевскаго, его своеобразное пониманіе христіанства нужно искать прежде всего въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ». Въ ней Достоевскій болѣе геніаленъ и болѣе единственъ, чѣмъ въ образѣ Зосимы и Алеши, чѣмъ въ поученіяхъ «Дневника Писателя». Прикровенный образъ Христа родственъ Ницшевскому Заратустрѣ. Тотъ же духъ горной свободы, та же головокружительная высота, тотъ же аристократизмъ духа. Это — оригинальная черта въ пониманіи Достоевскимъ Христа, на которую еще не было указано. Такого отождествленія образа Христа со свободой духа, доступной лишь немногимъ, никогда не бывало. Эта свобода духа возможна только потому, что

Христосъ отказывается отъ всякой власти надъ міромъ. Воля къ власти лишаетъ свободы и того, кто властвуетъ, и тѣхъ, надъ кѣмъ властвуютъ. Христосъ знаетъ только власть любви, это — единственная власть, совмѣстимая со свободой. Религія Христа есть религія свободы и любви, свободной любви между Богомъ и людьми. Какъ не походитъ это на пути, которыми пытались осуществлять христіанство въ мірѣ! Не только консервативное католичество, но и консервативное православіе должно встрѣтить затрудненія въ признаніи Достоевскаго своимъ. Въ немъ были пророческія начала, онъ обращенъ къ новому откровенію въ христіанствѣ. Онъ выходитъ за предѣлы историческаго христіанства. Положительныя идеи, которыя Достоевскій проповѣдывалъ въ «Дневникѣ Писателя», не выражаютъ всей глубины и новизны его религіозно-общественныхъ идей. Въ нихъ онъ экзотериченъ, онъ приспособляется къ уровню средняго сознанія. До конца понять его религіозныя идеи можно лишь въ свѣтѣ апокалиптическаго созанія. Христіанство Достоевскаго — не историческое, а апокалиптическое христіанство. Онъ ставитъ апокалиптическую тему. И рѣшеніе ея нельзя втиснуть въ рамки историческаго христіанства. Образы Зосимы и Алеши, съ которыми Достоевскій связываетъ свои положительныя религіозныя идеи, нельзя признать художественно особенно удавшимися. Образъ Ивана Карамазова сильнѣе и убѣдительнѣе, и черезъ тьму его свѣтитъ большій свѣтъ. Не случайно Достоевскій удаляетъ Зосиму въ самомъ началѣ романа. Онъ не могъ бы показать его на протяженіи всего романа. Но все-таки въ Зосиму

ему удалось вложить черты своего новаго христіанства. Зосима не есть образъ традиціоннаго старчества. Онъ не похожъ на оптинскаго старца Амвросія. Его не признали своимъ оптинскіе старцы. Зосима прошелъ уже тотъ трагическій путь, которымъ ведетъ Достоевскій человѣка. Онъ слишкомъ хорошо понималъ Карамазовскую стихію въ человѣкѣ. Онъ уже могъ отвѣтить на новую муку человѣка, на которую не могутъ отвѣтить старцы традиціоннаго образца. Онъ обращенъ уже къ радости воскресенія. Старецъ Оптиной Пустыни не могъ, вѣроятно, бы сказать: «Братья, не бойтесь грѣха людей, любите человѣка и во грѣхѣ его, ибо сіе есть уже подобіе Божеской любви и есть верхъ любви на землѣ. Любите все созданіе Божіе, и цѣлое, и каждую песчинку. Каждый листикъ, каждый лучъ Божій любите, любите животныхъ, любите растенія, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божію постигнешь въ вещахъ». «Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю цѣлуй и неустанно, ненасытимо люби, всѣхъ люби, все люби, ищи восторга и изступленія сего. Омочи землю слезами радости твоея и люби сіи слезы твои. Изступленія же сего не стыдись, дорожи имъ, ибо есть даръ Божій, великій, да и немногимъ дается, а избраннымъ». Старцу Амвросію была совершенно чужда эта экстатичность. Не было у него этой обращенности къ мистической землѣ и къ новому принятію природы. Можно было бы тутъ искать чертъ сходства со Св. Франциском Ассизскимъ, религіознымъ геніемъ, выходящимъ за предѣлы оффиціальныхъ образцовъ святости. Но земля Умбріи очень отличается отъ рус-

ской земли и на нихъ произростаютъ разные цвѣты. Цвѣтокъ міровой святости, произроставшій на Умбрійской землѣ, не знаетъ себѣ равнаго. Зосима есть лишь выраженіе пророческихъ предчувствій Достоевскаго, не находящихъ себѣ художественно вполнѣ адекватнаго выраженія. Новая святость должна явиться послѣ того, какъ человѣкъ пройдетъ свой трагическій путь. Зосима является послѣ подпольнаго человѣка, Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Версилова, послѣ царства Карамазовыхъ. Но изъ нѣдръ самого Карамазовскаго царства долженъ явиться новый человѣкъ, родиться новая душа.

Это рожденіе новой души описано въ главѣ «Братьевъ Карамазовыхъ» «Кана Галиллейская». Отъ главы этой вѣетъ духомъ новаго Іоаннова христіанства. Свѣтъ этого Іоаннова христіанства возсіялъ для Алеши послѣ того, какъ душа его была объята мракомъ тьмы. Ослѣпительно бѣлая истина религіи Воскресенія предстала передъ нимъ послѣ того, какъ онъ испыталъ безмѣрную горечь торжествующей смерти и тлѣнія. Онъ призывается на брачный пиръ. Онъ не видитъ уже старца Зосимы въ гробу и не чувствуетъ соблазнительнаго запаха тлѣнія. «Къ нему подошелъ онъ, сухенькій старичокъ, съ мелкими морщинками на лицѣ, радостный и тихо смѣющійся. Гроба уже нѣтъ и онъ въ той же одеждѣ, какъ и вчера сидѣлъ съ ними, когда собрались къ нему гости. Лицо все открытое, глаза сіяютъ. Какъ же это онъ, стало быть, тоже на пиру, тоже званный на бракъ въ Канѣ Галиллейской». И старичокъ говоритъ ему: «Пьемъ вино новое, вино радости новой, великой». И Воскресеніе въ душѣ

Алеши побѣдило смерть и тлѣніе. Онъ пережилъ новое рожденіе. «Полная восторга душа его жаждала свободы, мѣста, широты». «Тишина земная какъ бы сливалась съ небесною, тайна земная соприкасалась со звѣздною... Алеша стоялъ, смотрѣлъ и вдругъ, какъ подкошенный повергся на землю. Онъ не зналъ, для чего обнималъ ее, онъ не давалъ себѣ отчета, почему ему такъ неудержимо хотѣлось цѣловать ее, цѣловать ее всю, но онъ цѣловалъ ее плача, рыдая и обливая своими слезами и изступленно клялся любить ее, любить во вѣки вѣковъ... Но съ каждымъ мгновеніемъ онъ чувствовалъ явно и какъ бы осязательно, какъ что-то твердое и незыблемое, какъ этотъ сводъ небесный, сходило въ душѣ его. Какая то какъ бы идея воцарилась въ умѣ его — и ужъ на всю жизнь и на вѣки вѣковъ. Палъ онъ не землю слабымъ юношей, а всталъ твердымъ на всю жизнь бойцомъ и созналъ и почувствовалъ это вдругъ, въ ту же минуту своего восторга». Такъ заканчивается у Достоевскаго путь блужданій человѣка. Оторвавшійся отъ природы, отъ земли, человѣкъ былъ ввергнутъ въ адъ. Въ концѣ пути своего человѣкъ возвращается къ землѣ, къ природной жизни, возсоединяется съ великимъ космическимъ цѣлымъ. Но для человѣка, прошедшего путь своеволія и бунта, нѣтъ естественнаго возврата къ землѣ. Возвратъ возможенъ лишь черезъ Христа, лишь черезъ Кану Галиллейскую. Черезъ Христа возвращается человѣкъ къ мистической землѣ, на свою родину, въ эдемъ Божественной природы. Но это уже преображенная земля и преображенная природа. Старая земля, ветхая природа для человѣка, познав-

шаго своеволіе и раздвоеніе, закрыта. Нѣтъ возврата въ потерянный рай. Къ новому раю долженъ итти человѣкъ. Столкновеніе стараго, чернаго, закостенѣлаго суевѣрнаго христіанства съ новымъ бѣлымъ христіанствомъ изображено въ лицѣ отца Ѳерапонта, врага Зосимы. Ѳерапонтъ есть вырожденіе и омертвѣніе въ православіи, погруженіе его во тьму. Зосима есть возрожденіе православія, явленіе новаго духа въ православіи. Смѣшеніе Святого Духа со «святодухомъ» есть окончательное погруженіе въ тьму сознанія Ѳерапонта. Онъ полонъ злобныхъ чувствъ противъ Зосимы. Алеша принимаетъ христіанство Зосимы, а не христіанство Ѳерапонта. Поэтому онъ новаго духа. Зосима говоритъ: «Ибо и отрекшіеся отъ христіанства и бунтующіе противъ него, въ существѣ своемъ сами того же самаго Христова облика суть, таковыми же и остались». Эти слова, чудовищные для Ѳерапонтовъ, указываютъ на то, что образъ и подобіе Божіе не погибли окончательно въ Раскольниковѣ, Ставрогинѣ, Кирилловѣ, Иванѣ Карамазовѣ, что имъ есть возвратъ ко Христу. Черезъ Алешу они возвращаются ко Христу, — на свою духовную родину.

* * *

Достоевскій былъ глубоко христіанскій писатель. Я не знаю болѣе христіанскаго писателя. И споры о христіанствѣ Достоевскаго обычно ведутся на поверхности, а не въ глубинѣ. Шатовъ говоритъ Ставрогину: «Не вы ли говорили мнѣ, что если бы математически доказали вамъ, что истина внѣ Христа, то вы бы согласились лучше остаться со

Христомъ, нежели съ Истиной?» Слова, принадлежащіе Ставрогину, могли бы быть сказаны самимъ Достоевскимъ и навѣрное не разъ имъ говорились. Черезъ всю свою жизнь пронесъ онъ исключительное, единственное отношеніе ко Христу. И онъ былъ изъ тѣхъ, которые скорѣе отреклись бы отъ Истины во имя Христа, чѣмъ отъ Христа. Для него не было Истины внѣ Христа. Его чувство Христа было очень страстное и глубоко интимное. Глубину христіанства Достоевскаго нужно искать прежде всего въ его отношеніи къ человѣку и человѣческой судьбѣ. Такое отношеніе къ человѣку возможно только для христіанскаго сознанія. Но у Достоевскаго оно было творчествомъ внутри христіанства. Раскрывающееся въ творчествѣ Достоевскаго отношеніе къ человѣку глубже поученій Зосимы и «Дневника Писателя». Тутъ раскрывается что-то еще не бывшее въ міровой литературѣ. Послѣдніе выводы изъ христіанскаго антропоцентризма сдѣланы Достоевскимъ. Религія окончательно переходитъ въ духовную глубину человѣка. Духовная глубина возвращается человѣку. И дѣлается это не такъ, какъ дѣлаетъ германское сознаніе, германская мистика и германскій идеализмъ. Тамъ, въ духовной глубинѣ исчезалъ образъ человѣка, исчезалъ въ Божествѣ. У Достоевскаго и въ самой послѣдней глубинѣ остается образъ человѣка. И это дѣлаетъ его исключительнымъ христіаниномъ. Христіанской метафизики Достоевскаго нужно искать прежде всего въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ», бездонная глубина которой все еще недостаточно разгадана. Легенда есть настоящее откровеніе о христіанской свободѣ.

* * *

Достоевскій былъ провозвѣстникомъ своеобразной православно-русской теократической идеи, религіознаго свѣта съ Востока. Въ «Братьяхъ Карамазовыхъ» намѣчается эта теократическая идеологія и отдѣльныя мысли о ней разбросаны по разнымъ мѣстамъ «Дневника Писателя». Нѣкоторымъ представляется эта теократическая идеологія самымъ существеннымъ въ идеяхъ Достоевскаго. Врядъ-ли можно съ этимъ согласиться. Въ теократической идеологіи Достоевскаго нѣтъ ничего особенно оригинальнаго и есть много противорѣчащаго его самымъ основнымъ и дѣйствительно оригинальнымъ религіознымъ идеямъ. Теократическая идея есть по существу своему ветхозавѣтная, юдаистическая идея, преломившаяся потомъ въ римскомъ духѣ. Она связана съ ветхозавѣтнымъ богосознаніемъ. Теократія не можетъ не быть принудительной. Свободная теократія (выраженіе Вл. Соловьева) есть contradictio in adjecto. И всѣ историческія теократіи, до-христіанскія и христіанскія были принудительными, были всегда смѣшеніемъ двухъ плановъ бытія, двухъ порядковъ, небеснаго и земного, духовнаго и матеріальнаго, церковнаго и государственнаго. Идея теократіи неизбѣжно сталкивается съ христіанской свободой, она есть отреченіе отъ свободы. И Достоевскій въ «Легендѣ о Великомъ Инквизиторѣ» наноситъ послѣдніе, самые сильные удары ложной теократической идеѣ земного рая, какъ извращенія теократичекой идеи. Свобода Христова возможна лишь при отказѣ отъ притязаній земной власти. Теократія же неизбѣжно предполагаетъ земное властвованіе. Въ теократической идеѣ самого Достоев-

скаго смѣшиваются разнородные элементы, старые и новые. Въ ней остается ложное, юдаистически-римское притязаніе церкви быть царствомъ въ мірѣ семъ, остается роковая идея Бл. Августина, которая должна вести къ царству Великаго Инквизитора. Съ этой ложной теократической идеей связано у Достоевскаго и ложное отношеніе къ государству, недостаточное признаніе самостоятельнаго значенія государства, не теократическаго, а мірского государства, оправдываемаго религіозно изнутри, а не извнѣ, имманентно, а не трансцендентно. Теократія неизбѣжно должна перейти въ принужденіе, должна отрицать свободу духа, свободу совѣсти, но въ отношеніи къ государству она заключаетъ въ себѣ анархическій уклонъ. И этотъ ложный анархизмъ, это нежеланіе увидѣть религіозный смыслъ самостоятельнаго государства былъ у Достоевскаго. Это — русская черта и тутъ сказывается, быть можетъ, какая-то русская болѣзнь. Въ русской апокалиптической настроенности отражается своеобразіе нашего духа, съ ней связана чуткость къ грядущему. Но въ русской апокалиптичности есть и что-то нездоровое, недостатокъ духовнаго мужества. Апокалиптичность русскаго народа, вопреки пророчествамъ Достоевскаго, не охранила его отъ соблазна антихристова зла. Не только «интеллигенція», но и «народъ» легко пошелъ на соблазнъ трехъ искушеній и отрекся отъ первородной свободы духа. Достоевскій былъ духовнымъ первоисточникомъ религіозно-апокалиптическихъ теченій въ Россіи. Съ нимъ связаны и всѣ формы нео-христіанства. Онъ раскрываетъ и новые соблазны, подстерегающіе эти

апокалиптическія теченія русской мысли, предвидитъ появленіе утонченнаго, съ трудомъ распознаваемаго зла. Но самъ онъ не всегда былъ свободенъ отъ этихъ соблазновъ. Вѣчной же, свѣтозарной правдой Достоевскаго остается повѣданная имъ правда о человѣкѣ, о человѣческой свободѣ и человѣческой судьбѣ.

ГЛАВА IX.

ДОСТОЕВСКІЙ И МЫ.

Наша духовная и умственная исторія XIX вѣка раздѣляется явленіемъ Достоевскаго. Явленіе Достоевскаго означало, что въ Россіи родились новыя души. Между славянофилами и идеалистами 40-хъ годовъ и духовными теченіями начала XX вѣка лежитъ духовный переворотъ — творчество Достоевскаго. Внутренняя катастрофа отдѣляетъ насъ отъ 40-хъ годовъ. Мы ушли въ другія измѣренія, еще невѣдомыя людямъ той болѣе спокойной и счастливой эпохи. Мы принадлежимъ не только иной исторической, но и иной духовной эпохѣ. Наше міроощущеніе сдѣлалось катастрофическимъ. Это Достоевскій намъ его привилъ. Кирѣевскіе, Хомяковы, Аксаковы, съ которыми были у Достоевскаго, есть и у насъ, нѣкоторыя общія вѣрованія и идеи, не знали еще того катастрофическаго міроощущенія, которое захватило потомъ даже такихъ сравнительно спокойныхъ и устойчивыхъ людей, какъ, напр., кн. Е. Н. Трубецкого. Люди 40-хъ годовъ жили еще въ бытовомъ ритмѣ, они чувствовали еще подъ собой

твердую почву и въ тѣхъ случаяхъ, когда исповѣдывали мечтательный и романтическій идеализмъ. Въ душевномъ строѣ ихъ не образовалось еще проваловъ. Одоевскій и Станкевичъ такъ же мало походятъ на людей эпохи Достоевскаго, какъ и славянофилы. Славянофиламъ и западникамъ, враждовавшимъ и споривщимъ другъ съ другомъ, легче было понять другъ друга, чѣмъ людямъ той эпохи и эпохи, открывшейся послѣ Достоевскаго. Одинъ человѣкъ можетъ вѣрить въ Бога, другой не вѣрить, одинъ можетъ быть патріотомъ Россіи, другой — патріотомъ Запада, и все же и тотъ и другой могутъ принадлежать къ одной душевной формаціи, имѣть одну и ту же ткань. Послѣ Достоевскаго у тѣхъ, которые пріобщились къ его духу, мѣняется ткань души. Души, пережившія Достоевскаго, обращаются къ невѣдомому и жуткому грядущему, души эти пронизываются апокалиптическими токами, въ нихъ совершается переходъ отъ душевной середины къ окраинамъ души, къ полюсамъ. Души эти проходятъ черезъ раздвоеніе, котораго не знали еще люди 40-хъ годовъ, болѣе гармоническіе, знавшіе печаль и тоску, но никогда не встрѣчавшіеся съ двойниками, — имъ не являлся еще чортъ, они не задумывались еще надъ проблемой антихриста. Люди 40-хъ годовъ, какъ и люди 60-хъ годовъ, не жили еще въ атмосферѣ апокалиптической, они не доходили до послѣдняго и предѣльнаго, не задумывались надъ концомъ всѣхъ вещей. Слово «апокалиптическій» можно брать и въ смыслѣ психологическомъ и тогда оно должно быть пріемлемо и тѣмъ, которые отвергаютъ его религіозно-догматическій

смыслъ. И никто не можетъ отрицать, что у Достоевскаго все погружено въ атмосферу апокалипсиса, если хочетъ вѣрно охарактеризовать эту атмосферу. И въ этой атмосферѣ Достоевскій выразилъ какую-то коренную черту русскаго духа.

Люди 40-хъ годовъ были идеалистически настроенными гуманистами. И въ православіи славянофиловъ чувствуется очень сильная гуманистическая струя. Конечно, Хомяковъ въ своей замѣчательной концепціи церкви, былъ христіанскимъ гуманистомъ. Достоевскій обозначаетъ кризисъ гуманизма, идеалистическаго и матеріалистическаго, и въ этомъ онъ имѣетъ значеніе не только русское, но и міровое. Радикально мѣняется отношеніе къ проблемѣ человѣка. Если гуманизмъ училъ о человѣкѣ, какъ о трехмѣрномъ существѣ, то для Достоевскаго человѣкъ уже четырехмѣрное существо. И въ этомъ новомъ измѣреніи открываются ирраціональныя начала, которыя опрокидываютъ истины гуманизма. Въ человѣкѣ открываются новые міры. И мѣняется вся перспектива. Гуманизмъ не измѣрялъ всей глубины человѣческой природы, не измѣрялъ не только матеріалистическій, плоскій гуманизмъ, но и болѣе глубокій идеалистическій гуманизмъ, даже христіанскій гуманизмъ. Въ гуманизмѣ было слишкомъ много благодушія и прекраснодушія. Реализмъ дѣйствительной жизни, какъ любилъ говорить Достоевскій, дѣйствительность человѣческой природы болѣе трагичны, заключаютъ въ себѣ большія противорѣчія, чѣмъ это представляется гуманистическому сознанію. Послѣ Достоевскаго нельзя уже быть идеалистами въ старомъ смыслѣ слова, нельзя уже

быть «Шиллерами», — мы роковымъ образомъ обречены на то, чтобы быть трагическими реалистами. Этотъ трагическій реализмъ характеренъ для духовной эпохи, которая наступаетъ послѣ Достоевскаго. Это налагаетъ тяжкую отвѣтственность, которую люди послѣдующаго поколѣнія съ трудомъ могли нести. «Проклятые вопросы» сдѣлались слишкомъ жизненными, слишкомъ реальными вопросами, вопросами о жизни и смерти, о судьбѣ личной и судьбѣ общественной. Все стало слишкомъ серьезнымъ. И если литературное поколѣніе начала XIX-го вѣка, отражавшее духовныя исканія и теченія, не представляется стоящимъ на должной духовной высотѣ, если иногда въ немъ поражаетъ недостатокъ нравственнаго характера, то именно потому, что все стало слишкомъ серьезнымъ, слишкомъ реальнымъ въ онтологическомъ смыслѣ слова. Въ 40-е годы писателямъ и мыслителямъ не предъявляли бы такихъ суровыхъ требованій.

* * *

Когда въ началѣ XX-го вѣка въ Россіи возникли новыя идеалистическія и религіозныя теченія, порвавшія съ позитивизмомъ и матеріализмомъ традиціонной мысли радикальной русской интеллигенціи, то они стали подъ знакъ Достоевскаго. В. Розановъ, Мережковскій, «Новый Путь», неохристіане, Булгаковъ, неоидеалисты, Л. Шестовъ, А. Бѣлый, В. Ивановъ — всѣ связаны съ Достоевскимъ, всѣ зачаты въ его духѣ, всѣ рѣшаютъ поставленныя имъ темы. Людьми новаго духа открывается впервые Достоевскій. Открывается огромный новый міръ,

закрытый для предшествующихъ поколѣній. Начинается эра «достощевины» въ русской мысли и русской литературѣ. Вліяніе Достоевскаго было могущественнѣе и глубже, чѣмъ вліяніе Л. Толстого, хотя вліяніе Толстого, быть можетъ, болѣе бросается въ глаза. Толстой гораздо доступнѣе Достоевскаго и его скорѣе можно сдѣлать своимъ учителемъ, чѣмъ Достоевскаго. Онъ болѣе моралистъ, чѣмъ Достоевскій. Но наиболѣе сложная и тонкая русская метафизическая мысль вся протекаетъ въ руслѣ, проложенномъ Достоевскимъ, вся отъ него идетъ. Можно установить два строя души, два типа души — одинъ благопріятный для воспріятія толстовскаго духа, другой — для воспріятія духа Достоевскаго. И тѣ, которые слишкомъ любятъ толстовскій духовный складъ и толстовскій путь, тѣ съ трудомъ понимаютъ Достоевскаго. Люди толстовскаго типа часто обнаруживаютъ не только непониманіе Достоевскаго, но и настоящее отвращеніе къ Достоевскому. Души, которымъ близокъ гладкій толстовскій монизмъ и толстовскій раціонализмъ, не могутъ понять трагическихъ противорѣчій Достоевскаго. Духъ Достоевскаго ихъ отпугиваетъ и представляется имъ не христіанскимъ, даже антихристіанскимъ. Толстой представляется настоящимъ христіаниномъ, вѣрнымъ евангельскимъ завѣтамъ, тотъ самый Толстой, которому чужда была, какъ никому, самая идея искупленія, который совершенно лишенъ былъ интимнаго чувства Христа. Достоевскій, у котораго было исключительно чувство Христа, любовь ко Христу, который весь былъ въ тайнѣ искупленія, представляется темнымъ, жуткимъ, не-христіанскимъ

писателемъ, раскрывающимъ бездны сатанинскія. Тутъ почти невозможенъ споръ. Тутъ сталкиваются двѣ избирающія воли, два первоощущенія бытія. Во всякомъ случаѣ, для творческой религіозной мысли Толстой былъ почти безплоденъ и необычайно плодоносенъ былъ Достоевскій. Всѣ эти Шатовы, Кирилловы, П. Верховенскіе, Ставрогины, Иваны Карамазовы появились уже въ XX-мъ вѣкѣ. Во время самого Достоевскаго они были не реальной дѣйствительностью, а предвидѣніемъ и пророчествомъ. Въ первую, малую русскую революцію и во вторую, большую русскую революцію раскрылись мотивы Достоевскаго, которые еще оставались прикрытыми и невыявленными въ 70-е годы. Выявляются религіозные предѣлы русской революціонности, неполитическій характеръ русскихъ революціонеровъ. Русская революція очень приблизила къ намъ Достоевскаго. Въ то время, какъ другіе большіе русскіе писатели оказались писателями до-революціонной эпохи, Достоевскій долженъ быть признанъ писателемъ революціонной эпохи. Онъ все время писалъ о революціи, какъ явленіи духа. Достоевскій былъ явленіемъ духа, пророчествовавшемъ о томъ, что Россія летитъ въ бездну. И въ немъ самомъ была притягивающая и соблазняющая бездонность. Съ него началась эра «проклятыхъ вопросовъ», эра углубленной «психологіи», эра подпольнаго и бунтующаго индивидуализма, отщепившагося отъ всякаго устойчиваго быта, и предвидѣннаго имъ противоположнаго полюса — бунтующаго безликаго коллективизма. Все это раскрывается внутри самихъ революціонныхъ теченій, въ нихъ соприкасаются Шатовъ и П. Верховенскій,

Ставрогинъ и Кирилловъ, Иванъ Карамазовъ и Смердяковъ. Достоевскій видѣлъ идеальные прототипы. «Психологія» у Достоевскаго никогда не остается на поверхности душевно-тѣлесной жизни. Въ узкомъ и точномъ смыслѣ слова Толстой былъ гораздо лучшій психологъ, чѣмъ Достоевскій. Достоевскій — пневматологъ, его «психологія» всегда углубляется до жизни духа, а не души, до встрѣчи съ Богомъ и діаволомъ. И мы давно уже вступили въ эру, когда интересны не «психологическіе» вопросы, а вопросы о Богѣ и діаволѣ, послѣдніе вопросы. И судьба нашей общественности и нашей революціи стоитъ подъ знакомъ рѣшенія вопросовъ о Богѣ и діаволѣ. Достоевскій не только открываетъ эру «психологіи», — это поверхностная характеристика Достоевскаго, онъ выводитъ насъ изъ безвыходнаго круга психологизма и напрвляетъ наше сознаніе на послѣдніе вопросы. И ошибочно Л. Шестовъ хочетъ истолковать Достоевскаго исключительно, какъ подпольнаго психолога. Подпольная психологія у Достоевскаго есть лишь моментъ духовнаго пути человѣка. Онъ не оставляетъ насъ въ безвыходномъ кругу подпольной психологіи, онъ выводитъ изъ него.

Достоевскій не только великій художникъ, художникъ-психологъ, и не въ этомъ нужно искать своеобразіе его творческаго образа. Достоевскій — великій мыслитель. Это я старался показать на протяженіи всей своей книги. Онъ — величайшій русскій метафизикъ. И всѣ наши метафизическія идеи идутъ отъ Достоевскаго. Онъ живетъ въ атмосферѣ страстныхъ, огненныхъ идей. Онъ заражаетъ этими идеями, вовлекаетъ въ ихъ кругъ. Идеи До-

стоевскаго — духовный хлѣбъ насущный. Безъ нихъ нельзя жить. Нельзя жить, не рѣшивъ вопроса о Богѣ и діаволѣ, о безсмертіи, о свободѣ, о злѣ, о судьбѣ человѣка и человѣчества. Это — не роскошь, это — насущное. Если нѣтъ безсмертія, то не стоитъ жить. Идеи Достоевскаго — не абстрактныя, а конкретныя идеи. У него идеи живутъ. Метафизика Достоевскаго — не абстрактная, а конкретная метафизика. Достоевскій научилъ насъ этому конкретному, жизненно-насущному характеру идей. Мы — духовные дѣти Достоевскаго. Мы хотѣли бы ставить и рѣшать «метафизическіе» вопросы въ томъ духѣ, въ которомъ ихъ ставилъ и рѣшалъ Достоевскій. «Метафизика» Достоевскаго намъ ближе, чѣмъ «метафизика» Вл. Соловьева. И, быть можетъ, единственный смыслъ, въ которомъ можетъ быть сохранена «метафизика», есть тотъ смыслъ, который она имѣетъ у Достоевскаго. Вл. Соловьевъ слишкомъ отвлеченно опровергалъ отвлеченную метафизику, онъ не достигаетъ истинной конкретности. Онъ былъ близокъ Достоевскому, въ чемъ-то соприкасался съ нимъ интимно, быть можетъ болѣе всего въ «Повѣсти объ Антихристѣ», но онъ — явленіе параллельное, онъ не отъ духа Достоевскаго зачался. Въ творческой фантазіи Достоевскаго зародился В. Розановъ, быть можетъ самый замѣчательный русскій писатель послѣднихъ десятилѣтій. Даже изумительный стиль Розанова происходитъ отъ стиля, которымъ говорятъ нѣкоторые персонажи Достоевскаго. У Розанова была та же конкретность, жизненная насущность метафизики, что и у Достоевскаго. Онъ рѣшалъ темы Достоевскаго. Но явленіе Розанова говоритъ

и объ опасностяхъ, которыя заключены въ духѣ Достоевскаго. Устами Розанова иногда философствовалъ самъ Ѳедоръ Павловичъ Карамазовъ, который поднимается до геніальнаго пафоса. Совершенное отсутствіе всякой самодисциплины духа у Розанова указываетъ на то, что вліяніе Достоевскаго можетъ быть и разслабляющимъ. Идеологія Мережковскаго также зародилась отъ духа Достоевскаго, она заключена уже въ «Канѣ Галиллейской» и въ мысляхъ Достоевскаго о Богочеловѣкѣ и человѣкобогѣ. Но Достоевскій не помогъ Мережковскому найти критерій различенія Христа и антихриста. Онъ остался въ двоящихся мысляхъ. И это ставитъ вопросъ, можетъ ли быть Достоевскій учителемъ?

* * *

Достоевскій многому насъ научаетъ, многое намъ открываетъ. Мы принимаемъ духовное наслѣдіе Достоевскаго. Но онъ не учитель жизни въ строгомъ смыслѣ слова. Нельзя итти путемъ Достоевскаго, нельзя жить по Достоевскому. Трудно извлечь изъ него наученіе пути жизни. «Достоевщина» таитъ въ себѣ для русскихъ людей не только великія духовныя сокровища, но и большія духовныя опасности. Въ русской душѣ есть жажда самосожиганія, есть опасность упоенія гибелью. Въ ней слабъ инстинктъ духовнаго самосохраненія. Нельзя вѣдь призывать къ трагедіи, проповѣдывать трагедію, какъ путь, нельзя учить опыту прохожденія черезъ раздвоеніе и тьму. Трагедію человѣка, раскрываемую намъ Достоевскимъ, можно пережить и обогатиться этимъ переживаніемъ, но учить переживанію этой

трагедіи, какъ жизненному пути, нельзя. Экстатическая, діонисическая стихія, рождающая трагедію, должна быть принята, какъ первичная данность, какъ первооснова бытія, какъ атмосфера, въ которой свершается наша человѣческая судьба. Но нельзя призывать къ діонисической стихіи, нельзя придавать ей нормативнаго характера. Достоевскаго очень трудно и опасно истолковывать нормативно. Я говорилъ уже объ этомъ, когда говорилъ о проблемѣ зла у Достоевскаго. И чрезвычайно важно установить должное отношеніе къ Достоевскому. Творчество Достоевскаго говоритъ не только о томъ, что въ русскомъ народѣ заключены величайшія духовныя возможности, но также о томъ, что это народъ — больной духомъ. Народу этому, духовно чрезвычайно одаренному, очень трудно дисциплинировать свой духъ, труднѣе, чѣмъ народамъ Запада. Достоевскій не указываетъ путей самодисциплины духа, путей оформленія душевной стихіи, овладѣванія мужественнымъ духомъ женственной народной души. Русскимъ не хватаетъ характера, это должно быть признано нашимъ національнымъ дефектомъ. Выработка нравственнаго характера выработка духовной мужественности — наша главная жизненная задача. Помогаетъ ли въ этомъ дѣлѣ Достоевскій? Помогаетъ ли Достоевскій выработать намъ истинную автономію духа, освободиться отъ всякаго рабства? Я старался показать, что пафосъ свободы былъ настоящимъ пафосомъ Достоевскаго. Но онъ не училъ тому, какъ стяжать себѣ свободу духа, нравственную и духовную автономію. какъ освободить себя и народъ свой отъ

власти низшихъ стихій. Онъ не былъ учителемъ свободы, хотя онъ училъ о свободѣ, какъ первоосновѣ жизни. Для него діонисическая трагедія, раздвоеніе, бездна, какъ будто бы остаются единственнымъ путемъ человѣка. Путь къ свѣту лежитъ черезъ тьму. Величіе Достоевскаго было въ томъ, что онъ показалъ, какъ въ тьмѣ возгорается свѣтъ. Но русская душа склонна погрузиться въ стихію тьмы и остаться въ ней какъ можно дольше. Труденъ ей выходъ изъ этой стихійной тьмы, трудно овладѣть своей страстной стихійностью. У русскихъ есть и исключительное чувство личности и личной судьбы и безсиліе охранить свою личность отъ растерзанія діонисическими страстями, утвердить форму личности. Въ Достоевскомъ совершились великія откровенія русскаго духа и мірового духа. Но онъ не выражаетъ той мужественной зрѣлости духа, когда духъ овладѣваетъ хаотической душевной стихіей, дисциплинируетъ ее и подчиняетъ высшей цѣли. Въ Россіи все еще духъ плаваетъ въ душевной стихійности. И это отражается и въ Достоевскомъ. И послѣ величайшаго явленія нашего національнаго духа — Достоевскаго — у насъ все еще нѣтъ здороваго и зрѣлаго національнаго самосознанія. У насъ все еще не совершилось того, что для германскаго народа совершилъ Фихте и люди его духа. Это роковымъ образомъ отразилось на ходѣ русской революціи. У Достоевскаго была роковая двойственность. Съ одной стороны онъ придавалъ исключительное значеніе началу личности, былъ фанатикомъ личнаго начала и это была самая сильная его сторона. Съ другой стороны у него большую роль играетъ

начало соборности и коллективности. Религіозное народничество Достоевскаго было соблазномъ коллективизма, парализующаго начало личной отвѣтственности, личной духовной дисциплины. Идея религіозной соборности у русскихъ нерѣдко бывала ложной идеализаціей русскаго народа, идеализаціей народнаго коллектива, какъ носителя духа. Но русскій народъ болѣе всего нуждается въ идеѣ личной отвѣтственности, въ идеѣ самодисциплины, личной духовнои автономіи. Оздоровить русскій народъ можетъ лишь духовная реформа въ этомъ направленіи. Достоевскій лишь одной своей половиной обращенъ къ этой задачѣ и помогаетъ ея осуществленію, другой же — соблазняетъ русскимъ народничествомъ и русскимъ коллективизмомъ, т. е. препятствуетъ осуществленію этой задачи.

Въ творческомъ образѣ Достоевскаго нашла себѣ выраженіе русская нелюбовь къ серединной культурѣ. Самъ Достоевскій былъ великимъ явленіемъ русской культуры, ея вершиной. Но онъ же обозначилъ міровой кризисъ культуры. И тѣ теченія, которыя родились отъ духа Достоевскаго, всѣ находятся въ кризисѣ культуры, въ недовольствѣ послѣдними достиженіями культуры. Этотъ кризисъ и это недовольство съ особенной остротой должны были быть почувствованы на вершинахъ культуры. Культура со всѣми своими великими цѣнностями есть середина, въ ней нѣтъ конца, предѣла достиженій. И культура не достигаетъ и не осуществляетъ подлиннаго бытія. Она не онтологична, она символична. Кризисъ культуры есть кризисъ символизма культуры, который наибольшей силы достигаетъ

именно у символистовъ. Можно было бы высказать парадоксъ: символизмъ есть жажда преодолѣнія символизма, превращеніе символической культуры въ онтологическую культуру, въ которой достижимы были бы не символы послѣдней реальности, а сама послѣдняя реальность. Не символистами, противниками символизма остаются тѣ «реалисты» культуры, которые наивно пребываютъ въ символизмѣ культуры, не сознавая этого символизма, сохраняя увѣренность въ реалистичности всѣхъ достиженій культуры. Кризисъ культуры означаетъ также жажду выхода изъ середины къ какому-то разрѣшающему концу. Въ кризисѣ культуры есть апокалиптическая устремленность. Она есть у Ницше и есть въ высшей степени у Достоевскаго. Но апокалиптическая настроенность, устремленность къ концу, подозрительное и враждебное отношеніе ко всей серединной культурѣ — характерно русскія черты. И въ этихъ чертахъ русскаго духовнаго склада нужно искать и источниковъ нашего духовнаго своеобразія и источниковъ нашихъ духовныхъ болѣзней. Отрицаніе серединной культуры — опасная черта въ русскихъ людяхъ, это — нигилистическая черта. Когда происходитъ кризисъ культуры на такихъ ея міровыхъ вершинахъ, какъ Достоевскій, то это имѣетъ совершенно другой смыслъ, чѣмъ когда кризисъ этотъ происходитъ у русскихъ людей, не имѣющихъ еще настоящей культуры и пребывающихъ въ состояніи до-культурномъ или полу-культурномъ. Въ то время какъ у людей высшей и утонченной культуры Достоевскій пробуждаетъ онтологическое сознаніе и жажду перехода отъ творчества символиче-

скихъ культурныхъ цѣнностей къ творчеству подлиннаго бытія, у мало-культурныхъ русскихъ людей онъ можетъ парализовать вкусъ къ культурѣ и укрѣпить нигилистическое отношеніе къ культурѣ. Апокалиптизмъ и нигилизмъ у насъ всегда страннымъ образомъ соприкасаются. И ихъ должно было бы болѣе четко и ясно раздѣлить. Русскій человѣкъ очень охотно совлекаетъ съ себя всякія культурныя одѣянія, чтобы въ естествѣ явить подлинное бытіе. Но подлинное бытіе отъ этого не является, культурныя же цѣнности подвергаются разгрому. И намъ особенно необходимо сознаніе, что культура есть путь къ подлинному бытію, что самая божественная жизнь есть высшая культура духа. Вліяніе Толстого въ отношеніи къ культурѣ было пагубно для русскихъ. Вліяніе Достоевскаго было двойственно. Такова ужъ судьба великихъ русскихъ писателей. Но все-таки нужно помнить, что Достоевскій былъ кризисомъ культуры, но онъ не былъ, подобно Толстому, врагомъ культуры. Апокалиптическая устремленность Достоевскаго соединялась съ признаніемъ исторіи и историческихъ святынь и цѣнностей, исторической преемственности. И въ этомъ мы должны себя особенно чувствовать наслѣдниками духа Достоевскаго.

* * *

Но если Достоевскій не можетъ быть учителемъ духовной дисциплины и духовнаго пути, если «достоевщина», какъ нашъ психологизмъ, должна быть въ насъ преодолѣна, то онъ остается въ одномъ отношеніи учителемъ, — онъ учитъ черезъ Христа от-

крывать свѣтъ во тьмѣ, открывать образъ и подобіе Божіе въ самомъ падшемъ человѣкѣ, учитъ любви къ человѣку, связанной съ уваженіемъ къ его свободѣ. Достоевскій проводитъ насъ черезъ тьму, но не тьмѣ принадлежитъ у него послѣднее слово. Творчество Достоевскаго менѣе всего оставляетъ впечатлѣніе мрачнаго и безысходнаго пессимизма. Сама тьма у него свѣтоносна. Свѣтъ Христовъ побѣждаетъ міръ, просвѣтляетъ всякую тьму. Само христіанство Достоевскаго не мрачное христіанство, это — бѣлое, Іоанново христіанство. Именно Достоевскій много даетъ для христіанства будущаго, для торжества вѣчнаго евангелія, религіи свободы и любви. Многое омертвѣло въ христіанствѣ и въ немъ вырабатались трупные яды, отравляющіе духовные источники жизни. Многое въ христіанствѣ подобно уже не живому организму, а минералу. Наступило окостенѣніе. Мы мертвыми устами произносимъ мертвыя слова, отъ которыхъ отлетѣлъ духъ. Духъ дышитъ, гдѣ хочетъ. Но онъ не хочетъ дышать въ религіозно омертвѣлыхъ и окостенѣлыхъ душахъ. И души должны расплавиться, должны подвергнуться второму огненному крещенію, чтобы духъ вновь началъ дышать въ нихъ. Побѣда антихристова духа въ мірѣ, потеря вѣры, ростъ матеріализма — все это уже вторичные результаты и послѣдствія того омертвѣнія и окостенѣнія, которое наступаетъ внутри самого христіанства, внутри самой религіозной жизни. Христіанство, превращенное въ мертвую схоластику, въ исповѣданіе бездушныхъ, отвлеченныхъ формъ, подвергшееся клерикальному вырожденію, не можетъ быть возрождающей силой. Въ самомъ

христіанствѣ должно наступить возрожденіе и обновленіе духа. Христіанство должно стать религіей новыхъ наступающихъ временъ, если оно есть вѣчная религія. Въ немъ должно начаться творческое движеніе. Такого движенія давно уже не было. Достоевскій расплавляетъ окостенѣвшія души, проводитъ ихъ черезъ огненное крещеніе. И онъ расчищаетъ почву для творческаго возрожденія духа, для религіознаго движенія, въ которомъ явлено будетъ новое и вѣчное, живое христіанство. Достоевскій болѣе заслуживаетъ наименованія религіознаго реформатора, чѣмъ Л. Толстой. Толстой разгромилъ христіанскія святыни и цѣнности и пытался изобрѣсти собственную религію. И если могутъ быть признаны его заслуги, то это заслуги отрицательныя и критическія. Достоевскій не изобрѣтаетъ новой религіи, онъ остается вѣренъ вѣчной Истинѣ, вѣчной традиціи христіанства. Но въ христіанствѣ пробуждаетъ онъ новый духъ, творческое движеніе, ничего не разрушающее и не истребляющее. Онъ даже готовъ признать всѣ старыя формулы. Но новый духъ вкладываетъ въ нихъ. Онъ обращенъ къ будущему въ эпоху, когда христіанство слишкомъ исключительно живетъ прошлымъ. Онъ напоминаетъ объ Апокалипсисѣ, который оставался мертвой буквой въ историческомъ христіанствѣ. Творчество Достоевскаго въ высшей степени плодотворно для христіанскаго возрожденія. Оно есть явленіе пророческое и указуетъ на великія духовныя возможности. Но на этомъ великомъ творчествѣ отпечатлѣлась вся двойственность русскаго характера, въ ней даны и великія русскія возможности и великія рус-

скія опасности. И мы должны духовно работать надъ наслѣдіемъ Достоевскаго, внутренно очищать и осознавать явленный имъ опытъ.

Нынѣ Западная Европа, вступающая въ ритмъ катастрофическаго процесса, результаты котораго еще не видимы, обращается къ Достоевскому и болѣе способна понять его. Волей судьбы выходитъ Западная Европа изъ состоянія буржуазнаго самодовольства, въ которомъ до катастрофы міровой войны надѣялась, повидимому, пребывать вѣчно. Европейское общество долгое время задерживалось на периферіи бытія и довольствовалось внѣшнимъ существованіемъ. Оно хотѣло устроиться на вѣки вѣковъ на поверхности земли. Но и тамъ, въ устроившейся «буржуазной» Европѣ обнаруживается вулканическая почва. И неизбѣжно откроется у народовъ Европы духовная глубина. Повсюду должно произойти движеніе съ поверхности въ глубину, хотя предшествуютъ ему такія движенія на поверхность, во внѣ, какъ войны и революціи. И вотъ въ катастрофахъ и потрясеніяхъ, почуявъ зовъ духовной глубины, народы Западной Европы съ бо́льшимъ пониманіемъ и бо́льшей внутренней потребностью подойдутъ къ тому русскому и міровому генію, который былъ открывателемъ духовной глубины человѣка и который предвидѣлъ неизбѣжность катастрофъ въ мірѣ. Достоевскій и есть та величайшая цѣнность, которой оправдаетъ русскій народъ свое бытіе въ мірѣ, то, на что можетъ указать онъ на Страшномъ Судѣ народовъ. —

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных Наук
Академии Наук СССР