

Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Н. Бердяев

Миросозерцание Достоевского

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

От Иоанна, 1:5

Предисловие

Достоевский имел определяющее значение в моей духовной жизни. Еще мальчиком получил я прививку от Достоевского. Он потряс мою душу более, чем кто-либо из писателей и мыслителей. Я всегда делил людей на людей Достоевского и людей, чуждых его духу. Очень ранняя направленность моего сознания на философские вопросы была связана «проклятыми вопросами» Достоевского. Каждый раз, когда я перечитывал Достоевского, он открывался мне все с новых и новых сторон. В юности с пронизывающей остротой запала в мою душу тема «Легенды о Великом Инквизиторе». Мое первое обращение ко Христу было обращением к образу Христа в Легенде. Идея свободы всегда была основной для моего религиозного мироощущения и миросозерцания, и в этой первичной интуиции свободы я встретился с Достоевским как своей духовной родиной. У меня была давняя потребность написать книгу о Достоевском, и я осуществлял ее лишь частично в нескольких статьях. Семинар, который я вел о Достоевском в «Вольной академии Духовной Культуры» в течение зимы 1920–21 года, окончательно побудил меня собрать все мои мысли о Достоевском. И я написал книгу, в которой не только пытался раскрыть миросозерцание Достоевского, но и вложил очень многое от моего собственного миросозерцания.

Москва, 23 сентября 1921 г.

Глава I. Духовный образ Достоевского

Я не собираюсь писать историко-литературного исследования о Достоевском, не предполагаю дать его биографию и характеристику его личности. Менее всего также моя книга будет этюдом в области «литературной критики» – род творчества не очень мною ценимый. Нельзя было бы также сказать, что я подхожу к Достоевскому с психологической точки зрения, раскрываю «психологию» Достоевского. Моя задача – иная. Моя работа должна быть отнесена к области пневматологии, а не психологии. Я хотел бы раскрыть дух Достоевского, выявить его глубочайшее мироощущение и интуитивно воссоздать его миросозерцание. Достоевский был не только великий художник, он был также великий мыслитель и великий духовидец. Он – гениальный диалектик, величайший русский метафизик. Идеи играют огромную, центральную роль в творчестве Достоевского. И гениальная, идейная диалектика занимает не меньшее место у Достоевского, чем его необычайная психология. Идейная диалектика есть особый род его художества. Он художеством своим проникает в первоосновы жизни идей, и жизнь идей пронизывает его художество. Идеи живут у него органической жизнью, имеют свою неотвратимую, жизненную судьбу. Эта жизнь идей – динамическая жизнь, в ней нет ничего статического, нет остановки и окостенения. И Достоевский исследует динамические процессы в жизни идей. В творчестве его поднимается огненный вихрь идей. Жизнь идей протекает в раскаленной, огненной атмосфере, – охлажденных идей у Достоевского нет, и он ими не интересуется. Поистине в Достоевском есть что-то от Гераклитова духа. Все в нем огненно и динамично, все в движении, в противоречиях и борьбе. Идеи у Достоевского – не застывшие, статические категории, это – огненные токи. Все идеи Достоевского связаны с

судьбой человека, с судьбой мира, с судьбой Бога. Идеи определяют судьбу. Идеи Достоевского глубоко онтологичны, бытийственны, энергетичны и динамичны. В идее сосредоточена и скрыта разрушительная энергия динамита. И Достоевский показывает, как взрывы идей разрушают и несут гибель. Но в идее же сосредоточена и скрыта воскрешающая и возрождающая энергия. Мир идей у Достоевского совсем особый, небывало оригинальный мир, очень отличный от мира идей Платона. Идеи Достоевского – не прообразы бытия, не первичные сущности и, уж конечно, не нормы, а судьбы бытия, первичные огненные энергии. Но не менее Платона признавал он определяющее значение идей. И вопреки модернистической моде, склонной отрицать самостоятельное значение идей и заподозривать их ценность в каждом писателе, к Достоевскому нельзя подойти, нельзя понять его, не углубившись в его богатый и своеобразный мир идей. Творчество Достоевского есть настоящее пиршество мысли. И те, которые отказываются принять участие в этом пиршестве на том основании, что в своей скептической рефлексии заподозрили ценность всякой мысли и всякой идеи, обрекают себя на унылое, бедное и полуголодное существование. Достоевский открывает новые миры. Эти миры находятся в состоянии бурного движения. Через миры эти и их движение разгадываются судьбы человека. Но те, которые ограничивают себя интересом к психологии, к формальной стороне художества, те закрывают себе доступ к этим мирам и никогда не поймут того, что раскрывается в творчестве Достоевского. И вот я хочу войти в самую глубину мира идей Достоевского, постигнуть его мирозерцание. Что такое мирозерцание писателя? Это его созерцание мира, его интуитивное проникновение во внутреннее существо мира. Это и есть то, что открывается творцу о мире, о жизни. У Достоевского было свое откровение, и я хочу постигнуть его. Мирозерцание Достоевского не было отвлеченной системой идей, такой системы нельзя искать у художника, да и вряд ли она вообще возможна. Мирозерцание Достоевского есть его гениальная интуиция человеческой и мировой судьбы. Это интуиция художественная, но не только художественная, это – также идейная, познавательная, философская интуиция, это – гнозис. Достоевский был в каком-то особенном смысле гностиком. Его творчество есть знание, наука о духе, мирозерцание Достоевского прежде всего в высшей степени динамическое, и в этой динамичности я и хочу его раскрыть. С этой динамической точки зрения у Достоевского нет никаких противоречий. Он осуществляет принцип – *coincidentia oppositorum*. Из углубленного чтения Достоевского каждый должен выйти обогащенный знанием. И это знание я хотел бы в полноте восстановить.

О Достоевском много писали. Много интересного и верного о нем было сказано. Но все-таки не было достаточно целостного к нему подхода. К Достоевскому подходили с разных «точек зрения», его оценивали перед судом разных мирозерцаний, и разные стороны Достоевского в зависимости от этого открывались или закрывались. Для одних он был прежде всего предстателем за «униженных и оскорбленных», для других – «жестоким талантом», для третьих – пророком нового христианства, для четвертых он открыл «подпольного человека», для пятых он был прежде всего истинным православным и глашатаем русской мессианской идеи. Но во всех этих подходах, что-то приоткрывавших в Достоевском, не было конгенности его целостному духу. Долгое время для традиционной русской критики Достоевский оставался закрытым, как и все величайшие явления русской литературы. Н. Михайловский органически был не способен понять Достоевского. Для понимания Достоевского нужен особый склад души. Для познания Достоевского в познающем должно быть родство с предметом, с самим Достоевским, что-то от его духа. Только в начале XX века у нас началось духовное и идейное движение, в котором родились души, более родственные Достоевскому. И необычайно возрос у нас интерес к Достоевскому. Лучше всего все-таки писал о Достоевском Мережковский в своей книге «Л. Толстой и Достоевский». Но и он слишком занят проведением всей религиозной схемы, параллелью с Л. Толстым. Для него Достоевский часто является лишь средством для проповеди религии воскресшей плоти, и единственное своеобразие духа Достоевского он не видит. Но впервые Мережковскому удалось что-то приоткрыть в Достоевском, что раньше оставалось совершенно закрытым. Его подход к Достоевскому все же принципиально неверен. Всякого великого писателя, как великое явление духа, нужно принимать как целостное явление духа. В целостное явление духа нужно интуитивно проникать, созерцать его, как живой организм, вживаться в него. Это – единственный верный метод. Нельзя великое, органическое явление духа подвергать вивисекции, оно умирает под ножом оператора, и созерцать его целостность уже более нельзя. К великому явлению духа нужно подходить с верующей душой, не разлагать его с подозрительностью и скепсисом. Между тем как люди нашей эпохи очень склонны оперировать любым великого писателя, подзревая в нем рак или другую скрытую болезнь. И целостный духовный образ исчезает, созерцание делается невозможным. Созерцание несоединимо

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
с разложением предмета созерцания. И я хочу попытаться подойти к Достоевскому путем верующего, целостного интуитивного вживания в мир его динамических идей, проникнуть в тайники его первичного мирозерцания.

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

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить.

Достоевский отражает все противоречия русского духа, всю его антиномичность, допускающую возможность самых противоположных суждений о России и русском народе. По Достоевскому можно изучать наше своеобразное духовное строение. Русские люди, когда они наиболее выражают своеобразные черты своего народа, – апокалиптики или нигилисты. Это значит, что они не могут пребывать в середине душевной жизни, в середине культуры, что дух их устремлен к конечному и предельному. Это – два полюса, положительный и отрицательный, выражающие одну и ту же устремленность к концу. И как глубоко отлично строение духа русского от строения духа немецкого, – немцы – мистики или критицисты, и строения духа французского, – французы – догматики или скептики. Русский душевный строй – самый трудный для творчества культуры, для исторического пути народа. Народ с такой душой вряд ли может быть счастлив в своей истории. Апокалиптика и нигилизм с противоположных концов, религиозного и атеистического, одинаково низвергают культуру и историю как середину пути. И часто трудно бывает определить, почему русский человек объявляет бунт против культуры и истории и низвергает все ценности, почему он оголяется, потому ли, что он нигилист, или потому, что он апокалиптик и устремлен к всеразрушающему религиозному концу истории. В своей записной книжке Достоевский пишет: «Нигилизм явился у нас потому, что мы все нигилисты». И Достоевский исследует до глубины русский нигилизм. Антиномическая полярность русской души совмещает нигилизм с религиозной устремленностью к концу мира, к новому откровению, новой земле и новому небу. Русский нигилизм есть извращенная русская апокалиптичность. Такая духовная настроенность очень затрудняет историческую работу народа, творчество культурных ценностей, она очень не благоприятствует всякой душевной дисциплине. Это имел в виду К. Леонтьев, когда говорил, что русский человек может быть святым, но не может быть честным. Честность – нравственная середина, буржуазная добродетель, она не интересна для апокалиптиков и нигилистов. И это свойство оказалось роковым для русского народа, потому что святыми бывают лишь немногие избранные, большинство же обрекается на бесчестность. Многие лишь достигают высшей духовной жизни, большинство же оказывается ниже средней культурной жизни. Поэтому в России так разителен контраст между очень немногочисленным высшим культурным слоем, между подлинно духовными людьми и огромной некультурной массой. В России нет культурной среды, культурной середины и почти нет культурной традиции. В отношении к культуре почти все русские люди нигилисты. Культура ведь, не разрешает проблемы конца, исхода из мирового процесса, она закрепляет середину. Русским мальчикам (излюбленное выражение Достоевского), поглощенным решением конечных мировых вопросов, или о Боге и бессмертии, или об устройении человечества по новому штату, атеистам, социалистам и анархистам, культура представляется помехой в их стремительном движении к концу. Прыжок к концу противопоставляют русские люди историческому и культурному труду европейских людей. Отсюда вражда к форме, к формальному началу в праве, государстве, нравственности, искусстве, философии, религии. Характеру русского человека претит формализм европейской культуры, он ему чужд. У русского человека – незначительная формальная одаренность. Форма вносит меру, она сдерживает, ставит границы, укрепляет в середине. Апокалиптический и нигилистический бунт сметает все формы, смещает все границы, сбрасывает все сдержки. Шпенглер в своей недавно вышедшей интересной книжке «Preussentum und Sozialismus» говорит, что Россия есть совсем особый мир, таинственный и непонятный для европейского человека, и

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org

открывает в ней «апокалиптический бунт против личности». Русские апокалиптики и нигилисты пребывают на окраинах души, выходят за пределы. Достоевский до глубины исследовал апокалипсис и нигилизм русского духа. Он открыл какую-то метафизическую историю русской души, ее исключительную склонность к одержимости и беснованию. Он до глубины исследовал русскую революционность, с которой тесно связано и русское «черносотенство». И русская историческая судьба оправдала прозрения Достоевского. Русская революция совершилась в значительной степени по Достоевскому. И как ни кажется она разрушительной и губительной для России, она все же должна быть признана русской и национальной. Саморазрушение и саможигание – русская национальная черта.

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

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

Поразительна противоположность Достоевского и Л. Толстого. Достоевский был глашатаем совершающейся революции духа, он весь в огненной динамике духа, весь

обращен к грядущему. И вместе с тем он утверждал себя почвенником, он дорожил связью с историческими традициями, охранял исторические святыни, признавал историческую церковь и историческое государство. Толстой никогда не был революционером духа, он художник статически устоявшегося быта, обращенный к прошлому, а не будущему, в нем нет ничего пророческого. И вместе с тем он бунтует против всех исторических традиций и исторических святынь, с небывалым радикализмом отрицает историческую церковь и историческое государство, не хочет никакой преемственности культуры. Достоевский изобличает внутреннюю природу русского нигилизма. Толстой сам оказывается нигилистом, истребителем святынь и ценностей. Достоевский знает о совершающейся революции, которая всегда начинается в духовной подпочве. Он прозревает ее пути и ее плоды. Толстой не знает, что началась в духовной подпочве революция, и ничего не прозревает, но он сам захвачен одной из сторон этого революционного процесса, как слепец. Достоевский пребывает в духовном и оттуда все узнает. Толстой пребывает в душевно-телесном и потому не может знать, что совершается в самой глубине, не предвидит последствий революционного процесса. Художество Толстого, быть может, более совершенное, чем художество Достоевского, его романы – лучшие в мире романы. Он великий художник ставшего. Достоевский же обращен к становящемуся. Художество становящегося не может быть так совершенно, как художество ставшего. Достоевский более, сильный мыслитель, чем Толстой, он более знает, он знает противоположности. Толстой же не умеет повернуть голову, он смотрит вперед по прямой линии. Достоевский воспринимает жизнь из человеческого духа. Толстой же воспринимает жизнь из души природы. Поэтому Достоевский видит революцию, совершающуюся в глубине человеческого духа. Толстой же прежде всего видит устойчивый, природный строй человеческой жизни, ее растительно-животные процессы. Достоевский на своем знании человеческого духа основывает свои предвидения. Толстой же прямолинейно бунтует против того растительно-животного человеческого быта, который он исключительно видит. И для Достоевского оказывается невозможной моралистическая прямолинейность Толстого. Толстой с неподражаемым совершенством дает художественное благообразие ставших форм жизни. Как для художника становящегося, для Достоевского оказывается недостижимым это художественное благообразие. Художество Толстого есть Аполлоново искусство. Художество Достоевского – Дионисово искусство. И еще в одном отношении замечательно соотношение Толстого и Достоевского. Толстой всю жизнь искал Бога, как ищет его язычник, природный человек, от Бога в естестве своем далекий. Его мысль была занята теологией, и он был очень плохой теолог. Достоевского мучит не столько тема о Боге, сколько тема о человеке и его судьбе, его мучит загадка человеческого духа. Его мысль занята антропологией, а не теологией. Он не как язычник, не как природный человек решает тему о Боге, а как христианин, как духовный человек решает тему о человеке. Поистине, вопрос о Боге – человеческий вопрос. Вопрос же о человеке – божественный вопрос, и, быть может, тайна Божья лучше раскрывается через тайну человеческую, чем через природное обращение к Богу вне человека. Достоевский не теолог, но к живому Богу он был ближе, чем Толстой. Бог раскрывается ему в судьбе человека. Быть может, следует быть поменьше теологом и побольше антропологом.

Был ли Достоевский реалистом? Прежде чем решать этот вопрос, нужно знать, может ли вообще великое и подлинное искусство быть реалистическим. Сам Достоевский иногда любил себя называть реалистом и считал реализм свой – реализмом действительной жизни. Конечно, он никогда не был реалистом в том смысле, в каком наша традиционная критика утверждала у нас существование реалистической школы Гоголя. Такого реализма вообще не существует, менее всего им был Гоголь и, уж конечно, не был им Достоевский. Всякое подлинное искусство символично, – оно есть мост между двумя мирами, оно ознаменовывает более глубокую действительность, которая и есть подлинная реальность. Эта реальная действительность может быть художественно выражена лишь в символах, она не может быть непосредственно реально явлена в искусстве. Искусство никогда не отражает эмпирической действительности, оно всегда проникает в иной мир, но этот иной мир доступен искусству лишь в символическом отображении. Искусство Достоевского все – о глубочайшей духовной действительности, о метафизической реальности, оно менее всего занято эмпирическим бытом. Конструкция романов Достоевского менее всего напоминает так называемый «реалистический» роман. Сквозь внешнюю фабулу, напоминающую неправдоподобные уголовные романы, просвечивает иная реальность. Не реальность эмпирического, внешнего быта, жизненного уклада, не реальность почвенных типов реальны у Достоевского. Реальна у него духовная глубина человека, реальна судьба человеческого духа. Реально отношение человека и Бога, человека и дьявола, реальны у него идеи, которыми живет человек. Те раздвоения

человеческого духа, которые составляют глубочайшую тему романов Достоевского, не поддаются реалистической трактовке. Потрясающе гениальная обрисовка отношений между Иваном Карамазовым и Смердяковым, через которые открываются два «я» самого Ивана, не может быть названа «реалистической». И еще менее реалистичны отношения Ивана и черта. Достоевский не может быть назван реалистом и в смысле психологического реализма. Он не психолог, он – пневматолог и метафизик-символист. За жизнью сознательной у него всегда скрыта жизнь подсознательная, и с нею связаны вещи предчувствия. Людей связывают не только те отношения и узы, которые видны при дневном свете сознания. Существуют более таинственные отношения и узы, уходящие в глубину подсознательной жизни. У Достоевского иной мир всегда вторгается в отношения людей этого мира. Таинственная связь связывает Мышкина с Настасьей Филипповной и Рогожиным, Раскольников со Свидригайловым, Ивана Карамазова со Смердяковым, Ставрогина с Хромоножкой и Шатовым. Все прикованы у Достоевского друг к другу какими-то нездешними узами. Нет у него случайных встреч и случайных отношений. Все определяется в ином мире, все имеет высший смысл. У Достоевского нет случайностей эмпирического реализма. Все встречи у него – как будто бы нездешние встречи, роковые по своему значению. Все сложные столкновения и взаимоотношения людей обнаруживают не объективно-предметную, «реальную» действительность, а внутреннюю жизнь, внутреннюю судьбу людей. В этих столкновениях и взаимоотношениях людей разрешается загадка о человеке, о его пути, выражается мировая «идея». Все это мало походит на так называемый «реалистический» роман. Если и можно назвать Достоевского реалистом, то реалистом мистическим. Историки литературы и литературные критики, любящие вскрывать разного рода влияния и заимствования, любят указывать на разного рода влияния на Достоевского, особенно в первый период его творчества. Говорят о влиянии В. Гюго, Жорж Занд, Диккенса, отчасти Гофмана. Но настоящее родство у Достоевского есть только с одним из самых великих западных писателей – с Бальзаком, который так же мало был «реалистом», как и Достоевский. Из великих русских писателей Достоевский непосредственно примыкает к Гоголю, особенно в первых своих повестях. Но отношение к человеку у Достоевского существенно иное, чем у Гоголя. Гоголь воспринимает образ человека разложившимся, у него нет людей, вместо людей – странные хари и морды. В этом близко к Гоголю искусство Андрея Белого. Достоевский же целостно воспринимал образ человека, открывал его в самом последнем и падшем. Когда Достоевский стал во весь свой рост и говорил свое творческое новое слово, он уже был вне всех влияний и заимствований, он – единственное, небывалое в мире творческое явление.

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

противоположностью Возрождению, изживающего в ней печальную и страдальческую судьбу. Наконец, вершины русской литературы – Толстой и Достоевский. В них нет ничего ренессансного. Они поражены религиозной болью и мукой, они ищут спасения. Это характерно для русских творцов, это очень национально в них – они ищут спасения, жаждут искупления, болеют о мире. В Достоевском достигает вершины русская литература, и в творчестве его выявляется этот мучительный и религиозно-серьезный характер русской литературы. В Достоевском сгущается вся тьма русской жизни, русской судьбы, но в тьме этой зашел свет. Скорбный путь русской литературы, преисполненный религиозной болью, религиозным исканием, должен был привести к Достоевскому. Но в Достоевском совершается уже прорыв в иные миры, виден свет. Трагедия Достоевского, как и всякая истинная трагедия, имеет катарсис, очищение и освобождение. Не видят и не знают Достоевского те, которых он исключительно повергает в мрак, в безысходность, которых он мучит и не радуется. Есть великая радость в чтении Достоевского, великое освобождение духа. Это – радость через страдание. Но таков христианский путь. Достоевский возвращает веру в человека, в глубину человека. Этой веры нет в плоском гуманизме. Гуманизм губит человека. Человек возрождается, когда верит в Бога. Вера в человека есть вера во Христа, в Бого-Человека. Через всю жизнь свою Достоевский пронес исключительное, единственное чувство Христа, какую-то иступленную любовь к лику Христа. Во имя Христа, из бесконечной любви к Христу порвал Достоевский с тем гуманистическим миром, пророком которого был Белинский. Вера Достоевского во Христа прошла через горнило всех сомнений и закалена в огне. Он пишет в своей записной книжке: «И в Европе такой силы атеистических выражений нет и не было. Стало быть, не как мальчик же я верую во Христа и Его исповедую. Через большое горнило сомнений моя Осанна прошла». Достоевский потерял юношескую веру в «Шиллера», – этим именем символически обозначал он все «высокое и прекрасное», идеалистический гуманизм. Вера в «Шиллера» не выдержала испытания, вера в Христа выдержала все испытания. Он потерял гуманистическую веру в человека, но остался верен христианской вере в человека, углубил, укрепил и обогатил эту веру. И потому не мог быть Достоевский мрачным, безысходно-пессимистическим писателем. Освобождающий свет есть и в самом темном и мучительном у Достоевского. Это – свет Христов, который и во тьме светит. Достоевский проводит человека через бездны раздвоения, – раздвоение основной мотив Достоевского, но раздвоение не губит окончательно человека. Через Бого-Человека вновь может быть восстановлен человеческий образ.

Достоевский принадлежит к тем писателям, которым удалось раскрыть себя в своем художественном творчестве. В творчестве его отразились все противоречия его духа, все бездонные его глубины. Творчество не было для него, как для многих, прикрытием того, что совершалось в глубине. Он ничего не утаил, и потому ему удалось сделать изумительные открытия о человеке. В судьбе своих героев он рассказывает о своей судьбе, в их сомнениях – о своих сомнениях, в их раздвоениях – о своих раздвоениях, в их преступном опыте – о тайных преступлениях своего духа. Биография Достоевского менее интересна, чем его творчество. Письма Достоевского менее интересны, чем его романы. Он всего себя вложил в свои произведения. И по ним можно изучить его. Поэтому Достоевский менее загадочен, чем многие другие писатели, его легче разгадать, чем, например, Гоголя. Гоголь – один из самых загадочных русских писателей. Он не открывал себя в своем творчестве, он унес с собой тайну своей личности в иной мир. И вряд ли удастся когда-либо ее вполне разгадать. Такой загадкой останется для нас личность Вл. Соловьева. В своих философских и богословских трактатах, в своей публицистике Вл. Соловьев прикрывал, а не открывал себя, в них не отражается противоречивость его природы. Лишь по отдельным стихотворениям можно кое о чем догадаться. Не таков Достоевский. Особенность его гения была такова, что ему удалось до глубины поведать в своем творчестве о собственной судьбе, которая есть вместе с тем мировая судьба человека. Он не скрыл от нас своего содомского идеала, и он же открыл нам вершины своего Мадонского идеала. Поэтому творчество Достоевского есть откровение. Эпилепсия Достоевского не есть поверхностная его болезнь, в ней открываются самые глубины его духа.

Достоевский любил называть себя «почвенником» и исповедовал почвенную идеологию. И это верно лишь в том смысле, что он был и оставался русским человеком, органически связанным с русским народом. Он никогда не отрывался от национальных корней. Но он не походил на славянофилов, он принадлежал уже совершенно другой эпохе. По сравнению со славянофилами Достоевский был русским скитальцем, русским странником по духовным мирам. У него не было своего дома и своей земли, не было уютного гнезда помещичьих усадеб. Он не связан уже ни с какой статикой быта, он

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

Поистине изумителен ум Достоевского, необычайна острота его ума. Это – один из самых умных писателей мировой литературы. Ум его не только соответствует силе его художественного дара, но, быть может, превосходит его художественный дар. В этом он очень отличается от Л. Толстого, который поражает неповоротливостью, прямолинейностью, почти плоскостью своего ума, не стоящего на высоте его гениального художественного дара. Конечно, не Толстой, а Достоевский был великим мыслителем. Творчество Достоевского есть изумительное по блеску, искристое, пронизывающее откровение ума. По силе и остроте ума из великих писателей с ним может быть сравнен лишь один Шекспир, великий ум Возрождения. Даже ум Гёте, величайшего из великих, не обладал такой остротой, такой диалектической глубиной, как ум Достоевского. И это тем более изумительно, что Достоевский пребывает в дионисической, оргийной стихии. Эта стихия, когда она целиком захватывает человека, обычно не благоприятствует остроте и зоркости ума, она замутняет ум. Но у Достоевского мы видим оргийность, экстатичность самой мысли, дионисична у него сама диалектика идей. Достоевский опьянен мыслью, он весь в огневом вихре мысли. Диалектика идеи у Достоевского опьяняет, но в опьянении этом острота мысли не угасает, мысль достигает последней остроты. Те, которые не интересуются идейной диалектикой Достоевского, трагическими путями его гениальной мысли, для кого он лишь художник и психолог, – те не знают много в Достоевском, не могут понять его духа. Все творчество Достоевского есть художественное разрешение идейной задачи, есть трагическое движение идей. Герой из подполья – идея, Раскольников – идея, Ставрогин, Кириллов, Шатов, П. Верховенский – идеи, Иван Карамазов – идея. Все герои Достоевского поглощены какой-нибудь идеей, опьянены идеей, все разговоры в его романах представляют изумительную диалектику идей. Все, что написано Достоевским, написано им о мировых «проклятых» вопросах. Это менее всего означает, что Достоевский писал тенденциозные романы; он писал для проведения каких-либо идей. Идеи совершенно имманентны его художеству, он художественно раскрывает жизнь идей. Он – «идейный» писатель в платоновском смысле слова, а не в том противном смысле, в каком это выражение обычно употреблялось в нашей критике. Он созерцает первичные идеи, но всегда в движении, в динамике, в трагической их судьбе, а не в покое. О себе Достоевский очень скромно говорил: «Шваховат я в философии (но не в любви к ней, в любви к ней силен)». Это значит, что академическая философия ему плохо давалась. Его интуитивный гений знал собственные пути философствования. Он был настоящим философом, величайшим русским философом. Для философии он дает бесконечно много. Философская мысль должна быть насыщена его созерцаниями. Творчество Достоевского бесконечно важно для философской антропологии, для философии истории, для философии религии, для нравственной философии. Он, быть может, малому научился у философии, но многому может ее научить, и мы давно уже философствуем о последнем под знаком Достоевского. Лишь философствование о предпоследнем связано с традиционной философией.

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

мира начинается в религиозно-церковной сфере, как отдаление в исключительно трансцендентный мир своей жизни духа и создания религии для души, устремленной к этому отнятому у нее духовному миру. Кончается же этот процесс позитивизмом, агностицизмом и материализмом, то есть совершенным обездушиванием человека и мира. Трансцендентный мир окончательно вытесняется в непознаваемое. Все пути сообщения пресекаются, и в конце концов этот мир совсем отрицается. Вражда официального христианства ко всякому гностицизму должна кончиться утверждением агностицизма, выбрасывание духовной глубины человека вовне должно привести к отрицанию всякого духовного опыта, к замыканию человека в «материальной» и «психологической» действительности. Достоевский как явление духа обозначает поворот внутрь, к духовной глубине человека, к духовному опыту, возвращение человеку его собственной духовной глубины, прорыв через замкнутую «материальную» и «психологическую» действительность. Для него человек есть не только «психологическое», но и духовное существо. Дух не вне человека, а внутри человека. Достоевский утверждает безграничность духовного опыта, снимает все ограничения, сметает все сторожевые посты. Духовные дали открываются во внутреннем имманентном движении. В человеке и через человека постигается Бог. Поэтому Достоевского можно признать имманентистом в глубочайшем смысле слова. Это и есть путь свободы, открываемый Достоевским. Он раскрывает Христа в глубине человека, через страдальческий путь человека, через свободу. Религия Достоевского по типу своему противоположна авторитарно-трансцендентному типу религиозности. Это – самая свободная религия, какую видел мир, дышащая пафосом свободы. В религиозном сознании своем Достоевский никогда не достигал окончательной цельности, никогда не преодолевал до конца противоречий, он был в пути. Но положительный пафос его был в небывалой религии свободы и свободной любви. В «Дневнике писателя» можно найти места, которые покажутся противоречивыми такому пониманию Достоевского. Но нужно сказать, что «Дневник писателя» заключает в себе и все основные идеи Достоевского, разбросанные в разных местах. Эти идеи потом с большей еще силой повторяются в его романах. Там есть уже идейная диалектика «Легенды о Великом Инквизиторе», в которой утверждается религия свободы. В противоположность часто высказываемому мнению нужно энергично настаивать на том, что дух Достоевского имел положительное, а не отрицательное направление. Пафос его был – пафос утверждения, а не отрицания. Он принимал Бога, человека и мир через все муки раздвоения и тьму. Достоевский до глубины понимал природу русского нигилизма. Но если он что-либо и отрицал, то отрицал нигилизм. Он – антинигилист. И это отличает его от Л. Толстого, который был заражен нигилистическим отрицанием. Ныне Достоевский стал нам ближе, чем когда-либо. Мы опять приблизились к нему. И много нового открывается у него для нас в свете познания пережитой нами трагической русской судьбы.

Глава II. Человек

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

У Достоевского нет ничего кроме человека: нет природы, нет мира вещей, нет в самом человеке того, что связывает его с природным миром, с миром вещей, с бытом, с объективным строем жизни. Существует только дух человеческий, и только он интересен, он исследуется. Н. Страхов, близко знавший Достоевского, говорит о

нем: «Все внимание его было устремлено на людей, и он схватывал только их природу и характер. Его интересовали люди, исключительно люди, с их душевным складом и образом их жизни, их чувств и мысли». Во время поездки Достоевского за границу «Достоевского не занимали особенно ни природа, ни исторические памятники, ни произведения искусства». Правда, у Достоевского есть город, есть городские трущобы, грязные трактиры и вонючие меблированные комнаты. Но город есть лишь атмосфера человека, лишь момент трагической судьбы человека, город пронизан человеком, но не имеет самостоятельного существования, он лишь фон человека. Человек отпал от природы, оторвался от органических корней и попал в отвратительные городские трущобы, где корчится в муках. Город – трагическая судьба человека. Город Петербург, который так изумительно чувствовал и описывал Достоевский, есть призрак, порожденный человеком в его отщепенстве и скитальчестве. В атмосфере туманов этого призрачного города зарождаются безумные мысли, созревают замыслы преступлений, в которых преступаются границы человеческой природы. Все сконцентрировано и сгущено вокруг человека, оторвавшегося от божественных первооснов. Все внешнее – город и его особая атмосфера, комнаты и их уродливая обстановка, трактиры с их вонью и грязью, внешние фабулы романа, – все это лишь знаки, символы внутреннего, духовного человеческого мира, лишь отображения внутренней человеческой судьбы. Ничто внешнее, природное или общественное, бытовое не имеет для Достоевского самостоятельной действительности. Грязные трактиры, в которых «русские мальчики» ведут разговоры о мировых вопросах, лишь символически отображенные моменты человеческого духа и диалектики идей, органически с этой судьбой сращенной. И вся сложность фабул, вся бытовая множественность действующих лиц, сталкивающихся в страстном притяжении или отталкивании, в вихре страстей есть лишь отображение судьбы единого человеческого духа во внутренней его глубине. Все это вращается вокруг загадки о человеке, все это нужно для обнаружения внутренних моментов его судьбы.

В конструкции романов Достоевского есть очень большая централизованность. Все и всё устремлено к одному центральному человеку, или этот центральный человек устремлен ко всем и всему. Человек этот – загадка, и все разгадывают его тайну. Все притягивает эта загадочная тайна. Вот «Подросток», одно из самых замечательных и недостаточно оцененных творений Достоевского. Все вращается вокруг центральной личности Версилова, одного из самых обаятельных образов у Достоевского, все насыщено страстным к нему отношением, притяжением или отталкиванием от него. У всех есть только одно «дело» – разгадать тайну Версилова, загадку его личности, его странной судьбы. Противоречивость природы Версилова всех поражает. И никто не может найти себе покоя, прежде чем разгадает тайну версиловской природы. Это и есть настоящее, серьезное, глубоко человеческое «дело», которым все заняты. У Достоевского вообще не бывают заняты другими «делами». С обычной точки зрения герои Достоевского могут производить впечатление бездельников. Но отношение между людьми и есть самое серьезное, единственное серьезное «дело». Человек выше всякого «дела». Человек и есть единственное «дело». Никакого другого «дела», никакого жизнестроительства в бесконечно-разнообразном человеческом царстве Достоевского найти нельзя. Образуется какой-то центр, центральная человеческая личность, и все вращается вокруг этой оси. Образуется вихрь страстных человеческих отношений, и все вовлечены в него. Все в исступлении вращаются в этом вихре. Этот вихрь поднимается из самой глубины человеческой природы. Из подземной, вулканической природы человека, из человеческой бездонности. Чем занят подросток, незаконный сын Версилова, о чем хлопочет с утра до вечера, куда вечно спешит, не имея передышки и отдыха? По целым дням бегает он от одного к другому, чтобы узнать «тайну» Версилова, разгадать загадку его личности. И это есть серьезное «дело». Все чувствуют значительность Версилова, и всех поражают противоречия его природы. Всем бросается в глаза глубокая иррациональность в его характере. Поставлена жизненная загадка о Версилове. Это есть загадка о человеке, о человеческой судьбе. Потому что в сложном, противоречивом, иррациональном характере Версилова, в судьбе необыкновенного человека скрыта загадка о человеке вообще. И кажется, что ничего нет кроме Версилова, все существует лишь для него и по отношению к нему, все лишь озаменовывает его внутреннюю судьбу. Такая же централизованная конструкция характерна для «Бесов». Ставрогин – солнце, вокруг которого все вращается. И вокруг Ставрогина поднимается вихрь, который переходит в беснование. Все тянется к нему, как к солнцу, все исходит от него и возвращается к нему, все есть лишь его судьба. Шатов, П. Верховенский, Кириллов – лишь части распавшейся личности Ставрогина, лишь эманация этой необычайной личности, в которой она истощается. Загадка Ставрогина, тайна Ставрогина – единственная тема «Бесов». Единственное «дело», которым все поглощены, есть

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
«дело» о Ставрогине. Революционное беснование есть лишь момент судьбы Ставрогина, означенное внутренней действительности Ставрогина, его своеволия. Глубина человека у Достоевского никогда не может быть выражена и выявлена в устойчивом быту, она всегда обнаруживается в огненном потоке, в котором расплавляются и сгорают все устойчивые формы, все охлажденные и застывшие бытовые уклады. Так вводит Достоевский в самую глубину противоречий человеческой природы, прикрытых внешним покровом быта у художников другого типа. Раскрытие глубины человека влечет к катастрофе, за грани благоустройства этого мира. Так раскрывается в «Бесах» распад необыкновенной человеческой личности, истощившей свои силы в безмерности своих стремлений, не способной к избранию и жертве.

Концепция «Идиота» противоположна концепции «Подростка» и «Бесов». В «Идиоте» все движение идет не к центральной фигуре князя Мышкина, а от нее ко всем. Мышкин разгадывает всех, прежде всего двух женщин, Настасью Филипповну и Аглаю, полон вещей предчувствий, интуитивных прозрений. Он всем идет на помощь. Человеческие отношения – единственное «дело», которым он целиком захвачен. Сам он живет в тихом экстазе. Вокруг него – бурные вихри. Загадочно-иррациональное, «демоническое» начало в Ставрогине и Версиллове напрягает и накаляет окружающую атмосферу, порождает вокруг себя бесовское кружение. Тоже иррациональное, но «ангелическое» начало в Мышкине не порождает из себя беснования, но оно не может излечить от беснования, хотя Мышкин всей душой хочет быть целителем. Мышкин не вполне, не до конца человек, его природа светлая, но ущербная. Полного человека потом Достоевский попытается показать в Алеше. Очень интересно, что в то время как «темные» – Ставрогин, Версиров, Иван Карамазов разгадываются, к ним все движется, «светлые» – Мышкин, Алеша сами разгадывают других, от них идет движение ко всем. Алеша разгадывает Ивана («Иван – загадка»), Мышкин прозревает в душу Настасьи Филипповны и Аглаи. «Светлые», Мышкин, Алеша, наделяются даром прозрения, они идут на помощь людям. «Темные», Ставрогин, Версиров, Иван Карамазов, наделяются загадочной природой, которая всех мучает и терзает. Такова концепция центростремительного и центробежного движения в романах Достоевского. Иная концепция «Преступления и наказания». Там судьба человека раскрывается не в человеческой множественности, не в раскаленной атмосфере человеческих соотношений. Раскольников разгадывает границы человеческой природы наедине с собой, он экспериментирует над собственной природой. «Темный» Раскольников не был еще «загадкой», подобно Ставрогину или Ивану. Это еще стадия в судьбе человека, в путях человеческого своеволия, предшествующая Ставрогину и Ивану Карамазову, менее сложная. Загадочен не сам Раскольников, загадочно его преступление. Человек переходит свои границы. Но своеволие не изменило еще коренным образом человеческой природы. Герой «Записок из подполья», Раскольников ставят проблемы и загадки. Версиров, Иван Карамазов, Ставрогин сами – проблемы и загадки.

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

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
своеволие. Отщепенец от природной, органической жизни ввергается Достоевским в чистилище и ад города, и там проходит он свой путь страдания, искупает вину свою.

Очень поучительно сопоставить отношение к человеку у Данте, Шекспира и Достоевского. У Данте человек – органическая часть объективного миропорядка, божественного космоса. Он – член иерархической системы. Над ним небо, под ним ад. Бог и дьявол – реальности миропорядка, данного человеку извне. Круги ада с ужасными своими мучениями лишь подтверждают существование такого объективного божественного миропорядка. Бог и дьявол, небо и ад раскрываются не в глубинах человеческого духа, не в бездонности духовного опыта, а даны человеку, обладают реальностью, подобной реальностям предметного материального мира. Таково средневековое мирозерцание, связанное еще тесно с мирозерцанием античного человека. Человек ощущал над собой небо с небесной иерархией, а под собой преисподнюю. Данте был гениальным выразителем мироощущения средневекового человека. Космос как иерархический организм не был еще поколеблен, человек твердо в нем пребывал. С эпохи Возрождения, с начала новых времен радикально меняется созерцание мира. Начинается гуманистическое самоутверждение человека. Человек замыкается в своем природном мире. Небо и преисподняя закрываются для нового человека. Открывается бесконечность миров, но нет уже единого, иерархического организованного космоса. Бесконечное и пустое астрономическое небо не походит уже на небо Данте, небо средневековья. И понятен ужас, который внушала Паскалю бесконечность пространств. Человек потерян в этих бесконечных пространствах, не имеющих строения космоса. Но он уходит в свой обширный человеческий душевный мир, он еще крепче принакает к земле, боится оторваться от нее, боится чуждой ему бесконечности. Начинается гуманистическая эпоха новой истории, в которой изживаются творческие силы человека. Человек почувствовал себя свободным, не прикованным ни к какому объективному, извне данному космическому порядку. Шекспир был одним из величайших гениев Возрождения. Творчество его раскрывает впервые бесконечно сложный и многообразный человеческий душевный мир, мир человеческих страстей, шипучей игры человеческих сил, полный энергии и мощи. Дантовского неба, дантовского ада уже нет в творчестве Шекспира. Положение человека у Шекспира определяется гуманистическим мирозерцанием. Это гуманистическое мирозерцание обращено к душевному миру человека, а не к миру духовному, не к последней духовной глубине. Человек переходит на периферию душевной жизни, отрывается от духовных центров. Шекспир был величайшим психологом гуманистического искусства.

В иную мировую эпоху, в ином возрасте человека является Достоевский. И у него человек не принадлежит уже тому объективному космическому порядку, которому принадлежал человек Данте. Человек в новой истории попробовал было окончательно водвориться на поверхности земли, он замкнулся в свой чисто человеческий мир. Бог и дьявол, небо и ад окончательно были оттеснены в сферу непознаваемого, с которой нет никаких путей сообщения, и наконец лишены были всякой реальности. Человек стал двухмерным, плоскостным существом, он лишен был измерения глубины. У него осталась только душа, но дух отлетел от него. Творческие силы ренессансной эпохи оказались исчерпанными. Исчезла радость Ренессанса, игра избыточных творческих сил. И почувствовал человек, что почва под ним не так тверда и незыблема, как ему казалось. Из закрытого измерения глубины начали слышаться подземные удары, начала обнаруживаться вулканичность подпочвы. Бездна разверзлась в глубине самого человека, и там снова открылся Бог и дьявол, небо и ад. Но первые движения в глубину должны были быть движением во тьме, дневной свет душевного человеческого мира и мира материального, к которому он был обращен, начал гаснуть, а новый свет сразу еще не возгорелся. Вся новая история была испытанием свободы человеческой, в ней были отпущены на свободу человеческие силы. Но в конце этой исторической эпохи испытание человеческой свободы переносится на большую глубину, в иное измерение, и там испытывается человеческая судьба. Пути человеческой свободы из мира душевного, освещенного дневным светом новой истории, переносятся в мир духовный. И этот мир духовный должен был вначале произвести впечатление спуска в преисподнюю. Там вновь открываются человеку и Бог и небо, а не только дьявол и ад, но не как объективный порядок, данный человеку извне, а как встреча с последней глубиной человеческого духа, как изнутри открывающиеся реальности. Это и есть творчество Достоевского. В нем человек занимает существенно иное положение, чем у Данте и Шекспира. Он не принадлежит объективному порядку, но он не остается на поверхности земли и на поверхности своей души. Духовная жизнь возвращается человеку, но из глубины, изнутри, через тьму, через чистилище и ад. Поэтому путь Достоевского есть путь духовной имманентности, а не трансцендентности. Это не значит, конечно, что он

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

Подпольный человек отвергает всякую рациональную организацию всеобщей гармонии и благополучия. «Я несколько не удивлюсь, – говорит герой „Записок из подполья“, – если вдруг ни с того ни с сего, среди всеобщего будущего благоразумия возникнет какой-нибудь джентльмен с неблагородной или, лучше сказать, с ретроградной и насмешливой физиономией, упрет руки в бока и скажет нам всем: а что, господа, не столкнуть ли нам все это благоразумие с одного раза, ногой, прахом, единственно с той целью, чтобы все эти логарифмы отправились к черту и чтобы нам опять по своей глупой воле пожить (курсив мой. – Н.Б.). Это бы еще ничего, но обидно то, что ведь непременно последователей найдет; так человек устроен. И все то от самой пустейшей причины, которой бы, кажется, и упоминать не стоит; именно от того, что человек, всегда и везде, кто бы он ни был, любил действовать так, как хотел, а вовсе не так, как повелевали ему разум и выгода; хотеть же можно и против собственной выгоды, а иногда и положительно должно. Свое собственное вольное и свободное хотение, свой собственный, хотя бы и самый дикий каприз, своя фантазия, раздраженная иногда хотя бы даже до сумасшествия, – это-то и есть та самая, пропущенная, самая выгодная выгода, которая ни под какую классификацию не подходит и от которой все системы и теории постоянно разлетаются к черту. И отчего это взяли все эти мудрецы, что человеку надо какого-то нормального, какого-то добровольного хотения. С чего это непременно вообразили они, что человеку надо непременно благоразумно-выгодного хотения. Человеку надо только одного самостоятельного хотения, чего бы это ни стоило и к чему бы ни привело». «Есть один только случай, только один, когда человек может нарочно, сознательно пожелать себе даже вредного, глупого, даже глупейшего, а именно: чтобы иметь право пожелать себе даже и глупейшего и не быть связанным обязанностью желать себе одного только умного. Ведь это глупейшее, ведь этот свой каприз и в самом деле, господа, может быть всего выгоднее для нашего брата, из всего, что есть на земле, особенно в иных случаях. А в частности, может быть выгоднее всех выгод, даже и в том случае, если приносит нам явный вред и противоречит самым здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, потому что, во всяком случае, сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность» (курсив мой. – Н.Б.). Человек не арифметика, человек – существо проблематическое и загадочное. Природа человека антиномична и полярна до самой глубины. «Чего же можно ожидать от человека, как от существа, одаренного такими странными качествами? Человек пожелает самого пагубного вздора, самой неэкономической бессмыслицы, единственно для того, чтобы ко всему этому положительному благоразумию примешать свой пагубный фантастический элемент. Именно свои фантастические мечты, свою пошлейшую глупость пожелает удержать за собой единственно для того, чтобы самому себе подтвердить, что люди все еще люди, а не фортепианные клавиши». «Если вы скажете, что и это все можно рассчитать по табличке, и хаос, и мрак, и проклятие, так что уж одна возможность предварительного расчета все остановит и рассудок возьмет свое, так человек

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

В этих потрясающих по гениальности, по остроте ума мыслях нужно искать первоисточник всех открытий, которые Достоевский делает о человеке на протяжении всего своего творческого пути. К человеку должна быть применена не арифметика, а высшая математика. Судьба человеческая никогда не основывается на той истине, что дважды два четыре. Человеческая природа никогда не может быть рационализирована. Всегда остается иррациональный остаток, и в нем – источник жизни. Невозможно рационализировать и человеческое общество. И в обществе всегда остается и действует иррациональное начало. Человеческое общество не муравейник, и не допустит человеческая свобода, которая влечет к тому, чтобы «по своей глупой воле пожить», превращения общества в муравейник. Джентльмен с ретроградной и насмешливой физиономией и есть восстание личности, индивидуального начала, восстания свободы, не допускающей никакой принудительной рационализации, никакого навязанного благополучия. Тут уже определяется глубокая вражда Достоевского к социализму, к Хрустальному Дворцу, к утопии земного рая. Это потом до глубины раскроется в «Бесах» и в «Братьях Карамазовых». Человек не может допустить, чтоб его превратили в «фортепианную клавишу» и в «штифтик». У Достоевского было исступленное чувство личности. Все его миросозерцание проникнуто персонализмом. С этим была связана и центральная для него проблема бессмертия. Достоевский – гениальный критик современного эвдемонизма, он раскрывает несовместимость его со свободой и достоинством личности.

Был ли сам Достоевский человеком из подполья, сочувствовал ли он идейно диалектике человека из подполья? Этого вопроса нельзя ставить и решать статически. Он должен быть решен динамически. Миросозерцание подпольного человека не есть положительное миросозерцание Достоевского. В своем положительном религиозном миросозерцании Достоевский изобличает пагубность путей своеволия и бунта подпольного человека. Это своеволие и бунт приведут к истреблению свободы человека и к разложению личности. Но подпольный человек со своей изумительной идейной диалектикой об иррациональной человеческой свободе есть момент трагического пути человека, пути изживания свободы и испытания свободы. Свобода же есть высшее благо, от нее не может отказаться человек, не перестав быть человеком. То, что отрицает подпольный человек в своей диалектике, отрицает и сам Достоевский в своем положительном миросозерцании. Он будет до конца отрицать рационализацию человеческого общества, будет до конца отрицать всякую попытку поставить благополучие, благоразумие и благоденствие выше свободы, будет отрицать грядущий Хрустальный Дворец, грядущую гармонию, основанную на уничтожении человеческой личности. Но он поведет человека дальнейшими путями своеволия и бунта, чтобы открыть, что в своеволии истребляется свобода, в бунте отрицается человек. Путь свободы ведет или к человекобожеству, и на этом пути человек находит свой конец и свою гибель, или к Богочеловечеству, и на этом пути находит свое спасение и окончательное утверждение своего образа. Человек только и есть, если он образ и подобие Божие, если есть Бог. Если нет Бога, если он сам бог, то нет и человека, то погибает и его образ. Лишь во Христе разрешается проблема человека. Идейная диалектика подпольного человека есть лишь начальный момент идейной диалектики самого Достоевского; она там начинается, а не завершается. Завершается же положительно в «Братьях Карамазовых». Но одно остается несомненным: нет возврата к тому

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
подневольному, принудительно рационализированному сознанию, против которого восстает подпольный человек. Человек должен пройти через свободу. И Достоевский показывает, как человек, когда его насильственно втискивают в рассудочные рамки и жизнь его распределяют по таблицам, «нарочно сумасшедшим на этот случай сделается, чтобы не иметь рассудка и настоять на своем». Он признает «фантастический элемент» в человеке существенным для человеческой природы. Ставрогин, Версиков, Иван Карамазов будут «загадкой», потому что вообще человеческая природа загадочна в своей антиномичности, в своей иррациональности, в своей потребности в страдании.

В своей антропологии Достоевский открывает, что человеческая природа в высшей степени динамична, в глубине ее огненное движение. Покой, статичность существуют лишь в верхнем, в самом поверхностном пласте человека. За устойчивым бытием, за душевным благообразием скрыты бури, разверзнутся темные бездны. Достоевский интересуется человеком, когда он уже пришел в состояние бурного движения. Он опускается в эти темные бездны и там добывает свет. Свет – не только для благообразной поверхности, свет может засветить и в темной бездне, и это более подлинный свет. Это огненное движение в человеке происходит от полярности человеческой природы, от столкновения скрытых в ней противоположностей. Полярность, антиномичность идет до самой глубины человеческой природы. В самой глубине не покой, не единство, а страстное движение. Достоевский не созерцает покоя вечности в глубине. В этом созерцании Достоевского очень отлично от созерцания Платона, от созерцания многих мистиков. Не только в телесном и душевном плане происходят бурные столкновения полярных противоположностей, но и в плане духовном. Движением захватывается не только поверхность бытия, но и сама глубина бытия. Это очень существенно для антропологии и онтологии Достоевского. В этом он противоположен эстетическому мирозерцанию эллинского гения. Он принадлежит миру христианскому, в котором окончательно раскрылась трагическая динамика бытия. Русский, славянский гений не сходится также в своем созерцании последних глубин бытия с гением германским, как он отразился в германском идеализме. Германец склонен видеть столкновение Бога и дьявола, света и тьмы на периферии бытия, но когда он идет в глубину духовной жизни, то видит там Бога, созерцает свет – полярность исчезает. У русского Достоевского полярность божеского и дьявольского начала, бурное столкновение света и тьмы раскрывается в самой глубине бытия. Бог и дьявол борются в самых глубинах человеческого духа. Зло имеет глубинную, духовную природу. Поле битвы Бога и дьявола очень глубоко заложено в человеческой природе. Достоевскому открывалось трагическое противоречие не в той психической сфере, в которой все его видят, а в бытийственной бездне. Трагедия полярности уходит как бы в самую глубь божественной жизни. И различие между «божеским» и «дьявольским» не совпадает у Достоевского с обычным различием между «добрым» и «злым» – различием периферическим. Если бы Достоевский раскрыл до конца учение о Боге, об Абсолютном, то он принужден был бы признать полярность самой божественной природы, темную природу, бездну в Боге, что-то родственное учению Якова Бёме об *Ungrund*'e. Человеческое сердце полярно в самой своей первооснове, но сердце человеческое заложено в бездонной глубине бытия.

Достоевскому принадлежат изумительные слова, что «красота спасет мир». Для него не было ничего выше красоты. Красота – божественна, но и красота, высший образ онтологического совершенства, – представляется Достоевскому полярной, двоящейся, противоречивой, страшной, ужасной. Он не созерцает божественный покой красоты, ее платоническую идею, он в ней видит огненное движение, трагическое столкновение. Красота раскрывалась ему через человека. Он не созерцает красоты в космосе, в божественном миропорядке. Отсюда – вечное беспокойство и в самой красоте. Нет покоя в человеке. Красота захвачена гераклитовым током. Слишком известны эти слова Мити Карамазова: «Красота – это страшная и ужасная вещь. Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог создал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Красота. Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как в юные, беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил». И еще: «Красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, и поле битвы – сердце людей». И Николай Ставрогин «в обоих полюсах находил совпадение красоты, одинаковость наслаждения», чувствовал равнопритягательность идеала Мадонны и идеала содомского. Достоевского мучило, что есть красота не только в идеале

Мадонны, но и в идеале содомском. Он чувствовал, что и в красоте есть темное, демоническое начало. Мы увидим, что он находил темное, злое начало и в любви к людям. Так глубоко шло у него созерцание полярности человеческой природы.

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

Что же новое приоткрылось Достоевскому о человеке? Он не только возвращается к старой и вечной христианской истине о человеке после гуманистического отпадения от нее и забвения ее. Опыт гуманистического периода истории, испытание человеческой свободы не прошли даром. Это не было чистой потерей и чистым ущербом в человеческой судьбе. Новая душа народилась после этого опыта, с новыми сомнениями, с познанием нового зла, но и с новыми горизонтами и далями, с жадью нового богообщения. Человек вступил уже в иной, в более зрелый духовный возраст. И христианская, глубоко христианская антропология Достоевского отличается уже от антропологии святоотеческой. Учение о человеке отцов и учителей церкви, учение о пути человеческого, которому научает нас жизнь и творения святых, отвечает не на все запросы человека в нынешнем его духовном возрасте, знает не все человеческие сомнения и соблазны. Человек не стал лучше, не стал ближе к Богу, но бесконечно усложнилась его душа и обострилось его сознание. Старая христианская душа знала грех и попадала во власть дьяволу. Но она не знала того раздвоения человеческой личности, которое узнала душа, исследуемая Достоевским. Старое зло было яснее и проще. Соблазнительные и манящие пути человекобожества не раскрылись еще перед ней так, как они раскрылись перед душой Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Ивана Карамазова. И трудно было бы современную душу излечить от ее духовных болезней одними старыми лекарствами. Достоевский познал это. Он знал не меньше, чем знал Ницше, но он знал и то, чего Ницше не знал. Современник же Достоевского Феофан Затворник, один из самых авторитетных наших православно-аскетических писателей, не знал того, что познали Достоевский и Ницше, и потому не мог бы ответить на муку, рожденную новым человеческим опытом. Они познали, что страшно свободен человек и что свобода эта трагична, возлагает бремя и страдание. И увидели они раздвоение путей вверх от человека к Богочеловеку и человекобогу. Человеческая душа предстала в момент своей богоотставленности, и этот опыт оказался своеобразным религиозным опытом, в котором после погружения в тьму загорается новый свет. И потому христианство Достоевского очень отличается от христианства Феофана Затворника. И потому старцы Оптиной пустыни не признали его вполне своим, прочитав «Братья Карамазовы». Открылся путь ко Христу через беспредельную свободу. Изобличается соблазнительная ложь человекобожества на самом пути беспредельной свободы. И это было уже новым словом о человеке.

Творчество Достоевского означает не только кризис, но и крушение гуманизма, внутреннее его изобличение. В этом имя Достоевского должно быть поставлено рядом с именем Ницше. После Достоевского и Ницше невозможен уже возврат к старому рационалистическому гуманизму, гуманизм превзойден. Гуманистическое самоутверждение и самодовольство человека находит свой конец у Достоевского и Ницше. Дальше лежит путь или к Богочеловеку или к сверхчеловеку, человекобогу. На одном человеческом останавливаться уже нельзя. Кириллов хочет сам стать

Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского filosoff.org
богом. Ницше хочет преодолеть человека, как стыд и позор, и идет к сверхчеловеку. Последние пределы гуманистического своеволия и самоутверждения – гибель человека в сверхчеловеке. В сверхчеловеке не сохраняется человек, он преодолевается, как стыд и позор, как бессилие и ничтожество. Человек есть лишь средство для явления сверхчеловека. Сверхчеловек есть кумир, идол, перед которым падает ниц человек, который пожирает человека и все человеческое. Для познавшего соблазн сверхчеловека не может уже быть соблазнительным гуманизм. Гуманизм есть царство середины. Европейский гуманизм духовно кончился в Ницше, который был плоть от плоти и кровь от крови гуманизма и жертвой за его грехи. Но раньше Ницше в гениальной диалектике своей о человеке Достоевский раскрыл этот роковой и неотвратимый конец гуманизма, эту гибель человека на пути человекобожества. Есть огромное различие между Достоевским и Ницше. Достоевский знал соблазн человекобожества, он глубоко исследовал пути человеческого своеволия. Но он знал другое, видел свет Христов, в котором избличалась тьма человекобожества. Он был духовно-зрячий. Ницше же сам был во власти идей человекобожества; идея сверхчеловека истребила у него человека. У Достоевского же до конца сохраняется человек. В человекобоге погибает человек, и в Богочеловеке сохраняется человек. Только христианство спасает идею человека, навеки сохраняя образ человека. Бытие человека предполагает бытие Бога. Убийство Бога есть убийство человека. На могиле двух великих идей – Бога и человека (христианство – религия Богочеловека и Богочеловечества), восстает образ чудовища, убивающего Бога и человека, образ грядущего человекобога, сверхчеловека, антихриста. У Ницше нет ни Бога, ни человека, а лишь неведомый сверхчеловек. У Достоевского есть и Бог, и человек. Бог у него никогда не поглощает человека, человек не исчезает в Боге, человек остается до конца и навеки веков. В этом Достоевский был христианином в глубочайшем смысле слова.

Изумительно, что дионисический экстаз у Достоевского никогда не ведет к исчезновению человеческого образа, к гибели человеческой индивидуальности. В Греции языческий дионисизм вел к растерзанию человеческой индивидуальности, к исчезновению человеческого образа в безликой природной стихии. Дионисические экстазы всегда были опасны для человеческого образа. Но никакой экстаз, никакое исступление не ведет у Достоевского к отрицанию человека. Это очень оригинальная черта у Достоевского. Антропологизм Достоевского – явление совершенно исключительное и небывалое. Образ человека, границы личности не без основания связываются с началом аполлоновским, с началом формы. Начало же дионисическое обычно понимают как снятие принципа индивидуализации, разрыв граней личности. У Достоевского это иначе. Он весь дионисичен, а не аполлоничен, в экстазе и исступлении. И в этой исступленной экстатической стихии с еще большей силой утверждается образ человека, лик человека. Человек в своей огненной полярности и динамичности остается у него до самой глубины, человек неистребим. В этом Достоевский отличается не только от греческого дионисизма, но и от многих мистиков христианской эпохи, у которых остается лишь божественное и исчезает человеческое. Достоевский хочет идти до самой глубины божественной жизни вместе с человеком. Человек принадлежит глубине вечности. И все творчество Достоевского есть предстательство о человеке. Все религиозное миросозерцание Достоевского противоположно духу монофизитства. Он до конца признает не одну природу, божественную или человеческую, а две природы: и божественную и человеческую. И по сравнению с религиозным антропологическим сознанием Достоевского даже православное и католическое сознание может показаться уклоном к монофизитству, поглощением природы человеческой природой божественной. Ни у кого, кажется, в истории мира не было такого отношения к человеку, как у Достоевского. И в самом последнем человеке, в самом страшном падении человеческом сохраняется образ и подобие Божие. Его любовь к человеку не была гуманистической любовью. Он соединял в этой любви бесконечность сострадания с какой-то жестокостью. Он проповедовал человеку путь страдания. И это связано было с тем, что в центре его антропологического сознания заложена идея свободы. Без свободы нет человека. И всю свою диалектику о человеке и его судьбе Достоевский ведет как диалектику о судьбе свободы. Но путь свободы есть путь страдания. И этот путь страдания должен быть до конца пройден человеком. Чтобы до конца узнать все, что открылось Достоевскому о человеке, нужно обратиться к его исследованию о свободе и зле.

Глава III. Свобода

Тема о человеке и его судьбе для Достоевского есть прежде всего тема о свободе. Судьба человека, его страдальческие странствования определяются его свободой.

Свобода стоит в самом центре миросозерцания Достоевского. И сокровенный пафос его есть пафос свободы. Удивительно, что до сих пор это не было достаточно сознано о Достоевском. Приводят многие места «Дневника писателя», в которых он будто бы был врагом свободы общественно-политической, консерватором и даже реакционером, и эти совершенно внешние подходы мешают увидеть свободу как сердцевину всего творчества Достоевского, как ключ к пониманию его миросозерцания. То, что называли «жестокостью» Достоевского, связано с его отношением к свободе. Он был «жесток», потому что не хотел снять с человека бремени свободы, не хотел избавить человека от страданий ценою лишения его свободы, возлагал на человека огромную ответственность, соответствующую достоинству свободных. Можно было бы облегчить муки человеческие, отняв у человека свободу. И Достоевский исследует до глубины эти пути, эти пути облегчения и устройства человека без свободы его духа. У Достоевского есть поистине гениальные мысли о свободе, и нужно их вскрыть. Свобода для него есть и антроподицея и теодицея в ней нужно искать и оправдания человека и оправдания Бога. Весь мировой процесс есть задание темы о свободе, есть трагедия, связанная с выполнением этой темы. Достоевский исследует судьбу человека, отпущенного на свободу. Его интересует лишь человек, пошедший путем свободы, судьба человека в свободе и свободы в человеке. Все его романы – трагедии – испытание человеческой свободы. Человек начинает с того, что бунтующе заявляет о своей свободе, готов на всякое страдание, на безумие, лишь бы чувствовать себя свободным. И вместе с тем человек ищет последней, предельной свободы.

Существуют две свободы: первая – изначальная свобода и последняя – конечная свобода. Между этими двумя свободами лежит путь человека, полный мук и страданий, путь раздвоения. Еще Бл. Августин в своей борьбе с пелагианством учил о двух свободах: *libertas minor* и *libertas major*. Низшая свобода была для него изначальная, первая свобода, которая есть свобода избрания добра, она связана с возможностью греха; высшая свобода была последней, конечной свободой – свободой в Боге, в добре. Бл. Августин был апологетом второй свободы, *libertas major*, и в конце концов пришел к учению о предопределении. Хотя в церковном сознании и возобладали полупелагианство, но Бл. Августин оказал влияние на католичество, неблагоприятное для свободы. Он дал санкцию преследованию и смертной казни еретиков. Остается несомненным: существует не одна, а две свободы, первая и последняя, свобода избрания добра и зла и свобода в добре, или свобода иррациональная и свобода в разуме. Сократ знал лишь вторую свободу, свободу разумную. И евангельские слова: «познайте Истину, и Истина сделает вас свободными» – относятся ко второй свободе, свободе во Христе. Когда мы говорим, что человек должен освободить себя от низших стихий, от власти страстей, должен перестать быть рабом самого себя и окружающего мира, то мы имеем в виду вторую свободу. Высшее достижение свободы духа относится ко второй свободе. Свобода первого Адама и свобода второго Адама, свобода во Христе – разные свободы. Истина делает человека свободным, но человек должен свободно принять Истину, он не может быть насильственно, по принуждению к ней приведен. Христос дает человеку последнюю свободу, но человек должен свободно принять Христа. «Ты возжелал свободной любви человека, чтобы свободно пошел он за Тобой, прельщенный и плененный Тобой» (слова Великого Инквизитора). В этом свободном принятии Христа – все достоинство христианина, весь смысл акта веры, который и есть акт свободы. Достоинство человека, достоинство его веры предполагает признание двух свобод: свободы добра и зла и свободы в добре, свободы в избрании Истины и свободы в Истине. Свобода не может быть отождествлена с добром, с истиной, с совершенством. Свобода имеет свою самобытную природу, свобода есть свобода, а не добро. И всякое смешение и отождествление свободы с самим добром и совершенством есть отрицание свободы, есть признание путей принуждения и насилия. Принудительное добро не есть уже добро, оно перерождается в зло. Свободное же добро, которое есть единственное добро, предполагает свободу зла. В этом трагедия свободы, которую до глубины исследовал и постиг Достоевский. В этом скрыта тайна христианства. Раскрывается трагическая диалектика. Добро не может быть принудительным, нельзя принудить к добру. Свобода добра предполагает свободу зла. Свобода же зла ведет к истреблению самой свободы, к перерождению в злую необходимость. Отрицание же свободы зла и утверждение исключительной свободы добра тоже ведет к отрицанию свободы, к перерождению свободы в добрую необходимость. Но добрая необходимость не есть уже добро, ибо добро предполагает свободу. Эта трагическая проблема свободы мучила христианскую мысль на протяжении всей ее истории. С ней связаны споры Бл. Августина с пелагианством, учение об отношении между свободой и благодатью, споры, вызванные янсенизмом, уклоня Лютера в сторону августиновского предопределения, мрачное учение Кальвина, отрицавшее как будто бы всякую свободу. Христианская мысль была

Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского filosoff.org
сдавлена двумя опасностями, двумя призраками – злой свободы и доброго принуждения. Свобода погибала или от раскрывавшегося в ней зла, или от принуждения в добре. Костры инквизиции были страшными свидетельствами этой трагедии свободы, трудности разрешить ее даже для христианского сознания, просвещенного светом Христовым. Отрицание первой свободы, свободы в вере, в принятии истины должно вести к учению о предопределении. Сама Истина приводит к себе, без участия свободы. Мир католический соблазнился свободой, склонялся к отрицанию свободы, отрицанию свободы веры, свободы совести, к насилию в истине и добре. Мир православный не так был этим соблазнен, но и в нем не была еще вполне раскрыта истина о свободе. Ибо существует не только свобода в Истине, но и Истина о свободе. И не должно ли искать разрешения вековой темы о свободе в том, что Христос не только Истина, которая дает свободу, но и Истина о свободе, свободная Истина, что Христос есть свобода, свободная любовь. Тут примешиваются формальные и материальные моменты в понимании свободы. Первую свободу, как свободу формальную, склонны отрицать те, которые уже знают Истину и свободу в Истине. Вторая свобода понимается как материальная свобода, свобода, направленная на Истину. Христианское сознание как бы не соглашается стать на формальную точку зрения и защищать свободу совести, свободу веры, как формальное право человека. Христианство знает истину, которая делает свободной. И эта Истина – исключительная; она не терпит наряду с собой других истин, не терпит лжи. Но не скрывается ли какой-либо ошибки в этом, казалось бы, безупречном ходе мысли? Ошибка скрыта в предположении, что свободу совести, свободу веры, свободу добра и зла можно защищать исключительно с формальной точки зрения. Свобода в христианстве есть не формальная, а материальная Истина. Сама Истина Христова есть Истина о свободе. Христианство есть религия свободы. Само содержание христианской веры требует признания свободы веры, свободы совести, не только второй, но и первой свободы. Христианство есть преодоление трагедии свободы и необходимости. Благодать Христа и есть свобода, которая не истребляется злом (исключительность первой свободы) и не истребляется принудительностью в добре (исключительность второй свободы). Христианство есть свободная любовь, и в благодати свободной любви примиряется свобода Божья и свобода человеческая. Истина Христова бросает обратный свет и на первую свободу, утверждает ее как неотрывную часть самой Истины. Свобода духа человеческого, свобода совести входит в содержание христианской Истины. Все это не было еще до конца раскрыто старым христианским сознанием, и менее всего католическим. Достоевский делает огромный шаг вперед в деле раскрытия этой Истины.

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

Путь свободы есть путь нового человека христианского мира. Античный человек или человек древнего Востока не знал этой свободы, он был закован в необходимости, в природном порядке, покорен року. Только христианство дало человеку эту свободу, первую свободу и последнюю свободу. В христианстве открылась не только свобода второго Адама, вторично в духе рожденного человека, но и свобода первого Адама, не только свобода добра, но и свобода зла. Греческая мысль допускала лишь рациональную свободу. Христианство открывает также иррациональное начало свободы. Иррациональное начало раскрывается в содержании жизни, и в нем скрыта тайна свободы. Эллиническое сознание боялось этого иррационального содержания, как беспредельного – апэйрон, как материи, оно боролось с ним началом формы, внесением предела – пэрос. Поэтому грек созерцал мир замкнутым формой, пределом,

не видел далей. Человек христианского мира не боится уже так бесконечности, бесконечного содержания жизни. Ему раскрывается бесконечность, разверзаются дали. С этим связано иное отношение к свободе у человека нового христианского мира, чем у человека античного. Свобода противостоит исключительному господству начала формы, ограничивающего предела. Свобода предполагает бесконечность. Для грека это был исключительно хаос. Для человека христианского мира бесконечность не только хаос, но и свобода. Бесконечные человеческие стремления возможны только в христианском мире. Фауст есть явление христианского периода истории, он невозможен в мире античном. Фаустовские бесконечные стремления наиболее характерны для христианской Европы. Только в христианском мире возможен Байрон. Манфред, Каин, Дон-Жуан могли явиться только в христианской Европе. Эта бунтующая свобода, эти бурные, тревожные, не знающие предела стремления, это иррациональное содержание жизни – явления внутри христианского мира. Бунт человеческой личности против миропорядка, против рока – внутренне христианское явление. Греческая трагедия, как и вершины греческой философии, указывали на неизбежность прорыва за пределы замкнутого античного мира, они вели к новому христианскому миру. Но в греческой трагедии и греческой философии не раскрывалась еще фаустовская душа, эта новая, страшная свобода.

Бунтующая свобода в героях Достоевского достигает последних пределов напряженности. Герои Достоевского знаменуют новый момент в человеческой судьбе внутри христианского мира, более поздний момент, чем Фауст. Фауст стоит еще в середине этого пути. Раскольников, Ставрогин, Кириллов, Иван Карамазов стоят уже в конце пути. После Фауста возможен был еще XIX век, который с увлечением занялся осушением болот, к чему в конце и пришел Фауст. После героев Достоевского открывается неведомый XX век, великая неизвестность, которая открывает себя как кризис культуры, как конец целого периода всемирной истории. Искание человеческой свободы вступает в новый фазис. Свобода у Достоевского есть не только христианское явление, но и явление нового духа. Она принадлежит новому периоду в самом христианстве. Это есть переход христианства из периода исключительного трансцендентного его понимания в период более имманентного его понимания. Человек выходит из-под внешней формы, внешнего закона и страдальческими путями добывает себе внутренний свет. Все переходит в последнюю глубину человеческого духа. Там должен раскрыться новый мир. Трансцендентное сознание, объективировавшее Истину христианства вовне, не могло до конца раскрыть христианской свободы. Христос должен явиться человеку на свободных путях его, как последняя свобода, свобода в Истине. Он открывается в глубине. Первая свобода предоставляется человеку, она изживает себя и переходит в свою противоположность. Эту трагическую судьбу свободы и показывает Достоевский в судьбе своих героев: свобода переходит в своеволие, в бунтующее самоутверждение человека. Свобода делается беспредметной, пустой, она опустошает человека. Так беспредметна и пуста свобода Ставрогина и Версилова, разлагает личность свобода Свидригайлова и Федора Павловича Карамазова. Доводит до преступления свобода Раскольникова и Петра Верховенского. Губит человека демоническая свобода Кириллова и Ивана Карамазова. Свобода как своеволие истребляет себя, переходит в свою противоположность, разлагает и губит человека. С внутренней имманентной неизбежностью ведет такая свобода к рабству, угашает образ человека. Не внешняя кара ожидает человека, не закон извне налагает на человека свою тяжелую руку, а изнутри, имманентно раскрывающееся Божественное начало поражает человеческую совесть, от опаляющего огня Божьего сгорает человек в той тьме и пустоте, которую он сам избрал себе. Такова судьба человека, судьба человеческой свободы. И Достоевский с потрясающей гениальностью раскрывает эту судьбу. Человек должен идти путем свободы. Но свобода переходит в рабство, свобода губит человека, когда человек в буйстве своей свободы не хочет знать ничего высшего, чем человек. Если нет ничего выше самого человека, то нет и человека. Если нет у свободы содержания, предмета, нет связи человеческой свободы со свободой божественной, то нет и свободы. Если все дозволено человеку, то свобода человеческая переходит в рабствование самому себе. А рабство у самого себя губит самого человека. Образ человеческий держится природой высшей, чем он сам. Свобода человеческая достигает своего окончательного выражения в свободе высшей, свободе в Истине. Такова неотвратимая диалектика свободы. Она ведет к пути богочеловеческому. В Богочеловечестве соединяется человеческая свобода с божественной свободой, человеческий образ с божественным образом. Внутренним опытом, внутренним изживанием свободы добывается свет этой Истины. Возврата к исключительному господству внешнего закона, к жизни в необходимости и принуждении не может быть. Остается лишь восстановление загубленной свободы в Истине, то есть во Христе. Но Христос не есть внешний закон, внешний строй жизни. Царство Его несоизмеримо с царством мира сего. И Достоевский гневно

Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского filosoff.org
изобличает все уклоны христианства к религии принуждения и насилия. Свет Истины, благо окончательной свободы не могут быть получены извне. Христос и есть последняя свобода, не та беспредметная, бунтующая и самозамыкающаяся свобода, которая губит человека, истребляет его образ, но та содержательная свобода, которая утверждает образ человека в вечности. Об этой Истине должна свидетельствовать судьба Раскольникова и Ставрогина, Кириллова и Ивана Карамазова. Ложно направленная свобода погубила их. Но это не значит, что их нужно было держать в принуждении, под исключительной властью внешне регулирующего закона. Гибель их светоносна для нас. Трагедия их есть гимн свободе.

* * *

У Достоевского была идея, что без свободы греха и зла, без испытания свободы мировая гармония не может быть принята. Он восстает против всякой принудительной гармонии, будет ли она католической, теократической или социалистической. Свобода человека не может быть принята от принудительного порядка, как его дар. Свобода человека должна предшествовать такому порядку и такой гармонии. Через свободу должен идти путь к порядку и гармонии, к мировому соединению людей. Нелюбовь Достоевского к католицизму и социализму, как будет видно дальше, связана с этой невозможностью примириться с принудительным порядком и гармонией. Свободу человеческого духа противопоставляет он и католицизму, и социализму. В этом смысл бунта джентльмена с насмешливой и ретроградной физиономией. Достоевский не принимает ни того рая, в котором невозможна еще свобода духа, ни того рая, в котором она уже невозможна. Человек должен был пройти через выпадение из принудительного миропорядка, должен через свободу своего духа провести миропорядок. Вера, на которой хотел Достоевский организовать общественный порядок, должна быть свободной верой. На свободе человеческой совести покоится эта вера. «Через горнило сомнений моя Осанна прошла», – пишет Достоевский о себе. И он хотел бы, чтобы всякая вера была закалена в горниле сомнений. Достоевский был, вероятно, самым страстным защитником свободы совести, какого только знал христианский мир. «Свобода их веры Тебе была дороже всего», – говорит Великий Инквизитор Христу. И он мог это сказать самому Достоевскому: «Ты возжелал свободной любви человека». «Вместо твердого древнего закона, – свободным сердцем должен был человек решать впредь сам, что добро и что зло, имея в руководстве Твой образ лишь перед собой». В этих словах Великого Инквизитора Христу чувствуется исповедание веры самого Достоевского. Он отвергает «чудо, тайну и авторитет» как насилие над человеческой совестью, как лишение человека свободы его духа. Три искушения, которыми искушал дьявол Христа в пустыне, направлены были против свободы человеческого духа, свободы человеческой совести. Чудо должно быть от веры, а не вера от чуда. Тогда только вера свободна. Никто не насилует человеческой совести в явлении Христа. Религия Голгофы есть религия свободы. Сын Божий, явившийся в мир в «зраке раба» и распятый на кресте, растерзанный миром, обращен к свободе человеческого духа. Ничто не насилует в образе Христа, не заставляет верить в Него как в Бога. Он не был силой и мощью в царстве этого мира. Он проповедовал царство не от мира сего. В этом скрыта основная тайна христианства, тайна свободы. Нужна необычайная свобода духа, подвиг свободной веры, свободного обличения «невидимых вещей», чтобы за рабым образом Иисуса увидеть своего Бога. И когда Петр сказал Иисусу: «Ты – Христос, Сын Бога Живого», – он совершил подвиг свободы. Из глубоких недр свободной человеческой совести раздалась эта фраза, определившая ход всемирной истории. И каждый человек в христианском мире должен повторить слова Петра из глубины своего свободного духа, своей свободной совести. В этом все достоинства христианина. Не одному Петру присуще это достоинство свободы духа, но и всякому христианину. Достоевский верил, что в восточном православии более сохранилась христианская свобода, чем в западном католицизме. Тут было с его стороны преувеличение. Он часто бывал несправедлив к католическому миру, который невозможно признать целиком захваченным духом антихристианским. И он не хотел видеть уклонов и срывов в мире православном. В византизме, в императорской теократии не больше было христианской свободы, чем в папской теократии. Но некоторое преимущество православия перед католицизмом в вопросе о свободе он верно подметил. Тут помогает недостроенность православия. Сам же он в своей религии свободы духа выходит за пределы исторического православия и католицизма, он обращен к грядущему, в его откровениях о свободе есть что-то пророческое. Но он все-таки плоть от плоти и кровь от крови русского православия. Достоевский открыл, что антихристово начало не что иное, как отрицание свободы духа, как насилие над человеческой совестью. И он до глубины

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
исследует это начало. Христос – свобода, Антихрист – принуждение, насилие, рабство духа. Антихристово начало принимает разные обличья в истории – от католической теократии до атеистического социализма и анархизма.

«Через горнило сомнений» должны пройти Раскольников, Ставрогин, Кириллов, Версиров, Иван Карамазов. Из глубины их духа, их свободной совести должны раздаться слова Петра: «Ты – Христос, Сын Бога Живого». Достоевский почувствовал, что спасение их было в этом. Они должны погибнуть, если не найдут в себе свободной силы духа узнать в Иисусе Сына Божьего. Но если узнают, тогда свобода подпольного человека перейдет в свободу сынов Божьих. Путь исследования свободы Достоевский начинает со свободы «подпольного человека». Безграничной представляется эта свобода. Подпольный человек хочет перейти границы человеческой природы, он исследует и испытывает эти границы. Если так свободен человек, то не все ли дозволено, не разрешено ли какое угодно преступление во имя высших целей, вплоть до отцеубийства, не равноценен ли идеал Мадонский и идеал содомский, не должен ли человек стремиться к тому, чтобы самому стать богом? Не обязан ли человек объявить своеволие? Достоевский почувствовал, что в свободе подпольного человека заложено семя смерти. Свобода Раскольникова, переходящая границы человеческой природы, порождает сознание собственного ничтожества, бессилия, несвободы. Свобода Ставрогина переходит в совершенную немощь, безразличие, в истощение и угасание личности. Свобода Кириллова, пожелавшего стать Богом, кончается страшной, бесплодной гибелью. Быть может, наиболее важен тут Кириллов. Кириллов сознает своеволие как долг, как священную обязанность. Он должен объявить своеволие, чтобы человек достиг высшего состояния. И он чистый человек, отрешенный от страстей и влечений, в нем есть черты безблагодатной святости. Но и самый чистый человек, отвергший Бога и возжелавший самому стать богом, обречен на гибель. Он уже теряет свою свободу. Он – одержимый, он во власти духов, природу которых он сам не знает. И Кириллов являет нам образ тихого беснования и одержимости, сосредоточенной в себе. В свободе его духа произошли уже болезненные процессы перерождения. Он менее всего свободный духом человек. На путях человекобожества погибает человеческая свобода и погибает человек. Это – основная тема Достоевского. Так погибает свобода и у других раздвоенных героев Достоевского, у всех заблудившихся в путях своеволия. В Свидригайлове или Федоре Павловиче Карамазове мы уже встречаемся с таким разрушением личности, при котором не может быть и речи о свободе. Безудержная, безмерная свобода сладострастия делает человека его рабом, лишает свободы духа. Достоевский большой мастер в описании перерождения и вырождения личности под влиянием одержимости злой страстью или злой идеей. Он исследует онтологические последствия этой одержимости. Когда безудержная свобода переходит в одержимость, она погибает, ее уже нет. Когда человек начинает бесноваться, он не свободен еще. Свободен ли Версиров – один из самых благородных образов Достоевского? Его страсть к Екатерине Николаевне есть одержимость. Эта страсть вогнана внутрь. Она истощила его. В своем отношении к идеям он не знает свободного волевого избрания. Противоположные идеи притягивают его. Он хотел бы сохранить за собой свободу и потому потерял ее. Он – раздвоен. Раздвоенный человек не может быть свободен. Но обречен на раздвоение всякий, кто не совершает акта свободного избрания предмета любви. Разработка темы свободы достигает вершины в «Братьях Карамазовых». Своеволье и бунт Ивана Карамазова – вершина путей безблагодатной человеческой свободы. Тут с необычайной гениальностью обнаруживается, что свобода как своеволие и человеческое самоутверждение должна прийти к отрицанию не только Бога, не только мира и человека, но также и самой свободы. Свобода истребляет себя. И этим завершается идейная диалектика. Достоевский обнаруживает, что в конце пути темной, непросветленной свободы подстерегает окончательное истребление свободы, злое принуждение и злая необходимость. Учение Великого Инквизитора, как и учение Шигалева, порождены своеволием, богопротивлением. Свобода переходит в своеволие, своеволие переходит в принуждение. Это – роковой процесс. Свобода человеческого духа, свобода религиозной совести отрицается теми, которые шли путями своеволия.

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

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org

«безграничному деспотизму». Свобода как произвол и своеволие, свобода безбожная не может не породить «безграничного деспотизма». Такая свобода заключает в себе величайшее насилие. Такая свобода не несет в себе гарантий свободы. Бунт своеволия ведет к отрицанию Смысла жизни, к отрицанию Истины. Живой Смысл и живая Истина подменяются своевольным устройением жизни, созданием человеческого благополучия в социальном муравейнике. Этот процесс перерождения свободы в «безграничный деспотизм» занимает очень важное место в мирозерцании Достоевского. В революционной идеологии левой русской интеллигенции, по внешности столь свободолобивой, он избличает возможность «безграничного деспотизма». Он многое увидел первый и увидел дальше других. Он знал, что революция, которую он ощутил в подземном, подпочвенном слое России, не приведет к свободе, что началось движение к окончательному порабощению человеческого духа. Уже в изумительных мыслях героя «Записок из подполья» намечается то, что окончательно раскрывается в П. Верховенском, Шигалева, Великом Инквизиторе. Как кошмар давила и преследовала Достоевского идея о том, что человечество, изменившее Истине Христовой, в своем бунте и своеволии должно прийти к системе «безграничного деспотизма» Шигалева, П. Верховенского, Великого Инквизитора. Это – одна и та же система. В ней совершается отречение от свободы человеческого духа во имя счастья людей. Социальный эвдемонизм противоположен свободе. Ничего не остается, кроме принудительной организации социального счастья, если нет Истины. Революция совершается не во имя свободы, а во имя тех же начал, во имя которых пылали костры инквизиции, во имя «тысячи миллионов счастливых младенцев». Человек не мог вынести бремени свободы духа, он устранился страдальческого пути свободы. И он отказывается от свободы, предает свободу, бежит от нее к принудительному устройению человеческого счастья. Это отрицание свободы началось с безграничного ее утверждения как своеволия. Такова роковая диалектика свободы. Но, если ложная свобода переходит в «безграничный деспотизм», совершенное истребление свободы, то и ложное равенство должно привести к неслыханному неравенству, к тираническому господству привилегированного меньшинства над большинством. Достоевский всегда думал, что революционная демократия и революционный социализм, одержимые идеей абсолютного равенства, в последних пределах своих должны привести к господству небольшой кучки над остальным человечеством. Такова система Шигалева и такова же система Великого Инквизитора. Достоевский не раз возвращался к этой мысли в «Дневнике писателя». Эта мысль сверлила его, не давала ему покоя. Истинная свобода и истинное равенство возможны лишь во Христе, на пути Богочеловеческом. На пути антихристового своеволия, на пути человекобожества ждет лишь неслыханная тирания. Одержимость идеей всеобщего счастья, всеобщего соединения людей без Бога заключает в себе страшную опасность гибели человека, истребления свободы его духа. Таковы жизненные последствия свободы как своеволия и бунта. Но своеволие и бунт против мирового смысла закрывают для человеческого сознания самый доступ к идее свободы. Свобода духа начинает идеологически отрицаться, как ставшая недоступной для ума, оторвавшегося от вечного Смысла. «Эвклидов ум» – выражение, которое любил Достоевский, – бессилён постигнуть идею свободы, она недоступна ему, как совершенно иррациональная тайна. Бунт «Эвклидова ума» против Бога связан с отрицанием свободы, с непониманием свободы. Если нет свободы как последней тайны миротворения, то мир этот с его муками и страданиями, со слезами невинно замученных людей не может быть принят. И не может быть принят Бог, сотворивший такой ужасный, безобразный мир. Человек в своем своеволии и бунте, в восстании своего «Эвклидова ума» мнит, что он мог бы сотворить лучший мир, в котором не было бы такого зла, таких страданий, не было бы слезинки невинного ребенка. Такова логика богоборчества во имя любви к добру. Бога нельзя принять, потому что мир так плох, потому что в мире царит такая неправда и несправедливость. Свобода привела к этому богоборчеству и мироборчеству. И тут опять открывается роковая диалектика свободы, внутренняя трагедия свободы. Оказывается, что бунтующая свобода привела к отрицанию самой идеи свободы, к невозможности постигнуть тайну мира и тайну Бога в свете свободы. Ибо, поистине, можно принять Бога и принять мир, сохранить веру в Смысл мира, если в основе бытия лежит тайна иррациональной свободы. Тогда только может быть постигнут источник зла в мире и оправдан Бог в существовании этого зла. В мире так много зла и страдания, потому что в основе мира лежит свобода. И в свободе – все достоинство мира и достоинство человека. Избежать зла и страдания можно лишь ценой отрицания свободы. Тогда мир был бы принудительно добрым и счастливым. Но он лишился бы своего богоподобия. Ибо богоподобие это прежде всего в свободе. Тот мир, который сотворил бы бунтующий «Эвклидов ум» Ивана Карамазова, в отличие от Божьего мира, полного зла и страдания, был бы добрый и счастливый мир. Но в нем не было бы свободы, в нем все было бы принудительно рационализировано. Это изначально, с первого дня был бы тот счастливый социальный муравейник, та

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
принудительная гармония, которую пожелал бы свергнуть «джентльмен с ретроградной и насмешливой физиономией». Трагедии мирового процесса не было бы, но не было бы и Смысла, связанного со свободой. «Эвклидов ум» мог бы построить мир исключительно на необходимости, и мир этот был бы исключительно рациональным миром. Все иррациональное было бы из него изгнано. Но Божий мир не имеет Смысла, соизмеримого с «Эвклидовым умом». Смысл этот для «Эвклидова ума» есть непроницаемая тайна. «Эвклидов ум» ограничен тремя измерениями. Смысл же Божьего мира может быть постигнут, если перейти в четвертое измерение. Свобода есть Истина четвертого измерения, она непостижима в пределах трех измерений. «Эвклидов ум» бессилён разрешить тему о свободе. Все объявившие своеволие и бунт приходят у Достоевского к отрицанию свободы, потому что сознание их суживается, входит в границы трех измерений, закрывает для них иные миры. Бунт начался со свободы, а окончился попыткой построить мир на одной необходимости. Достоевский с изумительной диалектической силой исследует роковые последствия бунтующего рационализма для человеческого сознания и бунтующего революционализма для человеческой жизни. Бунт, начавшийся с безграничной свободы, неизбежно приходит к безграничной власти необходимости в мышлении и безграничному деспотизму в жизни. Так пишет Достоевский свою изумительную теодицею, которая есть также и антроподицея. Есть одно только вековечное возражение против Бога – существование зла в мире. Эта тема является для Достоевского основной. И все творчество его есть ответ на это возражение. И я бы так парадоксально формулировал этот ответ. Бог именно потому и есть, что есть зло и страдание в мире, существование зла есть доказательство бытия Божьего. Если бы мир был исключительно добрым и благим, то Бог был бы не нужен, то мир был бы уже богом. Бог есть потому, что есть зло. Это значит, что Бог есть потому, что есть свобода. И Достоевский доказывает бытие Божье через свободу, свободу человеческого духа. Те, которые отрицают у него свободу духа, отрицают и Бога, и наоборот. Мир принудительно добрый и благой, мир гармонический в силу неотвратимой необходимости был бы безбожный мир, был бы рациональный механизм. И те, которые отвергают Бога и свободу человеческого духа, стремятся к превращению мира в такой рациональный механизм, в такую принудительную гармонию. Тему о свободе Достоевский трактует динамически, а не статически, его свобода все время находится в диалектическом движении, в ней раскрываются внутренние противоречия, и она переходит из одного фазиса в другой. Поэтому для людей статического мышления и статического сознания трудно понимать великие откровения Достоевского о свободе. Они требуют «да» или «нет», в то время как такие ответы не могут быть даны. Свобода есть трагическая судьба человека и мира, судьба самого Бога, и она лежит в самом центре бытия, как первоначальная его тайна. Мы еще увидим, что диалектика о свободе достигает у Достоевского своего завершения в «Легенде о Великом Инквизиторе», в которой концентрируются все темы, соединены все нити.

Глава IV. Зло

С темой о свободе связана у Достоевского тема о зле и преступлении. Зло необъяснимо без свободы. Зло является на путях свободы. Без этой связи со свободой не существует ответственности за зло. Без свободы за зло был бы ответствен Бог. Достоевский глубже чем кто-либо понимал, что зло есть дитя свободы. Но понимал также, что без свободы нет добра. Добро есть также дитя свободы. С этим связана тайна жизни, тайна человеческой судьбы. Свобода – иррациональна, и потому она может создать и добро, и зло. Но отвергнуть свободу на том основании, что она может породить зло, значит породить зло еще большее. Ибо лишь свободное добро есть добро, принуждение же и рабство, соблазняющиеся добродетелью, есть антихристово зло. Тут все загадки, антиномии и тайны. Достоевский не только ставит нас перед этими загадками, но и много делает для их разгадывания. У Достоевского было очень своеобразное, исключительное отношение к злу, которое может многих соблазнить. И нужно до конца понять, как он ставил и разрешал проблему зла. Путь свободы переходит в своеволие, своеволие ведет к злу, зло – к преступлению. Проблема преступления занимает центральное место в творчестве Достоевского. Он не только антрополог, но и своеобразный криминалист. Исследование пределов и границ человеческой природы приводит к исследованию природы преступления. В преступлении человек переходит эти пределы и границы. Отсюда необычный интерес к преступлению. Какую судьбу претерпевает человек, преступающий границы дозволенного, какие перерождения в его природе от этого происходят? Достоевский раскрывает онтологические последствия преступления. И вот оказывается, что свобода, перешедшая в своеволие, ведет ко злу, зло – к преступлению, преступление с внутренней неизбежностью – к наказанию. Наказание

подстерегает человека в самой глубине его собственной природы. Достоевский всю жизнь боролся против внешнего отношения к злу. Его романы и статьи «Дневника писателя» полны уголовными процессами. Этот странный интерес к преступлению и наказанию определяется тем, что вся духовная природа Достоевского восставала против внешнего объяснения зла и преступления из социальной среды и отрицания на этом основании наказания. Достоевский с ненавистью относился к этой позитивно-гуманитарной теории. Он видел в ней отрицание глубины человеческой природы, отрицание свободы человеческого духа и связанной с ней ответственности. Если человек есть лишь пассивный рефлекс внешней социальной среды, если он не ответственное существо, то нет человека и нет Бога, нет свободы, нет зла и нет добра. Такое принижение человека, такой отказ от своего первородства вызывает в Достоевском гнев. Он не может спокойно говорить об этом учении, столь преобладавшем в его время. Он готов стоять за самые суровые наказания, как соответствующие природе ответственных, свободных существ. Зло заложено в глубине человеческой природы, в ее иррациональной свободе, в ее отпадении от природы божественной, оно имеет внутренний источник. Сторонники суровых наказаний более глубоко смотрят на природу преступления и на природу человека вообще, чем гуманистическое отрицание зла. Во имя достоинства человека, во имя его свободы Достоевский утверждает неизбежность наказания за всякое преступление. Этого требует не внешний закон, а самая глубина свободной совести человека. Человек сам не может примириться с тем, что он не ответствен за зло и преступление, что он не свободное существо, не дух, а отражение социальной среды. В гневе Достоевского, в его жестокости звучит голос, восставший за достоинство человека и за его первородство. Недостойно ответственного свободного существа слагать с себя бремя ответственности и возлагать его на внешние условия, чувствовать себя игрой этих внешних условий. Все творчество Достоевского есть изобличение этой клеветы на человеческую природу. Зло есть знак того, что есть внутренняя глубина в человеке. Зло связано с личностью, только личность может творить зло и отвечать за зло. Безличная сила не может быть ответственна за зло, не может быть его первоисточником. Отношение к злу связано у Достоевского с его отношением к личности, с его персонализмом. Безответственный гуманизм отрицает зло, потому что отрицает личность. Достоевский боролся с гуманизмом во имя человека. Если существует человек, человеческая личность в измерении глубины, то зло имеет внутренний источник, оно не может быть результатом случайных условий внешней среды. И соответствует высшему достоинству человека, его богосыновству думать, что путь страдания искупает преступление и сжигает зло. Очень существенна для антропологии Достоевского эта мысль, что лишь через страдание подымается человек ввысь. Страдание есть показатель глубины.

Отношение Достоевского к злу было глубоко антиномично. И сложность этого отношения заставляет некоторых сомневаться в том, что это отношение было христианским. Одно несомненно: отношение Достоевского к злу не было законническое отношение. Достоевский хотел познать зло, и в этом он был гностиком. Зло есть зло. Природа зла – внутренняя, метафизическая, а не внешняя, социальная. Человек, как существо свободное, ответствен за зло. Зло должно быть изобличено в своем ничтожестве и должно сгореть. И Достоевский пламенно изобличает и сжигает зло. Это одна сторона его отношения к злу. Но зло есть также путь человека, трагический путь его, судьба свободного, опыт, который может также обогатить человека, возвести его на высшую ступень. У Достоевского есть также эта другая сторона в отношении к злу – имманентное постижение зла. Так переживают зло свободные сыны, а не рабы. Имманентный опыт зла изобличает его ничтожество; в этом опыте сгорает зло и человек приходит к свету. Но эта истина опасна, она существует для подлинно свободных и духовно зрелых. От несовершеннолетних она должна быть скрыта. И потому Достоевский может казаться опасным писателем, его нужно читать в атмосфере духовной освобожденности. И все-таки нужно признать, что нет писателя, который так могущественно бы боролся со злом и тьмой, как Достоевский. Законническая мораль катехизиса не может быть ответом на муку тех его героев, которые вступили на путь зла. Зло не внешне карается, а имеет неотвратимые внутренние последствия. Кара закона за преступление есть лишь внутренняя судьба преступника. Все внешнее есть лишь означенование внутреннего. Муки совести страшнее для человека, чем внешняя кара государственного закона. И человек, пораженный муками совести, ждет наказания, как облегчения своей муки. Закон государства – этого «холодного чудовища», несоизмерим с человеческой душой. В следствии и процессе Мити Карамазова Достоевский изобличает неправду государственного закона. Для Достоевского душа человеческая имеет больше значения, чем все царства мира. В этом он был до глубины христианин. Но душа сама ищет меча государственного, сама подставляет себя под его удары. Наказание есть момент ее внутреннего пути.

* * *

Лишь раб или несовершеннолетний может понять тезис Достоевского о зле так, что нужно идти путем зла, чтобы получить новый опыт и обогатиться. На Достоевском нельзя построить эволюционной теории зла, по которой зло есть лишь момент в эволюции добра. Такой эволюционный оптимизм, защищаемый многими теософами, совершенно противоположен трагическому духу Достоевского. Он менее всего был эволюционистом, для которого зло есть недостаток добра или этап в развитии добра. Зло было для него зло. Зло должно сгореть в адском огне. И он проводит зло через этот адский огонь. Невозможны никакие детские игры или хитрости со злом. Безумно думать, что человек может сознательно пойти путем зла, чтобы получить от этого как можно более удовлетворения, а потом еще более преуспеть в добре. Это совершенно недостойное состояние сознания. В такой аргументации нет внутренней серьезности. Пусть трагический опыт зла обогащает духовный мир человека, обостряет его знания. Пусть нет возврата к более элементарному состоянию, предшествующему этому опыту зла. Но когда тот, кто идет путем зла, кто переживает опыт зла, начинает думать, что зло его обогащает, что зло есть лишь момент добра, момент его восхождения, он падает еще ниже, разлагается и погибает, отрезает себе путь к обогащению и восхождению. Такой человек не может ничему научиться из опыта зла, не может уже подняться. Только изобличение зла, только великое страдание от зла может поднять человека на большую высоту. Самодовольство во зле и есть гибель. И Достоевский показывает, какую муку претерпевает душа от зла и как сама она изобличает в себе зло. Зло есть трагический путь человека, судьба человека, испытание человеческой свободы. Но зло не есть необходимый момент эволюции добра. Зло – антиномично. А оптимистически-эволюционное понимание зла есть рациональное снятие этой антиномии. Можно обогатиться от опыта зла, достигнуть большей остроты сознания, но для этого нужно пройти через страдание, испытать ужас гибели, изобличить зло, свергнуть его в адский огонь, искупить свою вину. Зло связано со страданием и должно привести к искуплению. Достоевский верит в искупающую и возрождающую силу страдания. Для него жизнь есть прежде всего искупление вины через страдание. Поэтому свобода неизбежно связана с искуплением. Свобода привела человека на путь зла. Зло было испытанием свободы. Зло же должно привести к искуплению. В зле, порожденном свободой, погибает свобода, переходит в свою противоположность. Искупление восстанавливает свободу человека, возвращает ему свободу. Поэтому Христос-Искупитель и есть свобода. Достоевский во всех своих романах проводит человека через этот духовный процесс, через свободу, зло и искупление. Старец Зосима и Алеша изображены им как люди, которые познали зло и пришли к высшему состоянию. В Алеше есть карамазовская стихия, ее обнаруживают в нем и брат Иван, и Грушенька. Он сам в себе ее чувствует. По замыслу Достоевского, Алеша должен быть у него человеком, который прошел через испытание свободы. Так понимал Достоевский судьбу человека. Проблема преступления есть проблема о том, все ли дозволено. Все ли дозволено? Эта тема всегда мучила Достоевского, она становилась перед ним все в новых и в новых формах. На эту тему написаны «Преступление и наказание», а также в значительной степени «Бесы» и «Братья Карамазовы». Тема эта ставится испытанием человеческой свободы. Когда пошел человек путем свободы, перед ним стал вопрос, существуют ли нравственные границы его природы, на все ли он может дерзнуть. Свобода, переходящая в своеволие, не хочет уже знать никаких святынь, никаких ограничений. Если нет Бога, если сам человек бог, то все дозволено. И вот человек испытывает свои силы, свое могущество, свое призвание стать человекобогом. Человек делается одержимым какой-нибудь «идеей», и в этой одержимости уже начинает угасать его свобода, он становится рабом какой-то посторонней силы. Этот процесс гениально изображен Достоевским. Тот, кто в своеволии своем не знает границ своей свободы, теряет свободу, тот становится одержимым «идеей», которая его поработает. Таков – Раскольников. Он совсем не производит впечатления свободного человека. Он – маньяк, одержимый ложной «идеей». У него нет нравственной автономии, ибо нравственная автономия дается самоочищением и самоосвобождением. Что за «идея» у Раскольникова? У Достоевского все ведь имеют свою «идею». Раскольников испытывает границы собственной природы, человеческой природы вообще. Он считает себя принадлежащим к избранной части человечества, не к обыкновенным людям, а к замечательным людям, призванным благодетельствовать человечество. Он думает, что все можно, и хочет испытать свое могущество. И вот нравственная задача, которая стоит перед человеком с таким сознанием, Достоевским упрощается до элементарной теоремы. Может ли необыкновенный человек, призванный послужить человечеству, убить самое ничтожное и самое безобразное человеческое существо,

отвратительную старушонку-процентщицу, которая ничего, кроме зла, не причиняет людям, для того чтобы этим открыть себе путь в будущем к благодетельствованию человечества. Дозволено ли это? И вот с поразительной силой обнаруживается в «Преступлении и наказании», что это не дозволено, что такой человек духовно убивает себя. Тут в имманентно изживаемом опыте показывается, что не все дозволено, потому что природа человеческая сотворена по образу и подобию Божьему и потому всякий человек имеет безусловное значение. Своевольное убийство даже самого последнего из людей, самого зловредного из людей не разрешается духовной природой человека. Когда человек в своеволии своем истребляет другого человека, он истребляет и самого себя, он перестает быть человеком, теряет свой человеческий образ, его личность начинает разлагаться. Никакая «идея», никакие «возвышенные» цели не могут оправдать преступного отношения к самому последнему из ближних. «Ближний» дороже «дальнего», всякая человеческая жизнь, всякая человеческая душа больше стоит, чем благодетельствование грядущего человечества, чем отвлеченные «идеи». Таково христианское сознание. И это раскрывает Достоевский. Человек, который мнил себя Наполеоном, великим человеком, человекобогом, преступив границы дозволенного богоподобной человеческой природой, низко падает, убеждается, что он не сверхчеловек, а бессильная, низкая, трепещущая тварь. Раскольников сознает свое совершенное бессилие, свое ничтожество. Испытание пределов своей свободы и своего могущества привело к ужасным результатам. Раскольников вместе с ничтожной и зловредной старушонкой уничтожил самого себя. После «преступления», которое было чистым экспериментом, потерял он свою свободу и раздавлен своим бессилием. У него нет уже гордого сознания. Он понял, что легко убить человека, что эксперимент этот не так труден, но что это не дает никакой силы, что это лишает человека духовной силы. Ничего «великого», «необыкновенного», мирового по своему значению не произошло от того, что Раскольников убил процентщицу, он был раздавлен ничтожеством происшедшего. Вечный закон вступил в свои права, и он подпал под его власть. Христос пришел не нарушать, а исполнить закон. И свобода, которую несет с собой Новый Завет, не бунтует против Ветхого Завета, а лишь открывает еще высший мир. И Раскольников должен подпасть под действие непреложного ветхозаветного закона. Не так поступали те, которые были подлинно великими и гениальными, которые совершали великие деяния для всего человечества. Они не считали себя сверхчеловеками, которым все дозволено, они жертвенно служили сверхчеловеческому и потому только много могли дать человеческому. Раскольников прежде всего раздвоенный, рефлектирующий человек, его свобода уже поражена внутренней болезнью. Не таковы подлинно великие люди, в них есть цельность. Достоевский избличает лживость претензий на сверхчеловечество. Обнаруживается, что ложная идея сверхчеловечества губит человека, что претензия на безмерную силу обнаруживает слабость и немощь. Все эти современные стремления к сверхчеловеческому могуществу ничтожны и жалки, они кончаются низвержением человека в нечеловеческую слабость. И вечной оказывается природа нравственной и религиозной совести. Мука совести не только обличает преступления, но и обличает бессилие человека в его ложных претензиях на могущество. Муки совести Раскольникова не только обнаруживают, что он преступил предел дозволенного, но и обличают слабость и ничтожество.

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

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

Пути человеческого своеволия, влекущего к преступлению, Достоевский дальше и глубже исследует в «Бесах». Там явлены роковые последствия одержимости и безбожной индивидуалистической идеей, и безбожной коллективистической идеей. Петр Верховенский от одержимости ложной идеей теряет человеческий образ. Разрушение человека очень далеко ушло по сравнению с Раскольниковым. Петр Верховенский на все способен, он считает все дозволенным во имя своей «идеи». Для него не существует уже человека, и он сам не человек. Мы выходим уже из человеческого царства в какую-то жуткую нечеловеческую стихию. Одержимость безбожной идеей революционного социализма в своих окончательных результатах ведет к бесчеловечности. Происходит нравственная идиотизация человеческой природы, теряется всякий критерий добра и зла. Образуется жуткая атмосфера, насыщенная кровью и убийством. Убийство Шатова производит потрясающее впечатление. Что-то вещее, пророческое есть в картине, раскрывающейся в «Бесах». Достоевский первый узнал неотвратимые последствия известного рода идей. Он глубже видел, чем Вл. Соловьев, который острил о русских нигилистах, приписывая им формулу: человек произошел от обезьяны, поэтому будем любить друг друга. Нет, уж если человек не образ и подобие Божие, а образ и подобие обезьяны, то любить друг друга не будут, то будут истреблять друг друга, то разрешат себе всякое убийство и всякую жестокость. Тогда все дозволено. Достоевский показал перерождение и вырождение самой «идеи», самой конечной цели, которая вначале представлялась возвышенной и соблазнительной. Сама «идея» безобразна, бессмысленна и бесчеловечна, в ней свобода переходит в безграничный деспотизм, равенство – в страшное неравенство, обоготворение человека – в истребление человеческой природы. В П. Верховенском, одном из самых безобразных образов у Достоевского, человеческая совесть, которая была еще у Раскольникова, совершенно уже разрушена. Он уже не способен к покаянию, беснование зашло слишком далеко. Поэтому он принадлежит к тем образам у Достоевского, которые не имеют дальнейшей человеческой судьбы, которые выпадают из человеческого царства в небытие. Это – солома. Таков Свидригайлов, Федор Павлович Карамазов, Смердяков, вечный муж. Между тем как Раскольников, Ставрогин, Кириллов, Версиков, Иван Карамазов имеют будущее, хотя бы эмпирически они и погибли, у них есть еще человеческая судьба.

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

человек ответствен за него. Всякая ненависть есть уже убийство. И все мы убийцы и преступники, хотя бы закон государственный и общественное мнение почитали нас в этом отношении безупречными и не заслуживающими никакой кары. Но сколько убийственных токов испускаем мы из глубины нашей души, из сферы подсознательного, как часто воля наша направлена на умаление и истребление жизни наших ближних. Многие из нас в тайниках своей души пожелали смерти своему ближнему. Преступление начинается в этих тайных помыслах и пожеланиях. И у Достоевского необычайно углубляется и истончается работа совести, она обличает преступление, ускользающее от всякого государственного и человеческого суда. Иван Карамазов не убивал отца своего Федора Павловича. Убил его Смердяков. Но Иван Карамазов казнит себя за преступление отцеубийства, муки совести доводят его до безумия. Он доходит до последних пределов раздвоения личности. Внутреннее зло его является ему как другое его «я» и терзает его. В тайных помыслах своих, в сфере подсознательного, пожелал Иван смерти отца своего Федора Павловича, дурного и безобразного человека. И он же все время разговаривал о том, что «все дозволено». Он соблазнял Смердякова, поддерживал его преступную волю, укреплял ее. Он – духовный виновник отцеубийства. Смердяков – его второе, низшее «я». Ни суд государственный, ни суд общественного мнения ни в чем не подозревает и не обвиняет Ивана, не доходит до этой глубины. Но сам он переживает муки совести, от которых горит в адском огне его душа, мутится его ум. Ложные, безбожные «идеи» довели его до тайных помыслов, оправдывающих отцеубийство. И если он человек, который будет еще иметь свою судьбу, то он должен пройти через огненное покаяние, через безумие. Ведь и Митя Карамазов не убивал своего отца и пал жертвой несправедливого суда человеческого. Но он сказал: «Зачем живет такой человек?» И этим он совершил отцеубийство в глубине своего духа. Несправедливую, незаслуженную кару холодного закона он принимает как искупление своей вины. Вся психология отцеубийства в «Братьях Карамазовых» имеет очень глубокий, сокровенный, символический смысл. Путь безбожного своеволия человека должен вести к отцеубийству, к отрицанию отчества. Революция всегда ведь есть отцеубийство. Изображение отношений между Иваном Карамазовым и его другим низшим «я» – Смердяковым – принадлежит к самым гениальным страницам у Достоевского. Путь своеволия, путь, отвергающий благоговение перед сверхчеловеческим, должен привести к тому, что подымается образ Смердякова. Смердяков и есть страшная кара, подстерегающая человека. Страшная, безобразная карикатура Смердякова стоит в конце этих стремлений к человекобожеству. Смердяков победит на этом пути. Иван же должен сойти с ума. Такое же глубокое изобличение преступления в тайных помыслах, хотя бы это лишь было попустительством, мы видим в отношении Ставрогина к гибели своей жены Хромоножки. Федька Каторжник, виновник смерти Хромоножки, считает себя соблазненным Ставрогиным, как бы его агентом. И Ставрогин чувствует свою вину. Вот на какой глубине ставит Достоевский проблему зла и преступления.

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

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

У Достоевского было двойственное отношение к страданию. И эта двойственность, не сразу понятная, оправдывает противоположные отзывы о Достоевском как о писателе самом сострадательном и самом жестоком. Творчество Достоевского проникнуто беспредельным состраданием к человеку. Достоевский учит жалости и состраданию. В этом нет ему равного. Никто не был так ранен бесконечным страданием человеческим. Сердце Достоевского вечно сочилось кровью. Ему дано было познать каторгу, жить среди каторжников, и он всю жизнь свою предстательствовал за человека перед Богом. Страдания невинных детей более всего поражали и ранили его совесть. И оправдание слезинки ребенка стало для него возможностью теодицеи. Он до глубины понимал бунт против миропорядка, купленного ценой страшных страданий, слез невинно замученных детей. Он весь исходил от бесконечного сострадания. И устами Алеши он ответил на вопрос Ивана, согласился ли бы он «возвести здание судьбы человеческой с целью в финале осчастливить людей, дать им, наконец, мир и покой», если бы «для этого необходимо и неминуемо предстояло замучить всего лишь одно крохотное созданище, вот того самого ребеночка, бывшего себя кулачком в грудь, и на неотмщенных слезах его основать это здание», – «нет, не согласился бы». И всю жизнь спрашивал Достоевский, как в сне Мити: «Почему это стоят погорелые матери, почему бедны люди, почему бедно дитя, почему голая степь, почему они не обнимаются, не целуются, почему не поют песен радостных, почему они почернели так от черной беды, почему не кормят дитя?» Но Достоевский менее всего может быть назван сентиментальным, слащавым и расслабляющим гуманистом. Он проповедовал не только сострадание, но и страдание. Он призывал к страданию и верил в искупительную силу страдания. Человек – ответственное существо. И страдание человека не невинное страдание. Страдание связано со злом. Зло связано со свободой. Поэтому свобода ведет к страданию. Путь свободы есть путь страдания. И всегда есть соблазн избавить человека от страданий, лишив его свободы. Достоевский – апологет свободы. Поэтому он предлагает человеку принять страдание как ее неотвратимые последствия. Жестокость Достоевского связана с этим принятием свободы до конца. К самому Достоевскому применимы слова Великого Инквизитора: «Ты взял все, что было необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людям, а потому поступил как бы не любя их вовсе». Это «необычайное, гадательное и неопределенное» связано с иррациональной свободой человека. В страдании видел Достоевский знак высшего достоинства человека, знак свободного существа. Страдание есть следствие зла. Но в страдании сгорает зло. В творениях своих Достоевский проводит человека через чистилище и ад. Он проводит его к преддверию рая. Но рай не раскрывается с такой силой, как ад.

Путь свободы привел человека к путям зла. Путь же зла раздваивает человека. Достоевский – гениальный мастер в изображении раздвоения. Тут у него есть настоящие открытия, которые поражают психологов и психиатров. Великому художнику открывалось больше и открывалось раньше, чем ученым. Беспредельная и пустая свобода, свобода, перешедшая в своеволие, безблагодатная и безбожная свобода не может совершить акта избрания, она тянется в стороны противоположные. Поэтому раздваивается человек, у него образуются два «я», личность раскалывается. Такими раздвоенными, расколотыми людьми являются все герои Достоевского – и Раскольников, и Ставрогин, и Версиков, и Иван Карамазов. Они потеряли цельность

личности, они ведут как бы двойную жизнь. В пределе раздвоения должно выделиться и персонифицироваться другое «я» человека, его внутреннее зло, как черт. Этот предел раздвоения с гениальной силой обнаружен Достоевским в кошмаре Ивана Карамазова, в разговоре его с чертом. Иван говорит черту: «Ты – воплощение меня самого, только одной, впрочем, моей стороны... моих мыслей и чувств, только самых гадких и глупых». «Ты – я сам, сам я, только с другой рожей». «Ты не сам по себе, ты – я, ты есть я и более ничего, Ты – дрянь, ты – моя фантазия». Черт у Достоевского не есть уже соблазнительный и прекрасный демон, являвшийся в «красном сиянии, гремя и блистая, с огненными крыльями». Это серый и пошловатый джентльмен с лакейской душой, который жаждет воплотиться в «семипудовую купчиху». Это дух небытия, подстерегающий человека. Последний предел зла – пошлость, ничтожество и небытие. Зло в Иване Карамазове – смердяковское начало. Здравый смысл помешал черту принять Христа и воскликнуть «Осанна». «Эвклидов ум» Ивана Карамазова очень родствен этому здравому смыслу, аргументы «Эвклидова ума» и оказываются аргументами, схожими с аргументами черта. Этот черт есть у всех раздвоенных людей Достоевского, хотя менее выявлен у них, чем у Ивана. Второе «я» раздвоенного человека есть дух небытия, есть гибель бытия их личности. В этом втором «я» раскрывается пустая, бессодержательная свобода, свобода небытия. Идеал «содомский» есть «призрак жизни», соблазн небытия. И в совершенный призрак превращается Свидригайлов, окончательно отдавшийся содомскому идеалу. Его уже нет как личности. Изобличается имманентное ничтожество зла. Спасение от раздвоения лишь во второй благодатной свободе, свободе в Истине, свободе во Христе. Чтобы прекратилось раздвоение и исчез кошмар черта, нужно совершить окончательное избрание, избрание подлинного бытия. И любовь проходит у Достоевского через то же раздвоение. В ней раскрываются те же начала.

Глава V. Любовь

Все творчество Достоевского насыщено жгучей и страстной любовью. Все происходит в атмосфере напряженной страсти. Он открывает в русской стихии начало страстное и сладострастное. Ничего подобного нет у других русских писателей. Та народная стихия, которая раскрылась в нашем хлыстовстве, обнаружена Достоевским и в нашем интеллигентном слое. Это – дионисическая стихия. Любовь у Достоевского исключительно дионисична. Она терзает человека. Путь человека у Достоевского есть путь страдания. Любовь у него – вулканические извержения, динамитные взрывы страстной природы человека. Эта любовь не знает закона и не знает формы. В ней выявляется глубина человеческой природы. В ней все та же страстная динамичность, как и во всем у Достоевского. Это – огонь поедающий и огненное движение. Потом огонь этот превращается в ледяной холод. Иногда любящий представляется нам потухшим вулканом. Русская литература не знает таких прекрасных образов любви, как литература Западной Европы. У нас нет ничего подобного любви трубадуров, любви Тристана и Изольды, Данте и Беатриче, Ромео и Джульетты. Любовь мужчины и женщины, любовный культ женщины – прекрасный цветок христианской культуры Европы. Мы не пережили рыцарства, у нас не было трубадуров. В этом ущербность нашего духа. В русской любви есть что-то тяжелое и мучительное, непросветленное и часто уродливое. У нас не было настоящего романтизма в любви. Романтизм – явление Западной Европы. Любви принадлежит огромное место в творчестве Достоевского. Но это не самостоятельное место. Любовь не самоценна, она не имеет своего образа, она есть лишь раскрытие трагического пути человека, есть испытание человеческой свободы. Тут любви принадлежит совсем иное место, чем у Пушкина любви Татьяны или у Толстого любви Анны Карениной. Тут совсем иное положение занимает женственное начало. Женщине не принадлежит в творчестве Достоевского самостоятельного места. Антропология Достоевского – исключительно мужская антропология. Мы увидим, что женщина интересует Достоевского исключительно как момент в судьбе мужчины, в пути человека. Человеческая душа есть прежде всего мужской дух. Женственное начало есть лишь внутренняя тема в трагедии мужского духа, внутренний соблазн. Какие образы любви оставил нам Достоевский? Любовь Мышкина и Рогожина к Настасье Филипповне, любовь Мити Карамазова к Грушеньке и Версилова к Екатерине Николаевне, любовь Ставрогина ко многим женщинам. Нигде нет прекрасного образа любви, нигде нет женского образа, который имел бы самостоятельное значение. Всегда мучит трагическая судьба мужчины. Женщина есть лишь внутренняя мужская трагедия.

Достоевский раскрывает безвыходный трагизм любви, неосуществимость любви, нереализуемость ее на путях жизнеустройства. Так же убийственна у него любовь,

как у Тютчева:

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

У Достоевского нет ни прелести любви, ни благообразия жизни семейной. Он берет человека в тот момент его судьбы, когда пошатнулись уже все устои жизни. Он не раскрывает нам высшей любви, которая ведет к подлинному соединению и слиянию. Тайна брачная не осуществляется. Любовь есть исключительно трагедия человека, раздвоение человека. Любовь есть начало в высшей степени динамическое, накаляющее всю атмосферу и вызывающее вихри, но любовь не есть достижение, в ней ничего не достигается. Она влечет к гибели. Достоевский раскрывает любовь как проявление человеческого своеволия. Она раскалывает и раздваивает человеческую природу. Поэтому она никогда не есть соединение и к соединению не приводит. В творчестве Достоевского есть лишь одна тема – трагическая судьба человека, судьба свободы человека. Любовь лишь один из моментов в этой судьбе. Но судьба человека есть лишь судьба Раскольников, Ставрогина, Кириллова, Мышкина, Верилова, Ивана, Дмитрия и Алеши Карамазовых. Это не есть судьба Настасьи Филипповны, Аглаи, Лизы, Елизаветы Николаевны, Грушеньки и Екатерины Николаевны. Это – мужская судьба. Женщина есть лишь встретившаяся в этой судьбе трудность, она не сама по себе интересует Достоевского, а лишь как внутреннее явление мужской судьбы. У Достоевского нельзя найти культа вечной женственности. И то особенное отношение, которое у него было к матери – сырой земле и к Богородице, не связано никак с его женскими образами и с изображением любви. Лишь в образе Хромоножки как будто что-то приоткрылось. Но и это обычно слишком преувеличивают. Достоевского интересует Ставрогин, а не Хромоножка. Она была лишь его судьбой. В своем творчестве Достоевский раскрывает трагический путь своего мужского духа, который был для него путем человека. Женщина играла большую роль на этом пути. Но женщина есть лишь соблазн и страсть мужчины. У Достоевского нет ничего подобного проникновению Толстого в женские образы Анны Карениной или Наташи. Анна Каренина не только имеет самостоятельную жизнь, но она главное центральное лицо. Настасья Филипповна и Грушенька – лишь стихии, в которые погружены судьбы мужчин, они не имеют своей собственной судьбы. Судьба Мышкина и Рогожина интересует Достоевского, а Настасья Филипповна есть то, в чем осуществляется эта судьба. Он не способен жить с Настасьей Филипповной так, как Толстой жил с Анной Карениной. Женская inferнальность интересует Достоевского лишь как стихия, пробуждающая мужскую страсть и раздваивающая личность мужчины. Мужчина оказывается замкнутым в себе, он не выходит из себя в другое, женское бытие. Женщина есть лишь сведение мужских счетов с самим собою, лишь решение своей мужской, человеческой темы. Судьба человека для Достоевского есть судьба личности, личного начала в человеке. Но личное начало есть по преимуществу мужское начало. Поэтому у Достоевского такой исключительный интерес к мужской душе и незначительный интерес к душе женской. По истории женской души нельзя проследить судьбы человеческой личности. И поэтому женщина может быть интересна лишь как стихия и атмосфера, в которой протекает судьба мужчины, судьба личности по преимуществу. Мужчина у Достоевского приковывается к женщине страстью. Но это остается как бы его делом с самим собой, со своей страстной природой. Он никогда не соединяется с женщиной. И потому, быть может, так истерична женская природа у Достоевского, потому так надрытна, что она обречена на несоединенность с природой мужской. Достоевский утверждает безысходный трагизм любви. Он так и не раскрывает нам андрогинной человеческой природы. Человек остается у него трагически раздвоенным мужчиной, не имеющим своей Софии, своей Девы. Достоевский недостаточно сознавал, что природа человека – андрогинна, как то открывалось великим мистикам, Якову Беме и другим. И глубока у него была только постановка темы, что женщина – судьба человека, но он сам оставался разьединенным с женской природой и познал до глубины лишь раздвоение. Человек для него – мужчина, а не андрогин.

В трагедии мужского духа женщина означает раздвоение. Половая любовь, страсть говорит об утере целостности человеческой природы. Поэтому страсть не целомудренна. Целомудрие есть целостность. Разврат есть разорванность. Достоевский проводит человека через раздвоение во всем. И любовь раздвоена у него на два начала. И любят у него обычно двух. Двойная любовь и двоение в любви изображены им с необычайной силой. Он раскрывает в любви два начала, две стихии, две бездны, в которые проваливается человек, – бездну сладострастия и бездну

сострадания. Любовь всегда у Достоевского доходит до предела, он исходит от испуганного сладострастия и от испуганного сострадания. Достоевского только и интересовало выявление этих предельных стихий любви. Его не интересовала мера в любви. Он ведь производил эксперименты над человеческой природой и хотел исследовать глубину ее, поставив человека в исключительные условия. Любовь всегда двоятся у Достоевского, предмет любви двоятся. Нет единой, целостной любви. Так и должно быть в путях своеволия человека. В этом двоении происходит существенное повреждение личности. Человеческой личности угрожает потерять целостность своего образа. И любовь-сладострастие и любовь-сострадание, не знающие меры, ничему высшему не подчиненные, одинаково сжигают, испепеляют человека. В глубине самого сострадания Достоевский открывает своеобразное сладострастие. Страсть нецельного, раздвоенного человека переходит в испуг, и раздвоенность, разорванность этим не преодолевается. Он остается в самом себе, в своем раздвоении. Он вносит это свое раздвоение. Любовь влечет к гибели на противоположных своих полюсах. Соединение, целостность, победа над раздвоением никогда не достигается. Ни беспредельное сладострастие, ни беспредельное сострадание не соединяет с любимым. Человек остается одиноким, предоставленным себе в своих полярных страстях, он лишь истощает свои силы. Любовь у Достоевского почти всегда демонична, она порождает беснование, накаляет окружающую атмосферу до белого каления. Не только любящие начинают сходить с ума, но начинают сходить с ума и все окружающие. Испуганная любовь Версилова к Екатерине Николаевне создает атмосферу безумия, она всех держит в величайшем напряжении. Токи любви, соединяющие Мышкина, Рогожина, Настасью Филипповну и Аглаю, накаляют всю атмосферу. Любовь Ставрогина и Лизы порождает бесовские вихри. Любовь Мити Карамазова, Ивана, Грушеньки и Екатерины Ивановны влечет к преступлению, сводит с ума. И никогда и нигде любовь не находит себе успокоения, не ведет к радости соединения. Нет просвета любви. Повсюду раскрывается неблагополучие в любви, темное и истребляющее начало, мучительность любви. Любовь не преодолевает раздвоения, а еще более его углубляет. Две женщины, как две страдающие стихии, всегда ведут беспощадную борьбу из-за любви, истребляют себя и других. Так сталкиваются Настасья Филипповна и Аглая в «Идиоте», Грушенька и Екатерина Ивановна в «Братьях Карамазовых». Есть что-то не знающее пощады в соревновании и борьбе этих женщин. Та же атмосфера соревнования и борьбы женских страстей есть и в «Бесах», и в «Подростке», хотя и в менее выпуклой форме. Мужская природа раздвояна. Женская природа не просветлена, в ней есть притягивающая бездна, но никогда нет ни образа благословенной матери, ни образа благословенной девы. Вина тут лежит на мужском начале. Оно оторвалось от начала женского, от матери-земли, от своей девственности, т. е. своего целомудрия и цельности, и пошло путем блужданий и двоений. Мужское начало оказывается бессильным перед женским началом. Ставрогин бессилен перед Лизой и Хромоможкой, Версильов бессилен перед Екатериной Николаевной, Мышкин бессилен перед Настасьей Филипповной и Аглаей, Митя Карамазов бессилен перед Грушенькой и Екатериной Ивановной. Мужчины и женщины остаются трагически разделенными и мучают друг друга. Мужчина бессилён овладеть женщиной, он не принимает женской природы внутрь себя и не проникает в нее, он переживает ее как тему своего собственного раздвоения.

Тема двойной любви занимает большое место в романах Достоевского. Образ двойной любви особенно интересен в «Идиоте». Мышкин любит и Настасью Филипповну и Аглаю. Мышкин – чистый человек, в нем есть ангелическая природа. Он свободен от темной стихии сладострастия. Но и его любовь – большая, раздвоенная, безысходно-трагическая. И для него двоятся предмет любви. И это двоение есть лишь столкновение двух начал в нем самом. Он бессилён соединиться и с Аглаей, и с Настасьей Филипповной, он по природе своей не способен к браку, к брачной любви. Образ Аглаи пленяет его, и он готов быть ее верным рыцарем. Но если другие герои Достоевского страдают от избытка сладострастия, то он страдает от его отсутствия. У него нет и здорового сладострастия. Его любовь бесплотна и бескровна. Но с тем большей силой выражается у него другой полюс любви, и перед ним разверзается другая ее бездна. Он любит Настасью Филипповну жалостью, состраданием, и сострадание его беспредельно. Есть что-то испепеляющее в этом сострадании. В сострадании своем он проявляет своеволие, он переходит границы дозволенного. Бездна сострадания поглощает и губит его. Он хотел бы перенести в вечную божественную жизнь то надрывное сострадание, которое порождено условиями относительной земной жизни. Он хочет Богу навязать свое беспредельное сострадание к Настасье Филипповне. Он забывает во имя этого сострадания обязанности по отношению к собственной личности. В сострадании его нет целостности духа, он ослаблен раздвоением, так как он любит и Аглаю другой любовью. Достоевский показывает, как в чистом, ангелоподобном существе

раскрывается большая любовь, несущая гибель, а не спасение. В любви Мышкина нет благодатной устремленности к единому, целостному предмету любви, к полному соединению. Такое беспредельное, истребляющее сострадание только и возможно к существу, с которым никогда не будешь соединен. Природа Мышкина тоже дионисическая природа, но это своеобразный, тихий, христианский дионизизм. Мышкин все время пребывает в тихом экстазе, каком-то ангелическом исступлении. И, быть может, все несчастье Мышкина в том, что он слишком был подобен ангелу и недостаточно был человеком, не до конца человеком. Поэтому образ Мышкина стоит в стороне от тех образов Достоевского, в которых он изображает судьбу человека. В Алеше попытался он дать положительный образ человека, которому ничто человеческое не чуждо, которому присуща вся страстная природа человека и который преодолевает раздвоение, выходит к свету. Я не думаю, чтобы образ этот особенно удался Достоевскому. Но на ангелоподобном образе Мышкина, которому многое человеческое было чуждо, нельзя было остановиться как на выходе из трагедии человека. Трагедия любви у Мышкина переносится в вечность, и ангельская его природа есть один из источников увековечения этой трагедии любви. Достоевский наделяет Мышкина удивительным даром прозрения. Он прозревает судьбу всех окружающих людей, прозревает самую глубину любимых им женщин. У него сблизаются восприятия эмпирического мира с восприятиями мира иного. Но этот дар прозрения есть единственный дар Мышкина в отношении к женской природе. Овладеть этой природой и соединиться с ней он бессилён. Замечательно, что у Достоевского всюду женщины вызывают сладострастие или жалость, иногда одни и те же женщины у разных людей вызывают эти разные отношения. Настасья Филипповна у Мышкина вызывает бесконечное сострадание, у Рогожина – бесконечное сладострастие. Соня Мармеладова, мать подростка вызывают жалость. Грушенька вызывает к себе сладострастное отношение. Сладострастие есть в отношении Версилова к Екатерине Николаевне, и он же жалостью любит свою жену; то же сладострастие есть в отношении Ставрогина к Лизе, но в угасающей и подавленной форме. Но ни исключительная власть сладострастия, ни исключительная власть сострадания не соединяет с предметом любви. Тайна брачной любви не есть ни исключительное сладострастие, ни исключительное сострадание, хотя оба начала приходят в брачную любовь. Но Достоевский не знает этой брачной любви – тайны соединения двух душ в единую душу и двух плотей в единую плоть. Поэтому любовь его изначально осуждена на гибель.

Самое замечательное изображение любви дано Достоевским в «Подростке», в образе любви Версилова к Екатерине Николаевне. Любовь Версилова связана с раздвоением его личности. У него тоже двоящаяся любовь, любовь-страсть к Екатерине Николаевне и любовь-жалость к матери подростка, его законной жене. И для него любовь не есть выход за пределы своего «я», не есть обращенность к своему другому и соединение с ним. Любовь эта – внутренние счета Версилова с самим собою, его собственная, замкнутая судьба. Личность Версилова всем представляется загадочной, в жизни его есть какая-то тайна. В «Подростке», как и в «Бесах», как и во многих других произведениях, Достоевский прибегает к такому художественному приему, что действие романа начинается после того, как в жизни героев происходит что-то очень важное, определяющее дальнейшее течение событий. Важное событие романа Версилова разыгралось в прошлом, за границей, и на наших глазах изживаются лишь последствия этого события. Женщина играет огромную роль в жизни Версилова. Он – «бабий пророк». Но он так же не способен к брачной любви, как не способен к ней Ставрогин. Он родственник Ставрогина, он – смягченный Ставрогин, в более зрелом возрасте. Мы видим уже внешне его спокойным, до странности спокойным, как бы потухшим вулканом. Но под этой маской спокойствия, почти безразличия ко всему скрыты испуганные страсти. Затаенная, не находящая себе выхода, обреченная на гибель любовь Версилова раскаляет вокруг всю атмосферу, порождает вихри. Все точно в испугании от затаенной страсти Версилова. Так всегда у Достоевского – внутреннее состояние человека, хотя бы ни в чем не выраженное, отражается на окружающей атмосфере. В сфере подсознательного окружающие люди подвергаются сильному воздействию внутренней, глубинной жизни героя. Лишь под конец прорывается безумная страсть Версилова. Он совершает целый ряд бессмысленных действий, обнаруживая этим свою тайную жизнь. Встреча и объяснение Версилова с Екатериной Николаевной в конце романа принадлежат к самым замечательным изображениям любовной страсти. Вулкан оказался не окончательно потухшим. Огненная лава, которая составляла внутреннюю подпочву атмосферы «Подростка», наконец прорвалась. «Я вас истреблю», – говорит Версильов Екатерине Николаевне и обнаруживает этим демоническое начало своей любви. Любовь Версилова совершенно безнадежна и безысходна. Она никогда не узнает тайны и таинства соединения. В ней мужская природа остается оторванной от женской. Безнадежна эта

любовь не потому, что она не имеет ответа, нет, Екатерина Николаевна любит Версилова. Безнадёжность тут в замкнутости мужской природы, невозможности выйти к своему другому, в раздвоении. Замечательная личность Ставрогина окончательно разлагается и гибнет от этой замкнутости и этого раздвоения.

Достоевский глубоко исследует проблему сладострастия. Сладострастие переходит в разврат. Разврат есть явление не физического, а метафизического порядка. Своеволие порождает раздвоение. Раздвоение порождает разврат, в нем теряется целостность. Целостность есть целомудрие. Разврат же есть разорванность. В своем раздвоении, разорванности и развратности человек замыкается в своем «я», теряет способность к соединению с другим, «я» человека начинает разлагаться, он любит не другого, а самую любовь. Настоящая любовь есть всегда любовь к другому, разврат же есть любовь к себе. Разврат есть самоутверждение. И самоутверждение это ведет к самоистреблению. Ибо укрепляет человеческую личность выход к другому, соединение с другим. Разврат же есть глубокое одиночество человека, смертельный холод одиночества. Разврат есть соблазн небытия, уклон к небытию. Стихия сладострастия – огненная стихия. Но когда сладострастие переходит в разврат, огненная стихия потухает, страсть переходит в ледяной холод. Это с изумительной силой показано Достоевским. В Свидригайлове показано онтологическое перерождение человеческой личности, гибель личности от безудержного сладострастия, перешедшего в безудержный разврат. Свидригайлов принадлежит уже к призрачному царству небытия, в нем есть что-то нечеловеческое. Но начинается разврат всегда со своеволия, с ложного самоутверждения, с замыкания в себе и нежелания знать другого. В сладострастии Мити Карамазова еще сохраняется горячая стихия, в нем есть горячее человеческое сердце, в нем карамазовский разврат не доходит еще до стихии холода, которая есть один из кругов дантовского ада. В Ставрогине сладострастие теряет свою горячую стихию, огонь его потухает. Наступает ледяной, смертельный холод. Трагедия Ставрогина есть трагедия истощения необыкновенной, исключительно одаренной личности, истощения от безмерных, бесконечных стремлений, не знающих границы, выбора и оформления. В своеволии своем он потерял способность к избранию. И жутко звучат слова угасшего Ставрогина в письме к Даше: «Я пробовал везде мою силу... На пробах для себя и для показу, как и прежде во всю мою жизнь, она оказалась беспредельною... Но к чему приложить эту силу – вот чего никогда не видел, не вижу и теперь... Я все так же, как и всегда прежде, могу пожелать сделать доброе дело и ощущаю от этого удовольствие... Я пробовал большой разврат и истощил в нем силы; но я не люблю и не хотел разврата... Я никогда не могу потерять рассудок и никогда не могу поверить идее в такой степени, как он (Кириллов). Я даже заняться идеей в такой степени не могу». Идеал Мадонны и идеал содомский для него равно притягательны. Но это и есть потеря свободы от своеволия и раздвоения, гибель личности. На судьбе Ставрогина показывается, что желать всего без разбора и границы, оформляющей лик человека, все равно что ничего уже не желать, и что безмерность силы, ни на что не направленной, все равно что совершенное бессилие. От безмерности своего беспредметного эротизма Ставрогин доходит до совершенного эротического бессилия, до полной неспособности любить женщину. Раздвоение подрывает силы личности. Раздвоение может быть лишь преодолено избранием, избирающей любовью, направленной на определенный предмет, – на Бога, отметая дьявола, на Мадонну, отметая Содом, на конкретную женщину, отметая дурную множественность неисчислимого количества других женщин. Разврат есть следствие неспособности к избранию, результат утери свободы и центра воли, погружение в небытие вследствие бессилия завоевать себе царство бытия. Разврат есть линия наименьшего сопротивления. К разврату следует подходить не с моралистической, а с онтологической точки зрения. Так и делает Достоевский.

Царство карамазовщины есть царство сладострастия, потерявшего свою цельность. Сладострастие, сохраняющее цельность, внутренне оправдано, оно входит в любовь, как ее неустранимый элемент. Но сладострастие раздвоенное есть разврат, в нем раскрывается идеал содомский. В царстве Карамазовых загублена человеческая свобода, и возвращается она лишь Алеше через Христа. Собственными силами человек не мог выйти из этой притягивающей к небытию стихии. В Федоре Павловиче Карамазове окончательно утеряна возможность свободы избрания. Он целиком находится во власти дурной множественности женственного начала в мире. Для него нет уже «безобразных женщин», нет «мовешек», для него и Елизавета Смердящая – женщина. Тут принцип индивидуализации окончательно снимается, личность загублена. Но разврат не есть первичное начало, губительное для личности. Он – уже следствие, предполагающее глубокие повреждения в строе человеческой личности. Он уже есть выражение распада личности. Распад же этот есть плод своеволия и самоутверждения. По гениальной диалектике Достоевского своеволие

губит свободу, самоутверждение губит личность. Для сохранения свободы, для сохранения личности необходимо смирение перед тем, что выше твоего «я». Личность связана с любовью, но с любовью, направленной на соединение со своим другим. Когда стихия любви замыкается в «я», она порождает разврат и губит личность. Разверзающаяся бездна сострадания – другой полюс любви – не спасает личности, не избавляет от демона сладострастия, ибо и в сострадании может открыться испуганное сладострастие и сострадание может не быть выходом к другому, слиянием с другим. И в сладострастии и в сострадании есть вечные стихийные начала, без которых невозможна любовь. И страсть и жалость к любимому вполне правомерны и оправданны. Но эти стихии должны быть просветлены видением образа, лика своего другого в Боге, слиянием в Боге со своим другим. Только это и есть настоящая любовь. Достоевский не раскрывает нам положительной эротической любви. Любовь Алеши и Лизы не может нас удовлетворить. Нет у Достоевского и культа Мадонны. Но он страшно много дает для исследования трагической природы любви. Тут у него настоящие откровения.

Христианство есть религия любви. И Достоевский принял христианство прежде всего как религию любви. В поучениях старца Зосимы, в религиозных размышлениях, разбросанных в разных местах его творений, чувствуется дух Иоаннова христианства. Русский Христос у Достоевского есть прежде всего провозвестник бесконечной любви. Но подобно тому как в любви мужчины и женщины раскрывает Достоевский трагическое противоречие, оно раскрывается ему и в любви человека к человеку. У Достоевского была замечательная мысль, что любовь к человеку и человечеству может быть безбожной любовью. Не всякая любовь к человеку и человечеству есть христианская любовь. В гениальной по силе прозрения утопии грядущего, рассказанной Версильевым, люди прилепляются друг к другу и любят друг друга, потому что исчезла великая идея Бога и бессмертия. «Я представляю себе, мой милый, – говорит Версильев подростку, – что бой уже кончился и борьба улеглась. После проклятий, комьев грязи и свистков настало затишье и люди остались одни, как желали: великая прежняя идея оставила их; великий источник сил, до сих пор питавший и гревший их, отходит, как то величавое, зовущее солнце в картине Клода Лоррена, но это был уже как бы последний день человечества. И люди вдруг поняли, что они остались совсем одни, и разом почувствовали великое сиротство. Милый мой мальчик, я никогда не мог вообразить себе людей неблагодарными и оглупевшими. Осиротевшие люди тотчас же стали бы прижиматься друг к другу теснее и любовнее; они схватились бы за руки, понимая, что теперь лишь они одни составляют все друг для друга. Исчезла бы великая идея бессмертия и приходилось бы заменить ее; и весь великий избыток прежней любви к тому, который был Бессмертием, обратился бы у всех на природу, на мир, на людей, на всякую былинку. Они возлюбили бы и землю и жизнь неудержимо и в той мере, в какой постепенно сознавали бы свою преходимость и конечность, и уже особенно, уже не прежнюю любовью. Они стали бы замечать и открыли бы в природе такие явления и тайны, каких и не предполагали прежде, ибо смотрели бы на природу иными глазами, взглядом любовника на возлюбленную. Они просыпались бы и спешили бы целовать друг друга, торопясь любить, сознавая, что дни коротки, что это – все, что у них остается. Они работали бы друг для друга, и каждый отдавал бы всем все свое состояние и тем одним был бы счастлив. Каждый ребенок знал бы и чувствовал, что всякий на земле ему как отец и мать. «Пусть завтра последний день мой, думал бы каждый, смотря на заходящее солнце; но все равно, я умру, но останутся все они, а после них дети их». И эта мысль, что они останутся, все также любя и трепеща друг за друга, заменила бы мысль о загробной встрече. О, они торопились бы любить, чтобы затушить великую грусть в своих сердцах. Они были бы горды и смелы за себя, но сделались бы робкими друг за друга: каждый трепетал бы за жизнь и счастье каждого. Они стали бы нежны друг к другу и не стыдились бы того, как теперь, и ласкали бы друг друга, как дети. Встречаясь, смотрели бы друг на друга глубоким и осмысленным взглядом, и во взглядах их была бы любовь и грусть». В этих изумительных словах Версильев рисует картину безбожной любви. Это – любовь противоположная христианской, не от Смысла бытия, а от бессмыслицы бытия, не для утверждения вечной жизни, а для использования преходящего мгновения жизни. Это – фантастическая утопия. Такой любви никогда не будет в безбожном человечестве; в безбожном человечестве будет то, что нарисовано в «Бесах». Никогда ведь не бывает того, что преподносится в утопиях. Но эта утопия очень важна для раскрытия идеи Достоевского о любви. Безбожное человечество должно прийти к жестокости, к истреблению друг друга, к превращению человека в простое средство. Есть любовь к человеку в Боге. Она раскрывает и утверждает для вечной жизни лик каждого человека. Только это и есть истинная любовь, любовь христианская. Истинная любовь связана с бессмертием, она и есть

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org

не что иное, как утверждение бессмертия, вечной жизни. Это – мысль центральная для Достоевского. Истинная любовь связана с личностью, личность связана с бессмертием. Это верно и для любви эротической и для всякой иной любви человека к человеку. Но есть любовь к человеку вне Бога; она не знает вечного лика человека, ибо он лишь в Боге существует. Она не направлена на вечную, бессмертную жизнь. Это – безличная, коммунистическая любовь, в которой люди прилепляются друг к другу, чтобы не так страшно было жить потерявшим веру в Бога и в бессмертие, т. е. в Смысл жизни. Это – последний предел человеческого своеволия и самоутверждения. В безбожной любви человек отрекается от своей духовной природы, от своего первородства, он предаёт свою свободу и бессмертие. Сострадание к человеку как к трепещущей, жалкой твари, игралитцу бессмысленной необходимости – есть последнее прибежище идеальных человеческих чувств, после того как угасла всякая великая Идея и утерян Смысл. Но это не христианское сострадание. Для христианской любви каждый человек есть брат во Христе. Христова любовь есть узрение богосыновства каждого человека, образа и подобия Божьего в каждом человеке. Человек прежде всего должен любить Бога. Это – первая заповедь. А за ней следует заповедь любви к ближнему. Любить человека только потому и возможно, что есть Бог, единый Отец. Его образ и подобие мы должны любить в каждом человеке. Любить человека, если нет Бога, – значит человека почитать за Бога. И тогда подстерегает человека образ человекобога, который должен поглотить человека, превратить его в свое орудие. Так невозможной оказывается любовь к человеку, если нет любви к Богу. И Иван Карамазов говорит, что любить ближнего невозможно. Антихристианское человеколюбие есть лживое, обманчивое человеколюбие. Идея человекобога истребляет человека, лишь идея Богочеловека утверждает человека для вечности. Безбожная, антихристианская любовь к человеку и человечеству – центральная тема «Легенды о Великом Инквизиторе». Мы еще вернемся к ней. Достоевский много раз подходил к этой теме – отрицанию Бога во имя социального эвдемонизма, во имя человеколюбия, во имя счастья людей в этой краткой земной жизни. И всякий раз являлось у него сознание необходимости соединения любви со свободой. Соединение любви со свободой дано в образе Христа. Любовь мужчины и женщины, любовь человека к человеку становится безбожной любовью, когда теряется духовная свобода, когда исчезает лик, когда нет в ней бессмертия и вечности. Настоящая любовь есть утверждение вечности.

Глава VI. Революция. Социализм

Достоевский – художник и мыслитель эпохи начавшейся подземной революции, революции в духе людей, в духе народа. На поверхности еще оставался старый строй жизни. В эпоху Александра III этот жизненный строй пытался еще в последний раз утвердить себя в кажущемся благообразии. Но внутренне все уже было в бурном движении. Сами идеологи и деятели этого движения не понимали до глубины характера совершающегося процесса. Не они создавали этот процесс, а процесс этот создавал их. Они были активны по внешним жестам, но пассивны по состоянию своего духа, отдавались во власть стихийных духов. Достоевский лучше понимал, что такое началось и к чему это идет. Он с гениальной прозорливостью почуял идейные основы и характер грядущей революции русской, а может быть, и всемирной. Он – пророк русской революции в самом беспорочном смысле этого слова. Революция совершилась по Достоевскому. Он раскрыл ее идейные основы, ее внутреннюю диалектику и дал ее образ. Он из глубины духа, из внутренних процессов постиг характер русской революции, а не из внешних событий окружающей его эмпирической действительности. «Бесы» – роман, написанный не о настоящем, а о грядущем. В русской действительности 60-х и 70-х годов не было еще ни Ставрогина, ни Кириллова, ни Шатова, ни П. Верховенского, ни Шигалева. Эти люди появились у нас позже, уже в XX веке, когда почва углубилась и начались у нас религиозные веяния. Нечаевское дело, которое послужило поводом к составлению фабулы «Бесов», в своей явленной эмпирии не походило на то, что раскрывается в «Бесах». Достоевский раскрывает глубину, выявляет последние начала, его не интересует поверхность вещей. Глубинные и последние начала должны раскрыться в грядущем. И Достоевский весь обращен к будущему, которое должно родиться от почуянного им бурного внутреннего движения. Самый характер его художественного дара может быть назван пророческим. И чрезвычайно антиномично его отношение к революции. Он – величайший изобличитель лжи и неправды того духа, который действует в революции, он предвидит в грядущем нарастание антихристового духа, духа человекобожества. Но нельзя было назвать Достоевского консерваторм или реакционером в обычном, вульгарном смысле слова. Он был революционером духа в каком-то более глубоко смысле слова. Для него нет возврата к тому устойчивому, статическому

душевно-телесному бытовому строю и укладу жизни, который века существовал до начавшейся революции духа. Достоевский слишком апокалиптически и эсхатологически настроен, чтобы представлять себе такой возврат, такую реставрацию старой, спокойной жизни. Он один из первых почувствовал, как ускоряется всякое движение в мире, как все идет к концу. «Конец мира идет», – заносит он в свою записную книжку. Консерватором, в обычном смысле слова, нельзя быть при такой настроенности. Вражда Достоевского к революции не была враждой бытового человека, отстаивающего какие-либо интересы старого строя жизни. Это была вражда апокалиптического человека, ставшего на сторону Христа в последней борьбе его с антихристом. Но тот, кто обращен к Христу Грядущему и к последней борьбе в конце времен, так же человек будущего, а не прошлого, как и тот, кто обращен к грядущему антихристу и в последней борьбе стал на его сторону. Обычная борьба революции и контрреволюции происходит на поверхности. В этой борьбе сталкиваются разные интересы, интересы тех, которые отходят в прошлое и вытесняются из жизни, с интересами тех, которые идут им на смену в первых местах на пиру жизни. Достоевский стоит вне этой борьбы за первые места земной жизни. Большие люди, люди духа, обычно ведь стояли вне такой борьбы и не могли быть причисленными ни к какому лагерю. Можно ли сказать, что Карлейль или Ницше принадлежат к лагерю «революции» или «контрреволюции»? Вероятно, они, как и Достоевский, должны быть признаны «контрреволюционерами» с точки зрения революционной черни и революционной демагогии. Но потому только, что всякий дух враждебен тому, что на поверхности жизни именуется «революциями», что революция духа вообще отрицает дух революции. Достоевский был таким апокалиптическим человеком последних времен. И к нему нельзя подходить с вульгарными и пошлыми критериями «революционности» или «контрреволюционности» старого мира. Для него революция была совершенно реакционной.

Достоевский открывает, что путь свободы, перешедший в своеволие, должен привести к бунту и к революции. Революция есть роковая судьба человека, отпавшего от божественных первооснов, понявшего свою свободу как пустое и бунтующее своеволие. Революция определяется не внешними причинами и условиями, она определяется изнутри. Она означает катастрофические изменения в самом первоначальном отношении человека к Богу, к миру и людям. Достоевский до глубины исследует путь, влекущий человека к революции, вскрывает его роковую внутреннюю диалектику. Это есть антропологическое исследование о пределах человеческой природы, о путях человеческой жизни. То, что обнаруживает Достоевский и в судьбах индивидуального человека, раскрывает он также и в судьбах народа, в судьбах общества. Вопрос «все ли дозволено?» стоит и перед индивидуальным человеком, и перед целым обществом. И те же пути, которые влекут отдельного человека к преступлению, влекут целое общество к революции. Это аналогичный опыт, схожий момент в судьбе. Подобно тому, как человек, преступивший в своеволии свои границы дозволенного, теряет свою свободу, и народ, в своеволии своим преступивший границы дозволенного, теряет свою свободу. Свобода переходит в насилие и рабство. Безбожная свобода истребляет себя. Этот роковой процесс утери свободы в революции и перерождение ее в неслыханное рабство пророчески предсказан Достоевским, и он гениально раскрывает его во всех его извилинах. Он не любил «революцию», потому что она ведет к рабству человека, к отрицанию свободы духа. Это – основной у него мотив. Из любви к свободе восстал он идейно против «революции», изблещил ее первоосновы, которые должны вести к рабству. Также должна «революция» привести и к отрицанию равенства и братства людей, к неслыханному неравенству. Достоевский вскрывает обманчивый характер «революции». Она никогда не достигает того, чем прельщает. В «революции» антихрист подменяет Христа. Люди не захотели свободно соединиться во Христе, и потому они принудительно соединяются в антихристе.

Вопрос о природе «революции» для Достоевского был прежде всего вопросом о социализме. Проблема социализма всегда была в центре внимания Достоевского, и ему принадлежат самые глубокие мысли о социализме, которые когда-либо были высказаны. Он понял, что вопрос о социализме – религиозный вопрос, вопрос о Боге и бессмертии. «Социализм есть не только рабочий вопрос или так называемого четвертого сословия, но по преимуществу есть атеистический вопрос, вопрос современного воплощения атеизма, вопрос Вавилонской башни, строящейся без Бога, не для достижения небес с земли, а для сведения небес к земле». Социализм решает вековечный вопрос о всемирном соединении людей, об устройении земного царства. Религиозная природа социализма особенно видна на социализме русском. Вопрос о русском социализме – апокалиптический вопрос, обращенный к всеразрушающему концу истории. Русский революционный социализм никогда не мыслится как относительное

переходное состояние в социальном процессе, как временная форма экономического и политического устройства общества. Он мыслится всегда как окончательное и абсолютное состояние, как решение судеб человечества, как наступление царства Божьего на земле. «Ведь русские мальчики как до сих пор орудут? – говорил Иван Карамазов. – Иные то есть? Вот, например, здешний вонючий трактир, вот они и сходятся, засели в угол. Всю жизнь прежде не знали друг друга, а выйдут из трактира, 40 лет опять не будут знать друг друга, ну и что же, о чем они будут рассуждать, пока поймали минутку в трактире-то? О мировых вопросах, не иначе: есть ли Бог, есть ли бессмертие? А которые в Бога не веруют, ну те о социализме и об анархизме заговорят, о переделке всего человечества по новому штату, так это один же черт выйдет, все те же вопросы, только с другого конца». В этом обнаруживается апокалиптическая природа «русских мальчиков». С этих разговоров «русских мальчиков» в грязных трактирах и начался русский социализм и русская революция. И Достоевский предвидел, к чему эти разговоры должны привести. «Шигалев смотрел так, как будто ждал разрушения мира, и не то, чтобы когда-нибудь, по пророчествам, которые могли бы и не состояться, а совершенно определенно так этак послезавтра утром, ровно в двадцать пять минут одиннадцатого». Все русские революционеры максималистского типа смотрят так, как смотрел Шигалев. Это взгляд – апокалиптика и нигилиста, отрицающего путь истории, труд культуры, поднимающейся по ступеням. Нигилистическая завскаса, враждебная ценностям культуры и историческим святыням, лежит в основе русского социализма. Но в русском социализме, как в самом крайнем и предельном, будет легче вскрыть природу социализма, чем в более умеренном и культурном социализме европейском.

Социализм как вековечное начало, социализм интегральный, разрешающий судьбу человеческого общества, не есть та или иная экономическая хозяйственная организация. Социализм есть явление духа. Он претендует говорить о последнем, а не о предпоследнем. Он хочет быть новой религией, ответить на религиозные запросы человека. Социализм идет на смену совсем не капитализму. Наоборот, он стоит на одной и той же почве с капитализмом, он плоть от плоти и кровь от крови капитализма. Социализм идет на смену христианства, он хочет заменить собою христианство. Он также проникнут мессианским пафосом и претендует нести благую весть о спасении человечества от всех бедствий и страданий. И социализм возник на юдаистической почве. Он есть секуляризованная форма древнееврейского хилиазма, упование на чувственное, земное царство и земное блаженство Израиля. И не случайно Маркс был еврей. Он сохранил упование на явление грядущего Мессии, обратного Христу, которого отверг еврейский народ. Но избранным народом Божьим, мессианским народом был для него пролетариат. Этот класс был наделен им чертами богоизбранного, мессианского народа. Достоевский не знал Маркса, он не видел перед собой теоретически наиболее совершенной формы социализма. Он знал только французский социализм. Но он гениальным прозрением почувствовал в социализме то, что потом раскрылось в Марксе и в движении, с ним связанным. Марксистский социализм во всем построен так, что является антиподом христианства. Между ними есть сходство по полярной противоположности. Но и марксистский социализм, наиболее сознательный, не сознает до глубины своей природы, сам не знает, какого он духа, так как остается на поверхности. Достоевский идет дальше и глубже в обличении сокровенной природы социализма. Он раскрывает в революционном, атеистическом социализме антихристово начало, антихристов дух. И менее всего потому, что он сам стоит на почве каких-либо «буржуазных» основ и начал. У Достоевского, уж конечно, была более радикальная вражда к «буржуазному» духу, чем у социалистов, которые целиком в плену у этого духа. Достоевский сам был своеобразным христианским, православным социалистом, но этот христианский социализм во всем противоположен социализму революционному, он обращен к грядущему Граду Божьему, а не к построению Вавилонской башни. С социализмом только и можно духовно бороться так, как боролся Достоевский. Его нельзя победить на почве «буржуазных» интересов, потому что в социализме есть своя правда по отношению к этим «буржуазным» интересам.

Внутренняя основа социализма есть неверие в Бога, бессмертие и свободу человеческого духа. Поэтому религия социализма принимает все три искушения, отвергнутые Христом в пустыне. Она принимает соблазн превращения камней в хлебы, соблазн социального чуда, соблазн царства мира сего. Религия социализма не есть религия свободных сынов Божьих, она отрекается от духовного первородства человека, она есть религия рабов необходимости, детей праха. Так как нет смысла жизни и нет вечности, то остается людям прилепиться друг к другу, как в утопии Версилова, и устроить счастье на земле. Религия социализма говорит словами Великого Инквизитора: «Все будут счастливы, все миллионы людей». «Мы заставим их

работать, но в свободные от труда часы мы устроим им жизнь, как детскую игру, с детскими песнями, хором, с невинными плясками. О, мы разрешим им и грех, они слабы и бессильны». «Мы дадим им счастье слабосильных существ, какими они и созданы». Религия социализма говорит религии Христа: «Ты гордишься своими избранниками, но у Тебя лишь избранники, а мы успокоим всех... У нас все будут счастливы... Мы убедим их, что они тогда только и станут свободными, когда откажутся от свободы своей». Религия хлеба небесного – аристократическая религия. Это религия избранников, религия «десяти тысяч великих и сильных». Религия же «остальных миллионов, многочисленных, как песок морской, слабых» – есть религия хлеба земного. Эта религия напишет на своем знамени: «Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели». И соблазненный социалистической религией человек предает свою духовную свободу за соблазн хлеба земного. Представители религии социализма «ставят в заслугу себе и своим, что наконец-то они поборолли свободу и сделали так для того, чтобы сделать людей счастливыми». «Ничего и никогда не было для человека и человеческого общества невыносимее свободы. А видишь ли сии камни в этой нагой и раскаленной пустыне? Обрати их в хлебы, и за Тобой побежит человечество, как стадо, благодарное и послушное, хотя и вечно трепещущее». И религия социализма говорит Христу: «Ты отверг единственное абсолютное знамя, которое предлагалось Тебе, чтобы заставить всех преклониться перед Тобой бесспорно, – знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы и хлеба небесного... Говорю Тебе, что нет у человека заботы мучительнее, как найти того, кому бы передать поскорее тот дар свободы, с которым это несчастное существо рождается». Религия социализма прежде всего ставит своей целью побороть свободу, свободу человеческого духа, которая рождает иррациональность жизни и неисчислимы страдания жизни. Она хочет рационализировать жизнь без остатка, подчинить ее коллективному разуму. Но для этого необходимо покончить со свободой. Отречься же от свободы можно заставить людей соблазном превращения камней в хлебы. Человек несчастен, судьба его трагична, потому что он наделен свободой духа. Заставьте человека отречься от этой несчастной свободы, поработите его соблазнами хлеба земного, и можно будет устроить земное счастье людей. Уже в «Записках из подполья» и «Джентльмен с ретроградной и насмешливой физиономией» является представителем иррационального начала в человеческой жизни, которое помешает устройению социальной гармонии и социального счастья, в нем восстанет изначальная свобода человека, которая дороже человеку, чем счастье, чем хлеб насущный. Достоевский делает очень важное для социальной философии открытие. Страдание людей и отсутствие у многих людей даже хлеба насущного происходит не от того, что эксплуатирует человека человек, один класс – другой класс, как учит религия социализма, а от того, что человек рожден свободным существом, свободным духом. Свободное существо предпочитает страдать и нуждаться в хлебе насущном, чем лишиться свободы духа, чем быть поработенным хлебом земным. Свобода человеческого духа предполагает свободу избрания, свободу добра и зла, а следовательно, и неизбежность страдания в жизни, иррациональность жизни, трагедии жизни. Тут, как и всегда у Достоевского, раскрывается таинственная диалектика идей. Свобода человеческого духа есть и свобода зла, а не только добра. Но свобода зла ведет к своеволию и самоутверждению человека, своеволие же порождает бунт, восстание на самый источник духовной свободы. Безграничное своеволие отрицает свободу, отрекается от свободы. Свобода есть бремя, путь свободы – крестный путь страдания. И вот человек в слабосильном бунте своем восстает против бремени свободы. Свобода переходит в рабство, принуждение. Социализм есть порождение человеческого самоутверждения, человеческого своеволия, но он приканчивает свободу человека. Как выйти из этой антиномии, из этого безысходного противоречия? Достоевский знает только один выход – Христос. Во Христе свобода становится благодатной, соединяется с бесконечной любовью, свобода не может уже перейти в свою противоположность, в злое насилие. Повсюду у Достоевского утопия социального счастья и социального совершенства уничтожает свободу человека, требует ограничения свободы. Так это в шигалевщине и в планах Петра Верховенского, как и в учении Великого Инквизитора, который ведь под маской католичества проповедует религию социализма, религию хлеба земного, социального муравейника. Достоевский – могущественный критик социального эвдемонизма, изобличитель пагубности его для свободы.

У Достоевского была идея, к которой он много раз возвращается, – о связи социализма с католичеством. Он видит в католичестве, в папской теократии тот же соблазн, что и в социализме. Социализм есть лишь секуляризованное католичество. Поэтому «Легенда о Великом Инквизиторе», к которой мы еще вернемся в отдельной главе, написана одинаково и против социализма, и против католичества. Я даже склонен думать, что она написана более о социализме, чем о католичестве. Мысли

Великого Инквизитора до паразитичности совпадают с мыслями П. Верховенского, Шигалева и других представителей революционного социализма у Достоевского. Достоевский был убежден, что папа в конце концов пойдѣт навстрѣчу коммунизму, потому что папская идея и социалистическая идея есть одна и та же идея принудительного устройства царства земного. И религия католичества, и религия социализма одинаково отрицают свободу человеческой совести. Католичество приняло меч Кесаря и соблазнилось царством земным, земным могуществом. Это оно толкнуло народы Европы на тот путь, который должен привести к социализму. В «Дневнике писателя» Достоевский говорит: «Франция и в революционерах Конвента, и в атеистах своих, и в социалистах своих, и в теперешних коммунарах своих – все еще в высшей степени есть и продолжает быть нацией католической вполне и всецело, вся зараженная католическим духом и буквой его, провозглашающая устами самых отъявленных атеистов своих Liberté; Egalité; Fraternité – ou la mort, т. е. точь-в-точь, как бы провозгласил это сам папа, если бы только принужден был провозгласить и формулировать liberté; egalité; fraternité; католическую – его слогом, его духом, настоящим слогом и духом папы средних веков. Самый теперешний социализм французский есть не что иное, как лишь вернейшее и неуклонное продолжение католической идеи, самое полное и окончательное завершение ее, роковое последствие, вырабатывающееся веками. Ибо социализм французский есть не что иное, как насильственное единение человека – идея еще от древнего Рима идущая и потом всецело в католичестве сохранившаяся». Для Достоевского католичество было носителем идеи римского принудительного универсализма, принудительного всемирного единения людей и устройства их земной жизни. Эта римская идея принудительного универсализма лежит и в основе социализма. И там, и здесь отрицается свобода человеческого духа. И она неизбежно должна отрицаться, когда исповедуется религия царства земного и хлеба земного. Французская революция для Достоевского была «видоизменением и перевоплощением той же древней римской формулы всемирного единения». Эта «формула» должна властвовать и над революцией социалистической, которую Достоевский предчувствовал и предсказывал. И в борьбе, которая разгоралась в Европе, Достоевский был готов стать на сторону протестантской Германии, чтобы победить католичество и социализм, римскую идею принудительного соединения людей. Во времена Достоевского социализм был по преимуществу во Франции, он не знал еще социал-демократии, которая развилась в Германии, не знал марксизма. И поэтому многие суждения его устарели. Но он предвидел что-то очень существенное. Конечно, Достоевский был несправедлив к католичеству. Нельзя отождествлять великий католический мир, необыкновенно богатый и многообразный, с соблазнами и уклонами папской теократической идеи: в нем были св. Франциск и великие святые и мистики, была сложная религиозная мысль, была подлинная христианская жизнь. Также и в восточном православии были соблазны и уклоны византийской цезаристской идеи, и не было в нем той свободы духа, которую проповедовал Достоевский в христианстве. Но паразитична эта аналогия между католичеством и социализмом, этими двумя противоположными идеями. И там и здесь отрицание свободы совести, и там и здесь дух крайней ортодоксальности и нетерпимости, и там и здесь принуждение к добру и добродетели, и там и здесь принудительный универсализм и принудительное соединение людей, и там и здесь организация жизни, не допускающая свободной игры человеческих сил. Социалистическое государство есть не секулярное, а вероисповедное государство, подобно государству католическому, в нем есть господствующее вероисповедание и полнотой прав обладают лишь те, которые принадлежат к этому господствующему вероисповеданию. Социалистическое государство знает единую истину, к которой принудительно приводит людей, оно не оставляет свободы избрания. Но таково же и византийское православное царство. Крайности сходятся. На полюсах противоположных одинаково отрицается свобода духа. И это отрицание неизбежно, когда земные цели ставятся выше целей небесных. [1 – Э. Гартман в своей книге «Philosophie des sittlichen Bewusstseins», 1879 (3-е изд., – 1922. С. 514), говорит, что иезуиты и социал-демократы – явления родственные, одного духа. Они одинаково выражают идею социального эвдемонизма.]

Достоевский исследует природу революционного социализма и его неотвратимые последствия в явлении шигалевщины. Тут торжествует то же начало, которое потом развивает Великий Инквизитор, но без романтической грусти последнего, без своеобразного величия его образа. Если в католичестве и раскрываются те же начала, что и в социализме, то в неизмеримо высшей форме, эстетически наиболее привлекательной. В революционной шигалевщине раскрывается плоское начало, бесконечная плоскость. Петр Верховенский так формулирует Ставрогину сущность шигалевщины: «Горы сровнять – хорошая мысль, не смешная. Не надо образования,

довольно науки! И без науки хватит материалу на тысячу лет, но надо устроиться послушанию... Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желание; мы пустим пьянство, сплетни, доносы; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство... Необходимо лишь необходимое – вот девиз земного шара отселе. Но нужна и судорога; об этом позаботимся мы, правители. У рабов должны быть правители. Полное послушание, полная безличность, но раз в тридцать лет Шигалев пускает и судорогу, и все вдруг начинают поедать друг друга, до известной черты, единственно, чтобы не было скучно. Скука есть ощущение аристократическое». «Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны... Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, не надо высших способностей!» Но это всеобщее принудительное уравнивание, это торжество смертоносного закона энтропии (нарастания и равномерного распределения тепла во вселенной), перенесенного в социальную сферу, не означает торжества демократии. Никаких демократических свобод не будет. Демократия никогда не торжествовала в революциях. На почве этого всеобщего принудительного уравнивания и обезличивания править будет тираническое меньшинство... «Выходя из безграничной свободы, – говорит Шигалев, – я заключаю безграничным деспотизмом. Прибавляю, однако же, что кроме моего разрешения общественной формулы, не может быть никакого». Тут чувствуется фанатическая одержимость ложной идеей, которая ведет к существенному перерождению человеческой личности, к утере человеческого облика. Достоевский исследует, как безбрежная социальная мечтательность русских революционеров, русских мальчигов ведет к истреблению бытия со всеми его богатствами, доводит до пределов небытия. Это – очень у него глубоко обосновано. Социальная мечтательность – совсем не невинная вещь. Ей необходимо противопоставить трезвость, суровую ответственность. Эта революционная мечтательность есть болезнь русской души. Достоевский вскрыл ее и поставил ей диагноз и прогноз. Те, которые в своем человеческом своеволии и человеческом самоутверждении претендовали жалеть и любить человека более, чем его жалеет и любит Бог, которые отвергли Божий мир, возвратили билет свой Богу и хотели сами создать лучший мир, без страданий и зла, с роковой неизбежностью приходят к царству шигалевщины. Только в этом направлении могут они исправить дело Божье. Старец Зосима говорит: «Воистину у них мечтательной фантазии более, чем у нас. Мыслят устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлекий меч погибнет мечом. Если бы не обетование Христово, то так и истребили бы друг друга даже до последних двух человек на земле». Изумительные по своей пророческой силе слова.

Достоевский открыл, что бесчестие и сентиментальность – основы русского революционного социализма. «Социализм у нас распространяется преимущественно из сентиментальности». Но сентиментальность есть ложная чувствительность и ложное сострадание. И она нередко кончается жестокостью. Петр Верховенский говорит Ставрогину: «В сущности наше учение есть отрицание чести, и откровенным правом на бесчестье всего легче русского человека за собою увлечь можно». Ставрогин отвечает ему: «Право на бесчестие – да это все к нам прибегут, ни одного там не останется!» П. Верховенский открывает также значение для дела революции федыки Каторжника и «чистых мошенников». «Ну, эти, пожалуй, хороший народ, иной раз выгодны очень, но на них много времени идет, неусыпный надзор требуется». Размышляя далее о факторах революции, П. Верховенский говорит: «Самая главная сила – цемент, все связывающий, это стыд собственного мнения. Вот это так сила. И кто это работал, кто этот „миленький“ трудился, что ни одной-то собственной идеи не осталось ни у кого в голове. За стыд почитают». Эти психические факторы революции говорят о том, что в самых ее первоисточниках и первоосновах отрицается человеческая личность, ее качество, ее ответственность, ее безусловное значение. Революционная мораль не знает личности как основы всех нравственных оценок и суждений. Это – безличная мораль. Она отрицает нравственное значение личности, нравственную ценность качеств личности, отрицает нравственную автономию. Она допускает обращение со всякой человеческой личностью как с простым средством, простым материалом, допускает применение каких угодно средств для торжества дела революции. Поэтому революционная мораль есть отрицание морали. Революция – аморальна по своей природе, она становится по ту сторону добра и зла. И слишком походит на нее внешняя контрреволюция. Во имя достоинства человеческой личности и ее нравственной ценности Достоевский восстает против революции и революционной морали. В революционной стихии личность никогда не бывает нравственно активной, никогда не бывает нравственно-вменяемой. Революция есть одержимость, беснование. Эта одержимость,

это беснование поражает личность, парализует ее свободу, ее нравственную ответственность, ведет к утере личности, к подчинению ее безличной и нечеловеческой стихии. Деятели революции сами не знают, какие духи ими владеют. Их активность кажущаяся, они, в сущности, пассивны, дух их во власти бесов, которых они допустили внутрь себя. Эту мысль о пассивном характере деятелей революции, об их медиумичности раскрыл по поводу французской революции Жозеф де Местр в своей гениальной книге «*Considerations sur la France*». В революции теряется человеческий образ. Человек лишен своей свободы, человек – раб стихийных духов. Человек бунтует, но он не автономен. Он подвластен чуждому господину, человеческому и безличному. В этом тайна революций. Этим объясняется их бесчеловечие. Человек, который владел бы своей духовной свободой, своей индивидуально-качественной творческой силой, не мог бы находиться во власти революционной стихии. Отсюда – бесчестье, отсутствие собственного мнения, деспотизм одних и рабство других. По характеру своего мирозерцания Достоевский противопоставляет революции личное начало, качественность и безусловную ценность личности. Он изобличает антихристову ложь безликого и бесчеловеческого коллективизма, лжесоборность религии социализма.

Но в революции торжествует не только шигалевщина, но и смердяковщина. Иван Карамазов и Смердяков – два явления русского нигилизма, две формы русского бунта, две стороны одной и той же сущности. Иван Карамазов – возвышенное, философское явление нигилистического бунта; Смердяков – низкое, лакейское его явление. Иван Карамазов на вершинах умственной жизни делает то же, что Смердяков делает в низинах жизни. Смердяков будет осуществлять атеистическую диалектику Ивана Карамазова. Смердяков – внутренняя кара Ивана. Во всякой массе человеческой, в массе народной больше Смердяковых, чем Иванов. И в революциях, как движениях массовых, количественных, более Смердяковых, чем Иванов. Это Смердяков делает на практике вывод, что все дозволено. Иван совершает грех в духе, в мысли, Смердяков совершает его на деле, воплотив идею Ивана в жизнь. Иван совершает отцеубийство в мысли, Смердяков совершает отцеубийство физически, на самом деле. Атеистическая революция неизбежно совершает отцеубийство, она отрицает отчество, порывает связь сына с отцом. И она оправдывает это преступление тем, что отец был грешный и дурной человек. Такое убийственное отношение сына к отцу есть смердяковщина. Совершив на деле то, что Иван совершил в мыслях, что он в духе разрешил, Смердяков спрашивает Ивана: «Вы вот сами тогда все говорили, что все позволено, а теперь–то почему так встревожены сами–то–с?» Смердяковы революции, осуществив на деле принцип Ивана «все дозволено», имеют основание спросить Иванов революции: «Теперь–то почему так встревожены сами–то–с?» Смердяков возненавидел Ивана, обучившего его атеизму и нигилизму. Во взаимоотношениях Смердякова и Ивана как бы символизируется отношение между «народом» и «интеллигенцией» в революции. Это раскрылось в трагедии русской революции, и подтвердилась глубина прозрения Достоевского. Смердяковское начало – низшая сторона Ивана – должно побеждать в революциях. Подымется лакей Смердяков и на деле заявит, что «все дозволено». В час смертельной опасности для нашей родины он скажет: «Я всю Россию ненавижу». Революция отрицает не только личность, но также и связь с прошлым, с отцами, она исповедует религию убийства, а не воскресения. Убийство Шатова – закономерный результат революции. И потому Достоевский – противник революции.

Возможны три решения вопроса о мировой гармонии, о рае, об окончательном торжестве добра: 1) гармония, рай, жизнь в добре без свободы избрания, без мировой трагедии, без страдания и творческого труда; 2) гармония, рай, жизнь в добре на вершине земной истории, купленная ценой неисчисляемых страданий и слез всех обреченных на смерть человеческих поколений, превращенных в средство для грядущих счастливых; 3) гармония, рай, жизнь в добре, к которому приходит человек через свободу и страдание в плане, в который войдут все когда-либо жившие и страдавшие, т. е. в Царстве Божьем. Достоевский решительно отвергает первые два решения вопроса о мировой гармонии и рае и приемлет только третье решение. В этом сложность идейной диалектики Достоевского о мировой гармонии и прогрессе. Не всегда легко понять, на чьей стороне сам Достоевский. Что принимает сам Достоевский в замечательных мыслях героя «Записок из подполья» и Ивана Карамазова? Каково, наконец, его отношение к земному раю в «Сне смешного человека» и в картине, нарисованной Версильевым? Жизнь идей самого Достоевского нельзя понимать статически, – она в высшей степени динамична и антиномична. У него нельзя искать простое «да» и «нет». В бунте подпольного человека и Ивана Карамазова против грядущей мировой гармонии, против религии прогресса Достоевский видит положительную правду, она на их стороне, он сам бунтует. Он в

гениальной диалектике раскрывает основные противоречия учения о прогрессе. Путь прогресса влечет человечество к грядущей гармонии, всеобщему счастью и райскому блаженству тех, которые взберутся на его вершину. Но он несет смерть тем бесконечным поколениям, которые своим трудом и своим страданием уготовили эту гармонию. Можно ли нравственно принять гармонию, купленную такой ценой, мирится ли нравственная и религиозная совесть с идеей прогресса? И в словах Ивана Карамазова звучит голос самого Достоевского, его собственная страстная идея: «В окончательном результате я мира этого Божьего – не принимаю, и хоть и знаю, что он существует, да не допускаю его вовсе. Я не Бога не принимаю, я мира, им созданного, мира-то Божьего не принимаю и не могу согласиться принять. Оговорюсь: я убежден, как младенец, что страдания заживут, изгладятся, что весь обидный комизм человеческих противоречий исчезнет, как жалкий мираж, как гнусное измышление малосильного и маленького, как атом, человеческого „эвклидова ума“, что, наконец, в мировом финале, в момент вечной гармонии, случится и явится что-то до того драгоценное, что хватит его на все сердца, на утоление всех негодований, на искупление всех злодейств людей, всей пролитой ими крови, чтобы не только можно было простить, но и оправдать все, что случилось с людьми, – пусть, пусть это все будет и явится, но я-то всего этого не принимаю и не хочу принять». «Не для того же я страдал, чтобы собою, злодействами и страданиями моими унавозить какую-то будущую гармонию». «Если все должны страдать, чтобы страданиями купить вечную гармонию, то при чем тут дети, скажи мне, пожалуйста? Совсем не понятно, для чего должны были страдать и они и зачем им покупать страданиями гармонию? Для чего они-то тоже попали в материал и унавозили для кого-то будущую гармонию?» «От высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только замученного ребенка, который бил себя кулачком в грудь и молился в зловонной конуре неискупленными слезками своими к „Боженьке“. Не стоит, потому что слезки его остались неискупленными. Они должны быть искуплены, иначе не может быть и гармонии». И Иван Карамазов отказывается быть архитектором здания судьбы человеческой, если для этого необходимо замучить лишь одно крохотное созданище. Он отказывается и от познания добра и зла. «Для чего познавать это чертовое добро и зло, когда это столько стоит?» Иван Карамазов возвращает Богу свой билет на вход в мировую гармонию. Вполне ли разделял Достоевский ход мыслей Ивана Карамазова? И да и нет. Диалектика Ивана Карамазова есть диалектика «Эвклидова ума», это – диалектика атеиста, отказавшегося принять смысл мировой жизни. Достоевский возвышается над ограниченностью «Эвклидова ума», и он верит в Бога и в смысл мира. Но в бунте Ивана Карамазова есть момент раскрывающейся правды, которая есть правда и самого Достоевского. Если нет Бога, если нет Искупителя и искупления, если нет смысла исторического процесса, скрытого для «Эвклидова ума», то мир должен быть отвергнут, то от грядущей гармонии должно отказаться, то прогресс есть безобразная идея. Иван Карамазов в своем бунте идет дальше всех обычных глашатаев религии прогресса, религии революционного социализма. Он отвергает не только Бога, но и мир. В этом есть гениальное прозрение. Обычно атеистическое сознание приходит к мирообожествлению. Мир утверждается с особенной силой именно потому, что нет Бога, нет ничего кроме «мира сего». Если нет божественного смысла в мире, то человек сам полагает этот смысл в грядущей мировой гармонии. Достоевский идет дальше, он раскрывает последние пределы бунта, отвергающего Бога и божественный смысл мира. Атеизм «Эвклидова ума» должен отвергнуть и мир, должен восстать и против грядущей мировой гармонии, должен отбросить последнюю религию, религию прогресса. И в этом пределе бунта есть соприкосновение с какой-то положительной правдой. После этого остается лишь один путь, путь ко Христу. Предел бунта есть небытие, уничтожение мира. Так изобличаются иллюзии революционной религии прогресса. Вот почему Достоевский наполовину вместе с Иваном Карамазовым. Через его диалектику он ведет нас ко Христу. Мир может быть принят и исторический прогресс с его неисчислимыми страданиями оправдан, если есть божественный смысл, скрытый от «Эвклидова ума», если есть Искупитель, если жизнь в этом мире есть искупление и если окончательная мировая гармония достигается в Царстве Божьем, а не в царстве мира сего.

Путь своеволия и бунта приводит к отрицанию своих результатов, он самоубийствен. Революционный путь своеволия ведет к религии прогресса и религии социализма. Но в пределе он неизбежно отвергает религию прогресса и религию социализма. Бунт против истории должен перейти в бунт против последних результатов истории, против конечной ее цели. Для того чтобы оправдать и принять грядущее, нужно оправдать и принять прошедшее. Будущее и прошедшее имеют одну судьбу. Необходимо победить дурное разорванное время, соединить прошлое, настоящее и будущее в вечности. Тогда только мировой процесс может быть оправдан. Тогда только можно

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
примириться со «слезинкой ребенка». Мировой процесс можно принять, если есть бессмертие. Если бессмертия нет, то мировой процесс должен быть отвергнут. Это была основная мысль Достоевского. Поэтому второе решение вопроса о мировой гармонии, предлагаемое религией прогресса, Достоевский радикально отвергает и восстает против него. Но неприемлемо для него и первое решение. Мировая гармония без свободы, без познания добра и зла, не выстраданная трагедией мирового процесса, ничего не стоит. К потерянному раю нет возврата. К мировой гармонии человек должен прийти через свободу избрания, через свободное преодоление зла. Принудительная мировая гармония не может быть оправдана и не нужна, не соответствует достоинству сынов Божьих. Так изобличается рай в «Сне смешного человека». Человек должен до конца принять страдальческий путь свободы. И Достоевский раскрывает уже последние результаты этого пути. Мирообожествление и человекообожествление ведет к гибели и небытию. И неизбежен переход на путь богочеловеческий. Во Христе примиряется человеческая свобода с божественной гармонией. Раскрывается возможность третьего решения вопроса о мировой гармонии. Вопрос о мировой гармонии и рае для Достоевского разрешался через церковь. У Достоевского была своя теократическая утопия, которую он противопоставлял не только утопиям социального рая на земле, но и утопии католической теократии. Церковь призвана царствовать в мире. «Не церковь превращается в государство, – говорит отец Паисий. – То Рим и его мечта. То третье дьяволово искушение. А напротив, государство обращается в церковь, доходит до церкви и становится церковью на земле. Что совершенно уже противоположно и ультрамонтанству и Риму и есть лишь великое предназначение православия на земле. От востока земля сия воссияет». «Сие и буди, буди, хотя бы в конце веков». Церковь не есть еще царство, царство Божье, как учит вслед за Бл. Августином католичество. Но в церкви должно раскрыться царство. Это будет новое откровение в церкви, к которому Достоевский был обращен как к осуществлению пророческой стороны христианства. В русском народе, как народе апокалиптическом, должна раскрыться эта религиозная новь, но в нем же и изоблится окончательно неправда атеистической революции и атеистического социализма. В новом христианстве, к которому обращается Достоевский, должна раскрыться необычайная свобода и братство во Христе. Социальную любовь противопоставлял Достоевский социальной ненависти. Как и все русские религиозные мыслители, Достоевский был противником «буржуазной» цивилизации. И он был врагом Западной Европы, поскольку в ней побеждала эта «буржуазная» цивилизация. В его собственной теократической утопии можно найти элементы своеобразного христианского анархизма и христианского социализма, столь противоположного анархизму атеистическому и социализму атеистическому. Его отношение к государству было не до конца продумано. Его монархизм имел анархическую природу. Это приводит нас к идее религиозного мессианизма, с которым связаны положительные религиозно-общественные идеи Достоевского, к русскому религиозному народничеству.

Глава VII. Россия

Достоевский был до глубины русский человек и русский писатель. Его нельзя себе представить вне России. По нему можно разгадывать русскую душу. И сам он был загадкой русской природы. Он совмещал в себе всю противоречивость этой природы. По Достоевскому люди Запада узнают Россию. Но Достоевский не только отражал строй русской души и познавал его, он был также сознательным глашатаем русской идеи и русского национального сознания. И в нем отразились все антиномии и все болезни нашего национального самосознания. Русское смирение и русское самомнение, русскую всечеловечность и русскую национальную исключительность можно открыть в Достоевском, когда он выступает проповедником русской идеи. Когда в своей прославленной речи о Пушкине Достоевский обратился к русским людям со словами: «Смирись, гордый человек», – то смирение, к которому он призывал, не было простым смирением. Он считал русский народ самым смиренным народом в мире. Но он был горд этим смирением. И нередко русские люди гордятся своим исключительным смирением. Достоевский считал русский народ «народом-богоносцем», единственным «народом-богоносцем». Но такое исключительно мессианское сознание не может быть названо смиренным сознанием. В нем воскресает древнее самочувствие и самосознание народа еврейского. Двойственным и противоречивым было также отношение Достоевского к Европе. Мы увидим, что Достоевский был настоящим патриотом Европы, ее великих памятников и святых, ему принадлежат изумительные слова о Европе, которых не сказал ни один западник. В его отношении к Европе сказывается всечеловечность русского духа, способность русского человека переживать все великое, что было в мире, как свое родное. Но он же отрицал, что

народы Европы – христианские народы, он произносил смертный приговор Европе. Он был шовинистом. И много есть несправедливого в его суждениях о других национальностях, например о французах, поляках и евреях. Русское национальное самочувствие и самосознание всегда ведь было таким, в нем или исступленно отрицалось все русское и совершалось отречение от родины и родной почвы, или исступленно утверждалось все русское в исключительности, и тогда уже все другие народы мира оказывались принадлежащими к низшей расе. В нашем национальном сознании никогда не было меры, никогда не было спокойной уверенности и твердости, без надрыва и истерии. И в величайшем нашем гении – Достоевском – нет этой твердости, нет вполне созревшего духовно-мужественного национального сознания, чувствуется болезнь нашего национального духа.

Очень своеобразно строение русской души и отличается от строения души западного человека. В русском Востоке открывается огромный мир, который может быть противопоставлен всему миру Запада, всем народам Европы. И чуткие люди Запада это прекрасно чувствуют. Их притягивает загадка русского Востока. Россия есть великая равнина с бесконечными далями. На лице русской земли нет резко очерченных форм, нет границ. Нет в строении русской земли многообразной сложности гор и долин, нет пределов, сообщающих форму каждой части. Русская стихия разлита по равнине, она всегда уходит в бесконечность. И в географии русской земли есть соответствие с географией русской души. Строение земли, география народа всегда бывает лишь символическим выражением строения души народа, лишь географией души. Все внешнее всегда есть лишь выражение внутреннего, лишь символ духа. И равнинность русской земли, ее безграничность, бесконечность ее далей, ее неоформленная стихийность есть лишь выражение неоформленной национальной стихии. Все это лишь символы природы русского человека. Не случайно народ живет в этой или иной природе, на той или иной земле. Тут существует внутренняя связь. Сама природа, сама земля определяется основной направленностью народной души. Русские равнины, как и русские овраги, – символы русской души. Во всем строении русской земли чувствуется трудность для человека овладеть этой землей, придать ей форму, подчинить ее культуре. Русский человек во власти своей природы, во власти своей земли, во власти стихии. Это означает, что в строении души русского человека форма не овладевает содержанием, душевно-телесной стихией не овладевает дух. В самом строении русской земли чувствуется затруднительность самодисциплины духа для русского человека. Душа расплывается по бесконечной равнинности, уходит в бесконечные дали. Даль, бесконечность притягивают русскую душу. Она не может жить в границах и формах, в дифференциациях культуры, душа эта устремлена к конечному и предельному, потому что она не знает границ и форм жизни, не встречает дисциплинирующих очертаний и пределов в строении своей земли, в своей стихии. Это – душа апокалиптическая по своей основной настроенности и устремленности. Душа исключительно чуткая к мистическим и апокалиптическим токам. Она не превращена в крепость, как душа европейского человека, не забронирована религиозной и культурной дисциплиной. Эта душа открывается всем далям, устремлена в даль конца истории. Она легко отрывается от всякой почвы и уносится в стихийном вихре в бесконечную даль. В ней есть склонность к странствованию по бесконечным равнинам русской земли. Недостаток формы, слабость дисциплины ведет к тому, что у русского человека нет настоящего инстинкта самосохранения, он легко истребляет себя, сжигает себя, расплывается в пространстве. Замечательные слова сказаны А. Белым в чудесном стихотворении, посвященном России:

Исчезни в пространство, исчезни,
Россия, Россия моя!

Русская душа способна дойти до упоения гибелью. Она мало чем дорожит, мало к чему крепко привязана. У нее нет такой связи с культурой, такой скованности традицией и преданием, как у души западноевропейской. Русский человек чересчур легко переживает кризис культуры, не познав еще настоящим образом культуры. Отсюда характерный для русского человека нигилизм. Он легко откажется от науки и искусства, от государства и хозяйства, бунтует против унаследованных связей и устремляется в царство неведомого, в неведомую даль. Русская душа способна на радикальные эксперименты, на которые неспособна душа европейская, слишком оформленная, слишком дифференцированная, слишком закованная в пределах и границах, слишком связанная с традицией и преданием своего рода. Только над русской душой можно было производить те духовные эксперименты, которые производил Достоевский. Достоевский исследовал бесконечные возможности человеческой души, формы и пределы души западноевропейской, ее культурная

связанность и рациональная затверделость были бы препятствием для такого рода исследований. Вот почему Достоевский мыслим только в России и только русская душа может быть материалом, над которым он совершал свои открытия.

Достоевский был своеобразным народником, он исповедовал и проповедовал религиозное народничество. Народничество – оригинальное порождение русского духа. Народничества нет на Западе, это – чисто русское явление. Только в России и можно встретить эти вечные противоположения «интеллигенции» и «народа», эту идеализацию «народа», доходящую до преклонения перед ним, это искание в «народе» правды и Бога. Народничество всегда было знаком слабости в России культурного слоя, отсутствия в нем здорового сознания своей миссии. Россия сложилась в необъятное и темное мужицкое царство, возглавленное царем, с незначительным развитием классов, с немногочисленным и сравнительно слабым высшим культурным слоем, с гипертрофией охранительного государственного аппарата. Такое строение русского общества, очень отличное от общества европейского, вело к тому, что наш высший культурный слой чувствовал свою беспомощность перед народной стихией – перед темным океаном народным, чувствовал опасность быть поглощенным этим океаном. Культурный слой поддерживался царской властью не в меру потребности в народе на высшую культуру. Царская власть, санкционированная религиозно в сознании народа, и охраняла культурный слой от народной тьмы, и гнала его. Он чувствовал себя в тисках. В XIX веке сознание культурного слоя, который с известного момента начал именовать себя «интеллигенцией», сделалось трагическим. Это сознание – патологическое, в нем нет здоровой силы. Высший культурный слой, не имевший крепких культурных традиций в русской истории, не чувствовавший органической связи с дифференцированным обществом, с сильными классами, гордыми своим славным историческим прошлым, был поставлен между двумя таинственными стихиями русской истории – стихией царской власти и стихией народной жизни. Из инстинкта духовного самосохранения он начал идеализировать то одно, то другое начало, то оба вместе, искать в них точки опоры. Над темной бездной народной, необъятной как океан, ощущал культурный слой всю свою беспомощность и жуткую опасность быть поглощенным этой бездной. И вот культурный слой, переименованный после прихода разночинцев в «интеллигенцию», капитулировал перед народной стихией, начал поклоняться той стихии, которая грозила его проглотить. «Народ» представлялся «интеллигенции» таинственной силой, чуждой и притягивающей. В народе скрыта тайна истинной жизни, в нем есть какая-то особенная правда, в нем есть Бог, который утерян культурным слоем. «Интеллигенция» не чувствовала себя органическим слоем русской жизни, она утратила цельность, оторвалась от корней. Цельность сохранилась в «народе», «народ» живет органической жизнью, он знает какую-то непосредственную правду жизни. Культурный слой не в силах был признать свою культурную миссию перед народом, своего долга вносить свет в тьму народной стихии. Он сомневался в собственной светоносности, не верил в свою правду, подвергал сомнению безусловную ценность культуры. С таким отношением к культуре, которое проявлялось в нашем культурном слое, нельзя выполнять настоящей культурной миссии. Правда культуры была подвергнута религиозному, нравственному и социальному сомнению. Культура родилась в неправде, она куплена слишком дорогой ценой, она означает разрыв с народной жизнью, нарушение органической цельности. Культура есть вина перед «народом», уход от «народа» и забвение «народа». Это чувство вины преследует русскую интеллигенцию на протяжении всего XIX века и подрывает творческую культурную энергию. В русской «интеллигенции» совсем не было сознания безусловных ценностей культуры, безусловного права творить эти ценности. Культурные ценности подвергаются нравственному сомнению, заподозриваются. Это очень характерно для русского народничества. Правду ищут не в культуре, не в ее объективных достижениях, а в народе, в органической стихийной жизни. Религиозная жизнь представляется не духовной культурой, не культурой духа, а органической стихией. Я даю характеристику первооснов русского народничества, независимо от его разных направлений и оттенков. В действительности, народничество у нас прежде всего распадается на религиозное и материалистическое. Но и в материалистическом народничестве, которое было вырождением нашего культурного слоя, сказывается та же психология, что и в народничестве религиозном. У русских атеистических социалистов-народников есть черты сходства с народниками-славянофилами. Та же идеализация народа, то же заподозривание культуры. В нашем крайнем «правом» и крайнем «левом» направлении иногда бывают поразительные черты сходства, скрыта та же враждебная культуре «черносотенная» стихия. Одна и та же болезнь нашего национального духа обнаруживается на противоположных полюсах. Та же нераскрытость и неразвитость у нас личного начала, культуры личности, культуры личной ответственности и личной чести. Та же неспособность к духовной автономии, та же нетерпимость, искание

правды не в себе, а вне себя. Отсутствие рыцарства в русской истории имело роковые последствия для нашей нравственной культуры. Русский «коллективизм» и русская «соборность» почитались великим преимуществом русского народа, возносящим его над народами Европы. Но в действительности это означает, что личность, что личный дух недостаточно еще пробудились в русском народе, что личность еще слишком погружена в природную стихию народной жизни. Поэтому только народническое сознание могло чувствовать правду и Бога не в личности, а в народе.

Что же такое «народ» для народнического сознания, что это за таинственная сила? Само понятие «народа» остается очень нечетким и смешанным. «Народ» в господствующих формах народнического сознания не был нацией как целостным организмом, в который входят все классы, все слои общества, все исторические поколения, интеллигент и дворянин так же, как и крестьянин, купец и мещанин, так же, как и рабочий. Слово «народ» имеет тут не только этот онтологический и единственно правомерный смысл, оно прежде всего имеет смысл социально-классовый. «Народ» есть по преимуществу крестьяне и рабочие, низшие классы общества, живущие физическим трудом. Поэтому дворянин, фабрикант или купец, ученый, писатель или художник – не «народ», не органическая часть «народа», они противопологаются «народу» как «буржуазия» или как «интеллигенция». В нашем «левом» революционном и материалистическом народничестве окончательно возобладало такое социально-классовое понимание «народа». Но удивительно, что и в народничестве религиозном, и в славянофильстве есть это социально-классовое понимание «народа», и в резком противоречии с органическим направлением славянофильского сознания. И для славянофила, и для Достоевского «народ» есть прежде всего простонародье, крестьянство, мужики. Для них культурный слой оторвался от народа и противоположен «народу» и народной правде. Правда в мужиках, а не в дворянах, не в интеллигенции. Мужики хранят истинную веру. У высшего культурного слоя отнимается право чувствовать себя органической частью народа, раскрывать в собственной глубине народную стихию. Если я дворянин или купец, если я ученый или писатель, инженер или врач, то я не могу чувствовать себя «народом», я должен ощущать «народ» как противоположную себе таинственную стихию, перед которой должен склониться как перед носительницей высшей правды. Имманентное отношение к «народу и „народному“ невозможно, и отношение это останется трансцендентным. „Народ“ – это есть прежде всего „не-я“, противоположное мне, то, перед чем я склоняюсь, что в себе заключает „правду“, которой во мне нет, то, перед чем я виноват. Но это – рабское сознание, в нем нет свободы духа, нет сознания собственного духовного достоинства. Ложное „народничество“ Достоевского находится в противоречии с замечательными словами о русском дворянстве, вложенными в уста Версилова: „Я не могу не уважать моего дворянства. У нас создан веками какой-то еще нигде не бывший высший культурный тип, которого нет в целом мире – тип всемирного боления за всех. Это – тип русский, но так как он взят в высшем культурном слое народа русского, то, стало быть, я имею честь принадлежать к нему. Он хранит в себе будущее России. Нас может быть всего только тысяча человек – может более, может менее, но вся Россия жила пока лишь для того, чтобы произвести эту тысячу“.

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

между тем в славянофильстве были заложены основы для органического понимания «народа» как нации, как мистического организма. Но и славянофилы пали жертвой недуга, болезни нашего культурного слоя. Тот же недуг поражает сознание Достоевского. Марксизм теоретически разложил понятие «народа» на классы и этим нанес удар народническому сознанию, но потом сам подвергся народническому перерождению.

Народничество Достоевского – особенное народничество. Это – народничество религиозное. Но и славянофилы исповедовали религиозное народничество. Кошелев говорил, что русский народ хорош только с православием, а без православия – дрянь. Славянофилы верили, что русский народ – самый христианский и единственный христианский народ в мире. Но религиозная вера Достоевского в русский народ принадлежит уже другой эпохе. Славянофилы чувствовали себя еще крепко вросшими в землю и землю чувствовали еще твердой под собой. Они были бытовыми людьми, знавшими бытовую уют. В них сильно еще было благодушие русских помещиков, выросших в родных гнездах и всю жизнь остававшихся собственниками этих гнезд. Ничего катастрофического, никаких предчувствий неведомого апокалиптического будущего у них нельзя найти. Достоевский целиком принадлежит эпохе катастрофического мироощущения, эпохе, религиозно обращенной к Апокалипсису. Его мессианское народное сознание становится универсальным, всемирным, обращенным к судьбе всего мира. Славянофилы все еще были провинциалами по сравнению с Достоевским. Отношение Достоевского к Европе существенно иное, чем у славянофилов, несоизмеримо более сложное и более напряженное. И отношение к русской истории меняется. Достоевский не склонен уже исключительно идеализировать допетровскую Русь. Он придает огромное значение Петербургу, петровскому периоду русской истории. Он писатель этого периода. Его интересует судьба человека в петербургской, петровской России, сложный трагический опыт русского скитальца, оторвавшегося от родной почвы в этот период. В этом он идет за Пушкиным. Сама призрачность Петербурга, так гениально им описанная, привлекает Достоевского. Ему совсем чужд московский помещичий и крестьянский быт. Он исключительно занят русской «интеллигенцией» в петербургский период русской истории. Он весь в предчувствиях грядущих катастроф. Он писатель эпохи, в которую началась уже внутренняя революция. Достоевский не был славянофилом в традиционном смысле этого слова, как не был славянофилом и Константин Леонтьев. Это – люди новой формации. В славянофилах не было этой исключительной динамичности Достоевского.

В «Дневнике писателя» мы находим ряд отрицательных отзывов о славянофилах, не всегда даже справедливых: «Славянофилы имеют редкую способность не узнавать своих и ничего не понимать в современной действительности». Достоевский защищает «западников» в противовес славянофилам. «Будто в западниках не было такого жаяв чутья русского духа и народности, как в славянофилах?» «Мы хотели только заявить о несколько мечтательном элементе славянофильства, который иногда доводит его до совершенного неузнания своих и до полного разлада с действительностью. Так что во всяком случае западничество было все-таки реальнее славянофильства и, несмотря на все свои ошибки, оно все-таки дальше ушло, все-таки движение осталось на его стороне, тогда как славянофильство постоянно не двигалось с места и даже вменяло это себе в большую честь. Западничество смело задало себе последний вопрос, с болью разрешило его и, через самосознание, воротилось все-таки на народную почву и признало соединение с народными началами и спасение в почве. Мы, со своей стороны, заявляем как факт и твердо верим в непреложность того, что в теперешнем, чуть не всеобщем повороте к почве, сознательном и бессознательном, влияние славянофилов слишком мало участвовало и даже, может быть, совсем не участвовало». Достоевский ценит западников за их опыт, за более сложное сознание, за динамизм воли.

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

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
русскую почву в самых глубоких пластах земли, какие обнаруживаются и после землетрясений и провалов. Это – не бытовая почвенность. Это – онтологическая почвенность, узвание народного духа в самой глубине бытия.

Изумительно отношение Достоевского к Европе. Особенно в этом отношении интересны слова Версилова, в которые вложил Достоевский самые нежные свои мысли о Европе. Многие свои мысли он влагает в уста Версилова. Русский человек – всечеловек и самый свободный человек в мире. «Они (европейцы) – несвободны, а мы свободны. Только я один в Европе с моей русской тоской тогда был свободен... Всякий француз может служить не только своей Франции, но даже и человечеству, единственно под тем условием, что останется наиболее французом, равно – англичанин и немец. Один лишь русский, даже в наше время, т. е. гораздо еще раньше, чем будет подведен всеобщий итог, получил уже способность становиться наиболее русским именно лишь тогда, когда он наиболее европеец. Это и есть самое существенное национальное различие наше от всех, и у нас на этот счет – как нигде. Я во Франции – француз, с немцем – немец, с древним греком – грек и, тем самым, наиболее русский, тем самым, я – настоящий русский и наиболее служу для России, ибо выставляю ее главную мысль». «Русскому Европа так же драгоценна, как Россия: каждый камень в ней мил и дорог. Европа также была отечеством нашим, как и Россия. О, более. Нельзя более любить Россию, чем люблю ее я, но я никогда не упрекал себя за то, что Венеция, Рим, Париж, сокровища их науки и искусства, вся история их – мне милее, чем Россия. О, русским дороги эти старые, чужие камни, эти чудеса старого Божьего мира, эти осколки святых чудес; и даже это нам дороже, чем им самим... Одна Россия живет не для себя, а для мысли, и знаменательный факт, что вот уже почти столетие, как Россия живет решительно не для себя, а для одной лишь Европы». Таких слов не мог бы сказать ни один славянофил. Этот мотив повторяется и у Ивана Карамазова. «Я хочу в Европу съездить; и ведь я знаю, что поеду лишь на кладбище, но на самое дорогое кладбище, вот что. Дорогие там лежат покойники, каждый камень над ними гласит о такой горячей минувшей жизни, о такой страстной вере в свой подвиг, в свою истину, в свою борьбу и в свою науку, что я, знаю заранее, паду на землю и буду целовать эти камни и плакать над ними – в то же время убежденный всем сердцем в том, что все это уже давно кладбище и никак не более». То же повторяется в «Дневнике писателя»: «Европа – но ведь это страшная и святая вещь, Европа. О, знаете ли вы, господа, как дорога нам, мечтателям-славянофилам, по-вашему ненавистникам Европы, – эта самая Европа, эта „страна святых чудес“. Знаете ли вы, как дороги нам эти „чудеса“ и как любим и чтим, более чем братски любим и чтим мы великие племена, населяющие ее, и все великое и прекрасное, совершенное ими. Знаете ли вы, до каких слез и сжатия сердца мучают и волнуют нас судьбы этой дорогой и родной нам страны, как пугают нас эти мрачные тучи, все более и более заволакивающие ее небосклон? Никогда вы, господа, наши европейцы и западники, столь не любили Европу, сколько мы, мечтатели-славянофилы, по-вашему исконные враги ее». Так не говорили ни славянофилы, ни западники. Лишь один К. Леонтьев, который не был ни славянофилом, ни западником, мог сказать о прошлом Европы сходные слова. Русские религиозные мыслители типа Достоевского и К. Леонтьева не отрицали великой культуры Западной Европы. Они чтити эту культуру более, чем современные европейские люди. Они отрицали современную европейскую цивилизацию, ее «буржуазный», мещанский дух, обличали в ней измену великим преданиям и заветам прошлого европейской культуры.

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

интересы, в противоположность не духовному направлению «Запада», Франции и Англии. Это сопровождалось исключительным подъемом и напряженностью германского мессианского сознания. Но потом Германия пошла по пути материализации и изменила своим высшим заветам духа. Борьба двух духов, двух типов культуры религиозной и безрелигиозной цивилизации всегда была имманентной самой Западной Европе, она велась на европейской почве. Французские романтики, французские символисты, французские католики XIX века, как Барбэ д'Оревилюи, Вилье де Лиль-Адан, Гюисманс, Л. Блуа, всем существом своим и всей страдальческой своей жизненной судьбой противились господствующему духу века, т. е. европейской и французской цивилизации XIX века, которая ранила их не менее, чем славянофилов, Достоевского, К. Леонтьева. И они обращались к средневековью, как к своей духовной родине. Все явление Ницше, с его страстной мечтой о трагической, дионисической культуре, было страстным и болезненным протестом против торжествующего духа европейской цивилизации. Тема эта – мировая, и она не может быть понята как тема о противоположении России и Европы, Востока и Запада. Это – тема о противоположении двух духов, двух типов культуры внутри Европы, и внутри России, на Западе, как и на Востоке. Избранным русским людям, величайшим и оригинальнейшим нашим мыслителям и писателям было дано в этой теме что-то острее почувствовать, чем людям Запада, более связанным характером своей культурной истории. Даже Герцен тут что-то лучше чувствовал, чем чувствовали европейские люди 40-х годов. Но нельзя было сделать отсюда того вывода, что в России не будет побеждать эта мировая тенденция современной цивилизации, этот безрелигиозный дух, что дух не пойдет и у нас на убыль. В Россию пришли марксисты и имели успех. И в России происходит борьба двух духов, двух типов культуры, или, точнее, – духа с угашением и ослаблением духа, подлинной культуры и цивилизации. И в России может возобладать не дух, не культура. Дух и культуру я не только сближаю, но отождествляю, ибо культура всегда духовна по своей природе, не духовной может быть лишь цивилизация, культура же всегда связана со священным приданием, с культом предков. Достоевский лучше всех, острее всех ощутил двойственность грядущего, нарастание в нем антихристового духа. Он раскрыл движение этого духа в России, в России прежде всего. А К. Леонтьев в последний период своей жизни отчаялся в том, что Россия явит еще новый тип цветущей культуры, противоположный вырождающейся европейской цивилизации, схожий с былыми цветущими культурами Европы. Он дошел до отчаяния, увидев в России торжество ненавистного ему мирового уравнилельного процесса, и им были сказаны жуткие слова, что Россия, быть может, предстоит единственная религиозная миссия – рождение из ее недр антихриста. Так саморазложилась у нас идея религиозного народничества, которому ход русской истории наносит страшные удары. И трагичной оказалась судьба русской мессианской идеи.

«Всякий великий народ должен верить, если только хочет быть долго жив, что в нем-то, и только в нем одном, заключается спасение мира, что он живет на то, чтобы стоять во главе народов, приобщить их всех к себе воедино и вести их в согласном хоре к окончательной цели, всем им предназначенной». Так формулирует Достоевский в «Дневнике писателя» свою потребность в мессианском национальном сознании. В таком мессианском сознании изначально отсутствует национальная исключительность, национальный партикуляризм. Мессианское сознание народа есть универсальное, вселенское сознание. Мессианский народ призван послужить делу спасения всех народов, всего мира. И такую задачу всеобщего спасения ставит Достоевский перед русским народом, народом-богоносцем. Мессианизм не есть национализм. Мессианизм претендует на несоизмеримо большее, чем национализм. Но в нем нет исключительного национального самоутверждения. Славянофилы были в значительной степени националистами по своему сознанию. Они верили, что русский народ являет собою высший тип христианской культуры. Но они не претендовали на то, что русский народ должен спасать все народы и весь мир, раскрывать вселенскую правду. Во всеобъемлющем гении Пушкина открывает Достоевский всечеловечность русского народного духа. Его поражает в Пушкине «способность всемирной отзывчивости и полнейшего перевоплощения в гений чужих наций, перевоплощения почти совершенного». «Способность эта есть всецело способность русская, национальная, и Пушкин только делит ее со всем народом нашим». В противоположность славянофилам он говорит, что «стремление наше в Европу, даже со всеми увлечениями и крайностями его, было не только законно и разумно в основании своем, но и народно, совпадало вполне со стремлением самого духа народного, а в конце концов, бесспорно, имеет и высшую цель». «Русская душа, гений народа русского, может быть, наиболее способный из всех народов вместить в себя идею всечеловеческого единения, братской любви». Достоевский с гениальной чуткостью открывает, что беспокойное и мятежное русское скитальчество,

странничество нашего духа есть явление глубоко национальное, явление русского народного духа. «В Алеко Пушкин уже отыскал и гениально отметил несчастного скитальца в родной земле, исторического русского страдальца». Дальнейшей судьбе этого скитальца посвящено все творчество Достоевского. Он его более всего интересовал. Почвенные люди, крепко вросшие в землю, люди крепкого быта не интересовали Достоевского. «Русскому скитальцу необходимо именно всемирное счастье, чтобы успокоиться: дешевле он не примирится». Так раскрывается в русском скитальчестве, в русском отщепенстве всечеловеческий дух русского народа. Мысли Достоевского и тут антиномичны, и антиномизм этот порождается динамизмом мысли, не желающим знать ничего статического и устойчивого. Русский скиталец оторвался от народной почвы. В этом грех его и бесплодие его творческой жизни. Но русский скиталец, которого Достоевский считал продуктом русского барства и презрительно называл «gentilhomme russe et citoyen du monde», – явление глубоко русское и только в России встречающееся, одно из явлений нашего народного духа. Таких антиномических мыслей о «русском скитальце» не могла бы вместить более гладкая славянофильская мысль. Достоевский любил русского скитальца и был страшно заинтересован его судьбой. Он считал русскую «интеллигенцию», оторвавшуюся от «народа», национальным явлением. Очень важно понять это отношение для мирозерцания Достоевского. Поэтому религиозное народничество Достоевского было очень сложным сочетанием антиномических мыслей. Он призывал преклониться перед «правдой народной», искать «истину народную и истину в народе». Под «народом» же он понимал то мистический организм, душу нации, как великое и таинственное целое, то преимущественно «простой» народ, мужиков. В этом сказывалась обычная неясность и спутанность нашего народнического сознания. Но ведь можно и иначе понять задачу русского скитальца. Он может в своей собственной глубине раскрыть и осознать народную стихию и стать народным потому, что обнаружит эту глубину. Ибо глубина каждого русского человека есть народная глубина. «Народное» не вне меня, не в мужике, а во мне, в глубинном пласте моего собственного бытия, в котором я уже не являюсь замкнутой монадой. Это и будет единственным правильным отношением к «народу» и «народному», имманентным отношением. Я не «народ», оторван от «народа», поскольку я нахожусь на поверхности, а не в глубине. И чтобы стать «народом», мне не нужно никаких мужиков, никакого простонародья, мне нужно лишь обратиться к собственной глубине. То же верно и для сознания церковного. В чем же «правда народная», раскрывающаяся в глубине? Достоевский не заимствовал ее у мужиков, у простонародья, которому эмпирически она чужда, она раскрылась в глубине его духа. Достоевский и есть «народ», более народ, чем все крестьянство России. «Назначение русского человека есть бесспорно всеевропейское и всемирное. Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, всечеловеком. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое у нас недоразумение, хотя исторически и необходимое. Для настоящего русского Европа и удел всего великого арийского племени так же дороги, как и сама Россия, как и удел всей родной земли, потому что наш удел и есть всемирный». В этом понимании русского предназначения и русской идеи Достоевский несравненно ближе к Вл. Соловьеву, чем к славянофилам или позднейшим русским националистам. Но в мессианском сознании Достоевского можно открыть противоречия и опасности всякого мессианского сознания.

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

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

Противоречия, соблазны и грехи русской мессианской идеи вложены в образ Шатова. Но свободен ли вполне сам Достоевский от Шатова? Конечно, он не Шатов, но он любил Шатова и что-то от Шатова было в нем самом. Все герои Достоевского – части его собственной души, моменты его пути. Шатов говорит Ставрогину: «Знаете ли вы, кто теперь во всей земле единственный народ „богоносец“, грядущий обновить и спасти мир именем нового бога и кому единому даны ключи жизни и нового слова?» «Всякий народ до тех пор только и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения». Это есть возвращение к языческому партикуляризму. Но далее Шатов окончательно превращается в юдаиста с универсальными притязаниями. «Если великий народ не верует, что в нем одна истина, если не верует, что он один способен и призван все воскресить и спасти своей истиной, то он тотчас же обращается в этнографический материал, а не в великий народ... Но Истина одна, а стало быть, только единый из народов и может иметь Бога Истинного, хотя бы остальные народы и имели своих особых и великих богов. Единый народ „богоносец“ – это русский народ». Тогда Ставрогин задает Шатову роковой вопрос: «Веруете вы сами в Бога или нет?» Шатов залепетал в исступлении: «Я верую в Россию, я верую в ее православие... – я верую в тело Христово... я верую, что новое пришествие совершится в России...» «А в Бога? – в Бога?» – настаивает Ставрогин. «Я... я буду веровать в Бога». В этом изумительном диалоге Достоевский сам изобличает ложь религиозного народничества, религиозного народопоклонства, изобличает опасность народнического мессианского сознания. Многие русские люди поверили в народ раньше, чем поверили в Бога, верили в народ более, чем в Бога, и через народ хотят прийти к Богу. Соблазн народопоклонства есть русский соблазн. И в русском сознании религиозное и народное так перемешаны, что трудно их разделить. В русском православии это смешение иногда доходит до отождествления между религиозным и народным. Русский народ верит в русского Христа. Христос – народный Бог, Бог русского крестьянства, с русскими чертами в своем образе. Но это и есть языческий уклон в русском православии. Национальная религиозная замкнутость и исключительность, отчужденность от западного христианства и резко отрицательное к нему отношение, особенно к миру католическому, – все это находится в явном противоречии со вселенским духом христианства. Каждый народ, как и каждая индивидуальность, своеобразно преломляет и выражает христианство. И христианство русского народа должно быть своеобразным христианством, иметь своеобразные и индивидуальные черты. Это нисколько не противоречит вселенскому характеру христианства, так как всеединство христианское есть конкретное, а не абстрактное всеединство. Но в русском христианстве была опасность возобладания народной стихии над универсальным Логосом, женственного начала над мужественным, духа над душой. Эта опасность чувствуется и в самом Достоевском. Часто он проповедует русского, а не всемирного Бога. Нетерпимость Достоевского есть юдаистическая черта в его религиозности. Образ Шатова замечателен тем, что в нем соединяется революционная и «черносотенная» стихия, обнаруживается родство этих двух стихий. Русский революционер-максималист и русский «черносотенец» часто бывают неотличимы, черты сходства между ними поразительны. И одинаково оба соблазняются народопоклонством. Народная стихия мутит их разум, поражает и разлагает их личность. И тот и другой – одержимые. Достоевский это обнаруживает, так как он в самом себе чувствовал и революционное и «черносотенное» начало. Достоевский открывал в русском народе жуткую стихию, страстную и сладострастную, которой не заметили наши писатели-народники. Не случайно в недрах русского народа народилось хлыстовство, явление очень национальное, характерно русское. В нем перемешалось русское православие с исконным русским язычеством, с народным

Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского filosoff.org
дионисизмом. Русская религиозность, когда она принимает экстатические формы, всегда почти обнаруживает хлыстовский уклон. Народная стихия оказывается сильнее света универсального Логоса.

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

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

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

Глава VIII. Великий Инквизитор. Богочеловек и человекобог

«Легенда о Великом Инквизиторе» – вершина творчества Достоевского, увенчание его идейной диалектики. В ней нужно искать положительное религиозное миросозерцание Достоевского. В ней сходятся все нити и разрешается основная тема, тема о свободе человеческого духа. Она трактуется в Легенде прикровенно. Поразительно, что легенда, представляющая небывалую по силе хвалу Христу, влагается в уста атеиста Ивана Карамазова. Легенда – загадка. Остается не вполне ясным, на чьей стороне рассказывающий Легенду, на чьей стороне сам автор. Многие предоставлено разгадывать человеческой свободе. Но легенда о свободе и должна быть обращена к свободе. Свет возгорается во тьме. В душе бунтующего атеиста Ивана Карамазова слагается хвала Христу. Судьба человека неотвратимо влечет его или к Великому Инквизитору, или к Христу. Необходимо выбирать. Ничего третьего нет. Третье есть лишь переходное состояние, не выявленность последних пределов. Своеволие ведет к утере и отрицанию свободы духа в системе Великого Инквизитора. И свобода может быть лишь обретена во Христе. Изумителен художественный прием, к которому прибегает Достоевский. Христос все время молчит, он остается в тени. Положительная религиозная идея не находит себе выражения в слове. Истина о свободе неизреченна. Выразима легко лишь идея о принуждении. Истина о свободе раскрывается лишь по противоположности идеям Великого Инквизитора, она ярко светит через возражения против нее Великого Инквизитора. Эта прикровенность Христа и Его Истины художественно действует особенно сильно. Аргументирует,

убеждает Великий Инквизитор. У него в распоряжении сильная логика, сильная воля, направленная к осуществлению определенного плана. Но безответность Христа, Его кроткое молчание убеждает и заражает сильнее, чем вся сила аргументации Великого Инквизитора.

В Легенде ставятся лицом к лицу и сталкиваются два мировых начала – свобода и принуждение, вера в Смысл жизни и неверие в Смысл, божественная любовь и безбожное сострадание к людям, Христос и антихрист. Достоевский берет идею, враждебную Христу, в чистом виде. Он начертал возвышенный образ Великого Инквизитора. Это – «один из страдальцев, мучимых великою скорбью и любящих человечество». Он – аскет, он свободен от желания низменных материальных благ. Это – человек идеи. У него есть тайна. Тайна эта – неверие в Бога, неверие в Смысл мира, во имя которого стоило бы людям страдать. Потеряв веру, Великий Инквизитор почуствовал, что огромная масса людей не в силах вынести бремени свободы, раскрытой Христом. Путь свободы трудный, страдальческий, трагический путь. Он требует героизма. Он непосилен такому ничтожному, жалкому существу, как человек. Великий Инквизитор не верит в Бога, но он не верит также и в человека. Это ведь две стороны одной и той же веры. Потеряв веру в Бога, нельзя уже верить в человека. Христианство требует не только веры в Бога, но и веры в человека. Христианство есть религия Богочеловечества. Великий Инквизитор прежде всего отрицает идею Богочеловечества, близости и соединенности божеского и человеческого начала в свободе. Человек не выдерживает великого испытания его духовных сил, его духовной свободы, его призванности к высшей жизни. Это испытание его сил было выражением великого уважения к человеку, признанием его высшей духовной природы. От человека многое требуется, потому что он к чему-то великому призван. Но человек отрекается от христианской свободы, от различия между добром и злом. «Для чего познавать это чертово добро и зло, когда это столько стоит?» Человек не может вынести страданий своих и чужих, а без страданий невозможна свобода, невозможно познание добра и зла. Перед человеком ставится дилемма – свобода или счастье, благополучие и устройство жизни, свобода со страданием или счастье без свободы. И огромное большинство людей идет вторым путем. Первый путь есть путь немногих избранных. Человек отказывается от великих идей Бога, бессмертия и свободы, и им овладевает ложная, безбожная любовь к людям, ложная сострадательность, жажда всеобщего устройства на земле без Бога. Великий Инквизитор восстал против Бога во имя человека, во имя самого маленького человека, того самого человека, в которого он также не верит, как и в Бога. И это особенно глубоко. Обычно целиком отдаются устройению земного благополучия людей те, которые не верят, что человек имеет своим предназначением высшую, божественную жизнь. Бунтующий и самоограниченный «Эвклидов ум» пытается построить миропорядок лучший, чем созданный Богом. Бог создал миропорядок, полный страданий. Он возложил на человека невыносимое бремя свободы и ответственности. «Эвклидов ум» построит миропорядок, в котором не будет уже таких страданий и ответственности, но не будет и свободы. «Эвклидов ум» неизбежно должен прийти к системе Великого Инквизитора, то есть к созданию муравейника на началах необходимости, к уничтожению свободы духа. Эта тема ставится еще в «Записках из подполья», в «Бесах» у Шигалева и П. Верховенского и разрешается в «Легенде о Великом Инквизиторе». Если мировая жизнь не имеет высшего Смысла, если нет Бога и бессмертия, то остается устройство земного человечества по Шигалеву и Великому Инквизитору. Бунт против Бога неизбежно должен привести к истреблению свободы. Революция, имеющая в своей основе атеизм, неизбежно должна привести к безграничному деспотизму. То же начало лежит в основании католической инквизиции и принудительного социализма, то же неверие в свободу духа, в Бога и человека, в Богочеловека и Богочеловечество. Точка зрения эвдемонизма неизбежно враждебна свободе.

Свобода человеческого духа несовместима со счастьем людей. Свобода – аристократична, она существует для немногих избранных. И Великий Инквизитор обвиняет Христа в том, что, обременив людей непосильной свободой, Он поступил как бы не любя их. Из любви к людям нужно было лишить их свободы. «Вместо того, чтобы овладеть свободой людей, Ты увеличил им ее еще больше. Или Ты забыл, что спокойствие, даже смерть человеку дороже свободного выбора в познании добра и зла? Нет ничего обольстительнее для человека, как свобода его совести, но нет ничего и мучительнее. И вот вместо твердых основ для успокоения совести человеческой раз и навсегда, Ты взял все, что есть необычайного, гадательного и неопределенного, взял все, что было не по силам людям, а потому поступил как бы и не любя их вовсе». Для счастья людей необходимо успокоить их совесть, то есть отнять от них свободу выбора. Лишь немногие в состоянии вынести бремя свободы и пойти за Тем, который «возжелал свободной любви человека».

Великий Инквизитор печется о тех многих, неисчислимых, как песок морской, которые не могут вынести испытания свободы. Великий Инквизитор говорит, что «человек ищет не столько Бога, сколько чудес». В этих словах сказывается низкое мнение Великого Инквизитора о человеческой природе, неверие в человека. И он продолжает упрекать Христа: «Ты не сошел со креста... потому что не хотел поработить человека чудом, и жаждал свободной веры, а не чудесной. Жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим. Но и тут Ты судил о людях слишком высоко, ибо, конечно, они невольники, хотя и созданы бунтовщиками». «Столь уважая его (человека), Ты поступил, как бы перестав ему сострадать, потому что слишком многого от него потребовал... Уважая его менее, менее от него и потребовал бы, а это было бы ближе к любви, ибо легче была бы ноша его. Он слаб и подл». Великого Инквизитора возмущает аристократизм религии Христа. «Ты можешь с гордостью указать на этих детей свободы, свободной любви, свободной великопленной жертвы их во имя Твое. Но вспомни, что их было всего только несколько тысяч, да и то богов, а остальные? И чем виноваты остальные слабые люди, что не могли вытерпеть того, что могучие. Чем виновата слабая душа, что не в силах вместить столь страшных даров. Да неужто же и впрямь приходил Ты лишь к избранным и для избранных». И вот Великий Инквизитор становится на защиту слабосильного человечества, во имя любви к людям отнимает у них дар свободы, обременяющий страданиями. «Неужели мы не любим человечество, столь смиренно сознав его бессилие, с любовью облегчив его ношу». Великий Инквизитор говорит Христу то, что социалисты обычно говорят христианам: «Свобода и хлеб земной вдоволь для всякого вместе немыслимы, ибо никогда, никогда не сумеют они разделиться между собою. Убедятся тоже, что не могут никогда быть и свободными, потому что малосильны, порочны, ничтожны и бунтовщики. Ты обещал им хлеб небесный, но может ли он сравниться в глазах слабого, вечно порочного и вечно неблагодарного людского племени с земным? И если за Тобою, во имя хлеба небесного, пойдут тысячи, десятки тысяч, то что станется с миллионами и с десятками тысяч миллионов существ, которые не в силах будут пренебречь хлебом земным для небесного? Или Тебе дороги лишь десятки тысяч великих и сильных, а остальные миллионы, многочисленные, как песок морской, слабых, но любящих Тебя, должны лишь послужить материалом для великих и сильных? Нет, нам дороги и слабые». «Во имя этого самого хлеба земного и восстанет на Тебя дух земли и сразится с Тобою и победит тебя, и все пойдут за ним... на месте храма Твоего воздвигнется новое здание, воздвигнется вновь страшная Вавилонская башня». Атеистический социализм всегда обвиняет христианство в том, что оно не сделало людей счастливыми, не дало им покоя, не накормило их. И атеистический социализм проповедует религию хлеба земного, за которым пойдут миллионы миллионов, против религии хлеба небесного, за которым пойдут лишь немногие. Но христианство потому не осчастливило людей и не накормило их, что оно не признает насилия над свободой человеческого духа, свободой совести, что оно обращено к свободе человеческой и от нее ждет исполнения заветов Христа. Не христианство виновато, если человечество не пожелало исполнить его и изменило ему. Это – вина человека, а не Богочеловека. Для атеистического и материалистического социализма не существует этой трагической проблемы свободы. Он ждет своего осуществления и избавления человечества от принудительной материальной организации жизни. Он хочет побороть свободу, угасить иррациональное начало жизни во имя счастья, сытости и спокойствия людей. Люди «станут свободными, когда откажутся от свободы своей». «Мы дадим им тихое, смиренное счастье, счастье слабосильных существ, какими они и созданы. О, мы убедим их, наконец, не гордиться, ибо Ты вознес их и тем научил гордиться... Мы заставим их работать, но в свободные от трудов часы мы устроим их жизнь, как детскую игру, с детскими песнями, хором, детскими плясками... О, мы разрешим им и грех, ибо они слабы и бессильны». Великий Инквизитор обещает избавить людей «от великой заботы и страшных теперешних мук решения личного и свободного. И все будут счастливы, все миллионы существ». «Великий Инквизитор ушел от гордых и воротился к смиренным для счастья этих смиренных». И в оправдание свое он укажет «на тысячи миллионов счастливых младенцев, не знавших греха». Христа же он обвиняет в гордости. Этот мотив у Достоевского повторяется. В «Подростке» говорит о Версиллове: «Это – очень гордый человек, а многие из очень гордых людей верят в Бога, особенно несколько презирающие людей. Тут причина ясная: они выбирают Бога, чтобы не преклониться перед людьми, преклониться перед Богом не так обидно». Вера в Бога – признак горности духа, неверие – признак плоскости духа. Иван Карамазов понимает головокружительную высоту идеи Бога. «То диво, что такая мысль – мысль о необходимости Бога – могла залезть в голову такому дикому и злому животному, каков человек, до того она свята, до того трогательна, до того премудра и до того делает честь человеку». Если существует высшая природа

человека, призвание к высшей цели, то существует и Бог, то есть вера в Бога. Если же нет Бога, то нет и высшей природы человека, то остается только социальный муравейник, основанный на принуждении. И Достоевский в Легенде раскрывает картину социальной утопии, которая повторяется у Шигалева и повсюду, где грезит человек о грядущей социальной гармонии.

В трех искушениях, отвергнутых Христом в пустыне, «предсказана вся дальнейшая история человеческая и явлены три образа, в которых сойдутся все неразрешимые исторические противоречия человеческой природы на земле». Искушения отвергнуты Христом во имя свободы человеческого духа. Христос не хотел, чтобы дух человеческий был поработан хлебом, чудом и царством земным. Великий Инквизитор принимает все три искушения во имя счастья и успокоения людей. Приняв три искушения, он отказывается от свободы. Прежде всего он принимает искушение превращением камней в хлебы. «Ты отверг единственное абсолютное знание, которое предлагалось Тебе, чтобы заставить всех преклониться перед Тобою беспорочно, – знамя хлеба земного, и отверг во имя свободы и хлеба небесного». Принятие трех искушений и будет окончательным успокоением человека на земле. «Ты исполнил бы все, что ищет человек на земле, то есть: перед кем преклониться, кому вручить совесть и каким образом соединиться, наконец, всем в беспорочный, общий и согласный муравейник, ибо потребность всемирного соединения есть третья и последнее мучение людей». Система Великого Инквизитора решает все вопросы о земном устройстве людей.

Тайна Великого Инквизитора в том, что он не со Христом, а с ним. «Мы не с Тобой, а с ним, вот наша тайна». Дух Великого Инквизитора – дух, подменяющий Христа антихристом, – является в разных обличьях в истории. Католичество в своей системе папской теократии, превращающей церковь в государство, для Достоевского – одно из обличий духа Великого Инквизитора. Тот же дух можно было бы открыть и в византийском православии, и во всяком цезаризме, и во всяком империализме. Но государство, знающее свои границы, никогда не есть выражение духа Великого Инквизитора, не насилует свободы духа. Христианство в своей исторической судьбе постоянно подвергается соблазну отречения от свободы духа. И не было ничего труднее для христианского человечества, как сохранить верность христианской свободе. Поистине нет ничего мучительнее и невыносимее для человека, чем свобода. И человек находит разные способы отречься от свободы, сбросить с себя ее бремя. Это происходит путем не только отречения от христианства, это совершается и внутри самого христианства. Теория авторитета, игравшая такую роль в истории христианства, есть отречение от тайны Христовой свободы, тайны Распятого Бога. Тайна христианской свободы и есть тайна Голгофы, тайна Распятого. Правда, распятая на кресте, никого не насилует, никого не принуждает. Ее можно только свободно обличить и принять. Распятая правда обращена к свободе человеческого духа. Распятый не сошел с креста, как требовали от Него неверующие и требуют и до нашего времени, потому что «жаждал свободной любви, а не рабских восторгов невольника перед могуществом, раз навсегда его ужаснувшим». Божественная правда явилась в мир униженной, растерзанной и распятой силами этого мира, и этим утверждена была свобода духа. Божественная правда, поражающая своим могуществом, торжествующая в мире и силой своей берущая души людей, не требовала для своего принятия. Поэтому тайна Голгофы и есть тайна свободы. Сын Божий должен был быть распят силами этого мира, чтобы свобода духа человеческого была утверждена. Акт веры есть акт свободы, свободного обличения мира невидимых вещей. Христос, как Сын Божий, сидящий одесную Отца, видим лишь для акта свободной веры. Для верующей свободы духа видно воскресение Распятого во Славе. Для неверующего, пораженного и подавленного миром видимых вещей, видна лишь позорная казнь плотника Иисуса, лишь поражение и гибель того, что мнило себя божественной правдой. В этом скрыта вся тайна христианства. И всякий раз, когда в христианской истории пытались превратить правду распятую, обращенную к свободе духа, в правду авторитарную, насилующую дух, совершалась измена основной тайны христианства. Идея авторитета в религиозной жизни противоположна тайне Голгофы, тайне Распятого, она хочет Распятого превратить в принуждающую силу этого мира. На этом пути церковь всегда принимает обличье государства, церковь принимает меч Кесаря. Церковная организация принимает юридический характер, жизнь церкви подчиняется юридическим принудительным нормам. Церковная догматическая система принимает рациональный характер. Христова истина подчиняется логически принудительным нормам. Но не значит ли это, что хотят, чтобы Христос сошел с креста для того, чтобы уверовали в него. В безумии креста, в тайне распятой правды нет никакой юридической и логической убедительности и принудительности. Юридизация и рационализация Христовой истины и есть переход с

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

Дух Великого Инквизитора может одинаково проявляться на крайней «правой» и на крайней «левой». Мысли Великого Инквизитора повторяются революционерами и социалистами – П. Верховенским и Шигалевым. Шигалев «предлагает, в виде конечного разрешения вопроса, – разделение человечества на две неравные части. Одна десятая доля получает свободу личности и безграничное право над остальными девятью десятими. Те же должны потерять личность и обратиться вроде как в стадо и при безграничном повиновении достигнуть рядом перерождений первобытной невинности, вроде как бы первобытного рая, хотя, впрочем, и будут работать». И Шигалев, подобно Великому Инквизитору, был «фанатиком человеколюбия». У революционера Шигалева, как у Великого Инквизитора, «рабы должны быть равны; без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство». Равенство возможно лишь при деспотизме. И когда общество устремляется к равенству, оно неизбежно должно прийти к деспотизму. Стремление к равенству, к равному счастью и равной сытости, должно привести к величайшему неравенству, к тираническому господству меньшинства над большинством. Это Достоевский великолепно понимал и показал. В «Легенде о Великом Инквизиторе» Достоевский еще более имел в виду социализм, чем католичество. Господство папской теократии, с ее опасными уклонами, все ведь в прошлом. Грядущее царство Великого Инквизитора связано не с католичеством, а с атеистическим и с материалистическим социализмом. Социализм принимает три искушения, отвергнутые Христом в пустыне, отрекается от свободы духа во имя счастья и успокоения миллионов людей. Он прежде всего соблазняется превращением камней в хлебы. Но если камни и могут быть превращены в хлебы, то страшной ценой – утери свободы человеческого духа. Социализм принимает царство мира сего и поклоняется ему. Но царство мира сего достигается все тем же путем, путем отречения от свободы духа. Система социализма как религии противоположной христианству, подобно системе Великого Инквизитора, основана на неверии в Истину и Смысл. Но если нет Истины и нет Смысла, то остается один лишь высокий мотив – сострадание к массе людской, желание дать ей бессмысленное счастье в краткий миг земной жизни. Тут, конечно, речь идет о социализме как о новой религии, а не как о системе социальных реформ, не как об экономической организации, в которой может быть своя правда.

Великий Инквизитор полон сострадания к людям, он по-своему демократ и социалист. Он соблазнен злом, принявшим обличье добра. Такова природа антихристового соблазна. Антихристово начало не есть старое, грубое, сразу видимое зло. Это – новое, утонченное и соблазняющее зло, оно всегда является в обличье добра. В антихристовом зле всегда есть подобие христианскому добру, всегда остается опасность смешения и подмены. Образ добра начинает двоиться. Образ Христа перестает ясно восприниматься, он смешивается с образом антихриста. Являются люди с двоящимися мыслями. Все творчество Мережковского отражает на себе это смешение образа Христа и антихриста, эту постоянную подмену. Достоевский предвидел наступление такого состояния человеческого духа, он пророчески показал нам его. Антихристов соблазн является тогда, когда человек в пути своем доходит до крайнего раздвоения. Тогда почва душевная становится зыбкой. Тогда теряются старые, привычные критерии и не нарождается новых. Замечательно совпадение начертания антихристового духа в «Легенде о Великом Инквизиторе» и в других местах Достоевского и у Владимира Соловьева в «Повести об Антихристе». И у Вл. Соловьева антихрист – человеколюбец и социалист, и у него он принимает все три

искушения и хочет осчастливить людей, устроить земной рай, подобно Шигалеву и Великому Инквизитору. Таков же образ антихриста духа в замечательном романе английского католического писателя Бенсена «Князь мира сего». Роман Бенсена показывает, что не все католики соблазнены духом Великого Инквизитора. У Бенсена есть те же предчувствия и прозрения, что у Достоевского и Вл. Соловьева.

Разворачивающаяся диалектика Достоевского основана на противоположении Богочеловека и человекобога, Христа и антихриста. Судьба человека осуществляется в столкновении полярных начал Богочеловеческих и человекобожеских, Христовых и антихристовых. Раскрытие идеи человекобога принадлежит Достоевскому. И особенной остроты эта идея достигает в образе Кириллова. Тут мы погружаемся окончательно в атмосферу Апокалипсиса. Ставится последняя проблема человеческой судьбы. «Будет новый человек, счастливый и гордый, – говорит Кириллов, как бы в бреду. – Кому будет все равно: жить или не жить, тот будет новый человек. Кто победит боль и страх, тот сам бог будет. А тот Бог не будет». «Бог есть боль страха смерти. Кто победит боль и страх, тот сам станет Бог. Тогда новая жизнь, тогда новый человек, все новое». «Будет богом человек и переменится физически. И мир переменится, и дела переменятся, и мысли, и все чувства». «Кто смеет убить себя, тот Бог. Теперь всякий может сделать, что Бога не будет и ничего не будет». Кириллов верит не в будущую вечную, а в здешнюю вечную жизнь, когда «время вдруг останавливается и будет вечно». Время «погаснет в уме». «Мир закончит» тот, кому имя будет «человекобог». «Богочеловек?» – переспрашивает Ставрогин. «Человекобог, – отвечает Кириллов, – в этом разница». Общественный путь человекобожества ведет к системе Шигалева и Великого Инквизитора. Индивидуальный путь человекобожества ведет к духовному эксперименту Кириллова. Кириллов хочет быть спасителем человека, дать ему бессмертие. Для этого он актом своеволия приносит себя в жертву, убивает себя. Но смерть Кириллова не есть крестная смерть, не есть Голгофа, приносящая спасение. Она во всем противоположна смерти Христа. Христос исполнил волю Отца. Кириллов исполняет свою волю, объявляет своеволие. Христа распинает «мир сей». Кириллов сам себя убивает. Христос открывает вечную жизнь в ином мире. Кириллов хочет утвердить здешнюю вечную жизнь. Путь Христа лежит через Голгофу к Воскресению, к победе над смертью. Путь Кириллова оканчивается смертью и не знает Воскресения. Смерть торжествует на пути человекобога. Единственный не смертный человекобог был Богочеловек. Человек хочет быть антиподом Богочеловека, полярным Ему и вместе с тем подобным Ему. В Кириллове Достоевский показывает последние пределы человекобожества, внутреннюю гибель идеи человекобога. И Кириллов, столь же чистый, столь же аскетический человек, как и Великий Инквизитор. Эксперимент происходит в совершенно очищенной атмосфере. Но весь путь человека у Достоевского, путь раздвоения ведет к человекобожеству. И обнаруживается внутренняя гибельность человекобожества для образа человека.

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

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
убедительнее, и через тьму его светит больший свет. Не случайно Достоевский удаляет Зосиму в самом начале романа. Он не мог бы показать его на протяжении всего романа. Но все-таки в Зосиму ему удалось вложить черты своего нового христианства. Зосима не есть образ традиционного старчества. Он не похож на оптинского старца Амвросия. Его не признали своим оптинские старцы. Зосима прошел уже тот трагический путь, которым ведет Достоевский человека. Он слишком хорошо понимал карамазовскую стихию в человеке. Он уже мог ответить на новую муку человека, на которую не могут ответить старцы традиционного образца. Он обращен уже к радости воскресения. Старец Оптиной Пустыни не мог, вероятно, бы сказать: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие есть уже подобие Божеской любви и есть верх любви на земле. Любите все создание Божие, и целое, и каждую песчинку. Каждый листик, каждый луч Божий любите, любите животных, любите растения, любите всякую вещь. Будешь любить всякую вещь и тайну Божию постигнешь в вещах». «Люби повергаться на землю и лобызать ее. Землю целуй и неустанно, ненасытимо люби, всех люби, все люби, ищи восторга и исступления сего. Омочи землю слезами радости твоей и люби сии слезы твои. Исступления же сего не стыдись, дорожи им, ибо есть дар Божий, великий, да и немногим дается, а избранным». Старцу Амвросию была совершенно чужда эта экзотичность. Не было у него этой обращенности к мистической земле и к новому принятию природы. Можно было бы тут искать черты сходства со св. Франциском Ассизским, религиозным гением, выходящим за пределы официальных образцов святости. Но земля Умбрии очень отличается от русской земли, и на ней произрастают разные цветы. Цветок мировой святости, произраставший на умбрийской земле, не знает себе равного. Зосима есть лишь выражение пророческих предчувствий Достоевского, не находящих себе художественно вполне адекватного выражения. Новая святость должна явиться после того, как человек пройдет свой трагический путь. Зосима является после подпольного человека, Раскольникова, Ставрогина, Кириллова, Версилова, после царства Карамазовых. Но из недр самого карамазовского царства должен явиться новый человек, родиться новая душа.

Это рождение новой души описано в главе «Братьев Карамазовых» «Кана Галилейская». От главы этой веет духом нового Иоаннова христианства. Свет этого Иоаннова христианства воссиял для Алеши после того, как душа его была объята мраком тьмы. Ослепительно белая истина религии Воскресения предстала перед ним после того, как он испытал безмерную горечь торжествующей смерти и тления. Он призывается на брачный пир. Он не видит уже старца Зосимы в гробу и не чувствует соблазнительного запаха тления. «К нему подошел он, сухенький старичок, с мелкими морщинками на лице, радостный и тихо смеющийся. Гроба уже нет, и он в той же одежде, как и вчера сидел с ними, когда собрались к нему гости. Лицо все открытое, глаза сияют. Как же это он, стало быть, тоже на пиру, тоже званный на брак в Кане Галилейской». И старичок говорит ему: «Пьем вино новое, вино радости новой, великой». И Воскресение в душе Алеши победило смерть и тление. Он пережил новое рождение. «Полная восторга душа его жаждала свободы, места, широты». «Тишина земная как бы сливалась с небесною, тайна земная соприкасалась со звездною... Алеша стоял, смотрел и вдруг, как подкошенный, повергся на землю. Он не знал, для чего обнимал ее, он не давал себе отчета, почему ему так неудержимо хотелось целовать ее, целовать ее всю, но он целовал ее плача, рыдая и обливая своими слезами, и испуленно клялся любить ее, любить во веки веков... Но с каждым мгновением он чувствовал явно и как бы осязательно, как что-то твердое и незыблемое, как этот свод небесный, сходило в душу его. Какая-то как бы идея воцарилась в уме его – и уже на всю жизнь и на веки веков. Пал он на землю слабым юношей, а встал твердым на всю жизнь бойцом и сознал и почувствовал это вдруг, в ту же минуту своего восторга». Так заканчивается у Достоевского путь блужданий человека. Оторвавшийся от природы, от земли, человек был ввергнут в ад. В конце пути своего человек возвращается к земле, к природной жизни, воссоединяется с великим космическим целым. Но для человека, прошедшего путь своеволия и бунта, нет естественного возврата к земле. Возврат возможен лишь через Христа, лишь через Кану Галилейскую. Через Христа возвращается человек к мистической земле, на свою родину, в эдем Божественной природы. Но это уже преображенная земля и преображенная природа. Старая земля, ветхая природа для человека, познавшего своеволие и раздвоение, закрыта. Нет возврата в потерянный рай. К новому раю должен идти человек. Столкновение старого, черного, закостенелого суеверного христианства новым, белым христианством изображено в лице отца Ферапонта, врага Зосимы. Ферапонт есть вырождение и омертвление в православии, погружение его во тьму. Зосима есть возрождение православия, явление нового духа в православии. Смещение Святого Духа со «святодухом» есть окончательное погружение в тьму сознания Ферапонта. Он полон злых чувств против Зосимы. Алеша принимает христианство Зосимы, а не христианство Ферапонта.

Поэтому он нового духа. Зосима говорит: «Ибо и отрекшиеся от христианства и бунтующие против него, в существе своем сами того же самого Христа облика суть, таковыми же и остались». Эти слова, чудовищные для ферапонтов, указывают на то, что образ и подобие Божие не погибли окончательно в Раскольникове, Ставрогине, Кириллове, Иване Карамазове, что им есть возврат ко Христу. Через Алешу они возвращаются ко Христу – на свою духовную родину.

Достоевский был глубоко христианский писатель. Я не знаю более христианского писателя. И споры о христианстве Достоевского обычно ведутся на поверхности, а не в глубине. Шатов говорит Ставрогину: «Не вы ли говорили мне, что если бы математически доказали вам, что истина вне Христа, то вы бы согласились лучше остаться со Христом, нежели с Истиной?» Слова, принадлежащие Ставрогину, могли бы быть сказаны самим Достоевским и, наверное, не раз им говорились. Через всю свою жизнь пронес он исключительное, единственное отношение к Христу. И он был из тех, которые скорее отреклись бы от Истины во имя Христа, чем от Христа. Для него не было Истины вне Христа. Его чувство Христа было очень страстное и глубоко интимное. Глубину христианства Достоевского нужно искать прежде всего в его отношении к человеку и человеческой судьбе. Такое отношение к человеку возможно только для христианского сознания. Но у Достоевского оно было творчеством внутри христианства. Раскрывающееся в творчестве Достоевского отношение к человеку глубже поучений Зосимы и «Дневника писателя». Тут раскрывается что-то еще не бывшее в мировой литературе. Последние выводы из христианского антропоцентризма сделаны Достоевским. Религия окончательно переходит в духовную глубину человека. Духовная глубина возвращается человеку. И делается это не так, как делает германское сознание, германская мистика и германский идеализм. Там, в духовной глубине, исчезал образ человека, исчезал в Божестве. У Достоевского и в самой последней глубине остается образ человека. И это делает его исключительным христианином. Христианской метафизики Достоевского нужно искать прежде всего в «Легенде о Великом Инквизиторе», бездонная глубина которой все еще недостаточно разгадана. Легенда есть настоящее откровение о христианской свободе.

Достоевский был провозвестником своеобразной православно-русской теократической идеи, религиозного света с Востока. В «Братьях Карамазовых» намечается эта теократическая идеология, и отдельные мысли о ней разбросаны по разным местам «Дневника писателя». Некоторым представляется эта теократическая идеология самым существенным в идеях Достоевского. Вряд ли можно с этим согласиться. В теократической идеологии Достоевского нет ничего особенно оригинального и есть много противоречащего его самым основным и действительно оригинальным религиозным идеям. Теократическая идея есть по существу своему ветхозаветная, юдаистическая идея, преломившаяся потом в римском духе. Она связана с ветхозаветным богосознанием. Теократия не может не быть принудительной. Свободная теократия (выражение вл. Соловьева) есть *contradictio in adjecto*. И все исторические теократии, дохристианские и христианские, были принудительными, были всегда смещением двух планов бытия, двух порядков, небесного и земного, духовного и материального, церковного и государственного. Идея теократии неизбежно сталкивается с христианской свободой, она есть отречение от свободы. И Достоевский в «Легенде о Великом Инквизиторе» наносит последние, самые сильные удары ложной теократической идее земного рая как извращения теократической идеи. Свобода Христова возможна лишь при отказе притязаний земной власти. Теократия же неизбежно предполагает земное властвование. В теократической идее самого Достоевского смешиваются разнородные элементы, старые и новые. В ней остается ложное, юдаистически-римское притязание церкви быть царством в мире сем, остается роковая идея бл. Августина, которая должна вести к царству Великого Инквизитора. С этой ложной теократической идеей связано у Достоевского и ложное отношение к государству, недостаточное признание самостоятельного значения государства, не теократического, а мирского государства, оправдываемого религиозно изнутри, а не извне, имманентно, а не трансцендентно. Теократия неизбежно должна перейти в принуждение, должна отрицать свободу духа, свободу совести, но в отношении к государству она заключает в себе анархический уклон. И этот ложный анархизм, это нежелание увидеть религиозный смысл самостоятельного государства были у Достоевского. Это – русская черта, и тут сказывается, быть может, какая-то русская болезнь. В русской апокалиптической настроенности отражается своеобразие нашего духа, с ней связана чуткость к грядущему. Но в русской апокалиптичности есть и что-то нездоровое, недостаток духовного мужества. Апокалиптичность русского народа,

вопреки пророчествам Достоевского, не охраняла его от соблазна антихристового зла. Не только «интеллигенция», но и «народ» легко пошел на соблазн трех искушений и отрекся от первородной свободы духа. Достоевский был духовным первоисточником религиозно-апокалиптических течений в России. С ним связаны и все формы неохристианства. Он раскрывает и новые соблазны, подстерегающие эти апокалиптические течения русской мысли, предвидит появление утонченного, с трудом распознаваемого зла. Но сам он не всегда был свободен от этих соблазнов. Вечной же, светозарной правдой Достоевского остается поведанная им правда о человеке, о человеческой свободе и человеческой судьбе.

Глава IX. Достоевский и мы

Наша духовная и умственная история XIX века разделяется явлением Достоевского. Явление Достоевского означало, что в России родились новые души. Между славянофилами и идеалистами 40-х годов и духовными течениями начала XX века лежит духовный переворот – творчество Достоевского. Внутренняя катастрофа отделяет нас от 40-х годов. Мы ушли в другие измерения, еще неведомые людям той более спокойной и счастливой эпохи. Мы принадлежим не только иной исторической, но и иной духовной эпохе. Наше мироощущение сделалось катастрофическим. Это Достоевский нам его привил. Киреевские, Хомяковы, Аксаковы, с которыми были у Достоевского, есть и у нас некоторые общие верования и идеи, не знали еще того катастрофического мироощущения, которое захватило потом даже таких сравнительно спокойных и устойчивых людей, как, например, кн. Е. Н. Трубецкого. Люди 40-х годов жили еще в бытовом ритме, они чувствовали еще под собой твердую почву и в тех случаях, когда исповедовали мечтательный и романтический идеализм. В душевном строе их не образовалось еще провалов. Одоевский и Станкевич так же мало походят на людей эпохи Достоевского, как и славянофилы. Славянофилам и западникам, враждовавшим и спорившим друг с другом, легче было понять друг друга, чем людям той эпохи и эпохи, открывшейся после Достоевского. Один человек может верить в Бога, другой не верить, один может быть патриотом России, другой – патриотом Запада, и все же и тот и другой могут принадлежать к одной душевной формации, иметь одну и ту же ткань. После Достоевского у тех, которые приобщились к его духу, меняется ткань души. Души, пережившие Достоевского, обращаются к неведомому и жуткому грядущему, души эти пронизываются апокалиптическими токами, в них совершается переход от душевной середины к окраинам души, к полюсам. Души эти проходят через раздвоение, которого не знали еще люди 40-х годов, более гармонические, знавшие печаль и тоску, но никогда не встречавшиеся с двойниками, – им не являлся еще черт, они не задумывались еще над проблемой антихриста. Люди 40-х годов, как и люди 60-х годов, не жили еще в атмосфере апокалиптической, они не доходили до последнего и предельного, не задумывались над концом всех вещей. Слово «апокалиптический» можно брать и в смысле психологическом, и тогда оно должно быть приемлемо и теми, которые отвергают его религиозно-догматический смысл. И никто не может отрицать, что у Достоевского все погружено в атмосферу апокалипсиса, если хочет верно охарактеризовать эту атмосферу. И в этой атмосфере Достоевский выразил какую-то коренную черту русского духа.

Люди 40-х годов были идеалистически настроенными гуманистами. И в православии славянофилов чувствуется очень сильная гуманистическая струя. Конечно, Хомяков в своей замечательной концепции церкви был христианским гуманистом. Достоевский обозначает кризис гуманизма, идеалистического и материалистического, и в этом он имеет значение не только русское, но и мировое. Радикально меняется отношение к проблеме человека. Если гуманизм учил о человеке как о трехмерном существе, то для Достоевского человек уже четырехмерное существо. И в этом новом измерении открываются иррациональные начала, которые опрокидывают истины гуманизма. В человеке открываются новые миры. И меняется вся перспектива. Гуманизм не измерял всей глубины человеческой природы, не измерял не только материалистический, плоский гуманизм, но и более глубокий идеалистический гуманизм, даже христианский гуманизм. В гуманизме было слишком много благодушия и прекраснотушия. Реализм действительной жизни, как любил говорить Достоевский, действительность человеческой природы более трагичны, заключают в себе большие противоречия, чем это представляется гуманистическому сознанию. После Достоевского нельзя уже быть идеалистами в старом смысле слова, нельзя уже быть «Шиллерами», – мы роковым образом обречены на то, чтобы быть трагическими реалистами. Этот трагический реализм характерен для духовной эпохи, которая наступает после Достоевского. Это налагает тяжкую ответственность, которую люди

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
последующего поколения с трудом могли нести. «Проклятые вопросы» сделались слишком жизненными, слишком реальными вопросами, вопросами о жизни и смерти, о судьбе личной и судьбе общественной. Все стало слишком серьезным. И если литературное поколение начала XX века, отражавшее духовные искания и течения, не представляется стоящим на должной духовной высоте, если иногда в нем поражает недостаток нравственного характера, то именно потому, что все стало слишком серьезным, слишком реальным в онтологическом смысле слова. В 40-е годы писателям и мыслителям не предъявляли бы таких суровых требований.

Когда в начале XX века в России возникли новые идеалистические и религиозные течения, порвавшие с позитивизмом и материализмом традиционной мысли радикальной русской интеллигенции, то они стали под знак Достоевского. В. Розанов, Мережковский, «Новый путь», неохристиане, Булгаков, неоидалисты, Л. Шестов, А. Белый, В. Иванов – все связаны с Достоевским, все зачаты в его духе, все решают поставленные им темы. Людьюми нового духа открывается впервые Достоевский. Открывается огромный новый мир, закрытый для предшествующих поколений. Начинается эра «достоевщины» в русской мысли и русской литературе. Влияние Достоевского было могущественнее и глубже, чем влияние Л. Толстого, хотя влияние Толстого, быть может, более бросается в глаза. Толстой гораздо доступнее Достоевского и его скорее можно сделать своим учителем, чем Достоевского. Он более моралист, чем Достоевский. Но наиболее сложная и тонкая русская метафизическая мысль вся протекает в русле, проложенном Достоевским, вся от него идет. Можно установить два строя души, два типа души: один благоприятный для восприятия толстовского духа, другой для восприятия духа Достоевского. И те, которые слишком любят толстовский духовный склад и толстовский путь, те с трудом понимают Достоевского. Люди толстовского типа часто обнаруживают не только непонимание Достоевского, но и настоящее отвращение к Достоевскому. Души, которым близок гладкий толстовский монизм и толстовский рационализм, не могут понять трагических противоречий Достоевского. Дух Достоевского их отпугивает и представляется им не христианским, даже антихристианским. Толстой представляется настоящим христианином, верным евангельским заветам, тот самый Толстой, которому чужда была, как никому, самая идея искупления, который совершенно лишен был интимного чувства Христа. Достоевский, у которого было исключительное чувство Христа, любовь ко Христу, который весь был в тайне искупления, представляется темным, жутким, нехристианским писателем, раскрывающим бездны сатанинские. Тут почти невозможен спор. Тут сталкиваются две избирающие воли, два первоощущения бытия. Во всяком случае, для творческой религиозной мысли Толстой был почти бесплоден и необычайно плодоносен был Достоевский. Все эти Шатовы, Кирилловы, П. Верховенские, Ставрогины, Иваны Карамазовы появились уже в XX веке. Во время самого Достоевского они были не реальной действительностью, а предвидением и пророчеством. В первую, малую русскую революцию, и во вторую, большую русскую революцию, раскрылись мотивы Достоевского, которые еще оставались прикрытыми и невыявленными в 70-е годы. Выявляются религиозные пределы русской революционности, неполитический характер русских революционеров. Русская революция очень приблизила к нам Достоевского. В то время, как другие большие русские писатели оказались писателями дореволюционной эпохи, Достоевский должен быть признан писателем революционной эпохи. Он все время писал о революции как явлении духа. Достоевский был явлением духа, пророчествовавшим о том, что Россия летит в бездну. И в нем самом была притягивающая и соблазняющая бездонность. С него началась эра «проклятых вопросов», эра углубленной «психологии», эра подпольного и бунтующего индивидуализма, отщепившегося от всякого устойчивого быта, и предвиденного им противоположного полюса – бунтующего безликого коллективизма. Все это раскрывается внутри самих революционных течений, в них соприкасаются Шатов и П. Верховенский, Ставрогин и Кириллов, Иван Карамазов и Смердяков. Достоевский видел идеальные прототипы. «Психология» у Достоевского никогда не остается на поверхности душевно-телесной жизни. В узком и точном смысле слова Толстой был гораздо лучший психолог, чем Достоевский. Достоевский – пневматолог, его «психология» всегда углубляется до жизни духа, а не души, до встречи с Богом и дьяволом. И мы давно уже вступили в эру, когда интересны не «психологические» вопросы, а вопросы о Боге и дьяволе, последние вопросы. И судьба нашей общественности и нашей революции стоит под знаком решения вопросов о Боге и дьяволе. Достоевский не только открывает эру «психологии», – это поверхностная характеристика Достоевского, он выводит нас из безвыходного круга психологизма и направляет наше сознание на последние вопросы. И ошибочно Л. Шестов хочет истолковать Достоевского исключительно как подпольного психолога. Подпольная психология у Достоевского есть лишь момент духовного пути человека. Он не оставляет нас в безвыходном кругу подпольной психологии, он

Достоевский не только великий художник, художник-психолог, и не в этом нужно искать своеобразие его творческого образа. Достоевский – великий мыслитель. Это я старался показать на протяжении всей своей книги. Он – величайший русский метафизик. И все наши метафизические идеи идут от Достоевского. Он живет в атмосфере страстных, огненных идей. Он заражает этими идеями, вовлекает в их круг. Идеи Достоевского – духовный хлеб насущный. Без них нельзя жить. Нельзя жить, не решив вопроса о Боге и дьяволе, о бессмертии, о свободе, о зле, о судьбе человека и человечества. Это не роскошь, это – насущное. Если нет бессмертия, то не стоит жить. Идеи Достоевского – не абстрактные, а конкретные идеи. У него идеи живут. Метафизика Достоевского – не абстрактная, а конкретная метафизика. Достоевский научил нас этому конкретному, жизненно-насущному характеру идей. Мы – духовные дети Достоевского. Мы хотели бы ставить и решать «метафизические» вопросы в том духе, в котором их ставил и решал Достоевский. «Метафизика» Достоевского нам ближе, чем «метафизика» Вл. Соловьева. И, быть может, единственный смысл, в котором может быть сохранена «метафизика», есть тот смысл, который она имеет у Достоевского. Вл. Соловьев слишком отвлеченно опровергал отвлеченную метафизику, он не достигает истинной конкретности. Он был близок Достоевскому, в чем-то соприкасался с ним интимно, быть может, более всего в «Повести об Антихристе», но он – явление параллельное, он не от духа Достоевского зачался. В творческой фантазии Достоевского зародился В. Розанов, быть может, самый замечательный русский писатель последних десятилетий. Даже изумительный стиль Розанова происходит от стиля, которым говорят некоторые персонажи Достоевского. У Розанова была та же конкретность, жизненная насущность метафизики, что и у Достоевского. Он решал темы Достоевского. Но явление Розанова говорит и об опасностях, которые заключены в духе Достоевского. Устами Розанова иногда философствовал сам Федор Павлович Карамазов, который поднимается до гениального пафоса. Совершенное отсутствие всякой самодисциплины духа у Розанова указывает на то, что влияние Достоевского может быть и расслабляющим. Идеология Мережковского также зародилась от духа Достоевского, она заключена уже в «Кане Галилейской» и в мыслях Достоевского о Богочеловеке и человекобоге. Но Достоевский не помог Мережковскому найти критерий различения Христа и антихриста. Он остался в двоящихся мыслях. И это ставит вопрос: может ли быть Достоевский учителем?

Достоевский многому нас учит, многое нам открывает. Мы принимаем духовное наследие Достоевского. Но он не учитель жизни в строгом смысле слова. Нельзя идти путем Достоевского, нельзя жить по Достоевскому. Трудно извлечь из него научение пути жизни. «Достоевщина» таит в себе для русских людей не только великие духовные сокровища, но и большие духовные опасности. В русской душе есть жажда самосожигания, есть опасность упоения гибелью. В ней слаб инстинкт духовного самосохранения. Нельзя ведь призывать к трагедии, проповедовать трагедию как путь, нельзя учить опыту прохождения через раздвоение и тьму. Трагедию человека, раскрываемую нам Достоевским, можно пережить и обогатиться этим переживанием, но учить переживанию этой трагедии как жизненному пути нельзя. Экстатическая, дионисическая стихия, рождающая трагедию, должна быть принята как первичная данность, как первооснова бытия, как атмосфера, в которой свершается наша человеческая судьба. Но нельзя призывать к дионисической стихии, нельзя придавать ей нормативного характера. Достоевского очень трудно и опасно истолковывать нормативно. Я говорил уже об этом, когда говорил о проблеме зла у Достоевского. И чрезвычайно важно установить должное отношение к Достоевскому. Творчество Достоевского говорит не только о том, что в русском народе заключены величайшие духовные возможности, но также о том, что этот народ – больной духом. Народу этому, духовно чрезвычайно одаренному, очень трудно дисциплинировать свой дух, труднее, чем народам Запада. Достоевский не указывает путей самодисциплины духа, путей оформления душевной стихии, овладения мужественным духом женственной народной души. Русским не хватает характера, это должно быть признано нашим национальным дефектом. Выработка нравственного характера, выработка духовной мужественности – наша главная жизненная задача. Помогает ли в этом деле Достоевский? Помогает ли Достоевский выработать нам истинную автономию духа, освободиться от всякого рабства? Я старался показать что пафос свободы был настоящим пафосом Достоевского. Но он не учил тому, как стяжать себе свободу духа, нравственную и духовную автономию, как освободить себя и народ свой от власти низших стихий. Он не был учителем свободы, хотя он учил о свободе как первооснове жизни. Для него дионисическая трагедия, раздвоение, бездна как будто бы остаются единственным путем человека. Путь к свету лежит через тьму. Величие

Достоевского было в том, что он показал, как во тьме возгорается свет. Но русская душа склонна погрузиться в стихию тьмы и остаться в ней как можно дольше. Труден ей выход из этой стихийной тьмы, трудно овладеть своей страстной стихийностью. У русских есть и исключительное чувство личности и личной судьбы и бессилие охранить свою личность от растерзания дионисическими страстями, утвердить форму личности. В Достоевском совершились великие откровения русского духа и мирового духа. Но он не выражает той мужественной зрелости духа, когда дух овладевает хаотической душевной стихией, дисциплинирует ее и подчиняет высшей цели. В России все еще дух плавает в душевной стихийности. И это отражается и в Достоевском. И после величайшего явления нашего национального духа – Достоевского – у нас все еще нет здорового и зрелого национального самосознания. У нас все еще не совершилось того, что для германского народа совершил Фихте и люди его духа. Это роковым образом отразилось на ходе русской революции. У Достоевского была роковая двойственность. С одной стороны, он придавал исключительное значение началу личности, был фанатиком личного начала, и это была самая сильная его сторона. С другой стороны, у него большую роль играет начало соборности и коллективности. Религиозное народничество Достоевского было соблазном коллективизма, парализующего начало личной ответственности, личной духовной дисциплины. Идея религиозной соборности у русских нередко была ложной идеализацией русского народа, идеализацией народного коллектива как носителя духа. Но русский народ более всего нуждается в идее личной ответственности, в идее самодисциплины, личной духовной автономии. Оздоровить русский народ может лишь духовная реформа в этом направлении. Достоевский лишь одной своей половиной обращен к этой задаче и помогает ее осуществлению, другой же – соблазняет русским народничеством и русским коллективизмом, то есть препятствует осуществлению этой задачи.

В творческом образе Достоевского нашла себе выражение русская нелюбовь к серединной культуре. Сам Достоевский был великим явлением русской культуры, ее вершиной. Но он же обозначил мировой кризис культуры. И те течения, которые родились от духа Достоевского, все находятся в кризисе культуры, в недовольстве последними достижениями культуры. Этот кризис и это недовольство с особенной остротой должны были быть почувствованы на вершинах культуры. Культура со всеми своими великими ценностями есть середина, в ней нет конца, предела достижений. И культура не достигает и не осуществляет подлинного бытия. Она не онтологична, она символична. Кризис культуры есть кризис символизма культуры, который наибольшей силы достигает именно у символистов. Можно было бы высказать парадокс: символизм есть жажда преодоления символизма, превращение символической культуры в онтологическую культуру, в которой достижимы были бы не символы последней реальности, а сама последняя реальность. Не символистами, противниками символизма остаются те «реалисты» культуры, которые наивно пребывают в символизме культуры, не сознавая этого символизма, сохраняя уверенность в реалистичности всех достижений культуры. Кризис культуры означает также жажду выхода из середины к какому-то разрешающему концу. В кризисе культуры есть апокалиптическая устремленность. Она есть у Ницше и есть в высшей степени у Достоевского. Но апокалиптическая настроенность, устремленность к концу, подозрительное и враждебное отношение ко всей серединной культуре – характерно русские черты. И в этих чертах русского духовного склада нужно искать и источники нашего духовного своеобразия и источников наших духовных болезней. Отрицание серединной культуры – опасная черта в русских людях, это – нигилистическая черта. Когда происходит кризис культуры на таких ее мировых вершинах, как Достоевский, то это имеет совершенно другой смысл, чем когда кризис этот происходит у русских людей, не имеющих еще настоящей культуры и пребывающих в состоянии докультурного или полукulturного. В то время как у людей высшей и утонченной культуры Достоевский пробуждает онтологическое сознание и жажду перехода от творчества символических культурных ценностей к творчеству подлинного бытия, у малокультурных русских людей он может парализовать вкус к культуре и укрепить нигилистическое отношение к культуре. Апокалиптизм и нигилизм у нас всегда странным образом соприкасаются. И их должно было бы более четко и ясно разделить. Русский человек очень охотно совлекает с себя всякие культурные одежды, чтобы в естестве явить подлинное бытие. Но подлинное бытие от этого не является, культурные же ценности подвергаются разгрому. И нам особенно необходимо сознание, что культура есть путь к подлинному бытию, что самая божественная жизнь есть высшая культура духа. Влияние Толстого в отношении к культуре было пагубно для русских. Влияние Достоевского было двойственно. Такова уж судьба великих русских писателей. Но все-таки нужно помнить, что Достоевский был кризисом культуры, но он не был, подобно Толстому, врагом культуры. Апокалиптическая устремленность Достоевского соединялась с признанием

Бердяев Н. Мирозерцание Достоевского filosoff.org
истории и исторических святынь и ценностей, исторической преемственности. И в этом мы должны себя особенно чувствовать наследниками духа Достоевского.

Но если Достоевский не может быть учителем духовной дисциплины и духовного пути, если «достоевщина», как наш психологизм, должна быть в нас преодолена, то он остается в одном отношении учителем – он учит через Христа открывать свет во тьме, открывать образ и подобие Божие в самом падшем человеке, учит любви к человеку, связанной с уважением к его свободе. Достоевский проводит нас через тьму, но не тьме принадлежит у него последнее слово. Творчество Достоевского менее всего оставляет впечатление мрачного и безысходного пессимизма. Сама тьма у него светоносна. Свет Христов побеждает мир, просветляет всякую тьму. Само христианство Достоевского не мрачное христианство, это – белое, Иоанново христианство. Именно Достоевский много дает для христианства будущего, для торжества вечного Евангелия, религии свободы и любви. Многие омертвело в христианстве, и в нем выработались трупные яды, отравляющие духовные источники жизни. Многие в христианстве подобно уже не живому организму, а минералу. Наступило окостенение. Мы мертвыми устами произносим мертвые слова, от которых отлетел дух. Дух дышит, где хочет. Но он не хочет дышать в религиозно омертвелых и окостенелых душах. И души должны расплавиться, должны подвергнуться второму огненному крещению, чтобы дух вновь начал дышать в них. Победа антихристового духа в мире, потеря веры, рост материализма – все это уже вторичные результаты и последствия того омертвения и окостенения, которое наступает внутри самого христианства, внутри самой религиозной жизни. Христианство, превращенное в мертвую схоластику, в исповедание бездушных, отвлеченных форм, подвергшееся клерикальному вырождению, не может быть возрождающей силой. В самом христианстве должно наступить возрождение и обновление духа. Христианство должно стать религией новых наступающих времен, если оно есть вечная религия. В нем должно начаться творческое движение. Такого движения давно уже не было. Достоевский расплавляет окостеневшие души, проводит их через огненное крещение. И он расчищает почву для творческого возрождения духа, для религиозного движения, в котором явлено будет новое и вечное, живое христианство. Достоевский более заслуживает наименования религиозного реформатора, чем Л. Толстой. Толстой разгромил христианские святыни и ценности и пытался изобрести собственную религию. И если могут быть признаны его заслуги, то это заслуги отрицательные и критические. Достоевский не изобретает новой религии, он остается верен вечной Истине, вечной традиции христианства. Но в христианстве пробуждает он новый дух, творческое движение, ничего не разрушающее и не истребляющее. Он даже готов признать все старые формулы. Но новый дух вкладывает в них. Он обращен к будущему, в эпоху, когда христианство слишком исключительно живет прошлым. Он напоминает об Апокалипсисе, который оставался мертвой буквой в историческом христианстве. Творчество Достоевского в высшей степени плодотворно для христианского возрождения. Оно есть явление пророческое и указывает на великие духовные возможности. Но на этом великом творчестве отпечатлелась вся двойственность русского характера, в ней даны и великие русские возможности и великие русские опасности. И мы должны духовно работать над наследием Достоевского, внутренне очищать и осознавать явленный им опыт.

Ныне Западная Европа, вступающая в ритм катастрофического процесса, обращается к Достоевскому и более способна понять его. Волей судьбы выходит Западная Европа из состояния буржуазного самодовольства, в котором до катастрофы мировой войны надеялась, по-видимому, пребывать вечно. Европейское общество долгое время задерживалось на периферии бытия и довольствовалось внешним существованием. Оно хотело устроиться на веки веков на поверхности земли. Но и там, в устроившейся «буржуазной» Европе, обнаруживается вулканическая почва. И неизбежно откроется у народов Европы духовная глубина. Повсюду должно произойти движение с поверхности в глубину, хотя предшествуют ему такие движения на поверхность, вовне, как войны и революции. И вот в катастрофах и потрясениях, почуяв зов духовной глубины, народы Западной Европы с большим пониманием и большей внутренней потребностью подойдут к тому русскому и мировому гению, который был открывателем духовной глубины человека и который предвидел неизбежность катастроф в мире. Достоевский и есть та величайшая ценность, которой оправдывает русский народ свое бытие в мире, то, на что может указать он на Страшном Суде народов.

Бердяев Н. Миросозерцание Достоевского filosoff.org
Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!
<http://buckshee.petimer.ru/> Форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы,
недвижимость. Здоровый образ жизни.
<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет
магазин обуви Интернет магазин
<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных
сайтов. Интеграция, Хостинг.
<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!